

# ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

1



## ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Primera edición: 2009

Copyright de esta edición UNICEF y FUNPROEIB Andes

Copyright FUNPROEIB Andes

FUNPROEIB Andes

C. Néstor Morales 0947

Telf. / fax: 591 4 453-0037

Casilla 6759, Cochabamba, Bolivia

[info@funproeibandes.org](mailto:info@funproeibandes.org)

ISBN: 978-92-806-4491-3

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

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

## AUTORES

XAVIER ALBÓ, CIPCA, Bolivia

NALLELY ARGÜELLES, Proeib Andes, Bolivia

RAÚL ÁVILA, El Colegio de México, México

LUIS AMADEO BONILLA, PROEIMCA, Honduras

JANETTE BULKAN, Yale University, Estados Unidos

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

CANDELARIA CARRIAZO, Universidad del Cauca, Colombia

FLÁVIA DE CASTRO ALVES, Universidad de Brasilia, Brasil

MARISA CENSABELLA, CONICET y Universidad del Noreste, Argentina

MILY CREVELS, Universidad Radboud de Nimega, Holanda

ESTEBAN DÍAZ, Universidad del Cauca, Colombia

ERNESTO DÍAZ COUDER, Universidad Pedagógica Nacional, México

FERNANDO GARCÍA, FORMABIAP, Perú

MARLEEN HABOUD, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

ARTURO HERNÁNDEZ, Universidad Católica de Temuco, Chile

YONNE LEITE, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

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

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

LUIS ENRIQUE LÓPEZ, PACE GTZ, Guatemala

MARISA MALVESTITTI, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina

MARIE-CLAUDE MATTEI MÜLLER, Universidad Central, Venezuela

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

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

JOSÉ LUIS MOCTEZUMA, Centro INAH Sonora, México

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

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

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

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

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

TULIO ROJAS, Departamento Antropología, Universidad del Cauca, Colombia

INGE SICHRA, FUNPROEIB Andes, Bolivia

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

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

LUCÍA VERDUGO, Universidad Rafael Landívar, Guatemala

## EQUIPO ATLAS EN DVD

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

## ELABORACIÓN MAPAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

RICARDO MIRONES, Bolivia

## COLABORADORES

MIRNA CUNNINGHAM, CADPI, Nicaragua

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

HANNES KALISCH, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet, Paraguay

GUIDO MACHACA, Funproeib Andes, Bolivia

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

ORLANDO MURILLO, Bolivia

ELEUTERIO OLARTE, Dirección General de Educación Indígena, México

EDUARDO RESTREPO, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar  
Universidad Javeriana, Colombia

ROLAND TERBORG, Universidad Nacional Autónoma de México, México

BEATRIZ VÁSQUEZ DE RUIZ, etnolingüista, Colombia

## EQUIPO ASESORES

LUIS ENRIQUE LÓPEZ, TULIO ROJAS CURIEUX, ERNESTO DÍAZ COUDER

## EQUIPO UNICEF

ANNA LUCÍA D'EMILIO

ESTHER RUIZ ENTRENA

Equipo de Comunicación de la Oficina Regional

---

## COORDINACIÓN Y EDICIÓN

INGE SICHRA

---

## DISEÑO, DIAGRAMACIÓN Y EDICIÓN

GAIDO+MONTENEGRO DISEÑO, México

## CORRECCIÓN DE ESTILO

NILDA IBARGUREN, México

## CUIDADO DE EDICIÓN

ESTHER RUIZ ENTRENA

IMPRENTA MARISCAL. ECUADOR

# ÍNDICE

## TOMO 1

<b>VII</b>	<b>PRESENTACIÓN</b>
<b>1</b>	<b>I INTRODUCCIÓN</b>
<b>19</b>	<b>II PUEBLOS, CULTURAS Y LENGUAS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA</b>
<b>101</b>	<b>III PATAGONIA E ISLA DE PASCUA</b>
<b>109</b>	ARGENTINA PATAGÓNICA
<b>126</b>	CHILE PATAGÓNICO
<b>133</b>	ISLA DE PASCUA
<b>143</b>	<b>IV CHACO AMPLIADO</b>
<b>159</b>	ARGENTINA EN EL CHACO
<b>170</b>	POBLACIÓN INDÍGENA EN URUGUAY
<b>173</b>	PARAGUAY
<b>196</b>	BOLIVIA EN EL CHACO Y EL ORIENTE
<b>229</b>	<b>V AMAZONÍA</b>
<b>245</b>	BRASIL AMAZÓNICO
<b>265</b>	BRASIL NO AMAZÓNICO
<b>281</b>	BOLIVIA AMAZÓNICA
<b>302</b>	PERÚ AMAZÓNICO
<b>333</b>	ECUADOR AMAZÓNICO
<b>359</b>	COLOMBIA AMAZÓNICA
<b>374</b>	VENEZUELA AMAZÓNICA Y ORINOQUÍA
<b>380</b>	GUYANA FRANCESA
<b>395</b>	SURINAM
<b>409</b>	GUYANA
<b>449</b>	<b>VI ORINOQUÍA</b>
<b>457</b>	VENEZUELA EN LA ORINOQUÍA
<b>478</b>	COLOMBIA EN LA ORINOQUÍA

“Cae un grano  
en tierra  
y germina,  
y eso ha ocurrido por milenios,  
y los pueblos de **América**  
han repetido  
el **misterio del maíz**  
una y mil veces”

OSWALDO GUAYASAMÍN

# PRESENTACIÓN

El Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia –UNICEF– tiene el gusto de presentar el *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina* a todo aquel que quiera aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la región para conocerla, valorarla y tomarla en cuenta en el diseño de políticas, planes y programas.

Este trabajo fue originado por dos razones: la primera la constatación de que, pese a una mayor atención a los asuntos indígenas por parte de los estados, los organismos de cooperación internacional y la sociedad latinoamericana en su conjunto, aún hay un profundo desconocimiento sobre las similitudes y diferencias que caracterizan al mundo indígena, ya que no se trata de una sociedad homogénea. Una niña xavante de la Amazonía brasileña puede tener poco en común en su vida diaria con una niña quechua de los valles bolivianos. Asimismo, una niña wayuu de Colombia seguramente tiene con su tío materno una relación bien diferente de la que tiene un niño mapuche, dada la estructura de parentesco diferente de estos dos pueblos.

La segunda razón ha sido la aprobación de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas por parte de la Asamblea General de Naciones Unidas en septiembre de 2007. Este hecho inicia una nueva etapa en la relación de los pueblos indígenas con el resto de la sociedad de sus países, al reconocérseles como colectivo, como sujetos de derecho. Pues en virtud de esta Declaración los niños, niñas, mujeres y adultos indígenas gozan de todos los derechos individuales y también de derechos colectivos por su pertenencia a un pueblo indígena.

La iniciativa de elaborar un Atlas sociolingüístico pareció al comienzo una tarea fácil, ya que se trataba de recopilar, revisar y actualizar información ya existente: mapas etno y socio-lingüísticos, datos demográficos y estudios específicos sobre el tema, con una mirada que trascendiese el ámbito de los espacios territoriales nacionales, por la existencia de muchos pueblos transfronterizos. Sin embargo, con el pasar del tiempo creció la expectativa y el entusiasmo de todos los involucrados y el resultado es este trabajo mucho más ambicioso y con mucha más información, que consta de un Atlas en DVD y de un material impreso. El primero contiene datos demográficos procedentes de censos nacionales, listas de pueblos y lenguas por país e información sobre el marco legal de cada uno de los países. El material impreso contiene un análisis de la información haciendo referencia también a aspectos socio-políticos e históricos.

En relación a otros trabajos similares, el conjunto de la información del Atlas contiene varios aspectos innovadores, entre los cuales cabe destacar los siguientes:

- Se refiere a pueblos y no sólo a lenguas indígenas, lo cual permite también la inclusión de aquellos pueblos que ya no hablan su lengua originaria. Se registran en total 522 pueblos y 420 lenguas indígenas en uso.



Foto: Diego Gutiérrez, *Una representación moderna y bastante precisa de América (o la cuarta parte del mundo)*, 1562. Colección Lessing J. Rosenwald / Biblioteca del Congreso



- Se estructura en grandes áreas geoculturales, puesto que existe cierto grado de similitud entre los pueblos que comparten una misma área geográfica con características medioambientales comunes. Así tenemos pueblos amazónicos, andinos, chaqueños. . .
- Pone de relieve a los pueblos indígenas presentes en varios países, aún cuando tengan nombres diferentes en cada uno de ellos. De hecho 103 lenguas indígenas, es decir una cuarta parte de las lenguas en uso, son habladas en dos o más países, siendo el quechua un caso especial por abarcar siete países. En este sentido el Atlas estimula a pensar más allá de las fronteras nacionales tal y como lo han hecho siempre los propios pueblos indígenas al cruzar fronteras para visitar a familiares, hacer fiestas, comercio, celebraciones rituales. . .
- Incorpora el aspecto educativo, especialmente en relación a la educación intercultural y bilingüe, con una mirada crítica y actual.
- Incluye información de 21 países, inclusive algunos del Caribe.

El presente trabajo conlleva también enormes desafíos. Para empezar, al haberse tomado como referencia para los datos demográficos los censos de población nacionales o encuestas oficiales, se ponen en evidencia las limitaciones que aún existen para capturar la riqueza social, lingüística y cultural de cada país por medio de estos instrumentos. Sin embargo, es de esperar que la próxima ronda de censos permita superar los problemas existentes hasta el momento. Por otro lado, en la última década también se han producido nuevas dinámicas de auto-identificación que han llevado a un aumento del número de pueblos indígenas en muchos países de la región. Por todo ello, la información contenida en el Atlas se convierte en un referente importantísimo, pero en continuo proceso de cambio en el curso del tiempo.

UNICEF quiere que esta sea una herramienta que ayude a todos y cada uno de los que habitamos y queremos esta América Latina a conocer mejor la riqueza étnica y cultural de cada uno de los países que la componen.

UNICEF agradece a los 34 especialistas involucrados directamente en el presente trabajo por haber creído en esta iniciativa. Un agradecimiento especial a la Fundación PROEIB Andes y, en particular, a Inge Sichra por el entusiasmo, compromiso y el profesionalismo demostrado en llevar a cabo la tarea encomendada, así como al equipo asesor por su acompañamiento continuo. Todo lo anterior no hubiera sido posible sin la contribución generosa del gobierno de España que ha sido un aliado importante en esta y en otras numerosas iniciativas que involucran a los pueblos indígenas. Asimismo UNICEF agradece al Director Regional, Nils Kastberg (2003 - 2009), que apoyó desde el comienzo esta titánica tarea.

UNICEF dedica este trabajo a todos los niños, niñas y adolescentes indígenas de América Latina y del Caribe con la convicción de que un mundo mejor sólo puede ser posible si se garantiza la igualdad y la dignidad a todo ser humano y si se reconoce que la diversidad es una gran oportunidad para el desarrollo.



BERNT AASEN

Director Regional

Oficina Regional de UNICEF para América Latina y el Caribe

Foto: FUNPROEIB Andes, 2008.





# INTRODUCCIÓN

# AMERICA



IMAGEN: Jacob van Meurs. 1671. "Alegoría de América en Arnoldus Montanus. De Nieuwe en Onbekende Weereld of beschrijving van Amerika ent Zuit-Land". Amsterdam.

# INTRODUCCIÓN

INGE SICHRA

Al presentar el *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, queremos maravillar al lector con la desbordante presencia indígena y de sus lenguas en cada uno de los países de América Latina. Esperamos contribuir a la *visibilización* de la condición étnica, cultural y lingüísticamente diversa de la región, diversidad que requiere ser tenida en cuenta para abordar las situaciones de desigualdad e inequidad que prevalecen en América indígena.

Con tal propósito, ponemos a disposición de los interesados una herramienta para la mejor identificación, diseño y gestión de proyectos y programas para los pueblos indígenas de la región. Los destinatarios de esta obra, funcionarios y técnicos de ministerios, instituciones públicas y de organismos de cooperación, maestros y docentes, líderes y miembros de organizaciones indígenas, estudiantes, institutos de formación docente, periodistas, público en general, encontrarán en el Atlas un destello de la complejidad y extensión de la realidad sociolingüística de los pueblos indígenas y de la riqueza de sus lenguas, que perviven desafiando y resistiendo los siglos de dominación, discriminación y despojo.

El Atlas no es la realidad, es apenas una representación o un mapeo de la realidad, pero que permite resaltar sus rasgos y tendencias dominantes. De carácter descriptivo, el libro impreso que el lector tiene en sus manos recoge de fuentes secundarias y también de primera mano la información de cuáles y cómo son los pueblos indígenas y cuál es la situación de sus lenguas. Una red de 34 estudiosos colaboró en la recopilación de la información, sin mayor consigna que privilegiar la sencillez y la claridad en textos descriptivos antes que la erudición y la problematización en tratados analíticos, enfocar la situación actual de los pueblos indígenas y sus lenguas, regirse por una estructura básica en la presentación de sus contribuciones y limitarse en la extensión de sus aportes. De esta manera, el trabajo colectivo puede considerarse una posible síntesis de cuánto, cómo y qué se conoce del tema en cada país, antes que un espejo de la realidad sociolingüística indígena de los países de América Latina, la cual no debe ser sólo tema de especialistas sino que concierne a toda la población latinoamericana y mundial.

Cada autor ha abordado su parte desde la perspectiva de su entorno nacional. En ciertos contextos, el conocimiento y la discusión sobre las lenguas indígenas se enmarcan en una tradición más bien lingüística que sociolingüística, y hasta filológica; el lector podrá apreciar el estado del arte en esta temática a lo largo y ancho de la región, los distintos matices y avances que ya se vislumbran en este terreno poco explorado.

En las Guyanas y Surinam, por ejemplo, los pueblos allí llamados amerindios se tratan usualmente junto a otros grupos minoritarios como los cimarrones, razón por la cual esos otros grupos han sido incluidos, a pesar de tratarse de un Atlas sobre pueblos indígenas. Los

afrodescendientes, por su parte, han sido tratados en ciertos países de Centroamérica por esa misma razón aunque no a lo largo de todas las áreas geoculturales comprendidas en el Atlas. Cuentan con un capítulo especialmente dedicado a ellos debido a su importante presencia en la región y su reconocimiento como pueblos. Las lenguas criollas (*creoles*) del Caribe Continental se rescatan únicamente en el aporte de Colombia, donde la autora presenta el espacio caribeño como un verdadero mosaico lingüístico. Por lo demás, hubo que delimitar en el Atlas la mirada a lo indígena, dejando para otros colectivos en otra obra la recreación de la diversidad étnica y lingüística del Caribe insular y sus lenguas criollas. Puesto que se trata de lo indígena, no han encontrado espacio en el Atlas tampoco las poblaciones criollas hablantes de guaraní paraguayo y misional en Paraguay y Argentina.

El Atlas impreso consta de 10 capítulos geoculturales y cinco capítulos temáticos. Las áreas geoculturales son grandes espacios geográficos en los cuales se han desarrollado culturas y lenguas relacionadas entre sí por los condicionamientos físicos e históricos a los que se han debido someter o adaptar. Los límites de estas áreas están lejos de ser fijos y precisos, son más bien difusos y porosos. Hay traslapes entre unas y otras, hay también pueblos cuyas lenguas o culturas no siempre se ajustan estrictamente al prototipo del área geográfica en la que aparecen. Pero el área misma, como espacio geográfico y cultural que propicia el contacto entre ciertos pueblos y no con otros (andinos y amazónicos o de tierras altas y tierras bajas, habitantes de ríos frente a pueblos de llanura o montaña, pescadores frente a campesinos) es reconocible como una especie de gravitación que facilita la difusión de rasgos culturales entre pueblos diversos y, al final, propicia la experiencia de una historia compartida.

Independientemente de lo anterior, la delimitación geocultural no es unívoca, ya que se sobrepone también una definición legal de los estados involucrados según sus propias concepciones geopolíticas y según las demarcaciones administrativas. En Perú, Colombia, Brasil y Venezuela, por ejemplo, existen sendos departamentos o estados llamados Amazonas o Amazonía. Sin embargo, en Venezuela el estado Amazonía y otros estados vecinos son considerados orinoquenses, como se detalla en el capítulo correspondiente. Un caso parecido se observa en el área geocultural Chaco ampliado, que en la concepción del Atlas comprende todo el país de Paraguay y los pueblos allí asentados, aunque en rigor se distinguen la región Chaco de la región oriental (subtropical), separadas por el río Paraguay, que cruza Paraguay de norte a sur.

En otro caso, pueblos actualmente asentados en los Andes colombianos y venezolanos son tratados en el Caribe continental, por ser ésta su área de origen y estar más relacionados con los pueblos que la habitan que con los andinos. Si bien el Caribe se extiende desde Guyana francesa hasta Belice, en este atlas el área caribeña se ha delimitado a tres países, incorporando al área Baja Centroamérica los pueblos indígenas caribeños de Costa Rica, Nicaragua, Honduras y Guatemala, y al área Mesoamérica los pueblos de Belice.

Mención especial merece el capítulo III, que comprende tanto Patagonia como Isla de Pascua, áreas completamente distintas reunidas por razones logísticas en un solo apartado.

Además de las 10 grandes áreas geoculturales, el Atlas incluye el área oriental de Bolivia en el capítulo IV, Chaco ampliado, y las áreas de Brasil no amazónico como anexo en el capítulo V Amazonía.

La idea de organizar el Atlas en áreas geoculturales busca restituir el contexto que ha dado origen y ha modelado la historia de los pueblos nativos de América Latina. Es más fácil organizar la información por países, pero de esa forma perderíamos la perspectiva que permite comprender la dinámica de los pueblos y sus lenguas en los respectivos contextos geoculturales. Además, de esta forma buscamos liberar nuestra visión de estrechos corsés creados por los estados, que han subordinado a sus proyectos nacionales la comprensión de “sus” pueblos indígenas. Esta búsqueda por descentrar la concepción y el discurso sobre los pueblos indígenas explica también el orden de los capítulos: avanzamos de sur a norte. ¿Hay alguna razón, además del hábito eurocéntrico que privilegia al norte sobre el sur, por la que se deba comenzar por Mesoamérica y terminar con la Patagonia? Cambiar el orden de exposición quizás no parezca mucho, pero una vez que comenzamos a pensar distinto, comenzamos a pensar distinto, y como en tantas otras cosas, lo difícil es comenzar.

Por otra parte, la diversidad étnica y cultural va de la mano con la diversidad geocológica del continente. Los territorios nacionales están atravesados en prácticamente todos los países por varias regiones, destacándose Colombia con cinco áreas geoculturales.



### Distribución de pueblos y países en las áreas geoculturales del Atlas

ÁREAS	PUEBLOS	PAÍSES
Patagonia e Isla de Pascua	9	Argentina, Chile
Chaco ampliado	25	Argentina, Paraguay, Bolivia, mención Uruguay
Amazonía	247	Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam, Guyana Francesa
Orinoquía	34	Colombia, Venezuela
Andes	24	Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, mención Venezuela
Llanura Costera del Pacífico	5	Ecuador, Colombia
Caribe Continental	16	Panamá, Colombia, Venezuela
Baja Centroamérica	23	Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador
Mesoamérica	61	Guatemala, México, Belice
Oasisamérica	18	México
<b>Anexo: Brasil no amazónico</b>		
Sudeste de Brasil	7	Brasil
Sur de Brasil	2	Brasil
Centro-Oeste de Brasil	10	Brasil
Noreste de Brasil	38	Brasil
<b>Anexo en Chaco boliviano:</b>		
Oriente boliviano	3	Bolivia

Cada capítulo geocultural es introducido por un mapa de las familias lingüísticas y las lenguas allí vigentes especialmente elaborado para esta obra. Para cada país se presenta en cada capítulo un mapa georreferencial con la ubicación de los respectivos pueblos indígenas. También se incluyen mapas tomados de otras fuentes.

Los cinco capítulos temáticos del Atlas impreso están referidos a aspectos más conceptuales (Capítulo II, Pueblos, culturas y lenguas indígenas en América Latina), generales (Capítulo XIII, Pueblos y lenguas indígenas transnacionales), tienen carácter más analítico (Capítulo XIV, Del indio negado al permitido y al protagónico en América Latina; Capítulo XV, El surgimiento de lo afrodescendiente). Finalmente, puesto que es un Atlas sobre la diversidad lingüística, se incorpora un capítulo referido a la diversidad de las variedades locales de las lenguas castellana y portuguesa (Capítulo XVI, El español en América: contactos lingüísticos, variación, tensiones; La variación del portugués en Brasil).

Complementa la obra impresa un disco versátil digital (DVD), de carácter cuantitativo, que visualiza la diversidad de los pueblos indígenas con énfasis en gráficos, estadísticas y mapas georreferenciales. Este *Atlas en DVD* fue realizado por un equipo asentado en Cochabamba, Bolivia, que accedió por medios virtuales e impresos a información censal y cifras elaboradas por organismos no gubernamentales o instituciones académicas o religiosas, allí donde no existen datos censales. Los mapas, cuadros estadísticos y gráficos que contiene el DVD han sido elaborados a partir de la información recogida en fichas de pueblos indígenas. Estas 522 "tarjetas de presentación" están a disposición del usuario y pueden imprimirse. La base de datos así generada es accesible

desde distintas entradas, por área geocultural, por país y por pueblo indígena. Se cuenta con registros de población indígena étnicamente diferenciada para 20 de 21 países de la región. Por último, el usuario puede tener acceso directo a la información de un pueblo en especial a través de 654 entradas por pueblos indígenas.

Cuadros-resumen de diverso contenido, como datos de carácter demográfico, sociolingüístico, censal y una galería de fotos completan la oferta del DVD. Por su característica interactiva y por ser eminentemente gráfico, este material está predestinado a ser utilizado con fines educativos y de divulgación con población estudiantil, audiencias de medios de comunicación, eventos de comunidades y organizaciones indígenas. Rescatamos las palabras de un dirigente aimara boliviano después de ver una presentación resumida del DVD: "no sabía que habíamos sido tantos [indígenas] a lo largo de todo el continente, eso lo tenemos que difundir por todo lado para que se sepa, ni nosotros mismos lo sabíamos".

...

Tratándose de sectores de la población hasta hace pocos años *invisibilizados*, negados o asimilados, que han cobrado notoriedad al volverse sujetos de derecho y demandar la autodeterminación y participación social y política a lo largo y ancho del subcontinente americano, estamos ante una realidad por demás dinámica que se resiste a ser registrada en cifras y que se desactualiza en el momento en que se la grafica y describe. Así, no se tiene certeza, ni del número de población indígena, ni de su asentamiento preciso en áreas no tradicionales como urbes y capitales.

De la última ronda de censos, encuestas o conteos oficiales surgen las siguientes cifras:



# NOVAE INSVLAE, XVII-NOVA TABVLA-



IMAGEN: Sebastian Münster. 1540. "Novae Insulae" en Claudio Ptolomeo. Geographia Basilea.



## Población indígena en los 21 países de América Latina según últimos censos, conteos y encuestas nacionales entre 2000 y 2008

Total de población indígena registrada por censos oficiales, conteos y encuestas nacionales	27.467.984
Categoría "otros" y "sin especificar" en los censos	1.390.596
Total de población indígena identificada	28.858.580
Total de población en América Latina	479.824.248
Porcentaje de población indígena identificada en América Latina	6,01%

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

Los espantos, críticas, rechazos y sorpresas que la subnumeración endémica de los censos probablemente generará en el amable lector –la cifra de población indígena en América Latina que se suele fijar es de 10 %– sirvan para tomar conciencia del estado de la información oficial con la que se hace política, se legisla, se distribuyen recursos estatales y se emprenden programas y acciones gubernamentales, y de la, hace tiempo, urgente necesidad de contar con información censal o demográfica actualizada y confiable sobre los pueblos indígenas de la región.

Se nos puede objetar recurrir a los censos a pesar de ser generalmente cuestionados y, en muchos países, de plano rechazados por las organizaciones indígenas (“mienten los censos”), y a sabiendas de que muestran información sesgada, incompleta, desactualizada y, además, organizada con categorías debatibles en la mayoría de los casos. Sin embargo, brindar un panorama latinoamericano requiere tener un punto de comparación accesible y reconstruible entre los países. El acceso público en línea a las bases de datos censales de casi todos los países latinoamericanos (Redatam) permite siquiera imaginar la magnitud de la diversidad y presencia de pueblos y lenguas indígenas en la región, aun cuando –sorpresa para quienes se aventuran a la búsqueda de lo “oficialmente” reconocido y sancionado– esa información difiera de lo que se difunde también oficialmente por otros medios en los mismos países.

Valga la oportunidad para detenernos en la confiabilidad de nuestro “punto de comparación”. Una mirada a las categorías utilizadas en los censos y a los grupos poblacionales a los que se dirigen las preguntas para registrar a la población indígena exige cautela en el momento de generalizar y comparar cifras debido a la variedad de opciones.

FOTO: Víctor Saltos, Ecuador, UNICEF.





**Variedad de criterios censales para el relevamiento de población indígena en América Latina**

SECTORES DE LA POBLACIÓN	1 Auto-identificación con un pueblo indígena u originario, una etnia, una etnia indígena, un grupo étnico, un grupo poblacional	2 Auto-reconocimiento racial (color o ascendencia o raza indígena), cultura indígena, etnia amerindia	3 Lengua que habla y entiende, lengua que habla, dialecto que habla	4 Lengua más usada en el hogar	5 Primera lengua, idioma o dialecto materno aprendido en la niñez
CUATRO AÑOS O MÁS	Belice		Bolivia		
CINCO AÑOS O MÁS					Perú
QUINCE AÑOS O MÁS	Bolivia				
TODAS LAS EDADES	Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Venezuela	Brasil, Costa Rica, Ecuador, Guyana, Uruguay	Ecuador, Paraguay, Venezuela		Bolivia
HOGARES			México	Surinam	
PROYECCIÓN A PARTIR DE MUESTRA DE HOGARES		Argentina	Argentina (sólo registro genérico de "lengua indígena" )	Argentina (sólo registro genérico de "lengua indígena" )	Argentina (sólo registro genérico de "lengua indígena" )

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

Como se puede apreciar, en los censos se registra la población indígena con diversos criterios (no necesariamente excluyentes) referidos a lo étnico, lo racial, lo cultural y lo lingüístico. El criterio étnico incluido en las preguntas de los censos en la mayoría de los países se traduce en diversas formulaciones, como se puede observar en el encabezamiento de la columna 1. Las respuestas, al menos en la concepción de los censos, surgen de un ejercicio de autoatribución de identidad colectiva que le es sugerida a la persona censada (las preguntas contienen "se considera", "considera ser", "cree ser", "cree pertenecer", "pertenecer", "es", "se considera descendiente de") y que luego es calificada con una lista de opciones de pueblos previamente establecida. Se recoge de esta manera un sentimiento de pertenencia a una comunidad con características culturales, sociales, religiosas, territoriales, históricas que la distingue de otra comunidad y que se entiende como un acto de afirmación de conciencia étnica.

Algunos países incluyen el criterio racial o cultural (columna 2), por el cual se averigua genéricamente si el encuestado es indígena o amerindio por oposición a blanco, amarillo, mestizo, afrodescendiente, otro. Una variación más sofisticada es indagar por la *ascendencia*, concepto que remite a la herencia genética de las personas y que involucra tanto lo biológico como lo cultural en cuanto rasgo heredado de los antepasados.

Tres países, Brasil, Guyana y Uruguay, clasifican a la población indígena únicamente de esta manera –aunque ya no le corresponda al censador atribuirle a la persona censada una de las identidades por cualquier rasgo sobresaliente o color de piel (hetero-atribución).

La categoría lengua solamente es incorporada en algunos países y se presenta desdoblada en las subcategorías lengua hablada, lengua predominante en el hogar y primera lengua. En cuatro países se complementan las categorías de autoidentificación y autorreconocimiento con la categoría lengua (Argentina, Bolivia, Ecuador y Paraguay). Sin embargo, en Argentina no se especifica de qué lengua indígena se trata. En Surinam y México, ser contabilizado como indígena depende de la lengua que se habla, y en Perú de la lengua adquirida en la primera infancia. Huelga subrayar la importancia de la información sobre dominio, uso y adquisición de lenguas en el nivel nacional que los censos deberían proveer para la formulación de políticas públicas en tiempos de reconocimiento jurídico y constitucional de la diversidad cultural de los estados latinoamericanos. Variables como la vitalidad de las lenguas indígenas, la transmisión intergeneracional, el bilingüismo y el monolingüismo serían conocidas a escala nacional y no dependerían de los escasos especialistas concedores de la situación en el nivel local y cuya información por lo general no se difunde.

Guyana francesa no está incluida en el cuadro porque en su censo (aplicado también en Francia) se indaga solamente por la *nacionalidad* de los encuestados.

Sin intención de revisar en este lugar otros ángulos problemáticos de los censos como fuente de información, nos hemos detenido aquí en aspectos que hacen a la *concepción* de estas herramientas cuantitativas en los 21 países de América Latina porque creemos que se debe explotar un nivel adicional de información: la ideología estatal frente a “su” población indígena. Los censos nacionales son la tarjeta de presentación de un país y reflejan el lugar que ocupan los indígenas en la representación de los estados. ¿Le interesa a los estados reconocer el protagonismo indígena, maximizar su número y mostrar la riqueza de la diversidad étnica enmarcada en la noción de autodeterminación de los pueblos, con las implicaciones políticas que eso conlleva? ¿O les conviene, desde una postura de relevamiento de la cara “nativa” del país o lo que queda de ella, reducir a un valor mínimo las cifras que se contabilizan recurriendo únicamente a elementos culturales como la lengua hablada o la lengua adquirida a nivel de individuos o, peor aún, de la raza? Consideramos que a través de los censos, desde su concepción hasta su ejecución y por supuesto también en la divulgación y accesibilidad de resultados, se puede entender el espacio político o de participación política que se asigna a los indígenas en un país, ya sea en cuanto a población o en cuanto a pueblos.

No basta sentir el “malestar estadístico” y rechazar los censos, es tiempo de actuar aportando desde los distintos sectores e instituciones en los que se inserta el lector a detectar los literales vacíos y equivocaciones de estas herramientas de registro, llamar la atención y poner a disposición sus conocimientos y experiencia para mejorar, tanto la concepción como la realización y difusión de resultados de los censos nacionales. Las organizaciones indígenas que presentan cifras alternativas como expresión de su oposición o rechazo a los resultados de los censos no explicitan, por lo regular, las fuentes ni los modos de recolección de su información. Quizás tenga más sentido ahora promover la aplicación de herramientas censales en el nivel nacional, de tal manera que no sea posible negar la abrumadora diversidad, existencia, participación, actuación y reivindicación indígena.

Los pueblos indígenas, sujetos de derecho de acuerdo con legislación internacional, son los sujetos de este Atlas. NO es éste un atlas de población ni un atlas de lenguas, de su descripción o su devenir histórico. Y utilizamos el concepto *pueblo indígena* para la región entera a sabiendas de que, en ciertos países y sus censos, para ciertas instituciones y estudiosos, son nada más que *aborígenes*, *grupos étnicos* o *etnias*, *nativos*, *culturas ancestrales*, *poblaciones indígenas*, *amerindios*, desprovistos de su estatuto jurídico y los derechos territoriales, ciudadanos, de organización, representación y autodeterminación que de él emana. En algunos países, *nativo* es utilizado como un adjetivo; en Perú, por ejemplo, se pregunta sobre la lengua o dialecto *nativo*. No desconocemos tampoco que en algunos países se han establecido las nociones de *nacionalidades* o *naciones* indígenas, sobrepuestas al término pueblos; por ejemplo, en Ecuador. Aun si la noción *pueblo indígena* ya se ha institucionalizado en varios países, es necesario tener en mente que puede haber un entendimiento distinto producto del rol político que le tocó jugar a la población indígena en la historia de cada país, tanto en la época prehispánica como en la colonia y la república, de su tamaño, ubicación y presencia en zonas estratégicas geopolíticas y de interés económico. Aunque la universalización del término *pueblo indígena* en el Atlas podría esconder o minimizar las características *sui generis* de cada entidad, nos motiva marcar su derecho de reconocimiento y participación como sujetos colectivos diversos en los asuntos que atañen a su presente y futuro, como también a los estados que los incluyen.

La sociolingüística es el calificativo de este atlas, que recurre a la noción de “lengua indígena” a sabiendas de que pisamos arenas movedizas: hasta el día de hoy, se discute dónde empieza y dónde termina una lengua para poder establecer, por ejemplo, cuántas hay. ¿Es una mera cuestión lingüística o es un criterio político establecer quiénes, cuántos, dónde, cuándo, para qué hablan qué? A esto se añade la discusión sobre las mínimas condiciones necesarias para hablar de la existencia de una lengua: ¿bastan palabras o se requieren textos para decir que la lengua vive? ¿Basta el recuerdo y poder entender una lengua o es necesaria la creación y producción para decir que “hay”, “vive” o se “usa” ese idioma?

En ambos temas, pueblos y lenguas indígenas, nos enfrentamos a algunas preguntas “del millón”: ¿Quién establece actualmente si hay una lengua, o varias, o ninguna? ¿Quién define hoy si hay uno, o varios, o ningún pueblo indígena? Y, ¿quién fija la relación entre lengua y pueblo? Antes que mantenernos a la espera de las respuestas que se van generando y reelaborando cada día que pasa y temer la crítica de los que saben más y mejor, el Atlas reconoce las diferencias nacionales en la concepción de pueblos indígenas a la vez de abogar por el sentido político de la denominación *pueblos indígenas*, por encima de la dispersión geográfica y variación lingüística y por encima de las fronteras nacionales. Encontramos, por otra parte, argumentos históricos que revelan la magnitud e importancia de los contactos interétnicos y lingüísticos para la pervivencia de las culturas indígenas como culturas vivas y, por lo tanto, dinámicas y cambiantes.

Para hacer más complejo el panorama, añadamos el tema de los nombres de los pueblos, que no siempre sirven para distinguir a unos de otros y que, por otro lado, cambian de un país a otro aunque se trate del mismo pueblo. Una demostración de la situación caleidoscópica de identidades colectivas indígenas supranacionales, dinámicas y a primera vista confusas por la diversidad de denominativos endógenos, exógenos y nacionales son los pueblos indígenas que hablan diversas variantes del guaraní en el área geocultural Chaco ampliado.



**Pueblos guaranícos transfronterizos**

	PARAGUAY	BOLIVIA	ARGENTINA	BRASIL	COMENTARIOS
1	<b>Ava Guaraní</b> (llamado Chiripá en Paraguay)			Guaraní Ñandeva	Región oriental –centro– de Paraguay, <b>subtropicales</b> . NO son los Guaraní Ñandeva de Paraguay. NO son los Ava Guaraní de Argentina. <i>Comparten una variedad de guaraní.</i>
2	<b>Guaraní occidental</b> (llamado en Paraguay guarayos, chiriguá-nos)	Guaraní	Ava Guaraní		Región occidental –centro– de Paraguay, <b>chaqueños</b> (Oriente de Bolivia). NO son los guarayos de Bolivia. <i>Comparten una variedad de guaraní. Los guaraníes en Bolivia también hablan las variedades izoceño y simba.</i>
3	Mbyá Guaraní		Mbyá Guaraní	Mbyá Guaraní	Región oriental (corredor de sur a norte) de Paraguay, <b>subtropicales</b> . <i>Comparten una variedad de guaraní.</i>
4	Guaraní Ñandeva	Tapieté	Tapieté		Región occidental de Paraguay, <b>chaqueños</b> . <i>Comparten una variedad de guaraní.</i>
5	Pai Tavytera			Kaiowá	Región oriental –norte– de Paraguay, <b>subtropicales</b> . <i>Comparten una variedad de guaraní.</i>

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

A propósito de este caleidoscopio que desafía todo ordenamiento territorial regido por fronteras nacionales, el DVD Atlas registra 108 pueblos transfronterizos.



**Pueblos transfronterizos**

LENGUAS INDÍGENAS	COMPARTEN FRONTERA O SE DISTRIBUYEN EN:
94	2 países
10	3 países
2 aymara garífuna	4 países Argentina, Bolivia, Chile, Perú Belice, Guatemala, Honduras, Nicaragua
1 kari'ña/kari'na/kali'na/carib/galibi	5 países Brasil, Guyana, Guyana francesa, Surinam, Venezuela
1 quechua/kichwa/ingano	6 países Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Perú

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

Como se puede observar, la absoluta mayoría de pueblos transfronterizos comparte una frontera (establecidas en dos países), un décimo comparte dos fronteras. Hay cuatro pueblos que se extienden entre cuatro y seis países. En este cuadro no se incluye la población indígena migrante, que en algunos casos es registrada por los censos de los países receptores, como es el caso de México con los inmigrantes hablantes de quechua. En Brasil también se reporta población quechua.

Contabilizando de esta manera a los pueblos indígenas, el *Atlas en DVD* llega a detectar con nombre, número y lugar de asentamiento 522 pueblos en América Latina. Contrasta esta cifra con la que el lector interesado obtiene si pasa revista a la lista de pueblos desde la perspectiva de cada país en el DVD, que es la forma más común de registro (implicando un sentido de propiedad nacional), por la cual se contabilizan 653 entradas.

Y puesto que estamos acostumbrados a escuchar que se trata de pueblos minoritarios o “minorías étnicas”, no dejaremos pasar la oportunidad para nombrar a los cinco pueblos con poblaciones en números millonarios, en orden numérico descendente: Quechua, Nahuatl, Aimara, Maya yucateco y Ki’che’; y con poblaciones entre 500 mil y un millón, se encuentran seis pueblos: Mapuche, Maya q’eqchi’, Kaqchikel, Mam, Mixteco y Otomí.

...

Casi un quinto de los pueblos ha dejado de hablar una lengua indígena. Se trata de 44 pueblos indígenas que utilizan como única lengua el castellano y 55 pueblos que emplean únicamente el portugués. Es muy revelador que la mayor pérdida lingüística tenga lugar en las áreas de primer contacto con los colonizadores (costa noreste de Brasil, Andes norte de Colombia) y donde se originaron las relaciones más tempranas entre indígenas y estados. Por otra parte, la existencia de “pueblos sin lengua indígena” también es resultado del proceso sociopolítico por el cual poblaciones se redescubren como pueblo indígena (re-etnización), después de haber estado desestructurados por siglos, o establecen una nueva identidad (etnogénesis) que no se basa necesariamente en la memoria histórica sino que surge por divisiones internas o también por la transformación cultural.

En cuanto a las lenguas indígenas registradas, el *Atlas en DVD* consigna en la región 420 lenguas en uso, 103 de las cuales (24,5%) son transfronterizas. La característica sobresaliente de América Latina no es, sin embargo, la cantidad de sus lenguas. En África se reportan actualmente cerca de dos mil lenguas, en Asia del Sur, alrededor de mil quinientas lenguas y en Nueva Guinea alrededor de mil. Lo que distingue a América Latina es la profusión de familias lingüísticas y la notoria diversidad genética y tipológica de lenguas que eso implica. Mientras que en los lugares mencionados hay entre 10 y 27 familias, para América Latina el *Atlas en DVD* registra 99 familias lingüísticas. La más extendida de todas es la familia Arawak, que se extiende desde Centroamérica hasta la Amazonía en más de una decena de países.



**Las familias lingüísticas en América Latina**

FAMILIA LINGÜÍSTICA	NÚMERO DE FAMILIAS	NÚMERO DE LENGUAS	PAÍSES QUE COMPARTEN LA FAMILIA
Arawak	1	41	11
Tupi-guaraní	1	38	8
Caribe	1	34	6
Maya	1	30	4
Tukano	1	23	5
Pano	1	21	3
Otomangue	1	18	6
Chibcha	1	18	6
Jé	1	15	1
Yuto-Nahua	1	11	2
Mondé	1	8	1
Guahibo	1	7	2
Tupari	1	6	1
Enlhet-Enenlhet	1	6	1
Guaycurú	1	6	3
Mixe-Zoque	1	6	1
Jívaro	1	5	2
Takana	1	5	2
Barbacoa	1	4	2
Sáliba	1	4	2
Hokana	1	4	1
Misumalpa	1	4	1
Familias con 3 lenguas	8	24	1 - 3
Familias con 2 lenguas	13	26	1 - 3
Familias con 1 lengua	27	27	1 - 6
Lenguas independientes	29	29	1 - 2
<b>Total</b>	<b>99 familias</b>	<b>420 lenguas</b>	

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



Respecto a la gran cantidad de lenguas independientes, remitimos al lector a la parte introductoria del capítulo Amazonía, donde se explica con detalle su importancia en el contexto de pérdida de lenguas en la región. Teniendo en cuenta reportes contradictorios, el Atlas registra 21 lenguas indígenas de las cuales no se sabe con certeza si aún son usadas o han pasado a ser objeto de documentación solamente. La mitad de estas lenguas en peligro inminente son lenguas independientes, es decir, que no se agrupan con ninguna otra lengua para formar una familia lingüística. El tema de lenguas en peligro o en riesgo de extinción nos convoca desde una postura de alerta a los mismos sujetos y a las sociedades nacionales para encarar con políticas comunitarias, locales, regionales y estatales el mantenimiento de la diversidad lingüística, de la misma manera que se ha entendido ampliamente que el planeta tiene futuro si se cuida y protege la diversidad biológica.

...

Antes de invitar al estimado e interesado lector a embarcarse en este fantástico viaje por la América indígena, queremos esbozar algunas de las dificultades que este Atlas ha debido zanjar para poder presentar el cúmulo de información de manera legible y coherente. Nos referimos a la necesidad de ser consistentes en cuanto al uso de normas ortográficas (ésta es una obra escrita en castellano), reducir la confusión que podría surgir de la variedad de nombres y designaciones para un mismo pueblo o una misma lengua y, en tercer lugar, lidiar con la profusión de maneras de escribir el nombre de una lengua o un pueblo.

En cuanto al primer aspecto, somos conscientes de las determinaciones que se tomaron en algunos países para escribir el nombre de las lenguas con mayúscula (Guatemala, Ecuador). Tratándose de una publicación de alcance regional escrita en castellano, nos regimos por la norma castellana en el uso de mayúscula y minúscula cuando se trata de nombres propios (de pueblos), lenguas, gentilicios, adjetivos. Una convención en lingüística nos asiste para escribir con mayúscula los nombres de familias lingüísticas y con minúscula los nombres de lenguas.

Mucho más difícil es el manejo de la variedad de nombres de pueblos, sean producto de una denominación endógena o exógena. Véase por ejemplo, esta pequeña muestra:



### EJEMPLOS DE DISTINTOS NOMBRES DE UN PUEBLO

Galibi (colonial)/Kali'na (Guyana francesa)

Emerillón/Teko (Guyana francesa)

Akawayo/Kapón (Guyana)

Sicuani/Guahibo (Colombia)

Paéz/Nasa (Colombia)

Guambiano/Misak (Colombia)

A'i/Cofán (Ecuador)

Yine/Piro (Perú)

Chayahuita/Shawi (Perú)

Jebero/Shiwillu (Perú)

Mayoruna/Matsés (Perú)

Awaruna/Awajún (Perú)

E'ñepa/Panare (Venezuela)

Pume/Yaruro (Venezuela)

Añu/Paraujano (Venezuela)

Wayuu/Guajiro (Venezuela)

Tolupán/Jicaque (Honduras)

Maleku/Guatuso (Costa Rica)

O véase la siguiente muestra de variedad de nombres de lenguas determinada por

### EJEMPLOS DE DISTINTOS NOMBRES PARA UNA MISMA LENGUA TRANSFRONTERIZA



**taurepang** (Brasil) / **pemón** (Venezuela) / **arekuna** (Guyana)  
**embera** (Panamá) / **sia pedee** (Colombia, Ecuador)  
**sikuani** (Colombia) / **hiwi** (Venezuela)  
**a'ingae** (Ecuador) / **cofán** (Colombia)  
**arawak** (Surinam) / **lokono** (Guyana)  
**siona** (Colombia) / **baicoca** (Ecuador) / **airo pai** (Perú)  
**nahuatl** (México) / **pipil** (El Salvador)  
**wichí** (Argentina) / **weenhajek** (Bolivia)  
 ..... / .....

fronteras:

Hemos tratado de respetar la denominación que los mismos pueblos indígenas reivindican como propia; en segundo lugar, hemos recurrido al nombre reconocido oficialmente en los censos nacionales; en tercer lugar, en cuanto a lenguas y pueblos transfronterizos, respetamos las denominaciones de acuerdo con el uso que se da en cada país, aclarando que se refieren a una misma lengua o a un mismo pueblo. Por principio, nos distanciamos del uso de términos peyorativos o considerados peyorativos. Naturalmente, también en este tema la realidad es más dinámica de lo que nos gustaría, y si antes “sikuani” era entendido como sinónimo de salvaje, hoy los mismos sikuanis lo reivindican en Colombia. En el caso de “hiwi”, es una palabra autóctona que significa ser humano e incluye a piaroas y piapocos, pero es actualmente reivindicado por un solo pueblo, el pueblo Hiwi.

Finalmente, el sinuoso e interminable camino de la escritura de nombres indígenas.

### EJEMPLOS DE DISTINTAS FORMAS DE ESCRIBIR NOMBRES INDÍGENAS



culina/kulina	tucano/tukano	huaorani/waorani
kuiwa/cuiba	yabarana/yawarana	huitoto/witoto
yekuana/yekwana	cocama/kokama/kukama	ticuna/tikuna
carijona/karijona	coreguaje/koreguaje	kekchí/q'eqchi'
cogui/kogui	chortí/ch'orti'	misquito/miskitu
senú/zenú	jiwi/hiwi	jicaque/xicaque
piapoco/piapoko	akurio/akuriyo	teribe/terraba
cabiyari/kawiyari	zápara/sápara	brunca/boruca



FOTO: "Tutaychizi. Corona del pueblo chapara, de alas de guacamayo azul (Ara ararauna), sobre armazón tejido de tamshi (esterilla). Usado por el hombre. Colección Formabiap-Aideseop. Tomado de Formabiap-Aideseop-Fundación Telefónica. 2000. El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.

Basten estos pocos ejemplos como muestra:

Sabiendo que aquí tendremos los mayores tropiezos y las mayores incomprensiones del lector conocedor de la materia, dadas las históricas y contemporáneas discusiones sobre cómo escribir nombres indígenas y las adhesiones y rechazos que en este asunto altamente simbólico se generan, optamos en el Atlas por apartarnos en la medida de lo posible de la forma castellanizada de los nombres de pueblos y lenguas. Sin la pretensión de establecer una norma o erigirnos en jueces, uniformamos a lo largo del Atlas la escritura de los nombres indígenas para ahorrarle al lector confusión por la variación ortográfica.

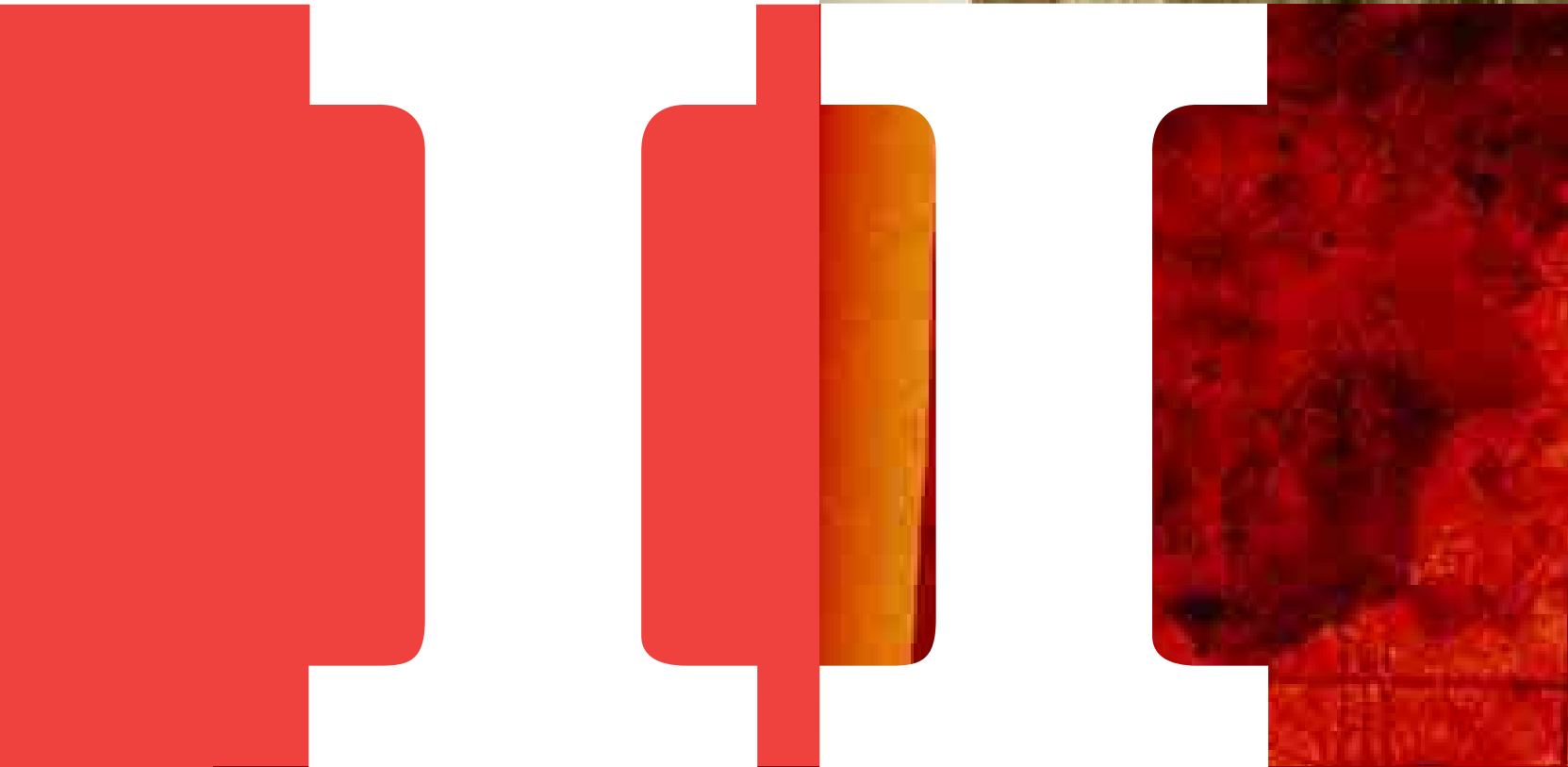
Por su sentido más bien técnico y no tanto simbólico, las denominaciones de las familias lingüísticas y lenguas independientes sí son nómadas en el Atlas. En primera instancia, recurrimos a la propuesta de Francisco Queixalos en su introducción al capítulo V Amazonía para las familias lingüísticas existentes en dicha área; rige, en segundo lugar, la forma de escritura utilizada en la lingüística contemporánea; también hemos aceptado denominaciones sancionadas como oficiales por la correspondiente entidad pública (el caso de México, por ejemplo).

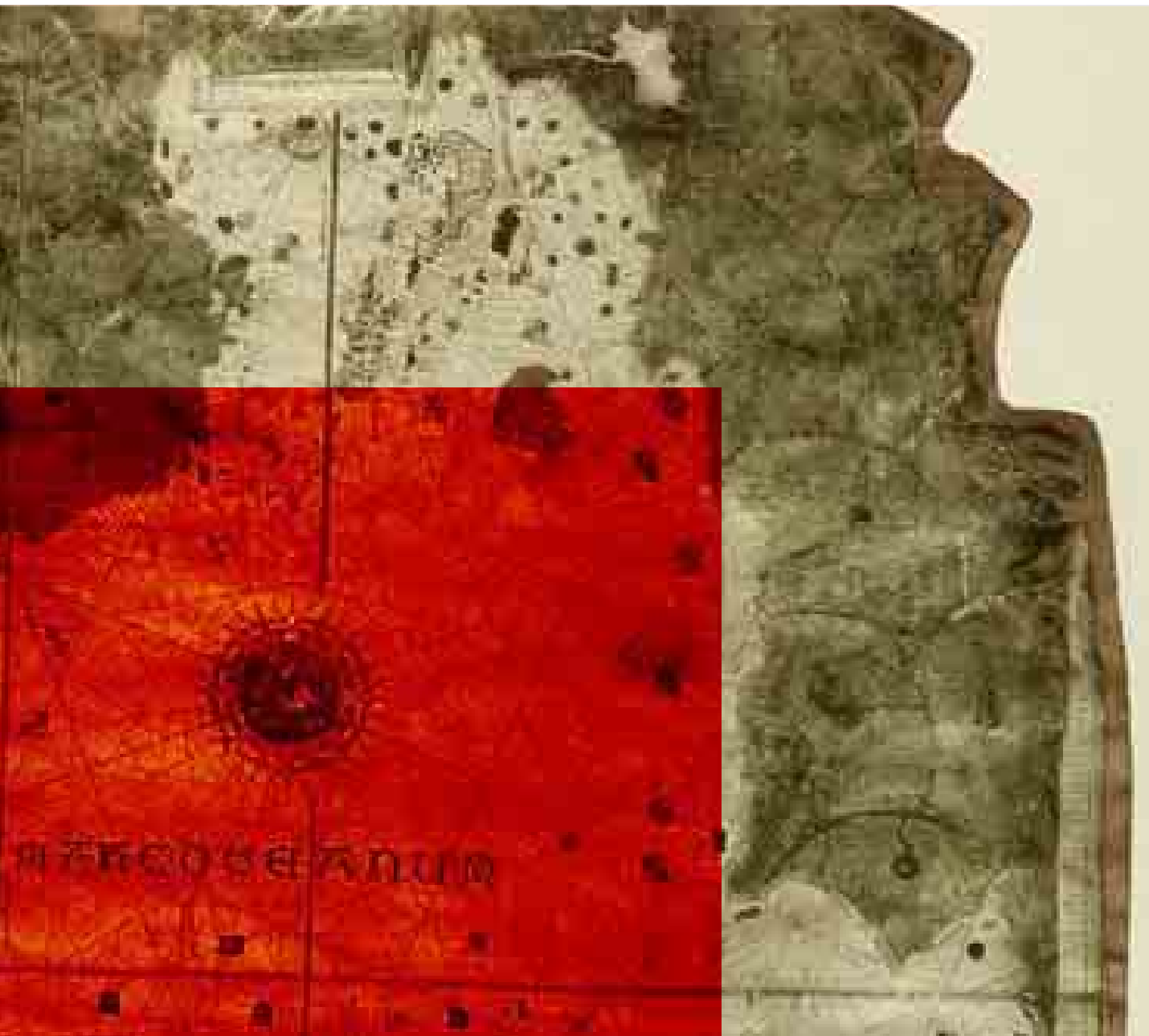
Agradecemos a UNICEF en la persona de Anna Lucía D'Emilio la oportunidad que le dio al Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los países Andinos (Fundación PROEIB Andes) de construir y presentar esta herramienta de trabajo y de estudio. AGRADECEMOS con mayúsculas por esta vía a todos y cada uno de los autores y colaboradores de nuestra aventura por su comprometido aporte y apoyo, facilitado por la cercanía virtual que redujo las grandes distancias geográficas. Un especial reconocimiento a los asesores de la obra por su sabia guía, acompañamiento y estímulo para llegar a concretar un sueño. Esperamos que el producto sea útil aunque perfectible, genere en el usuario curiosidad y duda y lo estimule a saber y hacer más con y para las lenguas y los pueblos indígenas.

Cochabamba, febrero de 2009



IMAGEN: Mapamundi hecho por Juan de la Cosa en 1500. Se muestra el Nuevo Mundo en la parte superior (en verde) y el Viejo Mundo en la parte central e inferior (en blanco).





# **PUEBLOS, CULTURAS Y LENGUAS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA**

*Nunca se perderá,  
nunca se olvidará,  
lo que vinieron a hacer,  
lo que **vinieron a asentar**  
en sus pinturas:  
su renombre, **su historia**, su recuerdo.*

*Así en el porvenir  
**jamás perecerá**, jamás se olvidará,  
siempre lo guardaremos  
**nosotros hijos de ellos**,  
los nietos, hermanos, bisnietos, tataranietos,  
**descendientes**,  
**quienes tenemos** su sangre  
**y su color**,  
lo vamos a decir,  
**lo vamos a comunicar**  
a quienes todavía vivirán,  
**habrán de nacer...***

**Crónica Mexicáyotl.** En M. León-Portilla. 1961.  
*Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares.*  
México: Fondo de Cultura Económica. 77.

LUIS ENRIQUE LÓPEZ

## PUNTOS DE PARTIDA

No resulta fácil determinar quién es indígena y quién no lo es en América Latina y el Caribe. Y es que hasta hace muy poco tiempo esta cuestión no era del interés de los propios concernidos, sino más bien una preocupación exógena a la población amerindia.

Desde los primeros momentos del contacto, producto de la invasión europea al continente americano, los colonizadores intentaron determinar quién era ese otro que habían encontrado en las tierras descubiertas y cómo había que denominar a esos pobladores para reducirlos, conquistar sus almas, gobernarlos y aprovechar sus posesiones, así como todo aquello que se encontraba sobre sus territorios y en las entrañas de los mismos. Luego de las atrocidades de la hora inicial y de la muerte y exterminio masivo de aquellos con quienes se tuvo el primer contacto en el Caribe, pero también en la Nueva España y en el Perú, se suscitaron las primeras reacciones y rebeliones indígenas. Éstas llegaron una vez descubierta la verdadera intención de los foráneos, sobre todo a partir del segundo viaje de Colón a la Española.

El trato inhumano y los miles de muertos dieron motivo a discusiones en la metrópoli ibérica sobre la naturaleza humana de los indígenas, discusiones que incidirían en la revisión de las primeras políticas coloniales dirigidas a quienes habitaban las tierras conquistadas. Las diferencias en cuanto a visiones del mundo, a comportamientos y a lenguas eran tan grandes que no se podía comprender quiénes eran estos *seres* y si realmente poseían la capacidad de raciocinio y de comprensión de la inmensidad de un dios que no los conmovía y ni siquiera lograban entender, pese a la profunda religiosidad que animaba a muchos de ellos.

El error histórico de Colón hizo que se los definiera como indios, aunque también como naturales, aborígenes, nativos o, posteriormente, como indígenas. Sin embargo, ellos se veían a sí mismos simplemente como gente o personas o seres humanos, y, consecuentemente, a sus lenguas como idiomas o hablas de la gente. Si bien la denominación de indio o indígena se hizo universal —a partir de una oposición que pudo haber nacido cultural pero que rápidamente se racializó—, la Colonia no trató a todos los indios de igual forma. Más bien, estableció diferencias entre las sociedades heredadas de las grandes civilizaciones prehispánicas y aquellas que, por sus patrones de vida, no construyeron grandes edificaciones, adoratorios, templos, y hasta ciudades, como Tenochtitlan o el Cuzco. Más marcado fue tal deslinde cuando en los nuevos territorios se encontró una clase gobernante que se asemejaba a lo que en Europa se concebía como monarquía y nobleza. Así, los nobles y señores aztecas e incas merecieron distinto trato que el indígena común, y lo propio ocurriría con sus lenguas, las cuales llegaron a ostentar el carácter de lenguas generales.

## NOS HAN DADO DIFERENTES NOMBRES



A los pueblos indios nos han dado diferentes nombres. Nos llaman aborígenes. Otros nos llaman primitivos, algunos nos dicen etnias, para otros somos campesinos. Somos pueblos, somos nacionalidades, tenemos procesos nacionales propios. Hay quienes nos denominan indígenas para que no nos sintamos mal con la palabra *indio*. Esta no es más que una actitud paternalista. Si nos atenemos al diccionario, la palabra *indígena* significa originario del país. [...] Frente a esta confusión, nosotros, las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios, sea cual sea su desarrollo histórico, frente a este dilema hemos optado por el término de *nacionalidades indias*. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino porque comprendemos que la categoría *nacionalidad* expresa los aspectos económicos, políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional.

Karankras, A. *Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano*. Quito: Tinku-Conaie. 7-8. Tomado de Moya, Ruth. 2008. *Participación social, banca multilateral y educación intercultural bilingüe. Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: CARE. 35.

### UNA BODA ENTRE NOBLES

Extracto del lienzo anónimo de la Escuela Cuzqueña sobre la Boda de Martín García Oñez de Loyola (Vizcaya 1553-Chile 1598), sobrino-nieto de San Ignacio de Loyola, con Beatriz Clara Coya (Cuzco 1536-Lima 1600), ñusta principal del Perú, bisnieta de Huayna Capac, máximo emperador incaico, nieta de Manco Inca Yupanqui, sobrina de Tupac Amaru I e hija de Sayri Tupac Inca y Cusi Huarca. Martín García de Loyola, quien derrotó a Tupac Amaru I, llegó a ser gobernador de Chile y murió en 1598, en una rebelión mapuche. A su muerte, su esposa incaica retornó al Perú y vivió en Lima.

En el lienzo completo aparecen, en la parte superior izquierda, con atuendos tradicionales, los parientes nobles de la novia, y a la derecha, los miembros de la Iglesia Católica y nobles españoles. La boda simboliza la unión de dos pueblos, por la vía del mestizaje biológico y cultural, como se destaca en la leyenda del lienzo que se encuentra en la Iglesia de la Compañía de Jesús del Cuzco: "Con este matrimonio emparentaron entre sí y con la real casa de los Reyes Yngas del Perú las dos casas de Loyola y Borja, cuya sucesión está oy en los Excelentísimos Señores Marqueses de Alcañices, Grandes de Primera Clase".

Después del matrimonio, doña Beatriz heredó todos los territorios del Tahuantinsuyo, los cuales fueron cedidos por los esposos a la Corona española. A cambio de ello, Felipe II les otorgó el Marquesado de Oropesa de Cuzco, con Grandeza de España de Primera Clase, que los convirtió en primos del Rey.





## LAS VISIONES COLONIALES

Resultaron más fáciles de entender las sociedades sedentarias, agrícolas, con formas de organización social y gobierno comparables a las europeas, así como aquellas con una historia que lograban recordar y narrar, recurriendo a las distintas formas de registro que entonces existían, incluyendo, por ejemplo, una escritura elaborada y a la vez artística, colorida y vistosa, como la mesoamericana, o el sistema andino de los quipus, para el registro administrativo-contable y el recuento histórico. Las sociedades cazadoras y recolectoras y nómadas eran más difíciles de entender, y, en muchos sentidos, quedaron al margen o en la periferia de los más importantes asentamientos urbanos coloniales, aunque la Iglesia persistiese en su afán evangelizador y en su pretensión por reducir a todos los indios y a sus lenguas. Las clásicas misiones jesuíticas de lo que hoy son Argentina, Paraguay y Bolivia constituyen una muestra de ese deseo de reducir a los indígenas nómades por la vía de la sedentarización, la construcción de centros poblados, la evangelización, la educación formal y el aprendizaje de artes y oficios variados. En varios casos, sin embargo, el afán reductor o no tuvo éxito o no pudo siquiera llevarse a cabo, por lo que en muchos pueblos amazónicos el contacto real y masivo data solamente de comienzos de la segunda mitad del siglo XX. En la mayoría de los pueblos amazónicos, por ejemplo, el vínculo real con el Estado tuvo lugar únicamente cuando llegó la escuela, de la mano de misiones religiosas protestantes contratadas por los gobiernos latinoamericanos en los años cincuenta del siglo XX, para apoyar la *integración* indígena a la sociedad *nacional*, por la vía de la asimilación y la evangelización. Cabe destacar que, hasta hoy y cuando de los indígenas se trata, en América Latina, *integración* no es más que un eufemismo para asimilación, proceso que en la mayoría de los casos resultó siempre forzado y compulsivo. Hoy se ha comenzado a utilizar la noción de cohesión social con el derrotero de alcanzar la igualdad en la región más inequitativa del planeta; es de esperar que el término no sea visto por los asimilacionistas de siempre como fachada del ya histórico proyecto de mestizaje.

Pero, en ambos casos —el de las sociedades prehispánicas con antiguas formas estatales o cuasi-estatales de organización y el de las sociedades transhumantes—, a través del periodo colonial, los conquistadores tuvieron que enfrentar tanto la resistencia pacífica, que aseguró la continuidad hasta hoy de un sentimiento y un modo de ser y de pensar indígena, como también las insurgencias que periódicamente tuvieron lugar en distintos puntos del gobierno europeo en América Indígena. Tales rebeliones no fueron siempre armadas y violentas, también se traducían en incansables ceremonias y rituales religiosos de adoración de los antiguos dioses, a través de la danza, el canto, la música, la dramatización y el recuerdo de la historia ancestral, que invocaba el retorno de los dioses amerindios y la muerte del dios cristiano, extendiéndose por varios días, como fue el caso del Taki Unquy (Taqui Onccoy, o enfermedad del canto) en 1559, en los Andes centrales. La insurgencia del canto y la embriaguez, para facilitar a la vez el olvido y el recuerdo, celebraba que las huacas, en cuanto anteriores al dios de los españoles, resucitaran para castigar con enfermedades a los invasores, por haberlas destruido, y a los indios por haberse bautizado y vuelto cristianos; para evitar enfermedad y muerte, los indios debían renegar del dios intruso, de su modo de vida y de su lengua. Otro ejemplo de ello fue el de los rituales mesiánicos guaraníes, que incluso podían llevar a sus participantes, ya sea a la muerte, ya sea al suicidio masivo, por agotamiento físico y mental,

## LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS GUARANÍES

Las misiones jesuíticas [...] inauguraron una novedosa forma de organización económica y social en las comunidades indígenas conocida con el nombre de *reducciones*. Bajo este peculiar modelo de colonización, los padres jesuitas asumieron durante casi dos siglos la conversión de los indígenas guaraníes al Cristianismo. Como es sabido, en el seno de las reducciones la conversión significó no sólo un cambio de creencias religiosas sino, además, un cambio radical en los modos de vida y de subsistencia habituales entre los pueblos guaraníes, cuyos habitantes habían vivido hasta entonces diseminados en amplios espacios geográficos (Tomado de Baigorri y Alonso 2006).

La población guaraní, seminómada, tuvo que variar su forma de vida y reunirse, bajo la dirección de los religiosos, en pueblos de indios dispuestos en torno a una plaza en la que se celebraban todos los acontecimientos públicos. En ellos las viviendas colectivas sólo servían para almacenar los enseres, ya que la vida transcurría al aire libre. Estos pueblos contaban con iglesia, colegio, talleres de diferentes oficios artesanales, hospitales, cementerios y casa para viudas y estaban rodeados por tierras dedicadas al cultivo intensivo, especialmente de la yerba mate, que era uno de los elementos fundamentales del comercio, libre de impuestos, con la sociedad colonial. La economía se organizaba a partir del trabajo y la participación comunitaria de los bienes y el intercambio se establecía a través de la reciprocidad entre sus miembros y los diferentes pueblos. (Tomado de Enciclopedia Encarta. En: [www.ms.encarta.msn.com/enciclopedia\\_761586370/Misiones\\_Jesuíticas.html](http://www.ms.encarta.msn.com/enciclopedia_761586370/Misiones_Jesuíticas.html). Consulta 6.10.08).

o al abandono abrupto de las misiones, siguiendo a un chamán mesiánico.

Pacíficos o no, los alzamientos y levantamientos indígenas se han sucedido a través de la historia y continúan ocurriendo periódicamente hasta nuestros días, pues, como veremos más adelante, ni la Conquista ni la Colonia han aún concluido para las poblaciones amerindias. Si bien en América del Sur la patria del criollo y sus ejércitos lograron vencer y reducir a los mapuches en el sur chileno y a los guaraníes en el Chaco boliviano, sólo a finales del siglo XIX (1883 y 1892, respectivamente), cuando ya estaba consolidada la emancipación de España, la lucha indígena y la defensa de su patrón civilizatorio continúan hasta la actualidad, por fragmentado que hoy esté el modelo.

Con la Colonia, y habida cuenta de los aprendizajes que lograban frailes y gobernantes de los modos de ser indígenas, de sus formas de

organización social y de gobierno, así como de sus lenguas, el panorama se fue modificando gradualmente. El afán de conquista trascendió el plano material y político para incidir sobremanera en el sojuzgamiento espiritual y mental de los indígenas, de modo tal que su sujeción a la Corona y al monarca quedasen aseguradas, y sobre todo su contribución económica para sostener, tanto a los gobiernos trasplantados a América como a los de aquellas metrópolis europeas a las que éstos se debían. Con ello, las condiciones políticas, económicas, sociales, culturales y sociolingüísticas amerindias se fueron modificando a distinto ritmo, a medida que avanzaba también el mestizaje biológico y el sincretismo religioso.

Los recuentos de las primeras crónicas que datan del siglo XVI y el ensalzamiento que hiciera el Inca Garcilaso de la Vega del período inca, de la organización social y el funcionamiento del Estado en el antiguo Perú ([1609]

Llama la atención, sin embargo, que en esa notable transformación los misioneros jesuitas no incluyeran el abandono de la lengua vernácula principal, el guaraní, que siguió siendo lengua de uso en el interior de los nuevos poblados. A ello contribuyeron el rápido aprendizaje del idioma autóctono por parte de los religiosos y la redacción en guaraní de la mayoría de los catecismos, gramáticas y materiales didácticos empleados en las escuelas. Ese bilingüismo oficial incluyó, en menor medida, a los mediadores indígenas que intervinieron como traductores e intérpretes en labores de apoyo a los misioneros.

### EL REEMPLAZO DE LAS ESTRUCTURAS SOCIALES INDÍGENAS EN LAS REDUCCIONES DEL PARAGUAY

#### Estado de naturaleza

- Nomadismo, poblaciones muy diseminadas
- Economía de supervivencia (caza y pesca)
- Arte y culturas autóctonas (por ejemplo, música)
- Creencias y usos religiosos: poligamia, politeísmo
- Lenguas autóctonas

#### Estado de civilización

- Sedentarismo
- Economía comunitaria y autárquica (agricultura planificada)
- Cultura occidental: el “barroco jesuítico-guaraní”
- Cristianismo: monogamia, monoteísmo
- ¿Adaptación? Lenguas generales, bilingüismo selectivo

Tomado de Baigorri, J. & I. Alonso 2006. “Lenguas indígenas y mediación lingüística en las reducciones jesuíticas del Paraguay (s. XVII)”. Comunicación presentada al 52 Congreso Internacional de Americanistas. Sevilla. En [www.mediazonline.it/articoli/baigorri-alonso.html](http://www.mediazonline.it/articoli/baigorri-alonso.html). Consulta del 10 de octubre de 2008.

1991), así como los relatos de López de Gómara sobre la sociedad azteca (1555), en la redacción de los cuales intervino también el primero, y los más tardíos de Ruiz de Montoya sobre el riesgo de no tratar bien a los indígenas y acerca de la vida en comunidad de los guaraníes ya misionados ([1633] 1882), dieron pie a innumerables teorías comunitaristas en Europa, así como al surgimiento de un pensamiento utópico y a la visión del buen salvaje, en el contexto del romanticismo europeo. Esta visión incidió en la vida intelectual europea, motivando el desplazamiento de viajeros y estudiosos europeos, lectores acuciosos de los recuentos de los cronistas que buscaban mundos y formas de vida diferentes.

Desde antes, los productos americanos se habían ido incorporando a la dieta europea y el cacao (kak'aw, voz maya), el chocolate (xokolatl, voz nahuatl), el tomate (tomatl, nahuatl), el charqui (ch'arki, voz quechua), el

maní (voz tahina) o inchi (inchik, quechua) o cacahuete (kakawatl), la palta (p'alta, quechua) o cacahuete (kakawatl, nahuatl), el ají

Foto: L.E. López (mapa de su propiedad), *Chili Paraguay*, Homman Heirs. Ca. 1733.



(tahino) o chile (chilli, maya), la vainilla (voz castellana) y numerosos otras creaciones y productos amerindios fueron gradualmente considerados como propios. La papa y el maíz salvarían a Europa de la hambruna, sobre todo la primera. Paralelamente, América recibía numerosos productos vegetales y animales europeos; y en el altiplano aimara, por ejemplo, la vaca se volvería *waka*, el caballo *kawallu*, la oveja *iwija* o *uwija* o *uwisa*, la cebolla *siwilla* y el trigo *tiruwa*, y no hay razón alguna que convenza a muchos aimaras de hoy que esos animales y productos no son tan aimaras como la llama, la vicuña, la papa, el olluco, la oca y la quinua. Al respecto, ¿qué sería de la cultura mapuche actual sin el caballo y lo que él en ella representa, así como de la gastronomía italiana sin el tomate, de la suiza sin el chocolate o de la irlandesa o la belga sin la papa?

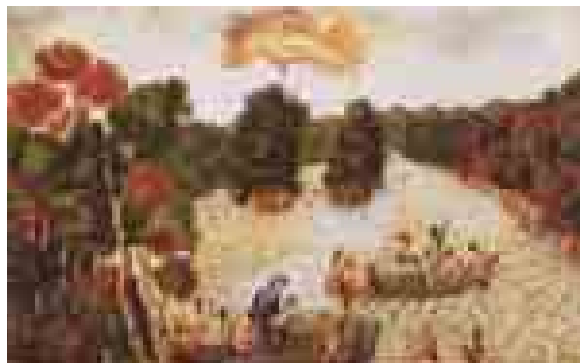
### FORMAS DISTINTAS DE REBELIÓN

El encomendero Martínez [...] se desesperaba al ver que no conseguía que las indias trabajen tanto y como él quisiera. Despechado, achaca a las indias que "su gloria no es sino echar a perder a los cristianos, y destruir cuanto hay, sin más cuenta y razón, de que si les preguntan por ello, y dicen ellas erua (=herungua), que es como se dice no sé, y sacarlas de allí, aunque lo sepan, después dicen que no, aunque las desuellen, es por demás" (CI 1877:626).

Viendo estos naturales sus trabajos no haber fin, antes ahora doblarse, este verano sé que se quieren ir de aquí, y estoy cierto que se irán más de dos mil (*ibid.*: 667).

Tenemos nueva que entre los indios [en 1556] se ha levantado uno, con un niño que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados por naturaleza: por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día, en otra cosa no entienden, sino en cantar y bailar, hasta que mueren de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima (*ibid.*: 632).

De Cartas de Indias. [1877] 1978. Ed. facsimilar, 3 tomos. Madrid. En B. Meliá 1988. **El guaraní conquistado y reducido. Estudios de etnohistoria.** Asunción: Universidad Católica. 30-35.



IMÁGENES: Acuarelas de Francisco Requena y Herrera

## EL LEVANTAMIENTO DE OBERÁ

Oberá, como digo, se llamaba  
que suena resplandor en castellano:  
en el Paraná grande este habitaba,  
el bautismo tenía de cristiano:  
mas la fe prometida no guardaba,  
que con bestial designio a Dios, tirano,  
su hijo dice ser y concebido  
de virgen, y que virgen lo ha parido.

La mano está temblando de escribirlo,  
mas cuento con verdad lo que decía  
con loca presunción aquel diablillo,  
que más que diablo en todo parecía.  
Los indios comenzaron a seguirlo  
por todas las comarcas do venía,  
atrajo mucha gente así de guerra,  
con que daños hacía por la tierra.

Dejando, pues, su tierra y propio asiento,  
la tierra adentro vino predicando:  
no queda de indio algún repartimiento,  
que no siga su voz y crudo mando,  
Con este impío pregón y mal descuento  
la tierra se va levantando,  
no acude ya al servicio que solía,  
que libertad a todos prometía.

Mandóles que cantasen y bailasen,  
de suerte que otra cosa no hacían,  
y como los pobretes ya dejasen  
de sembrar y coger como solían,  
y sólo en los cantares se ocupasen,  
en los bailes de hambre se morían,

cantándoles loores y alabanzas  
del Oberá maldito y sus pujanzas.

Un hijo que éste tiene, se llamaba  
por nombre Guiraró, que es palo amargo.  
Del nombre Papa aqieste se jactaba.  
Con éste el padre, dice, “yo descargo  
la gran obligación que a mí tocaba,  
con darle de pontífice el encargo”.  
Este es el que viene bautizando,  
y los nombres a todo trasmutando.

No quiero más decir de sus errores  
de que andaba la tierra alborotada  
en todo el Paraná, y sus rededores;  
y así se fue tras él de mano armada.  
Mas como éste tenía corredores,  
y gente puesta siempre en gran celada,  
viendo la pujanza conocida  
del enemigo, pónese en huida.

Esta fue la causar que estuviese  
la tierra levantada, como estaba,  
y que a servir al pueblo no viniese.

Barco de Centenera, Martín. 1602:

**Argentina y conquista del Río de la Plata.** Lisboa: se. Canto XX. Tomado de B. Meliá 1988. **El guaraní conquistado y reducido. Estudios de etnohistoria.**

Asunción: Universidad Católica. 36-37.



## EL DESLUMBRAMIENTO

Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierras firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadis, por las grandes torres y cúes y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho de ponderar en ello que no sé cómo lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni aún soñadas, como veíamos.

Díaz del Castillo, B. 1955. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. México: Editorial Porrúa. Tomo I:260. Citado en León-Portilla, M. 1961. **Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares**. México, D.F.: FCE. 10.

En los primeros pueblos objeto de la Colonización, una vez superado el trauma inicial de la Conquista, la distinción establecida por la Corona española entre repúblicas de indios y repúblicas de españoles permitió en los Andes y en Mesoamérica la convivencia en regímenes que hoy podríamos denominar, *grosso modo*, multiculturales. Si bien manteniendo las jerarquías coloniales —políticas, económicas y raciales—, mientras los naturales tributaran y sirviesen en la encomienda y en la mita, les era permitido vivir de manera relativamente autónoma y conservar algunas de sus instituciones sociales, con la condición adicional de la sujeción a la fe cristiana.

Para ello, los conquistadores se sirvieron de las lenguas ancestrales, sobre todo de aquellas más difundidas. Así, el náhuatl en Mesoamérica, el quechua y el aimara en los Andes y el guaraní en el Oriente sudamericano se convertirían en lenguas generales a las cuales se tradujeron catecismos, devocionarios y confesionarios con los que se buscó evangelizar a los *infieles*. Como en Mesoamérica ocurrió con el náhuatl, en los Andes el quechua no sólo fue objeto de codificación, lexicación, elaboración y estudio, sino que además se volvió lengua vehicular de la educación formal, en las escuelas de caciques y curacas, diseñadas para atender a los hijos y descendientes de la nobleza depuesta y de los señores de los reinos y señoríos locales, muchos de los cuales, por reacción contra aztecas e incas, por ejemplo, apoyaron al ejército conquistador.

Hubo incluso procesos sistemáticos de planificación idiomática destinados a facilitar las labores docente, evangelizadora y de buen gobierno. El III Concilio Limense de 1583 dictó las normas que regirían el uso y el aprendizaje de la lengua general por parte de todo fraile que trabajase en el Perú de entonces. Así como ocurrió en el Colegio de Tlatelolco, en México, los colegios reales de indios de Quito, Lima y Cuzco enseñarían el castellano, el latín y utilizarían también los diccionarios y las gramáticas de las lenguas generales en la educación de los caciques y curacas, instrumentos publicados en los Andes centrales a partir de 1560 —a sólo 28 años de iniciada la Conquista del Perú—. También se instauró una cátedra de quechua, que funcionó primero, en 1551, en la Catedral de Lima, y después en la hoy Universidad Mayor de San Marcos, desde 1579. Se preparaba allí a los clérigos como hablantes fluidos de la lengua del Inca, capaces de hacer de ella un idioma en el cual se pudiese también pre-



IMAGEN: Diego Méndez. *Peruviae Avriferæ Regionis Typvs. Amberes [1584]*. El mapa corresponde a la edición latina de 1584 del atlas *"Theatrum Orbis Terrarum"* de Abraham Ortelius, inaugural colección de cartografía mundial de base científica, publicada entre 1570 y 1612, en sucesivas y más amplias ediciones, en la ciudad de Amberes.

sentar los misterios de la fe y convencer a los naturales de la necesidad y de su derecho a la cristiandad (Porrás-Barrenechea 1999). La Edad de Oro del quechua (siglos XVII y XVIII), en la que también se produjo literatura escrita en esta lengua y las clases letradas quechuas redactaban cartas y documentos escritos de índole diversa, llegaría a su fin, cuando a raíz de los levantamientos de Tupaq Amaru II, en el Cuzco, y de Tupaq Katari, en el cerco de la ciudad de La Paz, se prohibiera el uso del quechua y se proscibiera su enseñanza. La prohibición del aimara y su "hostigamiento" (*ibid.*) en la zona del lago Titicaca y en distintas localidades de lo que hoy es Bolivia tuvo lugar tiempo antes, cuando el virrey Toledo decidiera hacer del quechua la lengua general de la evangelización andina, a fines del siglo XVI, luego de visitar los confines del Virreynato del Perú, hacia el sur y por el norte, y comprobar que el uso de este idioma se extendía prácticamente en todo el territorio, incluso allí donde, además del quechua, se hablaban otras lenguas locales.



Foto: L.E. López (Reproducida con permiso de la propietaria de la pintura: Annelies Merckx). Pintura: "Hacia una nueva escuela" por Miguel Cuyo, de la Comunidad Quechuahablante de Tigua, Ecuador, 1998.

## CÁTEDRAS DE QUECHUA Y ESTUDIO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS



En la Catedral de Lima existió también desde 1551 una Cátedra de Quechua para los clérigos del Arzobispado y el Catedrático de ella debía predicar los domingos, en quechua, desde el atrio de la iglesia mayor, a los indios que se hallaban en la plaza. Regentaron esta cátedra eclesiástica, a partir de 1551, el canónigo Pedro Mexía, el presbítero Alonso Martínez, y Alonso Huerta. El primer Catedrático de Quechua de la Universidad, de 1579 a 1590, fue el doctor Juan de Balboa, canónigo e investigador de ritos y huacas y el primer peruano graduado en San Marcos. Le sucedió el agustino Fray Juan Martínez de Ormaechea. La cátedra fundada por Toledo duró doscientos años. Se extinguió en el siglo XVIII, por un decreto del virrey Jáuregui de 29 de marzo de 1784, a raíz de la revolución de Túpac Amaru y de un cambio brusco y tardío de política lingüística del gobierno español. En la cátedra de quechua de la Universidad figuraron en esos siglos los nombres de Alonso de Osorio, Alonso Corbacho, Antonio de la Cerda, Juan Roxo Mexía y Ocón, Izquierdo, Zubieta, Sánchez Guerrero, Juan Calvo de Sandoval, Diego Arias Villarroel, Avalos Chauca, Izquierdo Roldán y otros. Hubo también una legión eficiente de intérpretes quechuas incorporados a la Audiencia y un cargo de Intérprete General que, a principios del siglo XVII desempeñó Gaspar Flores, el padre de Santa Rosa de Lima. [...].

Lima es, entonces [s. XVII y XVIII], la sede tradicional de la cultura antártica, y, como tal, recibe con sentido de capitalidad cultural, todas las experiencias lingüísticas del continente sur y en ella se preparan vocabularios y artes no sólo de la lengua quechua y aymara, sino de la araucana, de la puquina y la guaraní. En ella se imprimirán, a poco, el vocabulario aymara de Bertonio, el araucano de Luis de Valdivia y, más tarde, el guaraní del limeño Ruiz Montoya. La Universidad de San Marcos es entonces como una Alcalá de Henares indiana.



Foto: Johannes Cloppenburg, Amsterdam, 1632. Perú.

Porras Barrenechea, R. 1999. "El legado quechua". En **Indagaciones Peruanas**. Obras completas. Tomo I. Lima: UNMSM. 342.



## LAS VISIONES REPUBLICANAS: DEL MESTIZAJE A LA INTERCULTURALIDAD

Con la llegada de la República y la adopción de la visión liberal europea temprana de la igualdad ante la ley se pretendió abolir los regímenes especiales instaurados en la Colonia, descartando las normas especiales de buena policía y buen gobierno que, en muchos sentidos, determinaron la existencia de esa suerte de autonomía indígena a la que nos hemos referido.

Hasta hoy, numerosas comunidades indígenas conservan títulos de propiedad, otorgados por el rey, de las tierras que ocupan. Pero la abolición de ese multiculturalismo *de facto* que existió en la Colonia no benefició a los pobladores originarios de América, en cuanto las nuevas repúblicas, inspiradas en el modelo liberal francés temprano heredado de la Revolución francesa, buscaron más bien imponer una sola visión del mundo —la cristiano-occidental— y un solo idioma —por lo regular, el castellano o el portugués— como instrumentos que contribuirían a construir el Estado-nación anhelado.

Recuérdese que, como ocurrió antes en la Colonia por medio de la encomienda y la mita para la explotación del oro y la plata, con el advenimiento del régimen republicano se suscitaron guerras fratricidas y disputas territoriales entre los nacientes países, que perjudicaron grandemente a los indígenas y a la unidad de sus territorios ancestrales. De igual modo, distintos factores como la necesidad de integrar los territorios nacionales, las demandas del mercado internacional y la consecuente explotación de recursos naturales, como el caucho o goma o los hidrocarburos en las selvas amazónicas, trajeron consigo flagelos de distinta índole como la sedentarización de sociedades nómadas, la reducción de un territorio concebido de una manera distinta a la europea o criolla, la evangelización, el trabajo forzado y la explotación de la mano de obra indígena, responsables en la época moderna de una considerable disminución de la diversidad

### EL FIN DE LA EUROPA PLURIÉTNICA Y PLURIRELIGIOSA

El proyecto civilizador [...] desde las cruzadas medievales y el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo destruyó las realidades comunitarias de una Europa cosmopolita, pluriétnica y plurireligiosa en beneficio de un proyecto político universalista y radicalmente uniformador: la civilización cristiana, o más bien el *orbis christianus*, cuyo nombre y significado modernos se formularon precisamente en el contexto de la polémica humanista en torno a la Conquista y cristianización del Nuevo Mundo [...]. La destrucción de las comunidades históricas europeas ha sido un proceso que, bajo los nombres contemporáneos de racionalización y modernización, se ha sucedido de hecho hasta el día de hoy. Y si se echa una rápida mirada sobre la suerte histórica de la América colonial y poscolonial, la cuestión de destrucción de comunidades y del vaciamiento de sus culturas históricas adquiere un sentido inevitablemente más drástico y dramático, pero no cualitativamente diferente de la propia destrucción de la Europa cosmopolita en los albores de la Edad Moderna.

Subirats, E. 1994. *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. México: Siglo XXI.

étnico-cultural y lingüística que caracterizaba al continente, o a algunas regiones específicas como la Amazonía.

La imposibilidad de construir naciones sin indios llevaría más tarde a algunos estados a imaginar una nueva utopía de naciones mestizas, en las cuales lo mejor de lo encontrado en estas tierras debía amalgamarse con lo venido de Europa. A esta época pertenecen posturas como las de la raza cósmica de Vasconcelos (1920), en México, la cual propugnaba la gestación de una y definitiva raza: la mestiza "hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal", en cuanto los latinoamericanos tienen sangre de las tres razas del mundo: la blanca de los colonizadores europeos, la amarilla heredada de los nativos amerindios y la negra de los esclavos africanos, y, por ello, trascienden a la gente del *viejo mundo*. También pertenecen a esta etapa las ideas de Riva Agüero (1916), que igualmente ensalzan el carácter mestizo de la sociedad peruana, sobre todo a partir de la descripción y el análisis de las grandezas del Imperio Incaico, pero de fuerte base hispanista y de rescate de la labor civilizadora de la Iglesia católica, de la fuerza de la fe cristiana entre los indígenas y del poder unificador del castellano; razones por las cuales se considera al Inca Garcilaso de la Vega como un mestizo ideal o perfecto. Las corrientes filosóficas y políticas de las primeras décadas del siglo XX ensalzaron, por toda América, la riqueza de las grandes civilizaciones prehispánicas y propugnaron un mestizaje en el cual el bagaje indio era visto sólo como ancestral y el europeo como presente y futuro. Producto de ello es el orgullo que por lo regular se siente en países como México y el Perú por la gloria azteca o incaica, y, a la vez, el desdén y desprecio con los que todavía se juzga a los indios de hoy.

Al albor de ese afán mesticista surgen en distintos lugares de América, en las primeras décadas del siglo XX, corrientes indigenistas que buscan, de un lado, recuperar lo ancestral, y, de otro, dar cuenta de la situación de explotación y marginación que caracterizaba la cotidianidad indígena. Desde la arqueología, la etnohistoria, la antropología, la lingüística, la literatura, e incluso la pintura y la música se buscaba develar la realidad indígena que quién sabe los propios concernidos querían más bien ocultar, sea en aras de preservar lo propio y de resistir frente al

## MESTIZAJE E HISPANISMO

El hispanismo se caracteriza por la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica, de cómo ella predomina en el Perú contemporáneo y da valor a lo indígena en las formas mestizas. Proclama la grandeza del Imperio Incaico pero ignora, consciente o tendenciosamente o por falta de información, los vínculos de la población nativa actual con tal Imperio, las pervivencias dominantes en las culturas indígenas [...]. En la política militante, los hispanistas son conservadores de extrema derecha y por eso, aunque de manera implícita, consagran el estado de servidumbre de los indios.

Marzal, M. 1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 314.

embate de la modernidad europeizante, o más bien buscando evitar la discriminación racial, cultural y lingüística que, por efectos de una colonización aún no superada, marcaba de manera inconfundible el contacto entre indios y criollos, tornando estas relaciones difíciles y conflictivas.

Cabe también considerar que la posibilidad de ascenso social y de un mínimo de participación política por parte de los indios o de quienes provenían de contextos indígenas, por mucho tiempo estuvo supeditada al blanqueamiento y a la aculturación, y en muchos lugares del continente éste sigue siendo el caso. Hasta hace muy poco tiempo, en términos generales e incluso hasta hoy en un sinnúmero de países, el indígena ha debido blanquearse, negar su propia lengua y utilizar el castellano en todos los ámbitos de la vida social, para intentar realizarse en la modernidad americana hegemónica. El instrumento de blanqueamiento más efectivo al servicio del mestizaje ha sido, sin duda alguna, la escuela, con su modelo homogeneizante y disciplinador de educación formal.

Lo cierto es que las corrientes indigenistas trascenderían la esfera académica para influir también en el ámbito gubernamental. Desde el histórico Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940 en Pátzcuaro, México, el *problema* del indio fue tema de discusión intergubernamental, formulándose políticas específicas para ese sector poblacional cuya existencia no podía más ser ignorada. Los países suscriptores del Convenio de Pátzcuaro, que apelaba al apoyo de la Unión Panamericana (predecesora de la Organización de Estados Americanos –OEA), y que creó el Instituto Indigenista Interamericano, fueron Bolivia, Costa Rica, Cuba, El

## LA RAZA CÓSMICA O DE BRONCE

Háblese al más exaltado indianista de la conveniencia de adaptarnos a la latinidad y no opondrá el menor reparo; dígamele que nuestra cultura es española y enseguida formulará objeciones. Subsiste la huella de la sangre vertida, huella maldita que no borran los siglos, pero que el peligro común debe anular. Y no hay otro recurso. Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígame lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar. En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va. [...] El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina. También el blanco tendrá que deponer su orgullo, y buscará progreso y redención posterior en el alma de sus hermanos de las otras castas, y se confundirá y se perfeccionará en cada una de las variedades superiores de la especie, en cada una de las modalidades que tornan múltiple la revelación y más poderoso el genio.

Vasconcelos, J. *La raza cósmica*. En *Obras completas*. T. II, México: Libreros Mexicanos.

Salvador, Estados Unidos, Honduras, México y Perú. Las propuestas asimilacionistas de entonces fueron pensadas *por* y *para* los indígenas, incidiendo sobre todo en el campo educativo. Luego de más de tres décadas de indigenismo de Estado, y de inversión en proyectos sociales, lingüísticos pero también productivos, y en estructuras gubernamentales, como los institutos nacionales indigenistas, las ciencias sociales latinoamericanas replantearían esa visión indigenista estatal temprana, para postular un indigenismo crítico, encaminado hacia una visión plural de la sociedad (Marzal 1996). De ese modo, la noción de integración, entendida como asimilación, comenzaba a ceder paso al concepto y a la posibilidad de un pluralismo cultural crítico. Paralelamente, comenzaban a oírse las propias voces indígenas demandando derechos elementales pero también dignidad. En 1971, una reunión de científicos sociales y algunos líderes indígenas en Barbados sería la encargada de marcar nuevos derroteros para el trabajo *con* las poblaciones indígenas, a fin de superar las acciones diseñadas *para* ellos (Documentos de la Segunda Reunión de Barbados 1979 y Varios 1982). Nociones como etnocidio, etnodesarrollo y descolonización comenzarían a marcar la discusión indigenista en la región. Como veremos, concurrentemente, la participación política indígena se haría cada vez más notoria, sin requerir intermediación, ni de religiosos o académicos, ni de funcionarios de Estado.

## DOS CORRIENTES EN UN MISMO PAÍS



Al triunfo de la revolución mexicana de 1910, emergen dos tendencias fundamentales acerca del [...] modelo de nación [...]. Una estuvo representada por la antropología mexicana, a través de Manuel Gamio, [...] en su obra *Forjando Patria*, [...] en 1916. En ella, reivindica el pasado indígena y postula que el nuevo proyecto de nación debe considerar el conocimiento de la realidad indígena [...]. La otra corriente, con una tendencia claramente europeizante, estuvo representada por Justo Sierra, [...] en 1902. [...] Como Ministro de Educación, Sierra cita la poliglosia, o pluralidad lingüística del país, como obstáculo a la formación plena de la patria. Pide la unificación del habla nacional, estableciendo el castellano como única lengua escolar [...]. Los ideales de Gamio empezaron a concretarse en la década de los años 30 con el arribo del General Lázaro Cárdenas a la Presidencia de la República. [...] quien] creó el Departamento de Asuntos Indígenas que, entre otras actividades, promovió en 1939 la realización de la Asamblea de Filólogos y Lingüistas. Destacados especialistas en antropología y lingüística tomaron parte en los trabajos de la Asamblea, entre cuyas resoluciones se destacan [...]: capacitación de maestros para el trabajo educativo en las comunidades indígenas, preparación de textos en lenguas indígenas, utilización de alfabetos prácticos para la escritura de las lenguas indígenas.

Hernández, s/f.:3, en [www.nacionmulticultural.unam.mx](http://www.nacionmulticultural.unam.mx)

## PERSPECTIVAS INDÍGENAS

Fue también el tránsito por la escolaridad y la apropiación y uso de herramientas ajenas, como hablar castellano y leer y escribir en esta lengua, los que permitieron que, en distintos lugares de América, en el último tercio del siglo XX, comenzaran a escucharse nuevas voces indígenas que denunciaban la exclusión, la marginalidad, el racismo, el sentimiento de “sentirse inquilinos en su propia tierra” y la persistencia de la condición colonial (Reynaga 1969). En América del Sur esto ocurrió, primero, desde una perspectiva indianista que reafirmaba el sentido de lo ancestral, reinterpretaba y reinventaba la

historia oficial e idealizaba el modo de vida y de gobierno incaicos, y más recientemente, desde los años ochenta y noventa, los indígenas reivindicarían el derecho a una ciudadanía incluyente pero a la vez diferente, bajo el lema de igualdad con dignidad. De sur a norte y de norte a sur, un sentimiento de regreso al indio (véase el capítulo XIV) y de reinención histórica, cultural, social y también lingüística anima al continente entero. Hoy no sólo se habla de la gloria del pasado, sino también del derecho a la diferencia y de la diversidad como un valor contemporáneo y para todos en América Latina.

Foto: Armando Mazariego, Cortesía PACE-GTZ, *Escuela de Malá*, Huehuetenango, Guatemala.



Fue en ese contexto en el cual la educación bilingüe, modalidad educativa considerada adecuada para la atención de la población indígena, cambió de paradigma, y de una orientación de uso transitorio de las lenguas indígenas pasó a otra de mantenimiento y desarrollo de las mismas (López 1988, López y Sichra 2008). Paralelamente a ello se acuñó la noción de interculturalidad (Mosonyi y González 1974), y la educación para indígenas se volvió intercultural y bilingüe, modelo que impregnaría la acción del Estado en distintos países, comenzando por los sudamericanos (Moya 1989, Lindenberg 1996, Zúñiga, Pozzi-Escot y López 1991, Abram 1992) hasta salpicar a todo el continente (López y Küper 1999 y 2002 y Abram 2004).

Hasta hoy, la educación intercultural bilingüe (EIB) constituye la modalidad reivindicada por los indígenas como la más adecuada para la atención educativa en sus territorios, por lo que forma parte de la agenda indígena en todos los países de la región. Sin embargo, no siempre lo que el Estado ofrece o entrega es lo que los indígenas demandan, de ahí que actualmente la atención se dirija ya no sólo a la forma en la que se imparte la educación ni se discuta únicamente sobre la lengua o lenguas que deben mediarla; al finalizar la primera década del siglo XXI, la discusión parece centrarse en la ontología del conocimiento escolar y en las formas convencionales de aprender y enseñar (López 2008<sup>a</sup>, Bolaños y otros 2004, Repetto en prensa). De este modo, las demandas de pertinencia cultural y relevancia social en la educación se extienden hacia la dimensión epistemológica, en un momento histórico en el cual los propios indígenas quieren tomar las riendas de su educación (López y Sichra 2008).

Pero así como hoy los indígenas cuestionan la ontología del conocimiento escolar y, por ende, quieren mayor participación y has-

ta control sobre el currículo escolar (Bertely 2008, Bertely y Gutiérrez 2008, López 2008b, Bolaños y otros 2004), de igual modo, plantean la necesidad de que la EIB se extienda hacia toda la población nacional. Pareciera por ello darse una coincidencia con el Estado, el cual también plantea la interculturalidad para todos desde la educación (Moya 1998, Sichra 2007, Granda 2007); empero, en la mayoría de los casos no se ha logrado implementar esta política y cuesta traducirla en acciones concretas. La diferencia reside en que las organizaciones indígenas en muchos casos ven la lengua ancestral, su lengua, como parte de esa interculturalidad, y consideran que los educandos criollo-mestizos debieran también aprender lenguas indígenas. En otras palabras, no reivindican ni la lengua propia ni los conocimientos ancestrales sólo para sí sino para todos, pues como dicen algunos de ellos, “si el conocimiento es universal, éste tiene necesariamente que incluir el conocimiento indígena” (Florencio Alarcón y Froilán Condori, comunicaciones personales). A ello se debe que, en Bolivia, por ejemplo, la nueva propuesta educativa estatal, hoy planteada desde el sector indígena en el poder, considere la necesidad de que todos los estudiantes de ese país aprendan su lengua materna, una segunda lengua nacional —el castellano para unos y un idioma ancestral para otros—, además de un idioma extranjero (Bolivia 2006). Del mismo modo, las nuevas constituciones ecuatoriana y boliviana de 2008 y 2009, respectivamente, se han apropiado de la noción indígena del buen vivir, de la buena vida o simplemente del bien estar (suma qamaña, en aimara, allin o sumaq kawsay, en quechua, o ivi marae, en guaraní). Es probable que la lucha indígena se encamine hacia la búsqueda de que la adopción de este nuevo paradigma civilizatorio repercuta también en



### LOS SENTIDOS DE LA EIB ENTRE LOS AIMARAS

Para nosotros la EIB tiene cuatro componentes. El “amuyu”, la ideología, la filosofía, en resumen la cosmovisión de toda la cultura aimara, esos componentes deben estar en el currículo. El otro componente es el conocimiento, el saber acumulado de nuestra cultura, referido al manejo de los suelos, de las plantas, de los animales, la forma de abordar y tratar la salud, las técnicas agrícolas entre otras, y todos estos saberes están ahí vivos en nuestras comunidades, en sus prácticas diarias y esta información también debe estar plasmada en el currículo. Esta propuesta no plantea de ninguna manera que los conocimientos que tenemos son los únicos y que no vale la pena asimilar lo que hay fuera; más bien, deben ser combinados y transmitidos en la propuesta educativa. Esa acción es la que entendemos como interculturalidad. El tercer componente está referido [...] a los “sarawis”, nosotros decimos los “thakhis”, referidos a las costumbres, ritos que sostienen la acción, comunicación y la vitalidad de nuestros pueblos; repito, sin dejar de lado las costumbres que nos rodean. Por último, está el tema de la lengua, la lengua aimara tienen muchos elementos. [...] Además tenemos que tener presente que en la lengua está el conocimiento, los valores y todo lo que compete a una cultura.

El Consejo Educativo Aimara es un instrumento que permite formar sus recursos humanos para luego plantear la autodeterminación del pueblo aimara. Entonces el objetivo principal está planteado en el nivel político. La EIB es más que una propuesta educativa o pedagógica; ése es el objetivo que estamos persiguiendo se cumpla. La EIB abre la posibilidad de una educación propia; esto plantea por consecuencia una lucha de poderes. A través de la EIB como instrumento de liberación, más adelante nos permitiremos detentar el poder, con el sólo afán de construir una sociedad más justa y equitativa, de respeto a los derechos que ahora sólo estamos soñando. No estamos planteando una lucha armada, estamos planteando una lucha de apropiación del conocimiento, repito, para la construcción de una sociedad más justa.

Walter Gutiérrez, expresidente del Consejo Educativo Aimara, miembro de la Asamblea Constituyente de Bolivia. En *La EIB: un instrumento de liberación. La EIB en Bolivia* 1/1, noviembre de 2003. 3. Suplemento de *La Razón*.

el ámbito curricular, además de hacerlo en la economía y en el funcionamiento del Estado y de la sociedad.

Retomar el control de la educación y reconquistar la escuela (D’Emilio 1991, Bolaños y otros 2004) ha sido un viejo anhelo indígena que en el nivel de todo un país comenzó a tomar forma cuando la Confederación de Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE) logró que el gobierno ecuatoriano accediera a la creación de la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe (Dineib) en 1988, como subsistema, con au-

tonomía curricular, financiera y de gestión, y bajo control de las organizaciones indígenas (Moya 1989, Abram 1992). La co-gestión de la educación fue alcanzada también por los indígenas de la Amazonía peruana, con la creación del Programa de Formación de Maestros Bilingües para la Amazonía Peruana (Formabiap), desde su sede en Iquitos, Perú, en 1988. Desde entonces, en diversos países se han dado pasos hacia una mayor participación indígena de la cual forman parte el Consejo Nacional de Educación Maya de Guatemala (CNEM) desde 1993, los siete

## ¿POR QUÉ UNA UNIVERSIDAD INDÍGENA E INTERCULTURAL?

En Colombia, la etnoeducación como política estatal está encaminada a proteger la diversidad cultural y potenciar la pluriculturalidad [...]. Sin embargo, sus desarrollos son muy limitados y en muchos casos se interpone la implementación de la política general, desconociendo el carácter pluricultural y multilingüe de la población. Por otro lado, la etnoeducación está dirigida principalmente a la educación básica. [...]. Igualmente, las iniciativas principales [de educación superior] se han dado desde [...] el movimiento educativo indígena [...] por medio] de convenios entre organizaciones y universidades [...], tendientes al desarrollo de propuestas educativas coherentes con las necesidades y visiones de las comunidades. [...] El CRIC viene impulsando procesos y programas concretos [...] de educación superior, [...] como es el caso de UAIIN [Universidad Autónoma Indígena Intercultural, creada por [...] los cabildos indígenas del Cauca [...], en el marco del derecho a la autodeterminación y en continuidad del proceso de construcción del sistema educativo propio, dentro del cual la universidad juega un papel fundamental para su consolidación y cualificación [...]. Su necesidad se percibe como apuesta al desarrollo local y regional, [...] que haga efectiva y funcional la construcción de autonomía social y cultural, entendida ésta como la capacidad política y técnica para proponer proyectos de bienestar y luchar en función de ellos. Desde sus inicios, el proceso educativo se viene realizando mediante [...] la formación de líderes, de dirigentes, así como de profesores, promotores de salud, multiplicadores organizativos, agentes de producción, comunicadores, múltiples personas encargadas de dinamizar, defender y apoyar los procesos comunitarios. Estas

dinámicas formativas se han caracterizado por retomar los espacios escolarizados y los no escolarizados, por partir de las expectativas y potencialidades comunitarias, por desarrollar métodos, técnicas y en general un modelo que conjuga la sabiduría de nuestros pueblos con los conocimientos de otras culturas [...]. Hemos avanzado en la concreción y desarrollo del conjunto de los objetivos políticos hacia el fortalecimiento de nuestros Planes de Vida, que [...] hoy requieren mayor cualificación y conocimiento. Además, desde la comprensión de las diversas cosmovisiones, se han identificado didácticas, metodologías, procedimientos que han facilitado los procesos de aprendizaje y de desarrollo del conocimiento, aspectos que deben ser profundizados y potenciados desde la dinámica de formación universitaria. [...] La universidad articulada al contexto sociocultural debe fortalecer los aprendizajes que se dan en el espacio familiar, ya que es en ella donde se socializa el pensamiento indígena. Los aprendizajes y conocimientos que fundamentan las culturas se empiezan a estructurar desde el fogón, por lo tanto la universidad está llamada a establecer lazos conectores entre lo local con los mundos diversos que componen el universo. La educación superior se constituye en un complemento del saber propio (por ejemplo, en cuanto a territorio, cosmovisión, producción agrícola u organización social y comunitaria). Esta educación no debe ser impuesta, ni los planteamientos curriculares descontextualizados, porque se perderían valores culturales como la lengua y el pensamiento. Se trata de un espacio de formación que debe potenciar y propiciar la interrelación entre los jóvenes y los mayores a través del conocimiento y la experiencia vivida, esto a su vez contribuye a la revitalización cultural, a la reconstrucción de los modos de



vida y de organización, a la resignificación del papel de los diversos actores del proceso educativo, para desde este espacio actuar en la comunidad.

Este nivel de formación, que desde otras culturas se llama superior o universitario, debe contribuir al fortalecimiento y consolidación de los procesos de resistencia, de revitalización cultural, de manejo y control territorial y valorar las cosmovisiones y pensamiento propios y con esto a los procesos de fortalecimiento o de recuperación de la identidad cultural. [...]

Diversas miradas nutren la concepción de universidad propia. Hay quienes de manera enfática expresan que la universidad no son las edificaciones y las cuatro paredes, sino formarse en la vida, con lo que ello implique. "Hablamos de universidad de la vida porque trabajamos desde ella para mejorar nuestros procesos y aportar a otros procesos. El objetivo es formar personas desde la ley de origen para que desde distintas miradas se puedan crear lazos de entendimiento. Hoy hay quienes irrespetan los principios que nos dejaron nuestros mayores. Valoramos lo nuestro y aprendemos de los otros, para aportar al pensamiento universal" (Jambaló, universidad de nuestro pensamiento").

Entendida así, **la universidad propia es una minga que acoge diversos pensamientos y procesos**. Es el espacio para la creación y recreación de los conocimientos y saberes adquiridos desde las raíces culturales, desde el corazón de los pueblos y es a la vez una estrategia para acceder y generar nuevos conocimientos. Es el espacio donde la sabiduría de los pueblos tiene cabida al igual que el conocimiento universal donde la educación concede el derecho a resignificar el papel de los indígenas en la sociedad.

Tomado de [www.cric-colombia.org](http://www.cric-colombia.org). Consulta del 20 de octubre de 2008.



Foto: Acuarela de Ramiro Jacome sobre un pasaje del Popol Vuh. Cortesía PEMBI-GTZ

Consejos Educativos de Pueblos Originarios de Bolivia, conocidos como CEPO, a partir de 1994 y 1997, y la más reciente iniciativa (2007) del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas de la Argentina (CEAPI).

Son dos hitos fundamentales en la conquista de la escuela en el plano continental, de un lado, la propuesta educativa de los municipios autónomos de Chiapas, México, y de otro también el SEAR (Sistema Educativo Autónomo Regional) planteado desde el espacio autonómico en la Costa Atlántica de Nicaragua. Parte de ese proceso son también los nuevos postulados de educación propia que surgen hoy desde distintos lugares: la educación maya, en Guatemala; la educación propia, en el Cauca (Bolaños y otros 2004), el Putumayo (Tovar y Quenama 1988), y en otros resguardos indígenas de Colombia; así como también en Brasil (Lindenberg *op. cit.*). Los desarrollos que se alcancen desde estos nuevos modos de entender y procesar las necesidades y demandas educativas de los pueblos indios enriquecerán sin duda las propuestas de EIB en actual desarrollo, pues en rigor tales propuestas no sólo resitúan la educación formal en el marco de la cultura indígena actual, sino también en el contexto de un plan y proyecto de vida que traduce la visión que las comunidades indígenas tienen respecto de su propio desarrollo y futuro (Bolaños y otros 2004). Por ello, las propuestas indígenas de hoy no se refieren únicamente a la educación primaria, como ocurre con los planteamientos que se hacen desde la EIB estatal; más bien, la trascienden para proyectarse incluso hasta el nivel universitario, por lo que surgen también proyectos de universidad indígena (Bello en prensa, Mato 2008, Repetto 2008, López, Moya y Hamel 2006). Así mismo, se proyectan más allá de la esfera educativa y vinculan educación, territorio ancestral, saberes y conoci-

mientos indígenas, lenguas y culturas, propias y ajenas, así como también producción y problemática económica, como lo hacen hoy los CEPO en Bolivia (CEA y otros 2008).

La persistencia indígena ha hecho que incluso sociedades que ya no hablan la lengua ancestral quieran recuperarla, *re-aprenderla*, para seguir siendo indios o indígenas y, por ende, estar en mejores condiciones de defender sus derechos, ante el Estado y la sociedad envolvente. Como ellos mismos lo dijera reiteradamente en los albores de 1992, “con el nombre de indios o indígenas nos conquistaron y con ese mismo nombre buscaremos nuestra liberación”. Con escasas excepciones, como indios e indígenas, los habitantes originarios de América defienden hoy su matriz civilizatoria, reinventan la historia y reivindican el buen vivir y la vida buena. No se trata ya únicamente de la condición multiétnica, pluricultural o multilingüe de las reformas de los años ochenta y noventa, que animaron a la gran mayoría de estados latinoamericanos; vale decir, no estamos sólo ante la necesidad de reformas multiculturales concesionales y compensatorias que den cuenta de la diversidad, sino más bien ante la necesidad de refundación de los estados, de manera de hacer posible la redistribución del poder del cual se excluyó a los indígenas durante los docientos años de vida republicana. Y es que asistimos a una etapa de la historia indígena, pero también de toda la historia universal, de reinención de este continente que nació indio, pero que desde el siglo XVI se quiso volver europeo, y hoy, por el empuje indígena, avanza lentamente hacia su redefinición e interculturalización.

A ello se debe que ser indígena en la actualidad no dependa únicamente de la lengua hablada, como era usual en el pasado. Se puede ser y se es indígena hablando sólo en castellano o en portugués o en inglés,

en cuanto estas lenguas también han sido apropiadas y transformadas para dar cuenta de la cosmovisión y la cultura indígenas, lo que no impide que quepa, en el deseo de autoafirmación indígena, la posibilidad de recuperación de la lengua ancestral, aun cuando fuere sólo con fines simbólicos o emblemáticos. Hoy día, se puede también ser indígena sin vivir ya en las áreas de refugio tradicionales, en las cuales la cultura ancestral y la lengua originaria se reproducen con naturalidad, aunque de un modo u otro se mantenga contacto con el territorio ancestral. Y esto ocurre tanto en el Perú y Chile, como en Guatemala y México (FI 2007b).

Se puede hoy también ser un indígena urbano, en cuanto hay un proceso de reapropiación o reconquista de espacios urbanos en los que se recrean manifestaciones culturales indígenas (*ibid.*). Por ello, se puede ser indígena y al mismo tiempo parte de una sociedad letrada, haber transitado por la educación superior y reivindicar derechos colectivos al territorio, al ejercicio de la cultura ancestral y al disfrute de la lengua originaria. Y es que el estereotipo del indígena campesino o nómada, que habita en las montañas o en los bosques y selvas, que es iletrado y monolingüe de lengua indígena, cede a fin de dar cuenta de la gran diversidad de situaciones y contextos en los que hoy se desenvuelven todos aquellos hombres y mujeres que reivindican su condición de indígenas. Recuérdese a este respecto que, en muchos casos y por razones de índole distinta, varias organizaciones indígenas fueron creadas y funcionan en las capitales de los estados, con el involucramiento de migrantes indígenas a las ciudades. Tales espacios facilitan el intercambio interétnico cuando se trata de organizaciones de cobertura nacional o regional, contribuyendo de esta manera al diálogo intercultural y a

la construcción de consensos sobre proyectos comunes. Fundamentalmente, ha sido a través de estas organizaciones que muchos indígenas han superado ancestrales diferencias interétnicas y logrado incorporarse a la comunidad política.

Cabe destacar que hoy numerosas personas que se reivindican como indígenas asisten a universidades y estudian en distintos campos disciplinarios, haciéndolo tanto en universidades públicas como privadas. Estudiantes achies, cabécares, macuxis, mayangnas, mapuches, nasas, tzoltales, entre muchos otros, son miembros de universidades guatemaltecas, costarricenses, brasileñas, nicaragüenses, chilenas, colombianas y mexicanas. Existen incluso estudiantes indígenas en universidades cubanas que permanecen en ese país durante cuatro o cinco años; por ejemplo, actualmente vivirían en Cuba más de quinientos estudiantes hablantes de lenguas mayas (Lux 2007) y una cantidad similar de estudiantes aimara y quechua hablantes bolivianos.

Foto: Luis Enrique López, *Temascal*. Baño a vapor maya, Joya del Cerén, El Salvador.





Foto: Armento Mazariegos, Escuela de Secobpur, Alta Verapaz, Guatemala.



## DEL COSTUMBRE AL ROCK: RESISTENCIA TZOTZIL Y CONTINUIDAD DEL QUECHUA A TRAVÉS DEL ROCK

Quienes inventaron el rock no imaginaron que su música acabaría influyendo en comunidades e individuos hablantes de una lengua amerindia. Ello ocurre ahora en lugares tan distantes y diferentes como las comunidades indígenas de Chiapas y las ciudades peruanas en las cuales residen quechua hablantes.

En México, jóvenes que se reivindican como indígenas componen e interpretan música de rock en sus propias lenguas, entre otras: tzotzil de Chiapas, yuki y seri o cocomcaac de Sonora, yoreme de Sinaloa y otomí o hñahñu del Estado de México. Uno de los conjuntos que más llama la atención es Sak Tzevul (Relámpago-Trueno), originario de Zinacantán, Chiapas. Los hijos de un músico tradicional, marimbista, crearon el grupo en 1996, con la idea de llevar las lenguas y la cosmovisión indígenas a nuevos contextos, creando así alternativas nuevas con letras en tzeltal, tzotzil y tojolabal "una buena forma de decirle al mundo que los indígenas estamos presentes en los cambios y retos que la sociedad moderna nos impone con la clara convicción de no perder nuestra identidad".

En el Perú, Uchpa (Cenizas), grupo musical rockero creado en 1964 pero activo hasta la fecha (2008). Su fundador, Freddy Ortiz, músico nacido en Ocobamba, un pueblito de Andahuaylas, dpto. de Apurímac, decidió crear un grupo de rock en quechua, dado que: "Kaypi, maqtakunata inglispim munanku takiyta mana inglista yachaspa, aswanqa ñuqa pinsarani, mana inglista atiptiykuqa, aswanqa sumaqta cabirachisaq runasimichapiña riki" (Aquí los jóvenes quieren cantar en inglés sin saber hablar, entonces pensé cantar mejor en quechua, y encajó mejor, muy bien, y de ahí es que empezó esta locura de cantar en quechua). Durante la última década, Uchpa ha venido cantando rock en quechua en diversas ciudades del Perú, ha hecho más de una gira fuera del país y cuenta con grabaciones en CD y DVD que se distribuyen comercialmente.

Sak Tzevul y Uchpa cuentan con bajo y guitarras eléctricas y batería, a los que añaden pututus (caracoles marinos usados como instrumento de viento), sonajas, pitos, flautas y tambores y otros instrumentos tradicionales.

En "Del costumbre al rock y del rock al ancho mundo. El rock indígena de México: el caso de Sak Tzevul", Ulises Fierro, investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, considera que estamos ante una muestra de resistencia indígena que pasa por la apropiación de elementos de la cultura occidental para usarlos de manera propia. Con sus conciertos regulares, sea en Chiapas o en Lima, su presencia en medios de comunicación y sus giras, estos dos grupos han logrado impacto en la juventud indígena, no sólo en términos musicales sino también reposicionando la lengua indígena y hasta recuperando la ropa tradicional tzotzil, como lo hace Sak Tzevul.

Instituto Nacional Indigenista. 2000. *De 'el Costumbre' al Rock. Archivo Sonoro Digital de la Música Indígena*, México, D.F. INI; 'Crece en México el rock cantando en lenguas indígenas', [www.mundohispano.com/?nid=255&sid=2432721](http://www.mundohispano.com/?nid=255&sid=2432721), consulta del 10 de octubre de 2008; y en "La vitalidad del quechua", [www.lapenalinguistica.blogspot.com/2008/04/la-vitalidad-del-quechua.html](http://www.lapenalinguistica.blogspot.com/2008/04/la-vitalidad-del-quechua.html); consulta del 12 de octubre de 2008.

Así como la actual heterogeneidad de lo indígena se pone como nunca de manifiesto, lo mismo ocurre con el hecho de que ser indígena constituye, sobre todo, un acto político de autodefinición y de reafirmación de la condición de diferente, oprimido, excluido y marginado. A ello se debe que la autodefinición constituya hoy la evidencia de que las poblaciones originarias secularmente oprimidas y sus descendientes atraviesen por un nivel de toma de conciencia crítica de su etnicidad diferenciada y de una lucha por la emancipación social y la participación activa en la política nacional.

Pero la toma de conciencia sobre la condición diferenciada y la acción de asumir la etnia por sí y para sí exige sobreponerse al racismo y a la discriminación imperantes, así como superar la vergüenza étnica y lingüística que la mayoría de los indígenas adoptaron en los tiempos de negación de la existencia indígena y en aquellos en los cuales sólo reinó la ideología asimiladora. Si bien los avances de las últimas décadas son notables, y de ello precisamente dan cuenta los censos nacionales de población de la primera década de 2000, los cuales en su mayoría recurrieron al criterio de autodefinición, persiste aún una suerte de

## HOMBRES Y MUJERES FANTASMAS

No son tan pocos como algunos madereros, periodistas, religiosos y estudiosos nos quieren hacer creer; [...] migran por territorios extensos entre diferentes cuencas [...] y otras regiones remotas de la Amazonía, cazando, pescando y recolectando los recursos dispersos de la selva exuberante y cruel; algunos de ellos habrían abandonado la agricultura, quizás huyendo de la agricultura, quizás huyendo de las correrías de la guerra del caucho [...], no conocen el dinero, ni las cosas que el dinero compra [...], no tienen inmunidad contra enfermedades comunes como la gripe; [...] no deben tener vergüenza de su propia desnudez pues con sus pinturas corporales y otros adornos no están desnudos, por lo menos hasta que llegue alguien para enseñarles que sí lo están.

¿Cuál es el futuro de los indígenas aislados? Infelizmente no hay necesidad de consultar una bola de cristal para predecir el futuro de estos pueblos desconocidos. Basta observar las historias de las últimas décadas, del último siglo, de los últimos quinientos años. Guerra, colonización, explotación brutal y depredadora de los indígenas y los recursos naturales, aniquilamiento de la población nativa por epidemias, dislocación territorial y finalmente, para los que tienen suerte, los sobrevivientes, asimilación, humillación y marginación por debajo del último escalón de la sociedad. Mencionaremos a los Yora, habitantes temidos del Alto Manu que rechazaron a los invasores madereros, petroleros, misiones y hasta la propia Marina de Guerra del Perú, hasta 1985, fecha en que fueron contactados forzosamente como resultado conjunto de todos los mencionados invasores. Murió más de la mitad de la población en los primeros años de contacto. Hoy en día, los Yora viven a merced de los madereros que trabajan ilegalmente en su territorio, una Reserva del Estado que el Estado jamás defendió. Los Yora de hoy se llaman entre sí mismos con cariño y nostalgia *wero yöshi*, "fantasma", pues son los fantasmagóricos sobrevivientes de una tragedia humana olvidada en la selva peruana.

Prólogo de Glenn Sheppard a *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*, de B. Huerta 2002. Lima: IGWIA.

apocamiento étnico o lingüístico, en algunas regiones de países densamente habitados por población indígena. Tal es el caso, por ejemplo, de algunas zonas de la región quechua en el Perú andino, donde se renuevan sentimientos autonegadores de la condición indígena, factor que junto a otros podría explicar por qué no existen organizaciones etnopolíticas que aglutinen las demandas de la población quechua (cf. Alfaro 2008). Tal vez a ello se deba que, antes que reivindicar una identidad indígena urbana, en los últimos años comience a reivindicarse en Perú lo cholo o mestizo de origen indígena, como ocurre en el Cuzco,

donde la categoría indígena es utilizada cotidianamente para referirse sólo a quienes habitan las punas, mientras todos los demás que hablan el quechua y que mantienen distintos aspectos de la cultura ancestral, junto a otros apropiados de la cultura hegemónica, se autoperibirían como mestizos. Por ello se ha acuñado la noción de mestizos-indígenas para describir esta nueva realidad cuzqueña (De la Cadena 2003), en la cual lo étnico se entrecruza con lo racial y se establecen gamas de etnicidad y racialización que impiden una autoidentificación positiva entre distintos sectores de la población quechua-hablante.



IMAGEN: Grabado de Bernard Picart, 1725, "On coupe les cheveux; et on donne un nom aux fils de l'Incas", Grabado Ceremonia de corte de pelo en la sociedad Inca.

Así como actualmente hay indígenas urbanos, en el otro polo están hoy aquellos que han decidido regresar de la modernidad y abandonarla, para reinsertarse en las selvas y aislarse voluntariamente, en su afán por conservarse indios y defender su hábitat y sus patrones civilizatorios ancestrales. Existen numerosos

grupos o sectores de pueblos indígenas en aislamiento voluntario que transitan en la Amazonía, entre Bolivia y Perú, Brasil y Perú, y Ecuador y Perú, huyendo de madereros, petroleros y mineros. Se estima que sólo en la Amazonía los grupos en aislamiento voluntario —o más bien forzado— ascenderían ya a los sesenta.

Foto: Armando Mazariegos, *Ixqueabaj*, Alta Verapaz, Guatemala.





## LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Al cierre de la primera década del nuevo milenio, son ya casi cuarenta años desde que, a fines de la década de 1960, empezaran a surgir iniciativas políticas indígenas que gradualmente modificaron el escenario latinoamericano. Aunque de motivación inicialmente exógena, a mediados de los años sesenta en la Amazonía ecuatoriana, una de las pioneras fue la Federación Shuar-Achuar, la cual algunos años después dio origen a la Federación de Centros Shuar, aglutinada fundamentalmente alrededor del acceso a la educación y del derecho a una educación en lengua propia ([www.federacionshuar.org](http://www.federacionshuar.org), consulta 21.10.08). Si bien entonces ello parecía insólito, dada la ideología hegemónica de la cultura común de raigambre hispánica, hoy ya nos vamos acostumbrando a que las banderas de la etnicidad y de la reivindicación del derecho a la alteridad formen parte del discurso político latinoamericano.

En México, el indigenismo de Estado contribuyó a la gestación de procesos sociales no imaginados, que incidieron en una mayor participación política indígena que cobraría presencia por al menos una década, a raíz también de la Declaración de Barbados y la denuncia americana del etnocidio (1971 y 1977). En 1973 se creó la Organización de Profesionistas Nahuas (OPINAC), en 1974 tuvo lugar en Chiapas el I Congreso Indígena "Fray Bartolomé de las Casas", en 1975 se realizó el I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en 1977 se creó la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC), en 1978 se instaló el Consejo de Pueblos Indígenas del Valle Matlatzinca del Estado de México, y en 1979 se realizó el Seminario Nacional de Educación Bilingüe Bicultural, organizado por la ANPIBAC (Hernández s.f.: 4, citado en [WWW.nacionmulticultural.com.mx/100preguntas/pregunta.html?c\\_pre=64&tema=5](http://WWW.nacionmulticultural.com.mx/100preguntas/pregunta.html?c_pre=64&tema=5)). En todos estos procesos, el papel de los educadores bilingües fue clave, y las principales reivindicaciones tuvieron como centro el derecho a una educación diferenciada. No es raro por ello que el Estado mexicano respondiese a estas demandas creando en su Secretaría de Educación Pública la Dirección General de Educación Indígena en 1978. En su etapa inicial, la DGEI logró abrir espacios en la administración pública para profesores indígenas que se presentaban como hablantes de un idioma indígena, adicionalmente con el apoyo de otras instituciones del Estado mexicano estableció acuerdos para la profesionalización de maestros indígenas y también de profesionales indígenas formados en el nivel universitario en educación indígena y etnolingüística, que cumplieron no sólo un papel técnico sino también político. Luego de sus primeros diez años, la acción política de la DGEI parecía difuminarse, hasta perderse la capacidad reivindicativa indígena que retomaría fuerza, desde una perspectiva política más amplia e integral, sólo en 1994, a raíz de la insurgencia armada de Chiapas.

Lo cierto es que, en todo el continente, desde fines de los años setenta del siglo XX, se han registrado dos procesos político-sociales simultáneos que han posibilitado la incidencia indígena en la política y en la transformación de la democracia en la región. De un lado, en gran parte de América Latina se cerraba entonces el periodo de las dictaduras militares, y los indígenas emergían como nuevos actores sociales que reivindicaban un lugar y el derecho a voz en el nuevo escenario democrático; pero esta vez desde su condición étnico-histórica diferenciada. De otro lado, con el cambio radical de modelo económico, la región se incorporaba gradualmente a una economía de libre mercado y a una política económica neoliberal que, en casi todos los

países, debilitó o incluso acabó con el movimiento sindical y con el papel que el Estado cumplía, por su *achicamiento* y bajo el predicamento de su *modernización*. Los procesos nacionales y regionales latinoamericanos se vieron fortalecidos por cambios en el escenario global, que determinaron el abandono del paradigma del Estado benefactor y regulador de la economía nacional, que se debilitó aún más a fines de los años ochenta, con la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética. A ello cabe añadir el fenómeno de los importantes y crecientes desplazamientos de poblaciones del Tercer Mundo hacia los países industrializados, y el surgimiento, en el marco del posmodernismo y de la globalización, de una actitud internacional de apertura y tolerancia frente a las diferencias culturales y lingüísticas que, más tarde, daría pie a las teorías y estrategias multiculturalistas liberales o neoliberales desde el seno del

### EL MOVIMIENTO MAYA

Los últimos 60 años han sido testigos de un cambio irregular, pero de clara orientación, que ha llevado a un sector creciente de esta población a ingresar al sistema educacional, y que ha permitido una incipiente participación de líderes indígenas en el escenario nacional.[...] La población indígena buscó la igualdad dentro de un Estado que tampoco sabía qué hacer, pero que más bien se sentía inclinado a no hacer nada. [...] algunos indígenas urbanos consideraron que la asimilación era el camino para mejorar sus condiciones de vida, y desalentaron a sus hijos con respecto al aprendizaje de los idiomas indígenas. Hacia los años sesenta se había demostrado que este intento era inútil, por cuanto estos indígenas “ladinizados” seguían siendo marginados del proceso de desarrollo. Años más tarde, varios hijos de este experimento se habían puesto a la cabeza en el esfuerzo por lograr que ahora sus hijos aprendieran los idiomas indígenas, y no pocos intentaron incluso aprender personalmente el idioma que les había sido negado por sus padres. [...]

[La repuesta indígena ante la insurrección armada que afectó al país entre 1960 y 1996 fue de tres tipos:] Una dirección fue la causa popular y la acción de clases, que buscaba el poder económico y político por la vía de la revolución. Otra intentaba destacar la identidad y acrecentar el poder de los indígenas mediante la promoción de actividades culturales o de iniciativas que, en circunstancias normales, podrían ser vistas como una acción política legítima. Una tercera dirección, aplicada por aquellos que se encontraron físicamente atrapados entre dos ejércitos, fue tratar de huir y evitar por completo el contacto con el enfrentamiento armado. La causa popular se tradujo en el surgimiento del Comité de Unidad Campesina (CUC) [...].

Durante el período de la violencia de comienzos de los ochenta, la acción del gobierno vinculó el combate contra la insurgencia con el combate a los indígenas, lo que provocó la muerte de probablemente 50.000 indígenas y el desplazamiento de cientos de miles hacia el interior y hacia México. Parte de este proceso fue la utilización de indígenas por la insurgencia [...], y, recíprocamente, los esfuerzos de algunos indígenas por utilizar la insurgencia para sus propios fines. [...] Hubo también líderes indígenas que consideraron el enfrentamiento armado como un factor que frenaba la posibilidad de alcanzar importantes objetivos indígenas. [...] Se mantuvo un liderazgo indígena dedicado a promover la identidad indígena y la participación de los intereses indígenas –no los intereses de clase– en el Estado guatemalteco. Sus objetivos variaban desde el anhelo de alcanzar autonomía total de un gobierno indígena hasta simplemente alcanzar

propio Estado. A ello, indirectamente, contribuyó también la política de descentralización del Estado y de la consecuente redistribución de los recursos estatales.

Tanto en Mesoamérica como en diferentes lugares de Sudamérica, los indígenas han salido a la palestra política con iniciativas etnopolíticas distintas. De las posiciones oficiales indigenistas que marcaron la acción estatal y la académica, los indígenas comenzaron a organizarse a partir de una visión diferente de la hegemónica. Por ejemplo, mientras que en Ecuador surgía en 1972 una organización de base que articulaba los intereses y demandas de la población kichwa —la Ecuarunari o Ecuador Runacunapac Riccharimui (Quechuas del Ecuador, despertemos)—, en la Amazonía peruana el Consejo Aguaruna Huambisa abría camino en 1977 en las reivindicaciones territoriales y culturales indígenas, para después participar en

igualdad de oportunidades económicas y políticas. El sector más activo creyó que era factible incorporar los objetivos y valores indígenas al interior de la burocracia y las políticas estatales. [...] Varias ONG indígenas desempeñaron un papel importante en estos esfuerzos. [...]

Algunas ONG tuvieron impacto en gran parte de Guatemala, tal como la que se escindió de la CUC en 1992 y formó la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC), una organización específicamente orientada a los intereses indígenas [...]. La editora Cholsamaj comenzó su actividad permitiendo el acceso a escritos de indígenas y otros, valiosos para el movimiento indígena. Uno de los esfuerzos más importantes fue la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), oficializada como una organización estatal autónoma en 1990. Aproximadamente al mismo tiempo se creó el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) para coordinar los numerosos esfuerzos orientados a promover la "identidad étnica de los Mayas".

La participación formal en el gobierno comenzó poco después de la revolución de 1944, cuando los partidos políticos buscaron indígenas para cargos en los gobiernos locales. Sólo en la década de 1970 hicieron su aparición a nivel nacional, alcanzando tres curules [...] en el Congreso. En las décadas de 1980 y 1990, el número aumentó a 10 y [...] a 14 [...] el año 2000. [El 2008 son 20 y constituyen el 17% del Congreso.] En los años setenta apareció un partido político indígena —el FIN— instrumentalizado por los militares para promover sus propios intereses y muchos de cuyos patrocinadores resultaron muertos. La noción de una organización indígena a nivel nacional que pueda a la vez promover los intereses fundamentales de todos los indígenas y recibir su apoyo electoral es aún hoy apenas más que un ideal. El llamado "movimiento maya" no ha sido jamás un esfuerzo político centralizado o coordinado, sino más bien un término amplio que engloba las actividades de muchos grupos dispersos. Recibió su mayor impulso durante los Acuerdos de Paz de 1996 y gracias al trabajo de un grupo reducido de líderes indígenas que alcanzaron finalmente poder a nivel ministerial en los primeros cuatro años del siglo XXI. A pesar de que durante la época de la [mayor] violencia (1983-1987) existió apoyo para la creación de un Estado maya autónomo, éste casi ha desaparecido, de modo que las metas oscilan entre un intento amplio por crear un país multiétnico y preocupaciones más específicas, por ejemplo, en relación con los idiomas mayas, o con el reconocimiento y preservación de los lugares sagrados mayas.

## EL CASTELLANO EN LA LUCHA POLÍTICA INDÍGENA



Llamamos la atención sobre una política necesaria pero ausente. Por la imposición histórica, por necesidad de la unidad indígena como mecanismo de interlocución con el Estado, llegamos a un punto en que la comunicación entre los pueblos indígenas se realiza en castellano, convertido en lengua franca. Por esa vía adelantamos las políticas en organización, recuperación, revitalización de los documentos que producimos y hasta los congresos de la ONIC. Esto nos lleva a exigir el aprendizaje del castellano de tal manera que no solo nos permita entender ciertas dimensiones de la cultura occidental, sino y principalmente de lo más denso, profundo y avanzado de su conocimiento. Aprendemos un mal castellano, manejamos un dialecto rural del castellano que no sirve para entender y relacionarnos con el poder y la autoridad nacional, que son urbanas. Necesitamos conocer mejor el castellano, necesitamos un castellano poético, como única vía para construir, reconstruir y recrear la dimensión lírica de nuestras cosmovisiones. Sólo por medio del lenguaje de la poesía es como podemos comunicarnos entre los pueblos indígenas a través del castellano.

A. Green. 1996. Extracto de su ponencia ante el II Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. En la fecha, el autor era presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

la creación de la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (Aidesep), primera organización indígena de vocación regional-nacional; en ese mismo año en México fue el turno de una organización nacional de profesores indígenas que trabajan para el Estado (la ANPIBAC). Por su parte, en los Andes, en 1980, un grupo de profesionales que comenzaban a asumirse como indígenas creaba una organización regional, el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), en el marco del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, logrando más influencia en unos países que en otros, durante los pocos años que realmente funcionó. Unas demandas y otras, si bien de índole y nivel distinto, tenían en común la reivindicación de las culturas y las lenguas indígenas como aspectos centrales del ser y sentir indígenas. Demasiado pronto, las dos últimas organizaciones perderían importancia pero abrirían camino hacia nuevos desarrollos en el avance político indígena: la ANPIBAC logró en su día avances en el reconocimiento del derecho a una educación diferenciada y, a la vez, en cuanto a posibilidades de profesionalización indígena en el campo de la educación bilingüe, de la lingüística amerindia y de la educación superior, en general; la visión indianista de los profesionales indígenas del CISA, por su parte, dio paso a la participación posterior de líderes indígenas de base que, junto a los derechos culturales, reivindicaban su derecho al territorio y a la participación política, sobre todo en Bolivia y Ecuador. En la misma línea proseguiría el ECUARUNARI, reclamando el derecho a la EIB, pero también al territorio, y postulando la plurinacionalidad como nuevo paradigma para el Estado ecuatoriano que, luego de su creación en 1986, asumió la CONAIE, cuyos principales cuadros salieron precisamente de las canteras de la EIB ([www.ecuarunari.org](http://www.ecuarunari.org), [www.conaie.org](http://www.conaie.org), consulta 23.10.08).

En los años ochenta, surgieron organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales por casi toda América Latina, con escasas excepciones. En 1980 concluían procesos de negociación entre distintos pueblos indígenas y aparecieron dos organizaciones regionales amazónicas en Bolivia y Perú: la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB, [www.cidob.org.bo](http://www.cidob.org.bo)) —que en 2005 cambiaría su denominación a Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia—, así como también la AIDSESEP ([www.aidesepe.org.pe](http://www.aidesepe.org.pe)). Ambas compartían la reivindicación de las lenguas indígenas y de una educación que contribuyera al fortalecimiento de las mismas, en un marco que articulaba territorio, identidad, cultura, lengua, educación y participación política. En 1982 se consolidaba el movimiento indígena colombiano en el nivel nacional con la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, ([www.cric.org.co](http://www.cric.org.co)), también sobre la base del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que nació a la lucha reivindicativa, en 1971, vinculando necesidades y demandas educativas, culturales, lingüísticas, territoriales y a una vida digna. En 1984, producto de negociaciones transnacionales indígenas surgió la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA, [www.coica.org.ec](http://www.coica.org.ec)), uno de cuyas principales promotoras fue la AIDSESEP.

La COICA inauguró una tendencia regional en la participación política indígena que años más tarde se adoptó también en otras subregiones. En 1995, lo hizo el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA) y en 2006 la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas Andinas (CAOI). Cada una de estas organizaciones agrupa a organizaciones indígenas nacionales y regionales de los países de cada subregión. Así, el CICA reúne a las principales organizaciones desde Belice hasta

Costa Rica ([www.consejoindigenacica.org](http://www.consejoindigenacica.org)), la CAOI a las de Argentina a Colombia ([www.minkanadina.org](http://www.minkanadina.org)), y la COICA a las de los nueve países de la Cuenca Amazónica ([www.coica.org](http://www.coica.org)). En el marco de estas organizaciones, como es de esperar, toda la comunicación es mediada por el castellano; sin embargo, se comparte un discurso en favor de las lenguas indígenas, así como también se respalda y fomenta la EIB y la revitalización de los idiomas en riesgo.

Tan distintas fueron y son aún las formas de organización, como diversa es la realidad indígena; apelando unas veces a la condición profesional de los concernidos, como en el caso de la ANPIBAC, y desde 2003 también de la Asociación Nacional de Maestros de Educación Bilingüe Intercultural del Perú —ANAMEBI). En otros casos, se recurrió a la reivindicación étnico-territorial, como desde la CIDOB, la Aidesep, la ONIC y un sinnúmero de organizaciones indígenas amazónicas. En otros más, se trató sobre todo de la lengua y la cultura, por ejemplo, cuando intelectuales y profesionales mayas se reunieron en ONG, ante la imposibilidad de otras formas de organización política, dada la guerra interna de naturaleza étnica que su país experimentaba (1960-1996), o cuando lograron que el Estado creara la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), como organismo autónomo, a cargo de representantes de las distintas comunidades lingüísticas mayas en 1987 ([www.almg.org.gt](http://www.almg.org.gt)).

En no pocos casos, se trató más bien de reivindicaciones de clase, en cuanto los indígenas se veían a sí mismos como campesinos y demandaban el acceso a la tierra y su propiedad, sin que necesariamente existiese una visión clara e integral del territorio. Estas fueron las situaciones de federaciones campesinas nacionales y locales de Bolivia, Guatemala, México y Ecuador, o,

como se dio también en la región de Acora, en el departamento de Puno, en Perú, a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, donde la motivación fue la toma de tierras en manos de hacendados para la reconstitución de propiedades comunales, bajo responsabilidad política y económica de población aimara que carecía de tierra. La lucha por la tierra llevó en muchos casos a la toma de conciencia sobre el territorio, visión compartida por otros muchos pueblos de la región cuyas demandas trascendían la necesidad de ocupar un espacio de tierra para asegurar la subsistencia de la familia. La visión integral del territorio como ámbito para la producción y reproducción de la vida, desde un sentido amplio que incluye y a la vez relaciona lo material y lo espiritual, y que ve el territorio como requisito para la sobrevivencia de la especie, pero también de la cultura y de la lengua, contribuye actualmente a dar sentido tanto a la noción de indigenidad como a la de pueblo.

En situaciones como la de la ecuatoriana CONAIE, desde la fuerza que tomó la EIB en Ecuador se avanzó gradualmente hacia una mayor participación política activa en el espacio gubernamental, trascendiendo los confines permitidos de la educación, la lengua y la cultura. Posteriormente, ocurriría lo mismo también en Bolivia, a través de una organización local-regional, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), y, en el nivel nacional, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en los Andes, y la CIDOB, en el Oriente, Chaco y Amazonía, donde los indígenas supieron aprovechar y ensanchar los resquicios que los sucesivos gobiernos les abrían, en respuestas a sus demandas, formulando propuestas cada más integrales (López 2005). Pero los casos ecuatoriano y boliviano no son los únicos en los cuales una organización indígena

logra incidencia política nacional. La impronta que tuvo la lucha autonómica en Nicaragua, a finales de los años ochenta del siglo XX; el Levantamiento Indígena del Ecuador de 1990, la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad de los pueblos de tierras bajas bolivianas de ese mismo año; la campaña internacional "500 Años de Resistencia, Indígena, Negra y Popular", liderada por organizaciones indígenas y sociales ecuatorianas y nicaragüenses; o la más reciente incidencia del movimiento de municipios autónomos en Chiapas, las periódicas protestas mapuches en Chile, las reivindicaciones periódicas desde la intelectualidad maya en Guatemala y la persistente lucha indígena en Colombia, afirmando la paz y evitando el involucramiento con los dos bandos en enfrentamiento armado desde hace al menos cinco décadas, han incidido por cierto en la modificación de las relaciones entre indígenas y no indígenas, y en la obtención de un número cada vez mayor de derechos para estas comunidades subalternas. De manera persistente, los indígenas han ido avanzando en la disputa política hasta lograr un mínimo de apertura por parte de las instituciones gubernamentales y de la clase política nacional y regional respecto a la validez de los derechos colectivos, así como para que sus derechos culturales y lingüísticos trasciendan la esfera privada, a la cual fueron recluidos por la lógica liberal, e impregnen la esfera pública y formen parte de la agenda política nacional. Así, en América Latina los indígenas han hecho de la cultura ancestral uno de sus más potentes recursos políticos, lo que les ha permitido tanto crear su propia comunidad política como insertarse en la comunidad política nacional. Dan cuenta de ello, de un lado, los niveles de interlocución y contacto continental existente entre los líderes amerindios y, de otro, en el plano

## EL INDÍGENA Y EL TERRITORIO

Desde tiempos inmemoriales el territorio ha tenido una importancia singular para los pueblos indígenas y para sus propios miembros. Además de constituir la base de su reproducción cultural y de ser un elemento constitutivo de su condición de pueblo, los indígenas latinoamericanos mantienen una especial relación con la tierra y el territorio. El territorio no sólo posibilita su supervivencia en tanto ofrece la tierra en la que cultivan sus productos y crían sus animales, o los bosques, la fauna y los ríos necesarios para la vida y la supervivencia; es también y sobre todo la base de su organización social y el lugar en el cual interactúan y construyen redes sociales, el espacio físico y psicosocial en el cual sus ancestros nacieron y crecieron, donde están enterrados sus mayores y donde también se encuentran sus dioses tutelares. Constituye además el espacio en el cual surgió y con el cual están relacionados sus mitos de origen y la cuna de su historia propia. De allí que la noción de territorio esté estrechamente ligada a la de identidad y que la naturaleza y la tierra sean consideradas como la madre de donde los seres humanos venimos –la Pachamama o madre tierra o espacio-tiempo madre de las sociedades andinas– y a quien, por ende, los hombres y mujeres deben cuidar e incluso *criar*, en tanto no está permitido enajenarla sino más bien conservarla para las generaciones venideras por ser su legado máspreciado. Por todo ello, se considera que el territorio vincula a los indígenas con el pasado y también con el futuro; les otorga sentido de continuidad y supervivencia como también de arraigo y pertenencia.

Pese a las diferencias históricas que es posible encontrar entre un pueblo indígena y otro

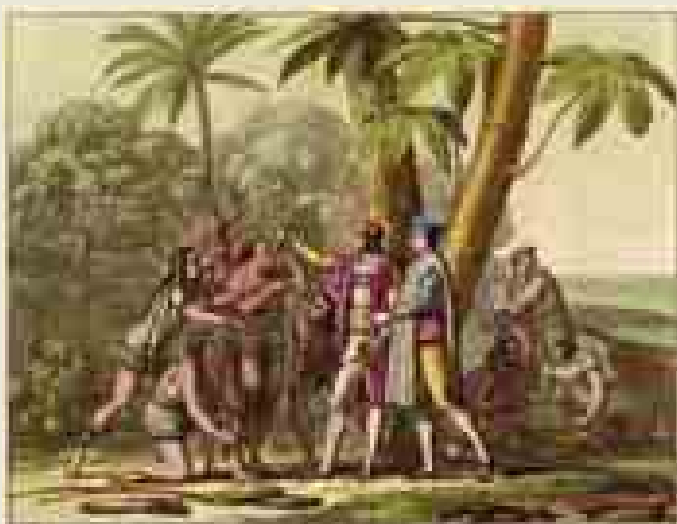


Foto: Giulio Ferrario, Ca. 1825, "I primi Indiani che si presentano a Colombo"

y a las obvias igualmente distintas formas de asentamiento, modos de vida, patrones de manejo del medio ambiente e instituciones socioculturales que hoy caracterizan a los distintos pueblos indígenas que habitan la región, cabe recordar que antes de la invasión europea los indígenas ejercían jurisdicción sobre el suelo que habitaban, había una relación estrecha entre sus dioses tutelares y este territorio y sus autoridades tenían potestades jurídicas, políticas y militares sobre el mismo. Como ha sido ya acertadamente señalado:

La tierra para los indígenas tenía un significado amplio, comprendiendo no sólo la superficie, sino los recursos naturales –flora,

fauna, ríos, lagos, etc.– que habían en ella. En contraste con el concepto de propiedad individual propio de la cultura occidental, la tierra y los recursos eran generalmente poseídos y utilizados en forma comunitaria por los indígenas. Ello sin perjuicio del usufructo que se entregaba a los grupos familiares, en particular en las sociedades agrícolas. (Aylwin 2002:3)

Fuente: López, L.E. (2004:96)

nacional, el número creciente de concejales, alcaldes y parlamentarios indígenas elegidos por el voto popular.

En el reciente deseo de regreso al indio (véase el capítulo XIV), uno de cuyos indicadores son las demandas de revitalización idiomática, los indígenas reemergen de la invisibilidad o pierden la vergüenza étnica, recuperándose al menos parcialmente del proceso asimilatorio que les tocó vivir. El Atlas consigna comunidades indígenas en el Pacífico nicaragüense que hoy se ven a sí mismas como pueblos, aun cuando hablen sólo en castellano y cuando por casi medio siglo se viera al occidente nicaragüense como ya "integrado" y homogéneo. Este es también el caso de los charrúas del Uruguay que, desde 2005, cuentan incluso con una organización indígena de nivel nacional (el Consejo de la Nación Charrúa de Uruguay, CONACHA), que reúne a descendientes de comunidades indígenas, cuyos dirigentes y antepasados fueron eliminados por el ejército de ese país en 1831, fecha desde la cual no se reconocía en Uruguay la existencia indígena (FI 2007a). Hoy el Estado uruguayo reconoce la presencia en su territorio de descendientes de pueblos originarios: el último censo de población consigna más de cien mil, y el Conach integra desde 2007 la Comisión de Discriminación, Racismo y Xenofobia, dependiente del Ministerio de Educación y Cultura. Con este mismo ministerio, trabajan en la revisión de los textos escolares de historia, acción a través de la cual esperan que número mayor de uruguayos deleve su origen (*ibid.*).

Cabe también señalar que, en casos, si bien esporádicos, ciertas organizaciones indígenas surgieron por motivación de algunos proyectos de desarrollo y de la preocupación de agencias específicas. Así ocurrió, por ejemplo, en Centroamérica cuando fue un

proyecto regional apoyado por el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Programa de Apoyo a los Pueblos Indígenas de Centroamérica –PAPICA) que dio origen a diversas organizaciones indígenas en cada uno de los países donde este proyecto operó. En gran medida, el CICA se vio fortalecido en su carácter de organización regional gracias a su asociación con este programa. De hecho, no pocas organizaciones nacionales, pero también regionales, han requerido el apoyo de la cooperación internacional y lo han recibido.

En 1992, en el marco de la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, por iniciativa del presidente de Bolivia, se creó el Fondo Indígena para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Fondo Indígena), bajo el concepto de una mesa de negociación paritaria entre gobiernos, organizaciones indígenas y agencias de cooperación, para "promover el fortalecimiento y desarrollo político, económico, cultural y social de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas" (FI 2007a:9). La creación del Fondo Indígena por 22 países miembros generó expectativas de diversa índole entre las organizaciones indígenas del continente, sobre todo en aquellas con trayectoria más larga y con cobertura y alcance nacional o regional, como la COICA. De igual modo, algunos países con mayor tradición indigenista vieron a esta institución como una oportunidad para hacer avanzar sus políticas y proyectos nacionales, sin necesariamente sopesar su potencialidad como ámbito de negociación bilateral o internacional para atender a pueblos transnacionales, como pudiese haber sido el caso. Por lo demás, también es preciso destacar el papel decisivo que jugaron en su constitución y en su desarrollo inicial al menos dos agencias de cooperación, una nacional, la Agencia Es-



pañola de Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID), y otra multilateral, el BID. De hecho, pese a los tres lustros que han transcurrido desde su creación, no todos los Estados latinoamericanos han cumplido con depositar sus aportes financieros a los que se comprometieron, y el Fondo Indígena depende en mucho de las contribuciones de la cooperación internacional para cumplir con su papel de intermediación y negociación ([www.fondoindigena.org](http://www.fondoindigena.org)). Por lo demás, su condición de mesa de negociación gubernamental-indígena no siempre es entendida, ni por los gobiernos, ni por las organizaciones indígenas, pues mientras que los primeros buscan que este organismo se alinee con la visión de los Estados, las segundas buscan en el Fondo Indígena el espacio supranacio-

nal requerido para avanzar en la construcción de una agenda indígena continental. A pesar de tales contradicciones, o tal vez gracias a ellas, el Fondo Indígena contribuye de manera singular a la democratización de las relaciones entre gobiernos y organizaciones indígenas y al avance de los derechos de los pueblos indígenas, por su propia condición de ámbito internacional de discusión.

Los indígenas latinoamericanos han aprovechado diversos espacios internacionales tanto para consolidar la causa indígena como para recoger información y experiencias de otros países y regiones del mundo, y así formar sus cuadros. Las discusiones sostenidas en Ginebra, durante más de una década, acerca de la Declaración sobre los Derechos de los pueblos Indígenas, finalmen-

Foto: Armando Mazariegos, Cortesía PACE-GTZ, *Escuela Aquil Grande*, Alta Verapaz, Guatemala.



te aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007, contribuyeron a la internacionalización de las reivindicaciones y propuestas indígenas así como a avizorar la posibilidad de un movimiento indígena internacional. El Foro Permanente de Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, producto de ese largo proceso, constituye hoy un escenario sin igual para la incidencia política indígena en el nivel global ([www.indigenousforum.un.org](http://www.indigenousforum.un.org)).

Respecto del tema que ahora nos ocupa, la preocupación por la cuestión idiomática es relativamente nueva en el Fondo Indígena. Por demanda de las organizaciones que lo respaldan, en el marco de su programa de Universidad Indígena Intercultural (UII), el Fondo Indígena ha incluido un programa académico específico dirigido a la revitalización de las lenguas indígenas, nueva preocupación sentida por muchas sociedades indígenas del continente que ven sus lenguas amenazadas por diversos factores, comenzando por la interrupción de la transmisión intergeneracional. Tal vez la cuestión lingüística cobre ahora una nueva dimensión, a la luz del creciente involucramiento político indígena.

La relativa apertura de los estados latinoamericanos en las últimas dos décadas respecto de lo indígena es en gran medida producto de la acción de convencimiento llevada a cabo por diferentes agencias internacionales de cooperación y de ONG internacionales y nacionales. Que muchos indígenas formen parte de las estructuras de ese Estado que buscan cambiar, en el marco del multiculturalismo neoliberal vigente, es producto de esta apertura, aunque en casos la llegada de indígenas a las esferas del poder debilita a las organizaciones indígenas, en cuanto se las despoja de cuadros, formados por lo regular en la práctica y desde la acción reivindicativa. Por lo demás, los espacios ocupados por los indígenas no

son determinantes para el cambio profundo de la estructura estatal que ellos demandan a través de su propuesta de plurinacionalidad. Por lo regular, se trata de espacios especiales, limitados, abiertos en los campos de la cultura y la educación, o de instituciones *ad hoc*, creadas para administrar asuntos indígenas, como, por ejemplo, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) de Chile, el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), la Comisión de Desarrollo Indígena de México (CDI), la Comisión Presidencial contra la Discriminación del Racismo (CODISRA) de Guatemala, o el Programa Apoyo a los Pueblos Indígenas y Negros de Honduras (PAPIN). De allí que estas oportunidades hayan sido catalogadas como *espacios del indio permitido* (Hale 2004), pues, en muchos casos, se trata de puestos de segundo o tercer rango, con escaso presupuesto y a menudo librados a la suerte de la buena voluntad de la cooperación internacional. En Guatemala, por ejemplo, país que ha adoptado el credo del multiculturalismo neoliberal en distintas instancias de la vida nacional (*ibid.*), crear espacios para profesionales, líderes e intelectuales indígenas en el gobierno, permite a los gobernantes hacerse notar como políticamente correctos; pero, además, por esa vía descabezan la *intelligentsia* indígena y cooptan a sus potenciales líderes. Pese a esta visión pesimista, sin embargo, en distintos países tales puestos son aprovechados por los funcionarios indígenas para hacer avanzar sus propuestas y generar, desde adentro, cambios en la visión del Estado; por lo demás, que los indígenas participen del Estado no supone necesariamente perder el vínculo con la sociedad civil y el movimiento social indígena. Por el contrario, en algunos casos se apoyan en los movimientos sociales y logran que éstos respalden su acción o reclamen mayor criticidad o radicalismo, como ocurre, por ejemplo,



## EL MOVIMIENTO POLÍTICO MISKITO

Los miskitos han fortalecido su partido político Yatama logrando acceder en las elecciones del año 2004 a los gobiernos municipales de Prinzacolca, Waspam y Puerto Cabezas [capital de la Región Autónoma del Atlántico Norte o RAAN], donde se concentra la mayor cantidad de población miskita. Como producto de una política de alianzas con el Frente Sandinista de Liberación Nacional, el movimiento Yatama logró dos escaños en la Asamblea Nacional [...] y un escaño en el Parlamento Centroamericano [...]. También lograron ocupar importantes cargos en diversos ministerios del gobierno central, en tanto el cargo de viceministro del Ambiente y Recursos Naturales se asignó a [un...] mayangna [...].

Algunos investigadores consideran que los resultados de las elecciones de noviembre de 2006 son un indicador del incremento de la identidad miskita tanto en la RAAN como en la RAAS [Región Autónoma del Atlántico Sur]. A pesar de que la alianza de Yatama con el FSLN es a nivel nacional, según el líder indígena Brooklyn Rivera también es una alianza de carácter indígena y se encuentra insertada dentro del marco de la pluralidad y la convivencia solidaria entre los pueblos [...]. Según este dirigente político, los miskitu [sic] son conscientes de que son el pueblo más grande y beligerante pero que necesitan de los sumu-mayangnas, de los garífunas, creoles, ramas y también de los mestizos. Pero, como acepta Rivera, aún persisten desconfianzas, prejuicios y racismo, problemas que demandarán tiempo para ser superados.

Tomado de Castillo, C. y G. Mclean. 2008. "El desafío de la construcción de la ciudadanía intercultural en las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua". En S. Alfaro, J. Ansión y F. Tubino. *Ciudadanía inter-cultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 163-190.

con frecuencia en Bolivia y Ecuador.

Es indudable que hoy los indígenas son un actor político importante en prácticamente todos los países de la región, adoptando incluso la figura tradicional del partido. Lo hacen porque saben que la lucha no es sólo por la inclusión en el mismo molde tradicional de la democracia participativa liberal, sino porque se trata también de refundar los estados, aprovechando, en primer lugar, los espacios

e instituciones de que disponen. Pero, una vez en ellos, postulan la reforma sustancial, si no la misma refundación de los estados. Para ello esgrimen formas más participativas de democracia, así como también desafían el modelo de Estado-nación y plantean, como se ha señalado, el principio de la plurinacionalidad. Tales predicamentos han llevado a los indígenas, en distintos lugares de América, de la recolección y la caza, o del trabajo

agrícola, a las esferas del Estado liberal, sea como concejales y alcaldes, o superando el nivel de gobierno local al regional o incluso al nacional, como ocurrió durante el periodo en el cual el Partido Pachakuti cogobernó por cerca de un año en Ecuador (en 2002, en alianza con el presidente Lucio Gutiérrez); o como también ha pasado en Bolivia, con el Movimiento al Socialismo (MAS), en el marco del gobierno de Evo Morales (2006-), o en Nicaragua, con el partido Yatama (en miskitu Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka u Organización de los Hijos de la Madre Tierra), el cual, de su reducto de la Costa Atlántica, ha pasado a la esfera nacional, a cogobernar en alianza con el Frente Sandinista (2006-), o con el Movimiento Winak, en Guatemala (2007), bajo el liderazgo de Rigoberta Menchú, que fue candidata presidencial en las últimas elecciones nacionales. Y es que la apuesta parece ser por insertarse en las esferas del poder para transformarlo desde dentro. Como lo señalan diversos líderes indígenas bolivianos, la lucha por la interculturalidad no es otra que la disputa y la toma del poder, al menos para compartirlo. Estos nuevos partidos de naturaleza intercultural son herederos de los viejos intentos de partidos indianistas de la década de los ochenta.

La participación indígena en la política, además de inscribir los derechos indígenas en la esfera de la legalidad de los actuales estados nacionales, está transformando también la propia práctica política latinoamericana. Así, por ejemplo, la presencia de senadores y diputados indígenas en los congresos pone en evidencia la existencia de otras voces, otras formas de pensar y de analizar la realidad, y hasta otras lenguas, en recintos en los que por norma primaba la homogeneidad lingüístico-cultural y la visión hegemónica de la realidad sociocultural. Que los indígenas reivindiquen posiciones distintas frente a los problemas

nacionales y que, trascendiendo sus intereses particulares y de grupo, formulen propuestas para el conjunto del país, desafía la política tradicional y pone en evidencia la existencia de otras formas de concebir la política. Nociones como las de “mandar obedeciendo”, “buena vida”, “bien-estar”, “plan de vida” y “desarrollo con identidad”, reivindicadas sobre todo por los indígenas chiapanecos, por los líderes indígenas bolivianos, ecuatorianos y guatemaltecos, por los pueblos indígenas colombianos y por la mayoría de las organizaciones indígenas del continente, respectivamente, dinamizan actualmente la política latinoamericana. Estas son contribuciones indígenas que no sólo interpelan la manera en la que se ha comprendido el desarrollo y el gobierno, sino también constituyen importantes aportes a una nueva epistemología del desarrollo, de la democracia y del gobierno en contextos multiétnicos. Todo ello hace que la noción aparentemente inamovible de ciudadanía se cuestione, en la medida en que se interpela también el modelo vigente de Estado-nación, así como los principios fundacionales de las repúblicas latinoamericanas. Los planteamientos contemporáneos de Estado plurinacional, reivindicados por el movimiento indígena contribuyen a que paralelamente surjan nuevas comprensiones de ciudadanía étnica, ciudadanía diferenciada y también de una ciudadanía intercultural.

A raíz de esta nueva visión de la realidad latinoamericana y de su inserción en la comunidad política, los indígenas nos plantean nuevas y creativas salidas a la oposición clásica entre exclusión y asimilación, que primó en la política latinoamericana desde prácticamente la época colonial. La defensa de sus modelos civilizatorios y su cosmovisión ancestral, la propuesta de plurinacionalidad y la apuesta por la interculturalidad, comenzando por una etapa de reforzamiento de lo



Foto: Luis Enrique López, *Niño en Tinta*, Cuzco, Perú.

propio –o de intraculturalidad, al decir de los indígenas bolivianos–, desafían a la democracia como se construyó desde la hegemonía blanco-mestiza y nos colocan ante la posibilidad de imaginar una sociedad articulada, incluyente o *reintegrada* sobre la base de nuevos paradigmas anclados en una visión renovada de la pluralidad que ve en la complementariedad, antes que en la oposición, una alternativa creativa para el continente. De allí que las reivindicaciones étnicas en América Latina difieran de sus similares en otras partes del mundo, en cuanto en este continente no se apunta hacia la conformación de nuevos estados, sino más bien a la transformación de los existentes (Yamada y Degregori 2002, López 2004, Gross y Stigler

## DESARROLLO CON IDENTIDAD

Desarrollo con identidad “es un proceso que comprende el fortalecimiento de los pueblos indígenas, la armonía con el medio ambiente, la buena administración de los territorios y recursos naturales, la generación y el ejercicio de autoridad, y el respeto a los valores y derechos indígenas, incluyendo derechos culturales, económicos, sociales e institucionales, de acuerdo a su propia cosmovisión y gobernabilidad. Este concepto se sustenta en los principios de equidad, integralidad, reciprocidad y solidaridad y busca consolidar las condiciones en que los pueblos indígenas y sus integrantes puedan contar con bienestar y crecer en armonía con su entorno, aprovechando para ello el potencial de sus bienes culturales, naturales y sociales.”

Definición del Consejo Asesor Indígena, recogida en la nueva política y estrategia del Banco Interamericano de Desarrollo, Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario. 2006. En *Pueblos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Migración: algunas aproximaciones*. Presentación ante la VII Asamblea General del Fondo Indígena, Antigua, Guatemala, 12 de septiembre.

2006, Pajuelo 2007). No sorprende por ello que las demandas indígenas trasciendan la esfera de lo propio y busquen el bienestar de todos, indígenas y no indígenas, y que propuestas como las de estados plurinacionales y ciudadanías interculturales busquen transformar el imaginario político-social de las sociedades latinoamericanas en su conjunto, así como imaginar un futuro diferente, en el cual el análisis de la realidad nacional en cada país no se haga, nunca más, ni a espaldas, ni sin la participación de los pueblos amerindios.

## PUEBLOS Y POBLACIÓN INDÍGENA

La sistematización de información oficial realizada con ocasión de la elaboración del Atlas en DVD arroja un total de 522 pueblos indígenas en América Latina. Otros registros dan cuenta de 557 grupos etnolingüísticos (Barie 2005). Cruzando información oficial con la que ofrecen los estudios incluidos en este volumen, podemos llegar hasta 659 en América Latina y cuatro más en países del Caribe insular, lo que nos lleva a un total de 663. Sin embargo, cabe precisar que, así como resulta hoy difícil discernir quién es o no indígena, no resulta más sencillo establecer qué debemos entender por pueblo indígena.

Por su parte, en su recuento poblacional indígena, el Fondo Indígena opta por referirse a la existencia de 626 *etnias*, cuando identifica la población indígena en sus países miembros (FI 2008:139, mi énfasis). Es posible que la diferencia entre la cifra que recoge el Atlas en DVD y la del Fondo Indígena se deba al cálculo realizado: si se toma en cuenta a los pueblos transfronterizos como una sola entidad, es obvio que el número disminuye sustancialmente, pero si se toma cada componente "nacional" de cada uno de estos pueblos, y no como una entidad supranacional, el número aumenta. Así, por ejemplo, si a los quechuas de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina se los considera un solo pueblo, hay que restar cinco pueblos del total obtenido de la suma de pueblos que habitan en cada país. Si, por el contrario, se suma el número de pueblos indígenas que habita en cada país, la suma asciende entonces hasta 663 (Atlas en DVD 2009).

La cifra consignada en el Atlas bien puede modificarse producto de una mayor precisión metodológica en los censos nacionales de población, así como por los procesos de etnogénesis en curso. Por ejemplo, los datos oficiales recogidos en el último censo boliviano dan cuenta de 33 pueblos indígenas para todo el país, cuando en recuentos recientes a partir de las voces de los propios indígenas (López 2005), lo mismo que en la nueva Constitución Política de ese país, el número sube a 36, aunque las fuentes no coincidan en la denominación de los pueblos en cuestión. En cuanto a las lenguas, algunos agrupan las distintas variantes moxeñas en una sola y, por ello, se habla de 33 lenguas indígenas en Bolivia (*ibid.*), mientras que la Constitución de 2008 menciona 36. De forma parecida, para Guatemala se consignan 23 pueblos indígenas, cuando tanto los propios mayas como el gobierno y los centros de investigación se refieren a 22 pueblos mayas, a los que se agregan el Xinka y el Garífuna, dando un total de 24. Y es que, en 2007, la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG) aprobó la solicitud de la comunidad lingüística chalchiteka para que su variante fuera aprobada como lengua nacional, marcando distancia de la comunidad lingüística awakateka, y, por ende, de su "lengua". Ambas comunidades comparten el mismo territorio, y, al parecer, por rivalidades étnicas, buscan diferenciarse a través de la lengua, en un contexto en el cual se establece una relación unívoca entre lengua y pueblo indígena.



IMAGEN: Grabado de Bernard Picart, 1725, "Maniere dont l'Incas marie ceux de son sang". Manera en la que los Incas se casan con los de su sangre.

Hoy día existe un relativo consenso mundial, sobre todo entre los organismos internacionales así como en el seno de las Naciones Unidas, respecto de la definición de pueblo indígena, como colectivos

[...] que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y colonización que se desarrollaron en sus territorios, se consideran a sí mismos distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en estos territorios o en partes de ellos. La continuidad histórica puede consistir en la ocupación de tierras ancestrales, la ascendencia común, la cultura común, el idioma u otros factores pertinentes. Individualmente, una persona indígena es la que considera que pertenece a un grupo indígena y es aceptada por ese grupo (Martínez Cobo 1986:7).

Sin embargo, en la práctica, tanto gobernantes como organismos y agencias de cooperación y también especialistas, nombran a estas colectividades de distinta forma: naciones, nacionalidades, culturas, etnias, poblaciones, grupos, comunidades, comunidades campesinas, grupos etnolingüísticos, comunidades socioculturales o sociolingüísticas y clanes y tribus. Tales denominaciones pueden también en muchos casos ser asumidas por los propios indígenas, producto del prestigio social de quien las enuncia.

Así mismo, si bien es creciente la adopción de los términos de *nacionalidad*, *nación* y *pueblo* por parte de los líderes y organizaciones indígenas, por lo regular, ni los mayores de las comunidades, ni tampoco los hombres y mujeres “de a pie”, definen a las colectividades a las que pertenecen con alguna de estas denominaciones: Ellos más bien recurren al nombre ancestral propio de la colectividad (Comcáac, Kacha’edze, Kuna o Tule, Nahua, Q’eqchi’, Mapuche, Nivacle, Runa o Tohono O’odham), simplemente porque ello equivale a decir gente o seres humanos o

## LOS NOMBRES PROPIOS O LOS PROPIOS NOMBRES



El nombre propio de las comunidades se ha ido recuperando como en el caso de los u’wa, llamados despectivamente tunebos; o los ikun, antes llamados arhuacos; o los sikuani, llamados guahibos. Esto también fue una conquista y acto político práctico en los nombres de las organizaciones: Gonandiwua Tayrona es el nombre de una organización indígena de la Sierra Nevada [de Santa Marta]; Ununa es la organización sikuani, y significa trabajo comunitario; Yare es el nombre del grupo juvenil de piratapuyos, desanos, barasanos, cubeos, tukanos, del Guaviare.

A. Green, entonces Presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en su ponencia ante el II Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, noviembre de 1996.

gente de la tierra o gente del desierto. También retoman el nombre que se les colocó al inicio de la Colonia o durante este período (aguarunas, misquitos, aztecas, quechuas, quichuas o ingas), o en la medida en que los foráneos aludían a alguna característica cultural o social de la población indígena, muchas veces desde una visión peyorativa (cinta larga, comechingones, colorados, chiriguano, encabellados, maticos, misquitos, otomíes, orejones, yanaconas). Pero también se dan situaciones en las cuales la definición se origina en el nombre de la región geográfica, de la zona en la que habitan o incluso del río que navegan y en cuyas riberas se ubican sus comunidades y viviendas (atacameños, ayacuchanos, mayas yucatecos, mayonahuas, napurunas, otavaleños, pastos, potosinos, raqaypampeños, yaquis), así como también se toma del nombre de la misión religiosa de la que formaron parte (javierano, joaquiniano, loreto, trinitario). Pero, por etnogénesis, cada vez es más frecuente que la dirigencia del pueblo abandone la denominación dada y recupere o cree etnónimos, por lo regular, a partir del vocablo utilizado para decir gente. Ejemplos de ello son los culinas y yaguas de la Amazonía peruana, que hoy se autoidentifican como madihás y kach’edzes, respectivamente; o los yakis y tarahumaras de México, que se auto-definen como yoemem o raramuri, la gente; o el de los guaraníes en Bolivia, que en la búsqueda de su reafirmación como pueblo y de la superación de las diferencias étnico-dialectales existentes, rechazan la denominación colonial de chiriguano; o cuando los otomíes en México adoptan la denominación de hñähñüs; y los sumus de Nicaragua deciden llamarse mayangnas.



La discusión sobre el uso del término genérico indígena, sin embargo, persiste en algunos círculos intelectuales indígenas, precisamente aludiendo a que, si se trata de reconocer ciudadanías alternas y diferenciadas, entonces resulta necesario reconocer y aceptar los nombres propios que cada pueblo indígena se da a sí mismo. Estaríamos de este modo en otro momento de la historia política indígena, distinta a la de los años de la década de 1990, cuando los dirigentes de pueblos indígenas de Sudamérica reivindicaron por sí y para sí las mismas categorías con las que se los discriminó, precisamente como acto de emancipación social y de autorreconocimiento; ésta constituyó también una estrategia en el proceso de construcción de alianzas interétnicas, pero también transnacionales, pues era necesario mostrar fortaleza en un contexto de adversidad y de posiciones anti-indígenas casi generalizadas. Hoy, que los vientos soplan en dirección algo distinta y de forma más permisiva, parecen volver a aflorar en algunos países las posiciones que reivindican lo propio y particular sobre lo genérico, que, en un momento, constituyó un arma política poderosa para sobreponerse a la subalternidad.

Aquí optamos por utilizar las nociones genéricas de pueblo indígena y lenguas indígenas, aunque alternamos también el uso de estos términos con los de pueblos originarios y lenguas originarias, de más reciente aceptación, casi generalizados a partir de la lucha de los indígenas bolivianos. Lo hacemos por la necesidad de mostrar una realidad distinta a la hegemónica a partir de los puntos en común, y al margen de las particularidades y especificidades que hacen de cada pueblo, y, en rigor, de cada comunidad indígena una entidad *sui generis*. De este modo, también intentamos responder a la propia necesidad académica de establecer tendencias generales en las relaciones entre las comunidades indígenas subalternas y las hegemónicas. Pero también en el marco del derecho internacional vigente y para aprovechar los mismos derechos universales alternativos por los que los indígenas han luchado también en la esfera internacional, aquí nos adscribimos a la segunda parte de la definición adoptada por las Naciones Unidas, que precisa que los pueblos indígenas “constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblos, de conformidad con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas jurídicos” (*ibid.*). Pueblo indígena, por ello, alude a opresión histórica y desigualdad, pero también al derecho a la diferencia y a la autodeterminación.

No obstante, es necesario tomar conciencia de los problemas que tal denominación puede acarrear cuando, por ejemplo, en sociedades amazónicas la organización clánica determina que cada clan tenga nombre propio y que, en muchos casos, el nombre común que agrupa a los clanes en una unidad mayor bien puede ser exógeno. Así ocurre con los grupos en aislamiento voluntario, los que, en rigor, la mayoría de las veces constituyen parte de un pueblo mayor, aunque cabe precisamente preguntarse si la decisión que los llevó a aislarse del grupo mayor no significa que hoy ellos se vean a sí mismos como pertenecientes a otra entidad distinta de aquella de la cual optaron por separarse. Difícil resulta también recurrir a la denominación de pueblo cuando estamos ante muy reducidos números de personas, que van desde decenas hasta incluso unidades. A estos escenarios se añaden aquellos en los cuales todavía prima una identidad campesina o la identidad étnico-comunitaria local

o regional o geográfica, sobre la identidad mayor de pueblo, como ocurre con numerosas comunidades quechua-hablantes, sobre todo en Perú, aunque también en partes de Bolivia. Finalmente, pueden darse también situaciones en las cuales el pueblo constituye un ideal en construcción, un constructo histórico reciente, producto del proceso contemporáneo de reafirmación étnica. Esto no quiere decir en absoluto que no existan casos claramente definidos en los que poblaciones indígenas, ya sea étnica o dialectalmente diferenciadas, hayan adoptado por sí y para sí por la denominación unificadora de pueblo, precisamente como estrategia política de reinscripción en el mundo actual; es lo que ocurre con los awajunes, los awas, los aimaras, los boras, los garífunas, los mapuches, los mayas en Guatemala, los miskitus o los nahuas, trascendiendo además el espacio de la actual zona de refugio o el territorio ancestral para incluir también a quienes hoy viven en un centro poblado o incluso en una capital nacional.

Ahora bien, en lo que se refiere a las características demográficas de la población indígena, como se reitera en cada uno de los capítulos de este ATLAS, los datos estadísticos oficiales resultan todavía y a menudo poco confiables, tanto en lo que se refiere a la población indígena como a las lenguas originarias. Los sistemas de información basados en los censos nacionales, y también otros instrumentos utilizados por el Estado y los organismos que trabajan con poblaciones indígenas, no son precisos y requieren una mayor afinación para alcanzar claridad sobre la situación demográfica real de estos pueblos. Los criterios utilizados, como lengua materna, lengua hablada, autoadscripción o autoidentificación, varían de un lugar a otro y provocan cuestionamientos aún no resueltos. Pero lo que más preocupa es la incapacidad de los organismos responsables de los censos para dialogar con los líderes y las comunidades indígenas respecto de los fines, objetivos, indicadores y procedimientos empleados en los censos.

Se pierde de vista que, hasta entrada la república, los censos eran resistidos por haber sido utilizados para determinar el número de contribuyentes indígenas y dónde se encontraban concentrados, amén de otras motivaciones políticas. En este ATLAS se recoge, por ejemplo, la renuencia de los indígenas ecuatorianos a ser censados y la directriz que a comienzos de los años noventa del siglo XX dio la CONAIE para impedir o limitar la aplicación del censo nacional de población en las comunidades indígenas. Hoy, sin embargo, a la luz de los reducidos números de población indígena que el dato oficial arroja y de las discrepancias entre estas cifras y las de otras fuentes, esa misma dirigencia desea implementar un censo indígena (véase el capítulo VII).

Tal vez no haya otra salida que la puesta en marcha de censos indígenas, con apoyo y asesoramiento técnico-científico externo, pero levantados por personal indígena, como de hecho ocurrió también a principios de los 90 en países como Colombia, Perú y Bolivia. Por lo demás, cabe recordar que diversas organizaciones indígenas llevan a cabo conteos periódicos de población, para fines variados; aquí se recupera también información centroamericana respecto a censos indígenas llevados a cabo por iniciativa de organizaciones indígenas (ver capítulo X).



Cuadro II.1 Pueblos indígenas y población indígena por área geocultural

ÁREA GEOCULTURAL	CANTIDAD DE PUEBLOS INDÍGENAS	CANTIDAD DE PAÍSES INVOLUCRADOS	POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA
Amazonía	316	9	1.400.000
Mesoamérica	77	3	12.500.000
Orinoquía	41	2	300.000
Andes	36	7	11.500.000
Chaco ampliado	35	4	500.000
Caribe continental	31	8	1.250.000
Baja Centroamérica	21	5	1.000.000
Oasisamérica	18	2	250.000
Llanuras Costeras del Pacífico	9	2	55.000
Patagonia	9	2	300.000
Isla de Pascua	1	1	4.500
Caribe Insular	4?	4	5.500
Otras regiones no presentadas por separado en el Atlas	67	3	400.000
<b>Total</b>	<b>665</b>	<b>23</b>	<b>29.464.000</b>

Notas:

1. Las cifras que presenta el Atlas en DVD, con excepción del caso de Brasil, se basan en los datos oficiales, producto de los censos de población. Aquí, trinagulamos esa fuente con otras, y por ello, el número de pueblos difiere del total consignado en el Atlas en DVD. Así, en el caso amazónico, aquí se incluyen tres pueblos más, todos referidos al contexto boliviano, ante la imprecisión de las cifras oficiales para ese país.
2. Un país puede pertenecer a más de un área geocultural, como ocurre en Belice, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Costa Rica con pueblos que pertenecen tanto a Mesoamérica o Baja Centroamérica y también al Caribe continental; o como también acontece con Ecuador y Perú, con presencia en la Amazonía y en los Andes; o con México con pueblos en Mesoamérica y en Oasisamérica, o el caso extremo de Colombia, con presencia en Llanuras Costeras del Pacífico, Andes, Caribe, Orinoquía y Amazonía.
3. Un mismo pueblo puede tener presencia en más de un área, como el Quechua, con población en la Amazonía y en los Andes, o el Guaraní, en el Chaco y la zona oriental del Paraguay, clásicamente guaranítica.
4. La cuenca amazónica comprende territorios de ocho países y también el de Guyana Francesa, la que no es un país independiente.
5. En esta primera versión del Atlas no se presentan por separado los pueblos que habitan áreas orientales de Bolivia y Paraguay, ni tampoco el nordeste, centro oriental, sudeste y sur de Brasil. En el cuadro II.1 se los consigna como pertenecientes a "otras regiones...".

FUENTE: Atlas en DVD, 2009 y sitios web de los países respectivos.

El área geocultural de mayor diversidad étnica es la Amazonía, con 316 pueblos indígenas; le siguen Mesoamérica, Orinoquía, Andes y Chaco ampliado. Por su parte, Llanura Costera del Pacífico, Patagonia e Isla de Pascua constituyen las áreas con menor presencia de pueblos diferentes.

A juzgar por la cantidad de población indígena que habita en ellas, Mesoamérica y Andes son las áreas geoculturales más pobladas, y Orinoquía y Amazonía las que menos población indígena tienen. Ello guarda relación con las características ecológicas de estos espacios, cuyo suelo no permite una agricultura intensiva, por lo que históricamente las poblaciones que habitan en estas dos áreas se han dedicado sobre todo a la caza y la recolección.



Foto: Luis Enrique López, *Niñas de escuela rural de la provincia quechua hablante de Tinta, Cuzco, Perú.*

El área Oasisamérica constituye un caso especial, pues en este Atlas tomamos en cuenta sólo los pueblos que habitan al sur del Río Bravo o Grande y también en los Estados Unidos, mas no a todos aquellos que hoy se ubican únicamente en el territorio estadounidense que también forma parte de esta área geocultural.

También Rapa Nui o Isla de Pascua configura una situación particular. Su condición de isla no perteneciente ni vinculada cultural ni lingüísticamente con el continente americano la marca de manera especial. Su territorio de 163,6 km<sup>2</sup> está habitado por un solo pueblo: el rapa nui o pascuense, con no más de 5.000 habitantes indígenas, cuya lengua está emparentada con idiomas malayo-polinésicos. El pueblo Rapa Nui pertenece a los pueblos austronesios o malayo-polinésicos que habitan un amplia área del globo terráqueo, que se extiende desde Madagascar

por el este hasta precisamente Isla de Pascua en el oeste, Taiwan en el norte y Nueva Zelanda en el sur. Su inclusión en este Atlas responde a que, por razones sociopolíticas que hoy inciden también en la conformación de la estructura sociolingüística de la isla, el territorio pascuense forma parte desde 1888 del Estado chileno y, por ende, el funcionamiento de su sociedad no ocurre de manera autónoma y se ve influido por las decisiones que se toman respecto de la sociedad chilena en general, y sobre todo en cuanto a los pueblos indígenas que habitan en Chile. Así, pese a la distancia, las políticas de *chilenización* de comienzos del siglo XX, que incidieron sobre la libre expresión por parte de las poblaciones indígenas y el uso de las lenguas indígenas en reuniones públicas, tuvo incidencia también sobre la población rapa nui.



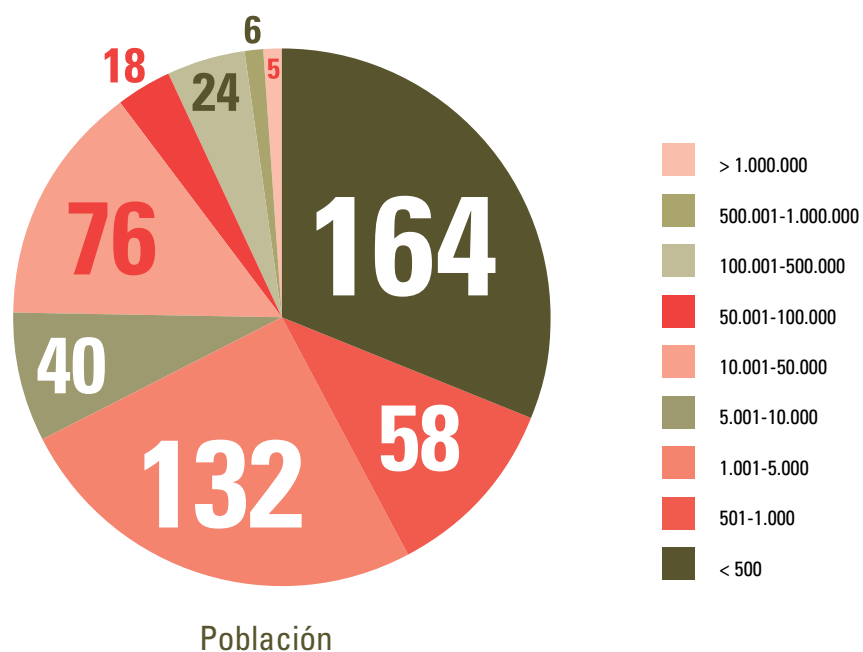
Cuadro II.2 Continuo de diversidad étnico-poblacional

MÁS DE 60%	59- 20%	19-10%	9-6%	5-3%	2-0,2%
Bol.	Gua.	Bel.	Hon.	Col.	Arg.
		Guy.	Nic.	Chi.	Bra.
		Mex.		Ecu.	CRi.
		Pan.		Uru.	Sal.
		Per.		Ven.	GuFr.
					Par.
					Sur.

En cuanto a la distribución por país, la presencia indígena varía mucho de un Estado a otro. En un polo de la diversidad étnica se encuentran Bolivia, Guatemala y Belice como aquellos países en los cuales los indígenas representan porcentajes relativamente altos de la población total. En el otro extremo se ubican El Salvador, Costa Rica, Brasil, Paraguay, Venezuela y Argentina, como países con bajo porcentaje de población indígena. Y, finalmente, tenemos que en la mayoría de países latinoamericanos (11) la población indígena representaría sólo entre 3 y 10% de los totales nacionales.



Gráfico II.1 Distribución poblacional de los pueblos indígenas de América Latina



FUENTE: Tomado de Sichra 2008, sobre la base de 523 pueblos.


**Cuadro II.3 Población indígena y pueblos indígenas por país en América Latina y el Caribe**

PAÍS	POBLACIÓN TOTAL NACIONAL	PUEBLOS INDÍGENAS	POBLACIÓN INDÍGENA	% POBLACIÓN INDÍGENA
Antigua y Barbuda (2005)	81.479	1?	258	0,3
Argentina (2001)	36.260.160	30	600.329	1,6
Belice (2000)	232.111	4	38.562	16,6
Bolivia (2001)	8.090.732	36	5.358.107	66,2
Brasil (2000)	169.872.856	241	734.127	0,4
Colombia (2005)	41.468.384	83	1.392.623	3,3
Costa Rica (2000)	3.810.179	8	65.548	1,7
Chile (2002)	15.116.435	9	692.192	4,6
Dominica (2005)	78.940	1?	2.099	2,6
Ecuador (2001)	12.156.608	12	830.418	6,8
El Salvador (2007)	5.744.113	3	13.310	0,2
Guatemala (2002)	11.237.196	24	4.487.026	39,9
Guyana (2001)	751.223	9	68.819	9,1
Guyana Francesa (1999)	201.996	6	3.900	1,9
Honduras (2001)	6.076.885	7	440.313	7,2
México (2000)	100.638.078	67	9.504.184	9,4
Nicaragua (2005)	5.142.098	9	292.244	5,7
Panamá (2000)	2.839.177	8	285.231	10,0
Paraguay (2002)	5.163.198	20	108.308	2,0
Perú (2008)	28.220.764	43	3.919.314	13,9
Santa Lucía (2005)	160.750	1?	775	0,4
Surinam (2006)	436.935	5	6.601	1,5
Trinidad y Tobago (2000)	1.114.772	1?	1.972?	1,7
Uruguay (2004)	3.241.003	0	115.118	3,5
Venezuela (2001)	23.054.210	37	534.816	2,3
<b>América Latina y El Caribe</b>	<b>481.190.282</b>	<b>665</b>	<b>29.496.894</b>	<b>6,1%</b>

**Notas:**

1. Se incluye tres países del Caribe insular que registran explícitamente información total de población indígena. Ningún otro país caribeño lo hace.
2. La cifra total de pueblos y lenguas incluye pueblos y lenguas con presencia en más de un país.
3. El caso de Uruguay es *sui generis* en cuanto el Censo registra población de ascendencia indígena.

FUENTES: CEPAL, en del Poppolo y Oyarce 2005, para Panamá, Honduras, Ecuador, Costa Rica, Brasil y Bolivia, Atlas en DVD 2009 para el resto de los países, censos de los propios países para los tres caribeños considerados en este cuadro. Los datos para el Paraguay son tomados de Meliá, en este volumen; el dato relativo al número de pueblos y lenguas indígenas de Bolivia, de López 2005, y el de lenguas en Guatemala, de ALMG.

Esta distribución varía notablemente, sin embargo, si, además de la representatividad porcentual, tomamos en cuenta el número absoluto de indígenas en cada país. En este caso, México, Bolivia, Guatemala, Perú y Colombia, cuya población indígena se sitúa entre un máximo de 9.500.000 y un mínimo de 1.300.000 habitantes, ocupan un lugar preponderante y, entre los cinco, reúnen a 87% de toda la población indígena de América Latina y el Caribe. El restante 13% de población indígena reside en 20 territorios estatales distintos, incluyendo la Guyana Francesa, que no es un país independiente, sino una provincia de Francia.

Nuestro recuento (cuadro II.3) no incluye países y territorios como Cuba, República Dominicana y Puerto Rico. Los censos correspondientes a los dos primeros no registran datos de población indígena, mientras que el correspondiente a Puerto Rico sí lo hace: 13.336 personas, o 0,4% de su población (3.808.610 al año 2000) es amerindia ([www.census.gov/census2000/states/pr.html](http://www.census.gov/census2000/states/pr.html), consulta del 20 de enero de 2009) e incluiría a indígenas norteamericanos, así como a quienes hoy se reivindican como tainos o descendientes de ellos, tanto en Puerto Rico como en República Dominicana ([www.taino.tribe.org/jatiboni.html](http://www.taino.tribe.org/jatiboni.html)). Frente a esta situación en las Antillas Mayores, la de las Antillas Menores se caracteriza por la presencia minoritaria de población indígena en cuatro de ellas: Antigua y Barbuda, Dominica, Trinidad y Tobago y Santa Lucía, cuya población indígena, de ancestro Caribe o Arawak, oscila entre 0,3% y 2,6%. En la parte occidental de Dominica habitan kalinagos, descendientes de población Caribe. Producto de procesos de etnogénesis reemergen poblaciones indígenas en Santa Lucía, autodenominada Betechilokono, cuya organización ha logrado incluso presencia en el Foro Permanente de Naciones Unidas. También habría hoy población kalina, Caribe, en Trinidad y Tobago, que se habría asumido como tal, a partir de 1973 ([www.kacike.org/srcc/resurgencehiatory.html](http://www.kacike.org/srcc/resurgencehiatory.html), consulta del 3 de febrero de 2009), aunque no figure explícitamente aún en los datos censales oficiales. En el registro del censo de 2000 de este país aparecen 1.972 otros y 8.487 que no especificaron su pertenencia étnica, tras lo cual podrían esconderse los kalinagos, que habitan sobre todo en la Isla de Tobago, en la localidad de Arima: en el cuadro II.3, hemos optado por ser conservadores, registrando solamente los 1.972 (<http://www.cso.gov.tt/census2000>, consulta del 20 de enero de 2009). Resulta interesante anotar, a este respecto, que en el último censo de Estados Unidos, 1.095 migrantes de Trinidad y Tobago se reconocieron como “Amerindian” ([www.census.gov/population/cen2000/sto-159/stp-159-trinidad\\_and\\_tobago.pdf](http://www.census.gov/population/cen2000/sto-159/stp-159-trinidad_and_tobago.pdf), consulta del 20 de enero de 2009).

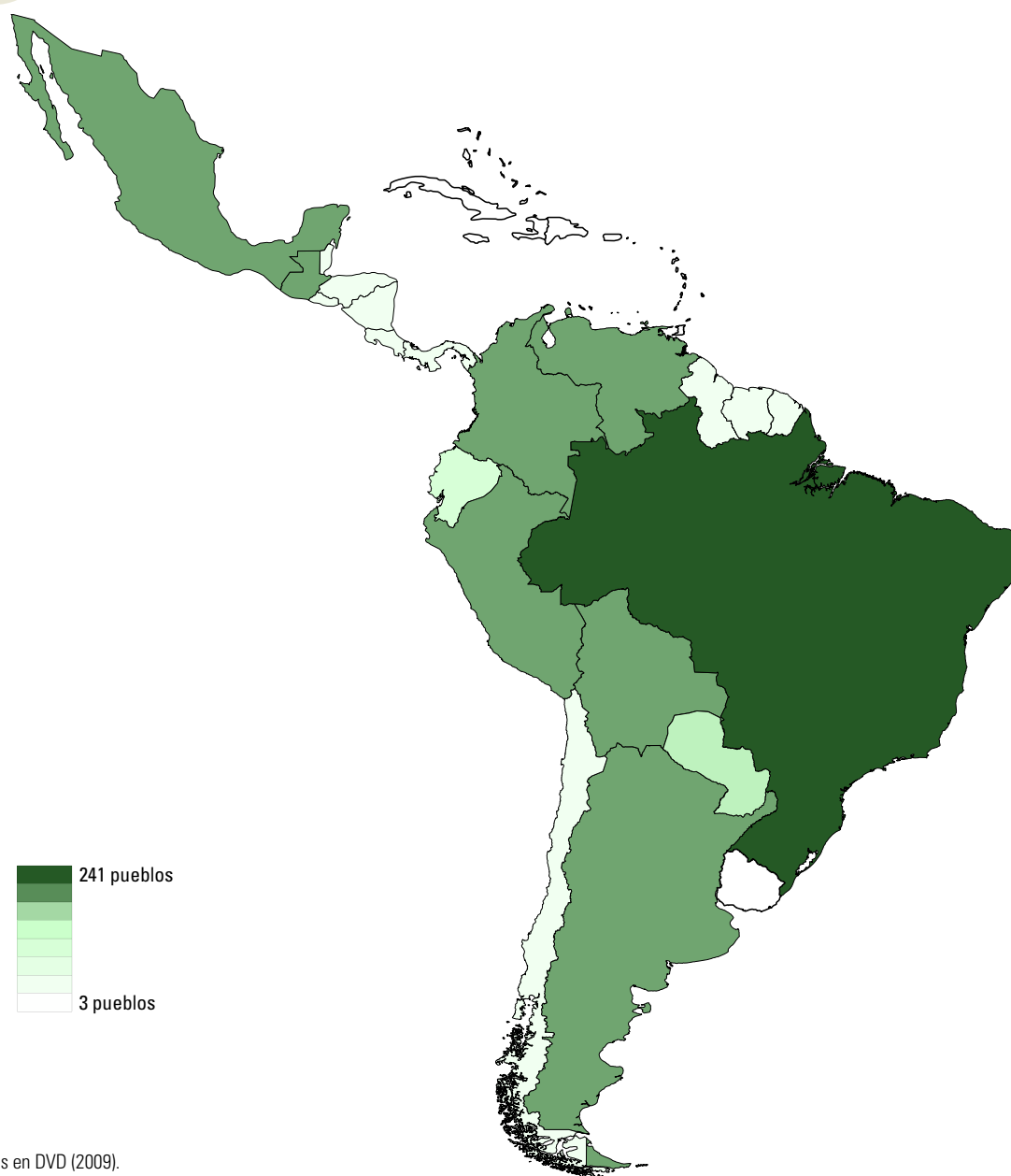
En total 13 países, todos ellos en el Caribe, no registran información censal relativa a pueblos o lenguas indígenas: Antillas Holandesas, Aruba, Bahamas, Barbados, Cuba, Granada, Haití, Islas Caimán, Jamaica, Puerto Rico, República Dominicana, San Cristobal y Nieves, San Vicente y las Granadinas, y Trinidad y Tobago (Wiki del Atlas: <http://wiki.proeibandes.org>). En indagaciones informales realizadas con educadores de las Antillas Holandesas y Aruba, por ejemplo, detectamos la no existencia actual de población indígena en esas islas, mas sí recuerdos de los últimos hablantes de lenguas indígenas, todos ya fallecidos.

En este análisis panorámico, merece particular atención la evolución demográfica indígena en países como Colombia, Ecuador, Argentina y Chile. Mientras que en la percepción latinoamericana Ecuador aparece como un país fuertemente marcado por su presencia indígena, y, en este sentido, más importante en materia indígena que Colombia y Argentina, resulta

que el último censo ecuatoriano, incluso registrando un crecimiento poblacional indígena en el periodo intercensal (véase el capítulo VII), cuenta con menos de ochocientos cincuenta mil pobladores indígenas, equivalentes a sólo 6,8% de la población total del país. Esta cifra es superada por Colombia en más de medio millón de personas que se autoidentifican como indígenas.



Mapa II.1 Diversidad étnica en América Latina



FUENTE: Atlas en DVD (2009).



Por su parte, la situación argentina resulta particularmente interesante pues el registro de casi 600.000 personas indígenas es considerado por muchos como insuficiente e inexacto (véase Censabella 2008). Si, por ejemplo, los conteos oficiales también detectasen entre su población migrante a los cientos de miles de indígenas (guaraníes, quechuas, aimaras y otros), provenientes de otros países, esta población sería mucho mayor. En el caso del Brasil, cabe observar que la información oficial da cuenta sólo de la población que vive dentro de un territorio indígena, dejando de lado a miles de indígenas urbanos (Gesteira y Lindenberg 2004).

Del mismo modo, cuando se analiza la situación demográfica y sociolingüística indígena, no cabe quedarse sólo en el nivel de las cifras nacionales, pues un mismo país puede lucir diferente si se lo analiza por regiones, y más aún cuando se lo ve por municipios. El sur de México, por ejemplo, puede ser catalogado como más indígena que el norte, y estados como Chiapas, Guerrero y Oaxaca, aparecer como predominantemente indígenas. Lo propio ocurre con el sur de Perú, espacio al cual hasta hace no mucho se lo conocía como “la mancha india” [sic]; y es que en el sur andino peruano-boliviano se concentra la mayor cantidad de población indígena de Perú y Bolivia, aun cuando ésta se encuentre asociada a únicamente dos lenguas indígenas mayoritarias diferentes (el aimara y el quechua). También el caso nicaragüense lo ilustra, pues las regiones de mayor diversidad étnica y lingüística se ubican al este del país, en su Costa Caribe, no así en la zona central y en el Pacífico. Situaciones como éstas exigen entonces trascender el análisis de los datos nacionales para ver el comportamiento de los mismos en los niveles regional e incluso local, pues pueden darse situaciones en las cuales, en una lo-

calidad determinada, uno puede encontrarse con que la población indígena se aproxime a casi la totalidad de la población existente, aun cuando en el nivel nacional ésta aparezca como minoritaria.

Tampoco conviene quedarse con la idea de que la tendencia demográfica indígena *normal* o *natural* es hacia la disminución progresiva. Por una parte, cabe recordar que la población indígena mostró una importante recuperación demográfica al cierre del ciclo colonial y luego del advenimiento de la república. Por otro lado, y si bien desde mediados del siglo XX las condiciones para la supervivencia de los pueblos indígenas han sido adversas, también es cierto que en las últimas dos décadas la situación ha devenido favorable, producto del reavivamiento étnico-indígena continental y de la mayor apertura democrática que experimenta toda la región. Por ejemplo, en Bolivia, el porcentaje de población que se autodefinió como indígena se incrementó en el periodo intercensal y hoy alcanza a 66,2% de la población total (Del Popolo y Oyarce 2005), del mismo modo que en Panamá, donde, en términos absolutos, la población creció de 194.269 a 285.231, en el periodo intercensal 1999-2002 (véase el capítulo X). Siguiendo este patrón, los pueblos Huichol y Tepehuano, pertenecientes al área de Oasisamérica, registran aumento poblacional entre 1970 y 2005 de 6.874 a 35.724, y de 5.617 a 31.681 personas, respectivamente (véase el capítulo XII). Por su parte, en Nicaragua es más alto hoy el número de pueblos indígenas, producto de la etnogénesis por la que atraviesan pobladores campesinos del Pacífico nicaragüense, cuando hasta hace dos décadas sólo los indígenas en su Costa Caribe se autorreconocían como tales. Argentina es otro caso en el cual el número de pueblos indígenas y de su población se modifica y crece, en la medi-

da en que las políticas nacionales respecto a la población étnicamente diferenciada se vuelven más abiertas y favorables. El Atlas en DVD registra 28 pueblos indígenas, pero algunos funcionarios gubernamentales se refieren actualmente a hasta 30 comunidades que reivindican su condición de pueblo indígena y que, consecuentemente, las instituciones del Estado argentino reconocen (Exposición del delegado oficial del gobierno de Argentina en la VIII Asamblea del Fondo Indígena en México 2008).

No en todos los casos, sin embargo, la tendencia ha sido el aumento progresivo. En Perú, en el periodo intercensal, la población quechua disminuyó en 10,1% (véase el capítulo VII), entre 1993 y 2007. Sin embargo, los indígenas amazónicos y los organismos e instituciones que trabajan con ellos discrepan de los datos censales y cuentan con estimaciones propias que colocan la barra siempre más arriba de la cifra oficial. Un caso paradigmático de tales discrepancias es el de Ecuador, país en el cual según los datos oficiales no habría más de 6,8% de indígenas, pero de acuerdo con otras fuentes éstos llegarían incluso hasta 40% de la población total del país. Resulta obvio inferir que ni una cifra ni la otra dan cuenta de la realidad (véanse los capítulos VII y V, en las secciones relativas a este país).

Las divergencias entre los datos oficiales sobre población indígena y los que han establecido organismos internacionales, ONG e instituciones diversas que trabajan con población indígena constituyen uno de los primeros problemas con los que el planificador o el investigador se enfrentan. Tales diferencias pueden en algunos casos ser importantes. Por un lado, es posible encontrar dos cifras oficiales distintas para una misma población y un mismo país, como ocurre en México y en Perú. En efecto, en el primero de

estos países, el Consejo Nacional de Población (Conapo) se refiere a más de 12 millones de indígenas, y en el segundo, el Instituto para el Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (Indepa) asume que la población indígena ascendería a cincuenta por ciento del total (Pajuelo 2008); sin embargo, los institutos de estadística de estos dos países registran únicamente un poco más de nueve millones y medio de indígenas para México, y de catorce por ciento de la población total para Perú. Del mismo modo, frente a los casi veintinueve millones de indígenas que arroja la suma de los datos de los censos oficiales (Atlas en DVD 2009), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) estima que esta población supera los treinta millones, y algunos de sus analistas elevan esta cifra incluso hasta los treinta y cinco millones (Bello y Rangel 2006). Por su parte, el BM estima esta población en cuarenta millones, el BID entre cuarenta y cincuenta millones (BID 2006), la Organización Mundial de la Salud (OMS) entre cuarenta y sesenta millones de habitantes ([www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/lzquierdo/SIPIA/estadistica/estadistica.html](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/lzquierdo/SIPIA/estadistica/estadistica.html), consulta del 3 de febrero de 2009), y el Fondo Indígena considera que la población indígena en la región supera los 50 millones (50.346.828), lo que equivale a 9,19% del total de la población en Sudamérica, Centro América, Cuba, México y República Dominicana, exceptuando únicamente a Guyana, Guyana Francesa y Surinam (FI 2008:139). Por su parte, el Programa Nación Multicultural de la Universidad Nacional Autónoma de México, incluyendo a los indígenas que habitan en Estados Unidos y Canadá, estima que la población indígena total ascendería a 38.504.026 personas (UNAM, *op. cit.*). Por último, la mayor o menor presencia de población indígena no su-



Foto: Armando Mazariegos, Cortesía PACE-GTZ, Escuela Paso Ancho, Baja Verapaz, Guatemala.

pone, sin embargo, un igual grado de diversidad idiomático-cultural. Baste referirse a Brasil, como país con la más alta diversidad idiomática en América Latina: tiene entre 160 (Franchetto 2008) y 183 (Atlas en DVD) idiomas diferentes hablados por no más de cuatrocientas mil personas. De igual modo, en Colombia, país con sólo 3% de población indígena, se hablan 65 lenguas diferentes.

De hecho, la Cuenca Amazónica, en general, se caracteriza por la mayor diversidad idiomática en la región, la misma que va de la mano con una igualmente importante diversidad biológica. Pero, como hemos visto, contiene una población originaria reducida, en relación con el vasto territorio, que comprende 1.500.000 km<sup>2</sup>.

## SITUACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS

Como se habrá podido inferir, la diversidad inherente a la condición indígena —así como a toda colectividad humana—, determina que la dimensión sociolingüística se vea atravesada por la igualmente inherente diversidad que marca a toda situación de esta índole. Hoy estamos ante una gama bastante amplia de contextos sociolingüísticos que caracterizan a las sociedades indígenas. No se trata más de la situación relativamente homogénea que identificaron y quisieron ver los representantes gubernamentales que se reunieron en Pátzcuaro en 1940, cuando la realidad indígena fue catalogada como rural y monolingüe. En los casi setenta años que han transcurrido desde entonces, las sociedades indígenas han cambiado considerablemente y el número de pueblos en aislamiento es considerablemente pequeño.

## MULTILINGÜISMOS

Del mismo modo, existe mayor conciencia respecto del multilingüismo propio de muchos contextos indígenas de la región, el cual determina, por un lado, que en una misma familia indígena se hable varias lenguas indígenas, además del castellano. Así ocurre, por ejemplo, en los Andes, en las zonas de frontera lingüística aimara-quechua, donde un niño puede llegar a una escuela boliviana o peruana con conocimiento activo de estas dos lenguas originarias y con conocimiento pasivo o activo del castellano, según sea la experiencia de la familia de la cual forma parte; y, en el caso uru-chipaya, en Bolivia a estas tres lenguas se añade el chipaya. Situaciones parecidas existen alrededor del lago Atitlán en Guatemala, espacio en el que conviven Tz'utujiles, kaqchikeles, y quichés, generándose espacios y posibilidades de intercambio multilingüe, cada quien comunicándose desde su lengua. Muestra de ello es que en el mercado de los viernes en Sololá, ciudad próxima al lago, el intercambio comercial e incluso transacciones de montos considerables son mediados por varias de estas lenguas indígenas, a través de un sistema que establece que cada persona puede hablar en la lengua en la que más cómoda se siente.

Diferentes son los casos en los que el multilingüismo actual es producto de desplazamientos forzosos y de movilizaciones motivadas por situaciones de guerra. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando indígenas pertenecientes a distintos pueblos, hablantes de lenguas diferentes, se desplazan hacia centros urbanos en busca de oportunidades laborales, o hacia ámbitos —sean rurales o urbanos—, huyendo de las situaciones de guerra interna que se dan en distintos lugares del continente, como las que afectan a numerosas familias indígenas en Colombia. En Guatemala, por ejemplo, concluido el conflicto armado interno, muchos desplazados retornaron a su lugar de origen y fueron relocalizados en la región del Ixcán, cercana a la frontera mexicana. Producto de estos reasentamientos, se hablan allí hasta 7 idiomas indígenas, aunque no se hayan realizado estudios para establecer si la coexistencia de todas esas lenguas contribuye a la generación de un ambiente multilingüe o si, más bien, los idiomas indígenas ceden paso al castellano, idioma que ineludiblemente cumple el papel de lengua franca.

Pero, más preponderantemente multilingües aún son la ampliamente documentada región del Vaupés, en Colombia, algunas zonas de la Orinoquía y aldeas del Bajo Xingú y el noreste amazónico, en Brasil. En el río Orinoco, por ejemplo, existe un multilingüismo regular entre los piaroas, los yawaranas y los makiritares, los cuales hablan al menos tres lenguas diferentes en la comunicación cotidiana: el kurripako, el puinave y el piapoko; en respuesta a un complejo sistema de alianzas culturales en un contexto en el cual el piapoko es además lengua de prestigio (Reinoso, Cap. VI). Por su parte, en las dos zonas brasileñas identificadas se observa una estructura de multilingüismo regional, propiciado por un patrón de matrimonio exogámico que determina que un niño esté expuesto y aprenda varias lenguas indígenas en el hogar y en la comunidad (Queixalos, Cap. V). En este contexto, el conocimiento de las lenguas indígenas diferentes a la de la comunidad de origen puede ser pasivo o activo; a ello se añade en muchas comunidades el uso activo creciente del portugués, sobre todo en las nuevas generaciones. En el caso del Xingú, este sistema multiétnico y multilingüe es considerado único (Franchetto 2008). El mayor conocimiento que ahora tenemos respecto al multilingüismo histórico de las sociedades indígenas nos remite a la necesidad de nuevos paradigmas para leer y comprender la diversidad idiomática amerindia, pues a menudo los análisis y la planificación educativa y lingüística parecen seguir anclados en la lógica del monolingüismo, desde la cual se busca asociar un pueblo a una sola lengua y a una sola cultura. Como se habrá podido colegir de estos pocos ejemplos, la complejidad es mayor y exige soluciones creativas y no convencionales, que sólo pueden ser construidas con los propios concernidos.

Por otro lado, también se conoce y acepta que, en algunos casos, el multilingüismo indígena actual incluye, además de una o más lenguas indígenas y el castellano, una variante criolla del inglés. Tal es el caso, por ejemplo, de la Costa Caribe centro y sudamericana. Por lo regular, los tawahkas en Nicaragua hablan su lengua patrimonial, pero también el miskitu, el castellano y muchos añaden a su capital idiomático además el sumu-mayangna y el inglés creole nicaragüense, aun cuando el manejo de todas estas lenguas sea producto de la mayor subalternización del grupo; vale decir, que en este caso quien está más abajo en la pirámide social necesita hablar más lenguas que quien se sitúa en posiciones superiores: un sumu-mayangna habla más lenguas que un miskitu y un criollo hispano-hablante es por lo regular monolingüe. Hablantes de inglés creole se encuentran también en Belice, Guatemala, Honduras, Costa Rica, Panamá, Colombia y Venezuela.

## TRANSNACIONALIDADES

También se comienza a tomar conciencia del carácter transnacional de un alto número de lenguas indígenas, y, con ello, se reflexiona sobre la arbitrariedad de las fronteras nacionales. El Atlas en DVD da cuenta de 103 lenguas transfronterizas o transnacionales, hecho que tendría que ser tomado en cuenta en el momento de la planificación idiomática, así como en la planificación de todo proyecto de intervención en pueblos indígenas a uno y otro lado de la frontera. El número de pueblos transfronterizos es un poco mayor (108), pero los cinco restantes tienen al castellano como lengua materna (atacameños o licanantais, diaguitas, collas, cacaoperas y lencas).



Cuadro II.4 Lenguas transnacionales o transfronterizas

LENGUAS	PAÍSES EN LOS QUE SE HABLAN	ALGUNOS CASOS DE TRANSNACIONALIDAD
81	2	aguaruna o awajún o shuar (Ecuador y Perú), awa, o cuaiquer o awa kwaiker (Colombia y Ecuador), ayoreo (Bolivia y Paraguay), a'ingae o cofán (Colombia y Ecuador), bes'ro o chiquitano (Bolivia y Brasil), bribri (Costa Rica y Panamá), chuj (Guatemala y México), hiwi o sikuani (Colombia y Venezuela), kuna o tule (Colombia y Panamá), maya yucateco (Belice y México), mapudungún o mapuzungún (Argentina y Chile), miskitu (Honduras y Nicaragua), palikur (Brasil y Guayana Francesa), toba o toba-qom (Argentina y Paraguay), tohono o'odham o pápago (México y Estados Unidos), wayuunaiki (Colombia y Venezuela), weenhayek o wichí (Argentina y Bolivia), yanomami (Brasil y Venezuela); yuko o yukpa (Colombia y Venezuela), etc.
17	3	airo pai, baicoca o paicoca, o siona (Colombia, Ecuador y Perú), cocama o kokama o cocama-cocamilla (Brasil, Colombia, Perú), kubeo (Brasil, Colombia y Venezuela), kuripáko o kurripako o coripaco (Brasil, Colombia y Venezuela), embera o epera o siapedie o sia pedee o epera pedede (Colombia, Ecuador y Panamá), huitoto o uitoto (Brasil, Colombia y Perú), ese-ejja (Bolivia, Brasil y Perú), machineri o maxineri o manchineri o yine, (Bolivia, Brasil y Perú), mbya (Argentina, Brasil, Paraguay), q'eqchi' o ketchí (Belice, Guatemala y México), tapieté o ñandeva (Argentina, Bolivia y Paraguay), tikuna (Brasil, Colombia y Perú), wapishana (Brasil, Guyana y Venezuela), warao (Brasil, Guyana y Surinam), wayana (Brasil, Guyana Francesa y Surinam), yaminahua (Bolivia, Brasil y Perú).
3	4	aimara (Argentina, Bolivia, Chile y Perú), garífuna (Belice, Guatemala, Honduras, Nicaragua), guaraní (Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay).
1	5	galibi, kaliña, k'ariña o kariña (Brasil, Guyana, Guyana Francesa, Surinam, Venezuela).
1	7	quechua o kichwa o kichwa o ingano (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador y Perú).
103		

FUENTE: Elaboración propia, con base en López (2008c), Sichra (2008) y Atlas en DVD (2009).

Mirar las lenguas amerindias desde una perspectiva transfronteriza o transnacional resulta fundamental, sobre todo cuando tomamos en cuenta la cantidad de hablantes que cada una tiene. Así, una lengua puede aparecer en serio riesgo en un país determinado, pero cuando se hace omisión de las fronteras nacionales, el número de hablantes se puede incrementar considerablemente, en la medida en que simultáneamente apelamos al territorio ancestral en el cual las lenguas un día se hablaron y tomamos nota de que al otro lado de la frontera, en uno o dos países más, el mismo idioma es hablado por muchas más personas,

a veces incluso bajo un nombre diferente. Casos como éstos hay muchos; algunos ejemplos son los del tapieté, con sólo entre 20 y 30 hablantes en Bolivia, pero con más de 170 en Argentina y de 1.500 en Paraguay; el yaminahua, con 45 hablantes en Bolivia, pero con más de 800 en Brasil y cerca de 400 adicionales en Perú; del mismo modo, los 75 wapishanas en Venezuela encuentran diez veces más parientes suyos en Brasil; y los 112 sia pedee hablantes en Ecuador podrían encontrar refuerzo idiomático e identitario en los más de 100.000 parientes y paisanos suyos que viven en Colombia y Panamá y que hablan la misma lengua o al menos una variante de ella; así también los pocos cientos de hablantes de chuj, kaqchikel, ixil y q'eqchi', que en México son vistos como grupos etnolingüísticos en riesgo, encuentran miles de hablantes de sus lenguas en Guatemala, país del cual se vieron un día forzados a migrar, huyendo de la guerra que amenazaba su existencia.

## DESPLAZAMIENTOS

También cabe notar que la diferencia entre el número de pueblos indígenas y el de lenguas habladas nos remite al ineludible hecho de que, producto de la colonización y los diversos procesos sociohistóricos derivados de la condición colonial aún vigente, no todos los pueblos indígenas ni todo individuo que se reconoce como tal han podido o logrado conservar sus lenguas originarias. La presión política, económica, cultural y social que se ejerce sobre los indígenas determina que, entrado el siglo XXI, el castellano y el portugués hayan logrado desplazar a las lenguas de poco más de cien pueblos indígenas. Esto es, en 15,2% de los pueblos indígenas la lengua ancestral ha debido ceder paso a la lengua dominante: en 47 de ellos se hablaría hoy sólo castellano, y en otros 55 únicamente el portugués (Atlas en DVD), aun cuando sus miembros reivindicuen su condición indígena y quieran en muchos casos “recuperar” la lengua que un día hablaron, a veces a partir de su condición de “recordantes”, o, incluso, apropiarse de otra. Resta por ver en qué medida las lenguas indígenas sobreviven en condición de idiomas de sustrato y marcan la variante del castellano o del portugués hablado en las comunidades y

familias que componen los pueblos en cuestión. Un ejemplo de desplazamiento por imposición del idioma y la cultura hegemónica es el del Chaco, particularmente en el espacio que hoy se encuentra en territorio argentino; allí, de 14 pueblos indígenas, al menos tres han perdido uso activo de sus lenguas ancestrales: charrúas, lules y vilelas recurren hoy al castellano como lengua de uso cotidiano, aun cuando algunos vilelas se vean a sí mismos como “recordantes” del idioma patrimonial (Censabella, Cap. IV). Resulta interesante anotar que, en esa misma región cuatro de cada seis tonocotes, aunque bilingües, hablan hoy el quechua, en su variante santiagueña, que adquirieron en la época de expansión incásica y colonial (*ibid.*).

El caso de los tonocotes nos remonta al hecho de que, aun cuando en su mayoría ése sea el caso, las lenguas indígenas no han sido, ni son, únicamente desplazadas por el castellano o el portugués. En el Chaco paraguayo, varias lenguas indígenas están en gradual desplazamiento por el guaraní-paraguayo, variante criollizada de la lengua ancestral patrimonio de la población hegemónica de ese país. Del mismo modo, en



Foto: Luis Enrique López.

Bolivia y en distintos lugares de la Amazonía colombiana, ecuatoriana y peruana, el quechua —o kichwa, quichua o ingano— sigue avanzando en detrimento del aimara y de variedades ancestrales amazónicas, como aquellas pertenecientes a la familia záparo o a la kamêntsa, entre otras. Algo parecido, aunque en menor proporción, ocurre en Bolivia cuando los pachuaras se mudan al chácobo, los uru-chipayas al aimara; en la Orinoquía cuando los achaguas se casan con mujeres piapokas y gradualmente asumen la lengua de la casa y familia de la esposa; y también en la Costa Caribe de Nicaragua, cuando algunos sumu-mayangnas y sumu-tawahkas adoptan el miskitu; ramas y ulvas optan por el inglés creole; y miembros de la comunidad étnica hablante de inglés creole se mudan al inglés estándar.

Procesos como los referidos en los tres párrafos anteriores son parte de la dinámica sociolingüística amerindia marcada por un multilingüismo ancestral, pero no cabe duda alguna que, a raíz de la invasión europea, el proceso se hizo aún más complejo, pues entraron a tallar factores exógenos de índole diversa que empujan hacia la homogeneización y la pérdida de la condición multilingüe. Con ello, el castellano y el portugués, pero en algunas zonas también el inglés creole y

el inglés estándar y el holandés desplazan gradualmente a las lenguas amerindias.

Analizando la mudanza idiomática contemporánea por área geocultural, tenemos que, de los pueblos indígenas que se vieron forzados a olvidar su lengua y a adoptar el castellano (48), 17 son andinos (35,4%), nueve son amazónicos (8,7%), seis habitan en Baja Centroamérica, (12,5%), cuatro son patagónicos (8,3%), cuatro chaqueños (8,3%), cuatro son caribeños (8,3%), dos mesoamericanos (4,1%) y uno orinoquense (2,0%) (Atlas en DVD). Por su parte, Brasil —el país lingüísticamente más diverso del continente— confronta una de las situaciones más preocupantes de pérdida idiomática: 23% de los pueblos indígenas que lo habitan (55) habría ya perdido manejo activo de su lengua ancestral. De ellos, 38 (69%) pertenecen al Nordeste, 10 (18%) a la Amazonía, cuatro (7%) al sudeste, dos (3,6%) al centro oeste y uno (1,8%) al sur del país (Sichra 2008); de hecho, ninguna lengua indígena se habla ya en el nordeste brasileño. A todos ellos, se añade el caso particular de los garifunas que habitan en la Costa Caribe Nicaragua, la mayoría de los cuales es hablante de inglés creole o kriol; de los 627 garifunas sólo habría entre 20 y 30 personas con conocimiento de la lengua ancestral (véase Bonilla 2008).





**Cuadro II.5 Pueblos indígenas cuya lengua es el idioma dominante del país en el que habitan y que ya no hablan la lengua ancestral en la comunicación cotidiana**

PUEBLOS INDÍGENAS DE HABLA CASTELLANA		PUEBLOS INDÍGENAS DE HABLA PORTUGUESA	
PUEBLO	ÁREA GEOCULTURAL	ÁREA GEOCULTURAL O GEOGRÁFICA EN BRASIL	PUEBLO
Atacameño (A, Ch), Coconuco (C), Coyaima-nata-gaima (C), Caldas (C), Colla (A, Ch), Comechingón (A), Diaguita (A), Dujos (C), Guanaca (C), Guane (C), Huarpe (A), Muisca (C), Omaguaca (A), Pasto (C), Totoró (C), Sanavirón (A), Yanacona (C)	Andes (18)	Nordeste (38)	Anacé, Jenipapo-kanindé, Jiripáncó, Kaimbé, Kalabáca, Kalankó, Kambiwá, Kanindé, Kartaruré, Kapinawá, Karapotó, Karirí-xocó, Karuazú, Katokim, Kirirí, Koiupanká, Kontanawá, Pankará, Pankararé, Pankararú, Pankarú, Pataxó, Pataxo-há-há-haé, Pipipá, Pitaguari, Potiguara, Tabajára, Tapeba, Tingui-botó, Tremembé, Truká, Tumbalalá, Tupinambá, Tuxá, Wasuú, Xokó, Xukurú, Xukurú-Karirí
Cacaopera (ES), Cacaotera-matagalpa (N), Chorotega-nahua-mange (N), Lenca (H y ES), Nahoa-nicarao (N), Xiu-sutiaba (N)	Baja Centroamérica (6)		
Añù? (V), Kankuano (C), Kumanagoto (V), Senú (C)	Caribe Continental (4)		
Charrúa (A), Lule (A), Tonocote (A), Vilela (A)	Chaco ampliado (4)		
Ayapaneco (M), Tlahuica (M)	Mesoamérica (2)	Centro-oeste (2)	Kamba, Tapuia
Betoyé	Orinoquía (1)	Sudeste (4)	Araná, Kaxixó, Tupinikim, Xakriabá.
Ona (A), Pampa (A), Querandí (A), Rankulche (A)	Patagonia (4)	Sur (1)	Xetá.
Itonama (B), Guarasugwe (B), Iñapari (P), Joaquiniiano (B), Leco (B), Taushiro (P), Yauna (C), Yuri (C), Zápara (E)	Amazonía (9)	(10)	Amanayé, Apolina-arara, Aripium, Atikum, Ewarhuyana, Kaixana, Krahô-kanela, Mairairisu, Nawá, Zo'e?

Notas:

1. El cuadro no incluye los pueblos cuyas lenguas son habladas por un sector de la población o recordadas o usadas parcialmente sólo por las personas mayores en algunas comunidades.

2. Cabe destacar que una menor parte de la población colla en Argentina y en Chile sería hoy hablante de quechua o de aimara.

FUENTE: Elaboración propia, con base en datos tomados del Atlas en DVD y otros capítulos en este volumen. Las iniciales en la primera columna a la izquierda del cuadro corresponden a los siguientes países: A (Argentina), B (Bolivia), C (Colombia), Ch (Chile), E (Ecuador), ES (El Salvador), H (Honduras), M (México), N (Nicaragua) y P (Perú).

Los porcentajes y cifras absolutas de pérdida idiomática para América Latina en su conjunto, como para cada uno de los países que la componen, pueden modificarse sustancialmente si a las lenguas desplazadas se agregan aquellas bajo severo riesgo de extinción o de alta vulnerabilidad. Del mismo modo, la configuración actual podría modificarse considerablemente con análisis más finos del uso cotidiano de la lengua indígena, pues, en su mayoría, los individuos que habitan en cada uno de estos espacios son hoy bilingües, en diverso grado, de lengua indígena y castellano o portugués o inglés o francés u holandés.

## RIQUEZA Y COMPLEJIDAD

Pero, previamente al análisis de otras características sociolingüísticas de la región, cabe reconocer el carácter lingüísticamente variado de América Latina en cuanto región en la que se habla un alto número de lenguas (557, sumando los totales por país, y 427, restando las transnacionales). El número de lenguas indígenas habladas por país oscila actualmente entre un mínimo de uno a cinco (El Salvador, Belice y Surinam) y un máximo de 160 a 186 (Brasil).

Lo primero a observar es que, salvo Cuba, Uruguay y República Dominicana, no hay país latinoamericano en el cual no se hablen idiomas indígenas. La relativa homogeneidad lingüística de estos tres primeros países se ve marcada por la natural variación social y regional del castellano que en ellos se da, sino también por distintos factores, entre los cuales destacan la migración temporal o definitiva que reciben. Así, por ejemplo, se tienen noticias de una comunidad indígena paraguaya que se estaría instalando en territorio uruguayo, por lo cual la población indígena en Uruguay no incluiría únicamente a quienes hoy se autodefinen como descendientes de los exterminados charrúas. Del mismo modo, por su política de apertura hacia estudiantes universitarios indígenas, algunos centros de estudios superiores cubanos se constituyen en verdaderos espacios multilingües, por la confluencia entre su alumnado, por ejemplo, de hablantes de aimara, garífuna, mayangna, miskitu, distintas variantes del quechua, y de diferentes lenguas mayas. Tal multilingüismo, sin embargo, no supone necesariamente el uso activo de las lenguas habladas por estos estudiantes, a diferencia de lo que podría estar ocurriendo en Uruguay, con la comunidad guaraní que se habría traslado hacia este país. República Dominicana, por su parte, es un caso singular, en cuanto a su situación lingüística se refiere, por la migración de pobladores francófonos haitianos, aunque la situación sociolingüística uruguaya no pueda tampoco desligarse de la presencia y cercanía del portugués.

América Latina contribuye con un aporte que se sitúa entre 7 y 11% del total de idiomas hablados en el mundo. Aunque, como se ha dejado en claro en otros capítulos de este volumen, persisten las imprecisiones y discrepancias respecto a qué es lengua y qué es dialecto. Ello se debe a que en el deslinde intervienen, además de criterios lingüísticos, otros de índole política, sociocultural, e incluso actitudinal e identitaria, que influyen también sobre la percepción de los propios hablantes, particularmente en contextos de gran complejidad sociolingüística. La historia colonial que aún marca el actual plurilingüismo latinoamericano influye de manera determinante en una distinción que se debería establecer con base en criterios más objetivos. Por lo demás, el insuficiente conocimiento científico que tenemos respecto a algunas de las zonas y áreas abordadas en este Atlas complica aún más el panorama.

Tampoco resulta del todo fácil establecer el número de familias lingüísticas presentes en la región, también debido a que, producto del lingüicidio en curso, el número de lenguas independientes o aisladas va en aumento, cuando se dejan de hablar las otras lenguas que con ellas componían una familia determinada. No obstante, sí se tiene certeza de que América Latina es el espacio geográfico con el mayor número de familias lingüísticas en el mundo, las que oscilarían entre 118 (Franchetto 2005) y 140 (Queixalos, Cap. V). Si les añadimos las lenguas aisladas (32), no clasificadas o independientes, encontramos aquí la mayor riqueza genético-idiomática del planeta.



Cuadro II.6 **Lenguas originarias en América Latina y el Caribe**

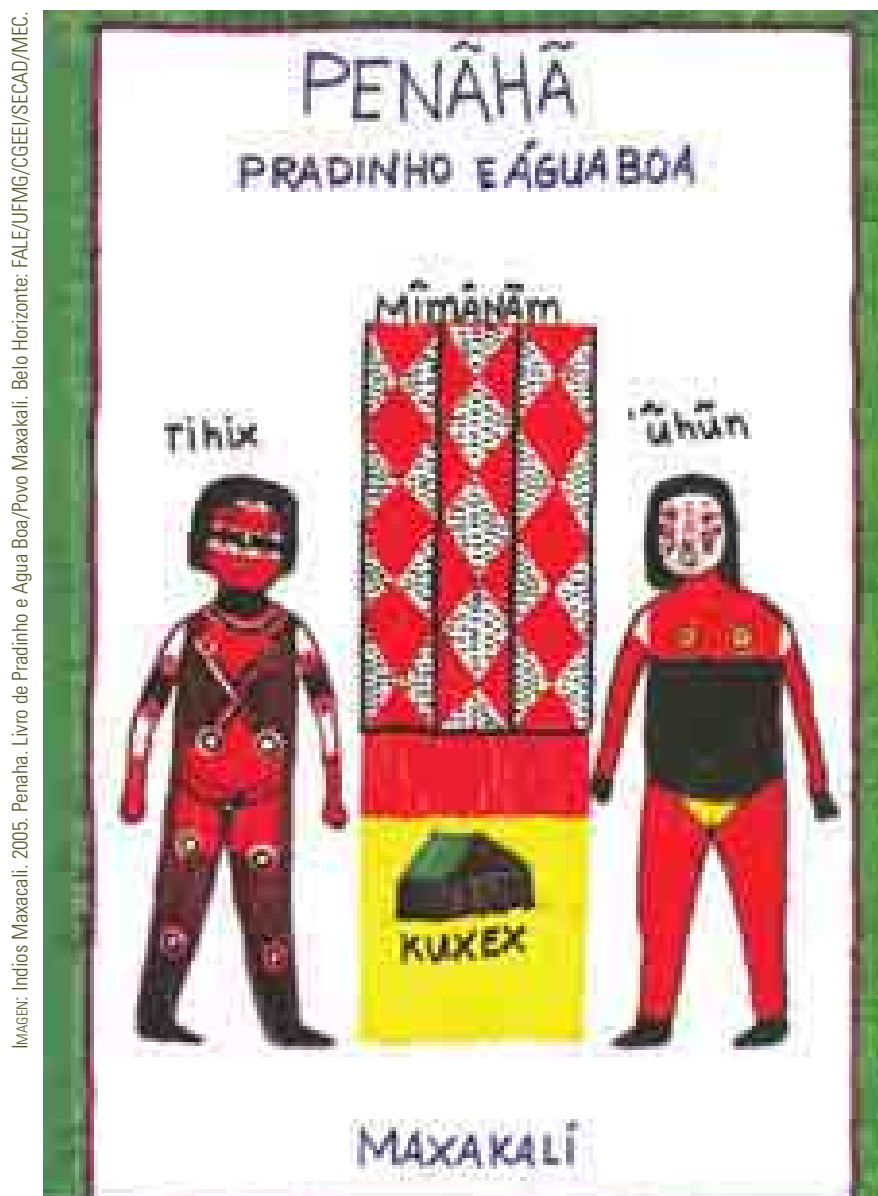
PAÍS	LENGUAS ORIGINARIAS	LENGUA CON MAS Y MENOS HABLANTES	ESTATUTO LEGAL DE LAS LENGUAS INDÍGENAS
Argentina	15	wichí y lule	Lenguas de educación
Belice	4	garífuna y maya yucateco	-----
Bolivia	33	quechua y machineri	Oficiales igual como el castellano
Brasil	186	tikuna y anambé y apiakà	Lenguas de educación
Colombia	65	nasa yuwe y totoró	Oficiales en sus territorios
Costa Rica	7	bribri y teribe	Lenguas por las que debe velar el Estado
Chile	6	mapudungun y yámana	Lenguas de educación, y de uso y conservación
Ecuador	12	kichwa y sapara	De uso oficial en sus territorios, kichwa y shuar lenguas de relación intercultural en todo el país
El Salvador	1	pipil o nahuat	Parte del patrimonio cultural de la nación y objeto de preservación, difusión y respeto
Guatemala	24	k'ich'e y xinka	Reconocidas por ley pero no-oficiales, lenguas de educación y uso por la administración pública
Guyana	9	lokono y waiwai	Lenguas de uso comunitario
Guyana Francesa	6	galibi y arawak	-----
Honduras	6	miskitu y ch'orti	-----
México	64	nahuatl y ahucateco	Lenguas nacionales, equiparables con el castellano, en sus territorios, de uso en la administración pública y en la educación
Nicaragua	6	miskitu y rama	Oficiales en sus territorios
Panamá	8	ngöbere y buglere	Lenguas de educación y lenguas objeto de estudio y preservación
Paraguay	20	mbyá guaraní y tomárahõ	Lenguas de educación y patrimonio cultural, sólo el guaraní es oficial junto con el castellano
Perú	43	quechua y resígaro	Oficiales en los lugares donde predominan
Surinam	5	kar'íña o kaliña y akurio	Lenguas de uso comunitario
Venezuela	37	wayuú y añú o sapé	Lenguas de uso oficial en todo el país y patrimonio cultural de la nación
América Latina	557	quechua y pipil	

Notas

1. Una misma lengua puede tener presencia en más de un país.
2. Una misma lengua puede tener pocos hablantes en un país pero más en otros.
3. Respecto del estatuto político de las lenguas, tomamos en cuenta lo constitucionalmente prescrito o lo establecido por leyes especiales a este respecto (por ejemplo, Ley indígena en Chile o Ley de lenguas en Guatemala, México y Nicaragua); no así convenciones internacionales como la Convención de Derechos del Niño o la Convención sobre Discriminación de Naciones Unidas o el Convenio 169 de la OIT, por la escasa incidencia que tienen en materia de lengua.
4. En el caso de El Salvador hay una sola lengua activa y es la que se cosigna.

FUENTE: Elaboración propia, con base en Atlas en DVD (2009), otros capítulos de este volumen, constituciones y leyes de los países respectivos, Censabella (2008), López (2005).

La existencia de tantas familias idiomáticas en la región da cuenta de su riqueza genética, y, por ende, de su importancia estratégica para el estudio y mejor comprensión del lenguaje humano y su funcionamiento, como se destaca en el capítulo V, al referirse a la Amazonía como área geocultural en la cual confluyen diversidad biológica y diversidad lingüística. Entre las subregiones que componen América Latina, Sudamérica es la más diversa y la genéticamente más rica, con una situación comparable sólo a la de Papúa Nueva Guinea. Si bien el África cuenta con un mayor número de idiomas que América Latina (entre 1.500 y 2.000), en nuestra región el número de familias lingüísticas es al menos 30 veces superior: cuatro vs. ciento dieciocho o ciento cuarenta.





Cuadro II.7 Lenguas independientes, aisladas o no clasificadas por área geocultural

Nº	ÁREA GEOCULTURAL	LENGUA	PAÍS
1		A'ingae, cofán	Colombia y Ecuador
2		Andoque	Colombia
3		Besiro o chiquitano	Bolivia y Brasil
4		Candoshi	Perú
5		Canichana	Bolivia
6		Cayubaba, cayuvava o kayuwawa	Bolivia
7		Itonama	Bolivia
8		Kanoë	Brasil
9		Leco	Bolivia
10		Mosetén	Bolivia
11		Movima	Bolivia
12	Amazonía	Tikuna	Brasil y Colombia
13		Tsimane' o chimán	Bolivia
14		Wao tiriro waotededo, waotirito o huaorani	Ecuador
15		Yagua	Brasil y Perú
16		Yanomami	Brasil y Venezuela
17		Yuracaré	Bolivia
18	Andes	Kamsá o kamëntsá	Colombia
19		Nasa yuwe	Colombia
20		Huave	México
21		P'urhépecha	México
22	Mesoamérica	Seri	México
23		Tol	México
24		Xinka	Guatemala
25		Arutani	Venezuela
26		Hodi o jodi	Venezuela
27	Orinoquía	Pumé	Venezuela
28		Warao	Guyana y Venezuela
29	Patagonia	Yagán	Argentina y Chile

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

## CRITERIOS PARA ANALIZAR LA DIVERSIDAD SOCIOLINGÜÍSTICA INDOLATINOAMERICANA

La diversidad sociolingüística amerindia puede analizarse desde diversas perspectivas, como las siguientes:

- (i) de diversidad idiomática, en función del número de lenguas hablado en un área geocultural o en un estado determinado,
- (ii) demográfica, referida al número de pobladores que se autodefine como hablante de un idioma indígena,
- (iii) política, tocante al estatuto político de las lenguas en el marco de los estados-nación en los que se hablan lenguas indígenas,
- (iv) sociolingüística, relativa al uso idiomático por parte de distintos sectores de la sociedad indígena y para cumplir distintas funciones sociales,
- (v) de vitalidad y estado actual de salud de las lenguas, sobre todo en lo que hace a la vigencia de la transmisión intergeneracional y a la voluntad de continuidad idiomática por parte de las autoridades comunitarias y de la propia comunidad lingüística, y
- (vi) de motivación revitalizadora, referida a acciones en curso; de motivación comunitaria, destinada a la recuperación o revitalización de aquellos idiomas en riesgo.

A nuestro entender, el análisis de cada una de estas dimensiones resulta más apropiado si se lo hace desde la lógica de cadenas continuas. Así, la mirada demográfico-lingüística se enriquece si entre los dos polos de mayor y menor número de hablantes, uno analiza las condiciones en las cuales las lenguas dentro de la cadena sobreviven en contacto y conflicto con las lenguas hegemónicas de la región o del país respectivo. Del mismo modo, la cadena continua referida al estatuto político de las lenguas originarias nos permite identificar aquellas que han logrado respaldo legal de los estados en los que se hablan. Por su parte, el continuo de uso de la lengua amerindia nos da indicios de los tipos de bilingüismo y plurilingüismo existentes; mientras que el otro de vitalidad y estado de salud nos permitirá identificar tanto las lenguas más vitales como las más vulnerables y establecer los cruces correspondientes con los continuos anteriores. Finalmente, el continuo de acciones de revitalización en curso nos deja conocer sobre todo aquellos idiomas respecto de los cuales se han desarrollado sentimientos o acciones de lealtad idiomática, aunados a los de reivindicación étnica, por parte de la propia comunidad de hablantes.

Relativizar la información cuantitativa con datos que arroja la perspectiva cualitativa, de índole sociolingüística, pero también sociohistórica y política, contribuye a una mejor comprensión de la situación de las lenguas y de sus hablantes, en contextos multiétnicos complejos. De ahí que la adopción de una perspectiva ecológico-crítica ayude también a una mejor toma de decisiones sobre cómo trabajar en contextos indígenas, desde una visión de reconocimiento de los derechos culturales y lingüísticos colectivos, particularmente en un período como el actual en el que un número cada vez mayor de estados reconoce la multietnicidad, la pluriculturalidad y el multilingüismo que los caracteriza.

Los continuos de diversidad idiomática y el lingüístico-demográfico nos confrontan una vez más con una situación de gran complejidad. En un extremo vemos áreas geoculturales y países caracterizados por una alta diversidad idiomática pero con reducida presencia poblacional; fren-

te a ello vemos áreas y regiones dentro de un mismo país, en las cuales la diversidad de lenguas puede ser baja pero la población numerosa. Por un lado, tales son los casos de la Amazonía, como área geocultural, y de Brasil, como país, con un total de más de 300 pueblos y entre 170 y 180 idiomas, respectivamente, pero con no más de un 1.400.000 indígenas amazónicos en toda la cuenca amazónica y a lo más 500.000 en Brasil. Por otro lado, tenemos el caso de las regiones andinas de Bolivia, Perú y Ecuador, con sólo cuatro lenguas, pero una cantidad de hablantes de lenguas originarias que se sitúa entre 7 y 8 millones. Por su parte, Colombia, Venezuela y Argentina se asemejan a Brasil, pues registran alta diversidad idiomática (65, 37 y 15 lenguas, respectivamente) pero baja demografía indígena en el nivel nacional (entre 3,3 y 1,6%).

En los polos de menor diversidad lingüística y de menor número de hablantes tenemos a El Salvador, con sólo un idioma indígena activo, aunque en serio riesgo de extinción, pero también donde los pipiles –en número de 200 (Lemus, Cap. X) a 3.500 (Atlas en DVD), de los cuales únicamente 20 hablan la lengua en riesgo – emprenden acciones encaminadas a su revitalización lingüístico-cultural. Costa Rica, si bien registra 8 lenguas en su territorio, de las cuales tres son transfronterizas, cuenta con menos de 30.000 hablantes de idiomas indígenas en total, lo que equivale a menos de uno por ciento del total de la población nacional. Y, en su costa Caribe, Costa Rica cuenta también con población afrodescendiente, bilingüe de castellano e inglés creole.

Revisando la diversidad idiomática por el número de hablantes con que cuenta cada lengua, vemos una situación preocupante, pues en la mayoría de los casos estamos ante lenguas habladas por menos de 4.999 personas, y sólo en cinco, por más de un millón de personas. Sobre un total de 313 lenguas de las que tenemos información confiable, observamos que 239 (76,3%) son habladas por conjuntos de personas que van desde un mínimo de dos hasta un máximo de 9.999 hablantes. Los 74 idiomas restantes (32,6%) poseen diez mil hablantes o más, hasta llegar a la situación del quechua, que supera los ocho millones de hablantes.

Si bien este factor es relativo, pues estamos hoy ante pueblos indígenas que pueden contar con más de 20.000 habitantes, pero tener reducido número de hablantes de sus idiomas originarios que, en varios casos, no superan la decena, y, paralelamente, encontrar otras

situaciones de pueblos que difícilmente pasan de la centena de miembros pero cuya lengua está todavía fuerte por los factores de cohesión interna y de aislamiento que influyen sobremanera en la conservación de los patrones idiomáticos ancestrales. Tales son los casos, por ejemplo, de los pueblos Añú, en la Venezuela caribeña, y Araona, en la Bolivia amazónica. Los añúes son más de 11.000, de acuerdo con el último censo, pero su lengua está en estado sumamente crítico, pues no contaría con más de 10 hablantes, hecho que ha llevado a varios profesores añúes a preocuparse seriamente por la situación y el destino de su idioma, y a emprender acciones de fortalecimiento idiomático, desde la escuela. Frente a ellos, tenemos que los araonas no superan los 150 habitantes, pero dos tercios de su población mantiene un uso activo de su idioma, reforzado por la presencia de un número importante de hablantes monolingües.



Cuadro II.8 Continuo de diversidad idiomática, según cantidad de lenguas habladas

MAS DE 100	100-50	49-25	24-12	11-5	4-1
Bra	Col Mex	Bol Gua Per Ven	Arg Ecu Par	Bel CRi Chi Cuy GuFr Hon Nic Pan Sur	Sal



Cuadro II.9 Continuo lingüodemográfico, según número de hablantes

1-99	100-499	500-999	1.000-4.999	5.000-9.999	10.000-49.999	50.000-99.999	100.000-999.999	1.000.000 A +
<b>66</b>	<b>62</b>	<b>44</b>	<b>42</b>	<b>25</b>	<b>29</b>	<b>13</b>	<b>27</b>	<b>5</b>
anambé	achagua	akawayo	akwáwa	achuar o achual	akwén	achi'	chol	quechua
apiaká	aikaná	arára	apinayé	akawaio	awajún o aguaruna	ashaninka o asheninka o kámpa	chinanteco	nahuatl
akuntsú	akawano	bakairí	apuriná	baníwa	bribrí	garífuna		aimara
akurio	aparái	baure	ayoreo	cabecar	cora	chiquitano	guaraní	maya-yucateco
alacalufe	araona	boruca	awa-pit	chiquitano o besiro	chayahuita	chuj	hñähñü	ki'che'
año o paraujano	arapáso	cavineño	baniva	kaxinawá	chiquitano	empera	huasteco	
aruá	araweté	curripaco	bare	kayapó	garífuna	ixil	kaqchikel	
arutani	arekuna	chorote			huichol	kuna	mam	
ava-canoeiro	asurini	chorotega	bari	kokama o cocama o cocama-cocamilla	kaingáng	nasa yuwe	mapudungún	
banawá	awetí	dení			kurripako	Poqomchi'	mazahua	
bará	baicoca o paicoca	ese ejja	bororo	huambisa o wampis	makuxi	tarahumara	mazateco	
barasána	cucapa	gaviao	cuiba		mayo	tz'ut'ujil.	miskitu	
baré	chácobo	guarijio	chaima	machiguen-ga	moxeño		mixe	
baure	ch'ortí'	hitnu	chorote		ñeengatú o yeral		mixteco	
cauqui-jacaru	enawene-nawe	hixkaryána	cinta larga	mawé			ngöbere	
cayuvava o kayuwawa, cochimí	guajá	huetar	eñepa	mundurukú	pemón.		p'urhépecha	
chaima	huarpe	ingarcó	guarayo	patamona	piaroa		q'anjob'al	
chamacoco	ikpeng	jasmadí	húpda	piapoco	senú		q'eqchi'	
chamicuro	irántxe	kawahíb	javáe	pilagá	sikuani o hiwi		shuar	
dáw	katukina	kayabí	kadiwéu	pumé	shipibo		tlaplaneco	
guató	japrería	makaxalí	kamentsa	tepehuano del norte	tepehuano		totonaca	
hodí	jarawará	marúbo	kanamari	tepehuano del sur	terena		tseltal	
iquito	kaxuyána	mosetén	karajá	tenetehára	tenetehára		tzoltzil	
isconahua	kalapálo	nambikwára	karinya o kariña o kaliña o kalina o galibi	timbirá	tikuna o ticuna		wayuunaiki	
itonama	kamayurá	nasdéb		tukáno	toba		zapoteco	
jabutí	karitiána	namtrik o guambiano		uwa	wichi o weenhayek			
jebero	katukina	nukíni	kawahíb	wapishana o wapixana	piaroa			
kabixi	kaxarari	paumarí	kulina	ye'kuana	sikuani o hiwi			
kanóe	kikapú	popayanáwa	lokono	yanomami				
kapóng	kinkinawa	sumu-tawahka	machineri o piro o yine	yuko o yukpa.				
karapana	kuikúro							
kiliwa	kuiva	shiwiar						



1-99	100-499	500-999	1.000-4.999	5.000-9.999	10.000-49.999	50.000-99.999	100.000-999.999	1.000.000 A +
kumanagoto	kumiai	suruí	matsé	warao				
kwazá	kuruaya	tapiete	múra	yaqui				
korúbo	lokono	tapirapé	palikúr					
krenak	mapoyo	taurepáng	paresí					
kujubím	mako	teribe o naso-teribe	pirá- tapuyá					
matipú	makuráp	shawenáwa	puinave					
mapoyo	maleku	tuyúka	rikbatsá					
maropa o reyesano	matís	urubú- ka'apór	tiriyó					
moré	miranha	wanána	tsimane					
mynký	nahukwá	warekéna	uru					
mirití-tapúya	paipai	wayana	u`wa					
ocaína	panará	wayampí	waimirí					
ofayé	pàpago		waiwai					
orowín	pech		wao-tiriro					
piritu	pima		warí					
puruborá	puinave		yaminawa.					
sakurabiát	serí							
saliva	siriono							
sapé	trumái							
suriána	tupari							
suyá	warao							
takana	waurá							
tapayúna	xambioá							
tariána	xokléng							
taushiro	yawalapiti							
totoro	yudjá							
yuqui	yuhúp							
xicaques o jica- ques o tolupanes	yuracaré							
wayoró	zoró							
yagán o yámana	zuruahá							
yawarana								
xipáya								

FUENTE: Elaboración propia, a partir de Atlas en DVD (2009) y de información extractada de diversos capítulos de este volumen. La base de lenguas para el cuadro es sólo de 313, y no abarca el universo total de idiomas amerindios hablados en el continente. Como se sabe, no es siempre posible encontrar información confiable respecto al número de hablantes por lengua, y, a este respecto, los censos de población, por más de una razón, resultan deficitarios.

Históricamente, el número de hablantes ha sido tomado como indicador de vitalidad, con valor además de predictor de continuidad o no de un idioma determinado. Así, se ha considerado que una lengua con menos de 500 hablantes es vulnerable y está seriamente en riesgo. No obstante, las condiciones ecológicas y sociohistóricas de los contextos en los que se desenvuelven las sociedades que hablan estas lenguas influyen en el número de personas que compone un grupo determinado. La Amazonía, en general, pero también otras áreas geoculturales cuya ecología es la de llanos de bosque húmedo, no presenta condiciones para el desarrollo intensivo de la agricultura y, por ende, para el establecimiento de comunidades densamente pobladas. Por lo demás, la organización sociocultural de las sociedades amazónicas y su histórico carácter fundamentalmente nómádico determinan que los números se mantengan bajo el parámetro señalado. En el caso brasileño, por ejemplo, la población promedio por lengua originaria es de 270 personas, situación similar a las de Guinea Ecuatorial y Papúa Nueva Guinea, de condiciones ecológicas parecidas (Franchetto 2008).

Escasas en verdad son las lenguas con cientos de miles de hablantes y, como es de esperar, ellas representan a pueblos de larga tradición sedentaria, de histórica vocación agrícola, y que son además herederos de las altas civilizaciones amerindias que llegaron a configurar formas de organización y de gobierno comparables a las estatales. El quechua, el aimara, el náhuatl, el k'iché, el kaqchikel, el miskitu y el wayuunaiki se encuentran entre las 32 lenguas ubicadas en las dos posiciones de mayor número de hablantes del continuo, constituyendo sólo 10,2% del total de lenguas habladas en el continente. Al centro y en el polo opuesto del continuo se encuentra la mayoría de las lenguas de pueblos y comunidades indígenas "sin Estado" (Clastres 1977), que constituyen 98,8% del total, las cuales también en su mayoría se han desarrollado en relación con sistemas ecológicos diversos y complejos pero no aptos para la agricultura intensiva. Naturalmente, a este respecto también existen excepciones, como en el caso moxeño, en la Bolivia amazónica, pueblo que en el pasado prehispánico logró controlar una extensa área geográfica, y, a través de un sistema complejo de camellones, prever y aprovechar creativamente las inundaciones periódicas que experimentaba su territorio, para con este sistema agrícola complejo ser capaz de sustentar una población mucho mayor de la que ahora tiene.

El análisis de la situación de vitalidad y estado de salud de las lenguas nos confronta primero con un hecho ineludible: en mayor o menor grado, todas las lenguas indígenas se encuentran en condición de idiomas afectados por la profunda asimetría que rige su relación con las lenguas europeas hegemónicas, con las que consecuentemente están en contacto y en conflicto permanente; así como por el bajo prestigio social, la presión religiosa del sistema educativo oficial y de los medios de comunicación masiva, que también responden a una ideología y una práctica de homogeneización lingüística. Las posibles excepciones a esta regla las configuran aquellos idiomas hablados por pueblos y comunidades con menor contacto con la población hegemónica, y obviamente, las lenguas de los pueblos en aislamiento voluntario. Empero, incluso en este contexto general pueden existir situaciones diferenciadas entre los miembros de una sociedad y otra. Así, por ejemplo, como se destaca en el capítulo V, la mayoría de las lenguas habladas en la Amazonía boliviana están en riesgo, así como también muchas de las de la Baja Centroamérica.

Y es que, en rigor, el indicador de mayor o menor contacto no es el único que determina la vitalidad de un idioma; pueden influir más en ello, entre otros, algunos factores clave que configuran la actual ecología de las lenguas amerindias, como los siguientes:

- (i) la historia de contacto y conflicto político y sociocultural en la zona o región en la cual se habla la lengua en cuestión,
- (ii) la cohesión interna de la comunidad lingüística, su nivel de autoidentificación étnica y lingüística y su grado de organización y presencia política en el escenario local, regional y nacional,
- (iii) la vigencia de la transmisión intergeneracional de la lengua o lenguas indígenas habladas en la comunidad,
- (iv) la vigencia de la oralidad ancestral y del papel educador y formador de los ancianos, ancianas y mayores en general,
- (v) el carácter monolingüe o plurilingüe del contexto sociolingüístico propio, así como de la orientación de aquel que lo envuelve e influye,
- (vi) la necesidad que tienen o no los miembros de la comunidad lingüística, más allá de su voluntad individual y grupal, de comunicarse en otras lenguas y con otras comunidades de hablantes,
- (vii) las orientaciones e influencias desde la escuela, el ejército, las religiones y los medios de comunicación masiva en favor o en detrimento de las lenguas indígenas,
- (viii) la condición colonial, la asimetría y diglosia que regulan el uso de las lenguas,
- (ix) la situación económica de los hablantes y el grado de satisfacción familiar y comunitaria de sus necesidades fundamentales, y
- (x) el estatuto político y social de la(s) lengua(s) de la comunidad en cuestión, y la existencia de materiales escritos en ella.

Colocamos al final el factor relativo al estatuto de las lenguas pues los últimos años han puesto en evidencia que el reconocimiento político y social de una lengua oprimida por parte de los estados nacionales no incide tan determinadamente sobre su vigencia y continuidad, como, por ejemplo, la condición colonial no superada, la situación económica de los hablantes y la necesidad impuesta que tienen o no de apropiarse de otras lenguas y de utilizarlas en la cotidianidad. Del mismo modo, privilegiamos aquellos factores relacionados con la cohesión interna de la comunidad de hablantes y la vigencia o no de la transmisión intergeneracional y del papel que en ella conservan o no los mayores, pues distintas situaciones contemporáneas de pérdida idiomática dan cuenta de la tremenda vulnerabilidad que se genera cuando el paso de la lengua de una generación a otra se interrumpe. Numerosos son los casos de pérdida de transmisión generacionales, situación que hoy afecta no sólo a pueblos de más largo y mayor contacto con la sociedad hegemónica blanco-mestiza sino también a sociedades que habitan en bosques y selvas de relativo menor contacto con el mundo de fuera.

Todos los factores aquí identificados han estado en juego prácticamente desde la época colonial, periodo en el cual, desde temprano, numerosas lenguas fueron silenciadas, además, por razón de la violencia política y de las epidemias. Tal fue el caso temprano del idioma

tahino en el Caribe, que perdió cantidades determinantes de hablantes, ya entre el primero y el segundo viaje de Colón, hasta llegar al momento de su extinción, aproximadamente ya entrado el siglo XVII. La pérdida de lenguas no se detuvo con el cierre de la etapa colonial, por el contrario, continuó en la República y constituye un proceso aún en curso, como se ha destacado en las primeras secciones de este capítulo y en los párrafos iniciales de esta sección.

“En los quinientos años de contacto de los europeos y sus descendientes con las sociedades indígenas del Brasil [...] se estima que 85% de las lenguas habladas en 1500 dejaron de existir” (Rodrigues 1993, en Gesteira y Lindenberg 2004:7). El exterminio masivo de los charrúas en Uruguay determinó que hoy en ese país se hable únicamente el castellano. En Nicaragua se han perdido todas las lenguas que antes se hablaron en su costa pacífica, y El Salvador podría verse en los próximos años como territorio monolingüe castellano hablante, de continuar el proceso de desplazamiento del pipil, cuya debacle se inició con la masacre de más de veinte mil pipiles en las primeras décadas del siglo XX y se reforzó con la vergüenza idiomática que ello generó.

La situación está modificándose aceleradamente, incluso en aquellos contextos en los cuales millones de personas hablan todavía un idioma indígena. “Mientras que en 1940 la mitad de la población peruana sabía quechua, hoy en día el porcentaje de hablantes de las lenguas vernáculas ha disminuido notablemente. Los hablantes de quechua mayores de 5 años [...] actualmente sólo] representan el 16%” (Zavala 2007:163-4). La presión social por hablar castellano y la visión que se tiene de este idioma como facilitador del ascenso social y como reductor de la discriminación social, conlleva a que más y más las nuevas generaciones opten por ocultar el conocimiento de la lengua indígena, aun cuando éste fuera únicamente un conocimiento pasivo, o, más aún, por el monolingüismo en castellano.

Otro dato que corrobora el rápido desplazamiento de lenguas indígenas minoritarias es el relativo a la pérdida de la transmisión generacional, motivada muchas veces por el deseo de los padres de que sus hijos abandonen la lengua indígena y hablen únicamente el castellano. La interrupción de la transmisión generacional podría ser la culpable de la disminución creciente de kaqchikel hablantes en Mesoamérica, así como de quechua y aimara hablantes en los Andes. Además de estos casos, son numerosas las situaciones en las cuales la lengua indígena ha dejado de ser la lengua de socialización primaria de los niños, y los padres optan por esforzarse para que sus hijos aprendan a hablar en castellano, proceso que genera situaciones de incomunicación entre abuelos y nietos, con todo lo que ello implica para la preservación y continuidad del sistema de conocimientos y el sistema valórico ancestrales.

Lo cierto es que, en la actualidad, se observa una suerte de dualidad respecto de la relación difícil y conflictiva que se establece entre los indígenas y su lengua. Por un lado, estamos ante un contexto innegable de toma de conciencia respecto del valor emblemático de los idiomas indígenas, en un marco más amplio de la defensa de un sinnúmero de derechos, comenzando con el que ahora resulta primero y fundamental en todos los contextos: el derecho a la tierra y al territorio. Pero, por el otro, no cabe duda de que una parece ser la perspectiva que adoptan los intelectuales, líderes y dirigentes indígenas, y otra diferente la que, a menudo, comparten las mujeres y los hombres que permanecen en las comunidades rurales, lejos de los centros de poder. En estos últimos contextos es posible encontrarse con situaciones en las cuales la comunicación tiene lugar casi exclusivamente en la lengua indígena, reservándose el uso del castellano o portugués sólo para la comunicación con los “blancos” o la gente de fuera. También es

posible encontrar contextos, como los referidos en el párrafo anterior, en los cuales la población hace uso indistinto de los dos idiomas, favoreciendo por lo general el idioma dominante, sobre todo cuando se trata de escoger el tipo de educación que requieren sus hijos e hijas.



Cuadro II.9 **Lenguas indígenas vulnerables o en riesgo**

AREA GEOCULTURAL	LENGUAS ORIGINARIAS	DE ALTÍSIMA VULNERABILIDAD O SERIAMENTE AMENAZADAS	EN PROCESO DE RECUPERACIÓN
Oasisamérica	18	7 o 38% cochimi, kiliwa, cucapá, pápago, kikapú o kikapoo, mayo, saliva, yumano	-----
Mesoamérica	75	10 o 13,3% chocholteko, ch'orti', itzáj, ixcateco, lacandón, mopán, q'atuk, seri, tlahuica, xinka	<b>1</b> xinka
Baja Centroamérica	14	8 o 57,1% boruca, cacaopera, chorotega, guatuso, pipil o nahuat, pech, tol, tolupan o jicaque	<b>1</b> pipil o nahuat
Caribe Continental	27	9 o 33,3% añú o paraujano, boruca, chaima, kumanagoto, piritu, japrería, rama, teribe o naso-teribe, yawarana	<b>6</b> añú, chaima, kumana- goto, piritu, rama, teribe
Orinoquía	40	16 o 40% baré, baniva o baniwa, hōdi o ho, hitnu, kapón o akawayo, kuiva, k'ariña, lokono o arhwak, makaguán, mako, mapoyo, iguanitos (chiricoas), sape, sikuani-playero, uruak o arutani y warekena	-----
Amazonía	297	40 o 13,4% apiaká, akuntsu, anambé, arabela, arawak, ava-canoeiro, baure, campa-caquinte, canichana, cayubaba o cayuvava o kayuwawa, chamicuro, cholón, cocama-cocamilla, guarasugwe, iñapari, iquito, itonama, isconahua, jebero, leco, lokono, maropa, makuxi, more, moronahua, munichi, nanti, ocaína, omagua, orejón, pakawara o pachahuara, paremo, resígaro, takana, taushiro, trumai, warao, wayoró, yawalapiti, yuki, záparo o sápara	<b>3</b> cocama-cocamilla, iquito?, tacana
Llanuras costeras del Pacífico	9	1 o 11,1% Awa-pit?	<b>1</b> awa-pit
Andes	18	5 o 27,7% cauqui-jaqaru, huarpe, kamëntsa, totoró, uru-uchumataqu	<b>2</b> cauqui-jaqaru kamëntsa
Chaco ampliado	31	4 o 12,9% tapieté, chané, chorote, mocoví	<b>2</b> chiquitano, guarayo
Patagonia	5	4 u 80% tehuelche, yagán o yamana, qaweskar o kawashkar, alakalufe	-----
Isla de Pascua	1	-----	-----
Otras regiones no presentadas por separado en el Atlas	22	4 o 18,1% chamacoco, krenak, ofayé, siriono	-----
América Latina	557	111	

De lo que no cabe duda alguna es que estamos hoy ante una situación que requiere la atención y la acción inmediatas de todos. Del total de lenguas amerindias aún habladas en la región, descontando las transfronterizas, 26% se encuentra en serio riesgo. Un análisis más fino pone en evidencia que en algunas áreas la situación es ya irreversible, como en el Caribe Insular, donde las escasas lenguas que allí se conservan están prácticamente extintas, pese a los esfuerzos que hacen los indígenas por revitalizarlas. Las áreas geoculturales más afectadas por el desplazamiento idiomático son Patagonia, Baja Centroamérica, Orinoquía y el Caribe Continental, en las cuales la pérdida supera el promedio de la región y se sitúa entre 33,3 y 80%. Frente a ello, una de las áreas aparentemente menos afectadas por la pérdida idiomática es Mesoamérica.

Sin embargo, el análisis basado sólo en el número total de hablantes podría llevarnos a conclusiones parcialmente erradas. Por un lado, como se pone en evidencia en los distintos capítulos del Atlas, los casos de desplazamiento generacional resultan cada vez más frecuentes y en algunas situaciones mesoamericanas y andinas, a la larga, la pérdida podría ser más acelerada. La presión que la sociedad dominante y sus instituciones ejercen sobre las nuevas generaciones es hoy mayor que nunca, y se apoya en una diversidad de medios antes no imaginada. Por otro lado, la situación dentro de un mismo pueblo en relación con el uso cotidiano de la lengua ancestral no es uniforme, pues también existen casos en los cuales unos sectores de la población pueden hacer uso frecuente de la lengua ancestral, mientras que en otros la lengua dominante ha logrado desplazar a la ancestral. Lo que ocurre con las sociedades indígenas y sus lenguas exige, por ello, analizar cada caso más allá de lo que los datos gruesos revelan.

Por lo demás, es menester tomar en cuenta que todas las situaciones de contacto idiomático que tienen lugar en la región entre un idioma dominante o hegemónico y otro u otros originarios están regidas por una estructura asimétrica y diglósica que va en desmedro de los últimos, afectando seriamente la situación de diversidad idiomática que caracteriza a la región. Este no es el caso necesariamente en contextos de multilingüismo indígena, pues la relación entre las lenguas indígenas, en muchos casos, ha sido y es más bien de complementariedad, asociada a un sistema complejo de alianzas étnicas, antes que de oposición.

La mentalidad colonial y la visión del monolingüismo como normal y como condición ideal a alcanzar han tenido su impronta en el imaginario social y en la comprensión de las mayorías nacionales, que persisten en la implantación de regímenes lingüísticamente uniformadores y homogeneizadores. Queda aún mucho trabajo por delante para que todos, incluida la población indígena, tomemos conciencia de la urgencia y necesidad de asegurar la continuidad de la diversidad idiomática que caracteriza a la región. Todos, desde los gobernantes hasta los padres y madres de familia deberían recibir información sobre las ventajas de la diversidad, de manera de pasar gradualmente de una comprensión del multilingüismo como problema hacia el multilingüismo como recurso y potencialidad.

Aquí nos hemos referido a la importancia estratégica que tiene la preservación de la diversidad genético-lingüística de la región para el avance del conocimiento científico sobre el lenguaje humano. Como se ha señalado, el estudio de las lenguas indoamericanas y de su funcionamiento puede arrojar luces al conocimiento científico actual. Pero además de este interés científico específico, que haya tantos millones de individuos que conocen y hablan más de dos lenguas puede también resultar estratégico en un momento de la humanidad en el cual hablar un solo idioma no basta. Lo que a este respecto cabe es hacer que los gober-

Foto: Niña otavaleña (Kichwa Sierra), Ecuador. UNICEF



nantes de la región, pero también los padres y madres de familia, incluidos los de los niños y niñas indígenas, comprendan que la posesión de más de una lengua constituye una ventaja cognitiva y afectiva para un individuo, pues sobre esa base se puede facilitar la adquisición de una o más lenguas adicionales. Pero, para que ello ocurra, se requiere que la sociedad valore esas lenguas y ese bilingüismo o poliglottismo.

Actualmente, la sociedad latinoamericana en general valora el bilingüismo y el poliglottismo cuando están referidos a idiomas extranjeros, particularmente cuando éstos ostentan el carácter de lenguas de comunicación internacional. En cambio, lo denigra cuando se trata del manejo y uso de idiomas originarios o indígenas. Lo que no se logra comprender es que, desde una perspectiva cognitiva, no es la valoración de las lenguas la que contribuye a la flexibilidad cognitiva que caracteriza a todo sujeto bilingüe, políglota o plurilingüe, sino conocer y hablar varias lenguas, cualesquiera que ellas sean. Por supuesto, el mayor o menor prestigio que la sociedad nacional reconoce a unas lenguas y otras incide en la relación que los propios individuos establecen con ellas. Por ello, urge superar esta mentalidad colonial; y los sistemas educativos, los maestros y los medios de comunicación tienen un papel preponderante que jugar en el desenraizamiento del error histórico de concebir la diversidad idiomática como problema. Establecer paralelos con la preservación de la diversidad biológica puede contribuir a la toma de conciencia general sobre la importancia estratégica y la riqueza inherente a la diversidad idiomática.

Pero no cabe duda alguna de que mientras persistan los regímenes de desigualdad y opresión existentes, poco se podrá hacer, sobre todo para que las comunidades indígenas revaloren sus lenguas y decidan conservarlas y desarrollarlas. Baste para ello recordar que el retorno al indio y el redimensionamiento de la valía y el papel que las lenguas propias pueden jugar en la situación actual han sido en mucho motivados por los cambios de política estatal y porque para las agencias gubernamentales la posesión o no de la lengua ancestral ha constituido por largo tiempo el mejor o más visible indicador para determinar quién es indígena y quién no. Cuando se ha tratado, por ejemplo, del reconocimiento de resguardos, tierras comunitarias de origen o territorios indígenas, la necesidad de reafirmarse como indígena, y, por ende, de hablar un idioma distinto al hegemónico, se ha vuelto palpable.

No quiero dar por sentado que la única motivación para la revitalización idiomática y la reafirmación étnica sea la material, pero no cabe duda alguna de que el valor de uso de una lengua hace también lo suyo. Por ello, es importante que las oficializaciones de las lenguas indígenas entren en real vigencia y que los estados de la región asuman la obligación que tienen para con ellas, desde el momento que sancionan una norma nacional o que ratifican un convenio o acuerdo internacional. No basta ya con que la escuela se vea como el espacio privilegiado para el ejercicio del derecho al uso y disfrute de la lengua propia. El Estado está ante la obligación de dar pasos firmes para que las lenguas indígenas sean realmente oficiales, al menos en las regiones y zonas en las que se hablan. Del mismo modo, todas las instituciones del Estado, por haber éste asumido el carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe, están ante el deber de abandonar el discurso y práctica de la homogeneización, así como el ideal del monolingüismo. Comenzando por la escuela y la educación en general, es hora de que todo educando latinoamericano, niño, joven o adulto, tome conciencia de la diversidad lingüístico-cultural que caracteriza a su país y a la región entera, para sobre esa base revalorar las lenguas indígenas y a sus hablantes. Para ello, los currículos escolares



y universitarios, así como los medios de comunicación masiva deberían hacer conocer la riqueza lingüística, cultural y biológica que posee cada país, e incluir los temas relativos a la diversidad étnica, cultural y lingüística como un eje o componente de la formación de todo ciudadano latinoamericano.

En la medida en que el valor de uso de las lenguas indígenas cambie, también se modificará el deseo y la posibilidad real de mantenerlas y desarrollarlas. Mientras sólo se tenga delante un derrotero simbólico y emblemático, como parece ser el caso predominante en la actualidad, la vitalidad y el destino de las lenguas indígenas seguirán en riesgo.

En este contexto, hay que reconocer la importancia de los esfuerzos en curso destinados a la recuperación y revitalización de algunas lenguas originarias. El camino que toman actualmente los proyectos de esta índole son, en muchos casos, producto de la toma de conciencia de intelectuales y líderes indígenas respecto de la vulnerabilidad de sus lenguas, del riesgo que éstas corren en la actualidad, pero, sobre todo, del peligro que eso podría significar para ellos, en un contexto como el aquí descrito de superación de la vergüenza étnica y de valoración de las lenguas originarias como indicador de etnicidad indígena y de diferencia cultural y lingüística. En otros casos, los proyectos de documentación y revitalización de motivación académica contribuyen también a que los propios hablantes revaloren sus idiomas y establezcan una nueva relación con ellos. Los reconocimientos de algunos derechos indígenas por la legislación internacional, regional y nacional sustentan el surgimiento de todas estas nuevas iniciativas.

Hay lugares en los cuales la recuperación y revitalización de las lenguas ancestrales se realiza desde el espacio escolar, introduciéndolas con metodologías de segundas lenguas. Pero también existen otros que recurren a métodos y estrategias no convencionales de naturaleza extraescolar, de manera de asegurar un involucramiento comunitario más amplio en estos esfuerzos. Desde esta perspectiva, se apela tanto a los ancianos y mayores de la comunidad que conservan y usan las lenguas en cuestión, como a la nueva tecnología de la comunicación para registrar muestras vivas de habla, factibles de ser registradas, conservadas, reproducidas y difundidas ampliamente con la ayuda de estos medios.

Pero, la preservación de la diversidad idiomática de la región y su sostenibilidad requiere acciones de mayor envergadura que las hasta ahora emprendidas, y eso nos confronta nuevamente con la necesidad de que los estados se involucren también en estas tareas, promoviéndolas y financiándolas. Los pocos casos exitosos que existen dependen por lo regular de la ayuda internacional. Esta es aún una deuda histórica de los estados y de las sociedades nacionales para con sus primeras naciones, de ahí que sea urgente emprender acciones de carácter nacional desde diversos frentes que lleven a que, por una parte, la población criollo-mestiza descubra y valore las lenguas amerindias, así como, por otra, que la población indígena revalore su relación con sus propias lenguas y reinstituya la transmisión generacional.

Como se ha reconocido de manera reiterada, apostar sólo a la educación formal y a la escuela no asegura la conservación ni el uso de un idioma oprimido; se requiere la voluntad decidida de la propia comunidad de hablantes, pues de ellos depende que su lengua realmente se use o no. Como es obvio, y para que ello ocurra se necesita el apoyo de todos, particularmente de los no indígenas, a partir de la adopción de una nueva convicción: el multilingüismo como derecho, pero también como potencialidad y recurso.

# BIBLIOGRAFÍA

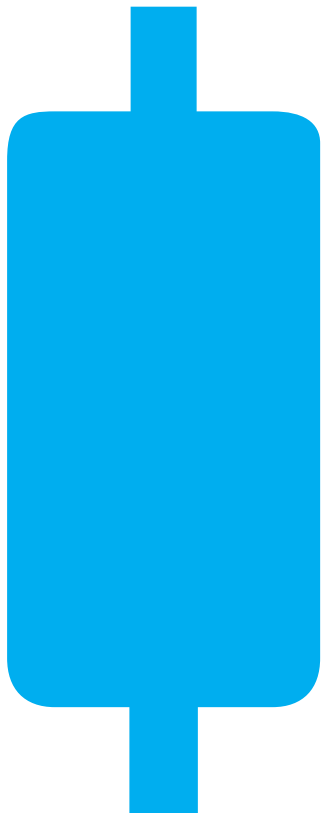
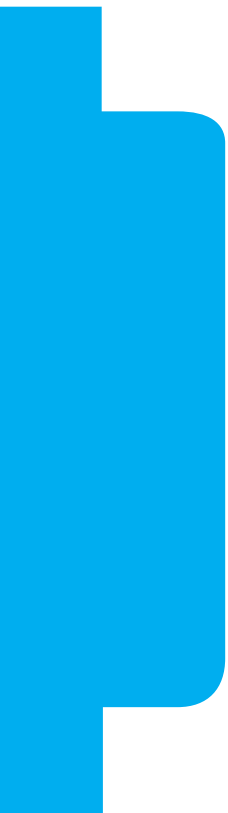
- Abram, M. 1992. **Lengua, cultura e identidad. El Proyecto EBI. 1985-1990**. Quito: Abya Yala – PEBI.
- . 2004. “Estado del arte de la educación bilingüe intercultural en América Latina. Borrador preliminar. Estudio realizado para el Banco Interamericano de Desarrollo”. en [www.iadb.org/sds/doc/ND-MAbram5.pdf](http://www.iadb.org/sds/doc/ND-MAbram5.pdf).
- Alfaro, S. 2007. “Ser indígena es algo relativo: construcción de identidades étnicas y acciones afirmativa en Perú y Chile” en Varios. **Educación en ciudadanía intercultural**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 114-140.
- Barie, C. 2005. “Perspectivas latinoamericanas sobre la cuestión territorial de los pueblos indígenas” en [www.forodac.org.bo/upload/657.pdf](http://www.forodac.org.bo/upload/657.pdf)
- Bello, A. En prensa. “Derechos indígenas y ciudadanías diferenciadas en América Latina y el Caribe. Implicancias para la educación” en L.E. López (ed.) **Interculturalidad, ciudadanía y educación. Perspectivas latinoamericanas**. La Paz: Plural Editores y Funproeib Andes.
- Bello A., M. Rangel, 2006. “La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe”. **Revista de la CEPAL** 76: 39-54.
- Bertely, M y R. Gutiérrez. 2008. “Perspectivas teóricas en torno a la construcción de ciudadanías alternas. Ciudadanías interculturales, activas y solidarias frente a la crisis del modelo democrático-liberal en México” en S. Alfaro, J. Ansión y F. Tubino. **Ciudadanía inter-cultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 125-161.
- Bertely, M. 2008. “Modelo pedagógico para una ciudadanía intercultural, activa y solidaria” en S. Alfaro, J. Ansión y F. Tubino. **Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 281-307.
- Betanzos, Juan de. [1551,1880]. 1987. **Suma y narración de los incas**. Madrid: Editorial Atlas.
- Bolaños, G.; A. Ramos, J. Rappaport y C. Miñana. 2004. **¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa**. Popayán: Consejo Regional Indígena del Cauca.
- Bolivia. Asamblea Constituyente. 2007. Constitución Política del Estado.
- Bolivia. Cámara de Diputados. 2006. Proyecto de Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez.
- Bonilla, D. 2008. *Lenguas de Centroamérica*. Ms.
- CEA (Consejo Educativo Aymara), CEAM (Consejo Educativo Amazónico Multiétnico), CENAO (Consejo Educativo de la Nación Quechua), CEPIG (Consejo Educativo del Pueblo Indígena Guarayo), CEPOCH (Consejo Educativo del Pueblo Originario Chiquitano), CEPOG (Consejo Educativo del Pueblo Originario Guarayo), CEPOIM (Consejo Educativo del Pueblo Originario Indígena Mojeño). 2008. **Educación, cosmovisión e identidad. Una propuesta de diseño curricular desde la visión de las naciones y pueblos indígenas originarios**. Documento de trabajo. Primera reimpresión. La Paz: Bloque Educativo Indígena Originario y Consejo Nacional de Coordinación de los CEPO.
- Censabella, M. 2008. “Revitalización de lenguas indígenas y EIB en contextos urbanos en Argentina: estado de situación, reclamos y reflexiones ausentes”. Conferencia dictada en el Seminario Internacional sobre Revitalización de lenguas indígenas. Universidad del Cauca, Fondo Indígena, GTZ. Junio 11 y 12.

- Clastres, P. 1977. **Society against the State: the Leader as Servant and the human Uses of Power among the Indians of the Americas**. New York: Urizen books.
- De la Cadena, M. 2000. **Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru**. Durham, USA: Duke University Press.
- De la Vega, Garcilaso Inca. [1609]1991. **Comentarios reales de los Incas**. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- D'Emilio, L. 1991. "Bolivia: La conquista de la escuela. El proyecto educativo de los guaraní chiriguano" en ILDIS-Bolivia. **Etnias, educación y cultura. Defendamos lo nuestro**. Caracas: Nueva Sociedad.
- Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. 1979. **Indianidad y descolonización en América Latina**. México, D.F.: Nueva Imagen.
- Del Popolo, F. y A.M. Oyarce. 2005. "América Latina, población indígena: Perfil sociodemográfico en el marco de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo y de las Metas del Milenio". **Notas de Población N° 79**. Santiago de Chile: CEPAL-Celade.
- FI (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe). 2007a. **Avances de la consolidación institucional. Informe de gestión 2007**. La Paz: FI.
- . 2007b. **Pueblos indígenas y ciudadanía. Los indígenas urbanos**. La Paz: FI.
- . 2008. **VIII Asamblea General**. Fondo Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe. México, D.F., 6 y 7 de noviembre. Informe de Actividades 2006-2008. La Paz: FI.
- Franchetto, B. 2008. "Preservação de línguas minoritárias. A experiência kuikuro. Conferencia dictada en el Seminario Internacional sobre Revitalización de lenguas indígenas". Universidad del Cauca, Fondo Indígena, GTZ. 11 y 12 de junio.
- . 2005. "Línguas `en perigo` e lenguas como patrimonio imaterial: duas ideais em discussao". **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. 32/2005. 182-205.
- Granda, S., C. Álvarez, G. Chávez y M. Arcos. 2007. "Logros y retos de la educación intercultural para todos en el Ecuador". **Cuadernos de investigación** 4. Cochabamba: Proeib Andes.
- Gross, Ch. y M. Stigler (dir.). 2005. **Etre indien dans les Amériques**. París: Institut des Amériques. Université Paris III. Sorbonne Nouvelle.
- Lindenberg, Nietta. 1996. **Escolas da foresta. Entre o pasado oral e o presente letrado**. Río de Janeiro: Multiletra.
- López, L.E. 2008a. "Indigenous contributions to an ecology of language learning in Latin America" en A. Creese, P. Martin y N. Hornberger (eds.) **Ecology of Language, Vol. 9. Encyclopedia of Language and Education**. Second Edition. Nueva York: Springer. 141-155.
- . 2008b. "Top-down and bottom-up: "Counterpoised visions of bilingual intercultural education in Latin America" en N. Hornberger (ed.) **Can Schools Revitalize Languages?** Nueva York: Palgrave – Macmillan. 42-65.
- . 2008c. "Revitalización de lenguas indígenas: una nueva necesidad sentida en América Latina". Conferencia dictada en la Universidad de Indiana, Estados Unidos, el 15 de agosto de 2008.
- . 2005. **De resquicios a boquerones. La EIB en Bolivia**. La Paz: GTZ y Plural Editores.
- . 2004. **Igualdad con dignidad**. Hacia nuevas formas de actuación con la niñez indígena de América Latina. Panamá: UNICEF.
- . 1988. **Lengua**. Santiago de Chile: UNESCO.

- López, L.E. y W. Küper. 1999. "La educación intercultural bilingüe en América Latina". **Revista Iberoamericana de Educación**, Nº 20. 17-86. Madrid:OEI.
- . 2002. **La educación intercultural bilingüe en América Latina. Balance y perspectivas**. Informe educativo de la GTZ Nº 94. Eschborn:GTZ.
- López, L.E. e I. Sichra. 2008. "Intercultural bilingual education for indigenous peoples in Latin America" en J. Cummins y N.H. Hornberger (eds.) **Bilingual Education, Vol 5. Encyclopedia of Language and Education**. Second Edition. Nueva York: Springer. 295-309.
- López, L.E.; I. Pozzi-Escot y M. Zúñiga. 1991. "La educación bilingüe intercultural" en M. Zúñiga, I. Pozzi-Escot y L.E. López (eds.) **Educación bilingüe intercultural: reflexiones y desafíos**. Lima: Fomciencias. 173-217.
- López de Gómara, Francisco. 1555. **La historia general de las indias y Nuevo mundo, con más la conquista del Perú y de México**. Con anotaciones del Inca Garcilaso de la Vega. Zaragoza.
- Lux de Coti, O. 2007. "La educación intercultural en áreas urbanas y periurbanas en Guatemala". **Pueblos indígenas y ciudadanía. Los indígenas urbanos**. La Paz: FI. 168-175.
- Martínez-Cobo, J. 1986. **Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas**. Nueva York: Naciones Unidas (ECN.4/Sub2./1986/7/Add.4).
- Marzal, M. 1993. **Historia de la antropología indigenista**. México y Perú. Barcelona: Antrophos.
- Mato, D. (coord.). 2008. **Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina**. Caracas: UNESCO-IESALC.
- Meliá, B. 1986. **El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria**. Biblioteca Paraguay de Antropología. Vol. 5. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica.
- Mosonyi, E. y O. González. 1974. "Ensayo de educación intercultural en la zona arahuaca del Río Negro (Territorio Federal Amazonas) Venezuela en Varios. **Lingüística e indigenismo moderno en América Latina**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 307-314.
- Moya, R. 1998. "Reformas educativas e interculturalidad en América Latina". **Revista Iberoamericana de Educación** 17. 105-187.
- . 1989. "Políticas educativoculturales y autogestión: el caso del Ecuador" en L.E. López y R. Moya (eds.) **Pueblos indios, Estados y educación. 46 Congreso Internacional de Americanistas**. Lima, Quito: PEBP, PEPI, ERA.109-139.
- Pajuelo, R. 2007. **Reiventando comunidades imaginadas, Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Porras-Barrenechea, Luis. 1999. "El legado quechua" en **Indagaciones peruanas**. Obras completas. Tomo I. Lima: UNMSM. 1-386.
- Prada, F. y L.E. López. 2005. "Educación superior y descentralización epistemológica" en CIESI. **I Conferência internacional sobre ensino superior indígena. Construindo Novos Paradigmas na Educação**. 23 a 25 de septiembre de 2004. Barra do Bugres - Mato Grosso – Brasil.
- Repetto, M. 2008. "Marco conceitual do projeto Educacao Cidadã Intercultural no contexto da escola indígena de Roraima, Brasil" en S. Alfaro y otros (eds.) **Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 91-105.
- Repetto, M.; M.L. Fernandes, I.M. Fonseca y F. Almeida de Carvalho. En prensa. "Los desafíos de la formación de profesores indígenas en Brasil: el caso de la licenciatura intercultural de la Universidad Federal de Roraima" en L.E. López **Interculturalidad, educación y ciudadanía**. Lecturas latinoamericanas. La Paz: Plural Editores y Funproeib Andes.

- Reynaga, F. 1969. **La revolución india**. La Paz. Partido Indio Boliviano.
- Ruiz de Montoya, A. [1633] 1882. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé**. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús.
- Sichra, I., S. Guzmán, C. Terán e I. García. 2007. "Logros y retos de la Educación Intercultural para Todos. El caso de Bolivia". **Cuadernos de investigación** 5. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Sichra, I. 2008. El Atlas Sociolingüístico de los Pueblos Indígenas en América Latina. Conferencia dictada en el VIII Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. Buenos Aires, 3 a 5 de diciembre.
- Sichra, I. (coord.) 2009. Atlas en DVD. Complemento de **Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina**. Cochabamba: Funproeib Andes y UNICEF.
- Stobart, H. y R. Howard (eds.) 2002. **Knowledge and Learning in the Andes. Ethnographic Perspectives**. Liverpool Latin American Studies. New Series 3. Liverpool: Liverpool University Press.
- Tovar, M.E. y V. Quenama. 2008. "Experiencia de revitalización lingüística y cultural del pueblo Cofán". Conferencia dictada en el Seminario Internacional sobre Revitalización de lenguas indígenas. Universidad del Cauca, Fondo Indígena, GTZ. 11 y 12 de junio.
- Varios. 1982. **América Latina: etnodesarrollo y etnocidio**. San José de Costa Rica: EUNED.
- Vasconcelos, José [1920] 1958. "La raza cósmica" en **Obras completas**. T. II, México: Libreros Mexicanos.
- Yamada, M. y C.I. Degregori (orgs.). 2002. **Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina**. JCAS Symposium Series 15. Osaka, Japón: Museo Etnológico.
- Zavala, V. "Una mirada a la formación docente en educación bilingüe intercultural en la zona andina del Perú" en R. Cuenca, N. Nucinckis y V. Zavala (comps.). **Nuevos maestros para América Latina**. Madrid: GTZ, Inwent, Ediciones Morata. 123-161.
- Zúñiga, M.; I. Pozzi-Escot y L.E. López. 1991. (eds.) **La educación bilingüe intercultural en el Perú: reflexiones y desafíos**. Lima: Fomciencias.

Foto: Ricardo Martins, *Faro*.





# PATAGONIA

E ISLA DE PASCUA



Mapa III.1 Patagonia. Imagen satelital tomada por la NASA en invierno.



Foto: Jacques Descloitres, MODIS Rapid Response Team, NASA/GSFC.



# ASPECTOS GENERALES

MARISA MALVESTITTI, ARTURO HERNÁNDEZ Y NALLELY ARGÜELLES

El territorio que en este texto denominamos con el nombre genérico de Patagonia cubre los territorios australes de dos países sudamericanos: Argentina y Chile. En concreto, administrativamente abarca, desde la provincia de Palena, sur de la Región de los Ríos, hasta la Región de Magallanes en Chile, y una porción considerablemente más extensa y que comienza más al norte en la República Argentina.

El concepto Patagonia está bastante arraigado en la población de ambos países, aunque muy particularmente en el territorio argentino. De hecho, se ha constituido en una “marca comercial” ya instalada, muy potente y muy trabajada por este país, en relación con el turismo austral. Dada la misma razón, Chile ha recogido el concepto y lo ha comenzado a utilizar desde la Región de La Araucanía al sur.



## LA PATAGONIA

No existe un consenso generalizado sobre los límites de la región patagónica. En Argentina es habitual considerar como pertenecientes geográficamente a la Patagonia a todos los territorios al sur de los ríos Colorado y Barrancas, incluyendo a la Tierra del Fuego. Políticamente, existe la Región Patagónica, que abarca además a la provincia de La Pampa. En Chile es tradicional y de mayor consenso considerar patagónicos a los territorios que se extienden al sur de la boca del seno y fiordo de Reloncaví, el río Petrohué, el lago Todos los Santos y el cerro Tronador, hasta el estrecho de Magallanes por el sur; sin considerar la isla grande de Chiloé ni su archipiélago interior, así como tampoco la Tierra del Fuego; aunque turísticamente también se ha utilizado el límite norte usado en Argentina, al promocionar zonas al sur del río Biobío.

En línea <http://es.wikipedia.org/wiki/Patagonia> Fecha de consulta: 23/12/2008

La Patagonia ha sido históricamente un espacio multilingüe y pluricultural cuyo perfil se construyó a partir de las descripciones exotizantes y etnocéntricas de diversos viajeros, misioneros y militares que recorrieron sus costas desde el siglo XVI y exploraron su interior tres siglos más tarde.

## LA EXTRAORDINARIA LEYENDA DE LOS GIGANTES PATAGONES



El primer encuentro de los europeos con los indígenas australes denominados “patagones” o “gigantes de pies grandes” fue registrado en 1520 por Pigafetta –el cronista de Hernando de Magallanes–. Se inició así “una gran leyenda de la historia de la etnología”, que perduró en el curso de casi cuatro siglos e influyó en la teoría de Darwin (Boon 1990: 61-68). Dicha crónica –construcción paradigmática del etnocentrismo europeo– relata el encuentro de los navegantes con hombres “de estatura tan grande como un gigante y con voz como la de un toro”. Uno de ellos era “de buen cuerpo... pintado de varios colores, aunque en la mayor parte de amarillo” (*op.cit.*: 61)

Otro de dichos gigantes que tomaron, “declaró por signos que había visto demonios con dos cuernos sobre su cabeza, con cabellos largos hasta los pies, y que arroja fuego por la boca tanto hacia adelante como hacia atrás” (*ibid.*). En consecuencia, estos indígenas “gigantes” fueron asociados al culto del demonio, al canibalismo, y a otros actos reprobables (*op. cit.*: 62).

Aunque el gigantismo físico de los “patagones” fue desmentido empíricamente y desacreditado por John Narborough en 1670, diversas versiones de su leyenda “reaparecieron durante el siglo siguiente, enmarcadas ahora por generalizaciones científicas iluministas en lugar de generalizaciones sectarias medievales o reformistas” (*op.cit.*: 62-63).

Después de su propia visita a los “patagones” en 1765, el almirante inglés John Byron testificó haber encontrado hombres extraordinarios de tres metros de altura. Con este testimonio se afirmó una vez más la persistencia de la leyenda (*op.cit.*: 63).

Por último, en 1832, el científico inglés Charles Darwin realizó su propia visita a estos indígenas, reactualizando e incorporando la antigua leyenda a su teoría de origen de las especies y de la evolución humana (Grebe 2000:29).



Foto: Julius Popper, Muerte en el terreno del honor, Tierra del Fuego, 1886 / Tomado de: academia.ci

Con una evidencia de poblamiento humano que actualmente se data en alrededor de trece mil años, en el imaginario de fines del siglo XIX y principios del XX constituía el espacio donde era posible examinar el devenir del hombre originario americano en el presente. Desde esta perspectiva fueron estudiados los pueblos continentales y fueguinos, visitados por numerosas expediciones científicas que recopilaron datos de sus lenguas y los sometieron a mediciones antropométricas, a fin de ubicarlos en una “escala de evolución humana” y reconocer relaciones genéticas o tipológicas entre las lenguas que hablaban. Otro aspecto a tener en cuenta es que muchos de los estudios influyentes sobre los pueblos de la Patagonia naturalizan el establecimiento de los límites geográficos entre Argentina y Chile; de allí que otra representación que hasta la actualidad está vigente sea la de discriminar entre “indios argentinos” e “indios chilenos”. Esta categorización pierde de vista tanto el concepto de la Patagonia en cuanto área territorial, como la situación

de un territorio indígena preexistente a la constitución de los estados nacionales, con dinámicas propias que hasta la actualidad perviven.

Dos procesos históricos fundan la realidad actual de los pueblos indígenas patagónicos. En primer lugar, la llamada *araucanización*, que en vez de proceso de difusión unidireccional, debe concebirse como una situación en la cual poblaciones de Pampa y Patagonia “no fueron receptoras pasivas de las innovaciones culturales sino partícipes y actoras de los procesos de cambio vividos”, e involucró tanto la adopción “de un amplio espectro de elementos culturales originarios de la Araucanía, especialmente a lo largo del siglo XVIII, como el asentamiento en la región de grupos originarios de aquella zona, en particular desde el comienzo de la tercera década del siglo XIX” (Mandrini 2007: 273). En segundo lugar, las *campañas militares*—la “Pacificación de la Araucanía” (1881-1883) y la “Campaña del desierto” (1879-1885)— que ocuparon el territorio indígena con el propósito de incorporarlo a las naciones chilena y argentina.

Según Bandieri (2005:146), “la gradual presencia estatal implicó la imposición de nuevas formas de relaciones sociales, particularmente visibles en el proceso de apropiación privada de los recursos naturales, con lo cual se dañaba el basamento principal de la cultura nativa: su relación con la tierra.” A lo largo de más de un siglo, los pueblos originarios de la Patagonia fueron violentados física y culturalmente; reducidos a tierras improductivas y expulsados por desalojos fraudulentos, cuestionándoseles también el derecho a la permanencia como pueblos.

En los últimos años, nos encontramos ante procesos de “retnización” en los que “se trata de recuperar un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente” (Bartolomé 2007:258). Según este mismo autor, quien analiza este proceso en la Argentina, el sentido positivo dado a la condición indígena está relacionado con las experiencias de participación política adquiridas por las organizaciones etnopolíticas en los años anteriores y con la legislación reciente, “que reconoce derechos específicos a los grupos étnicos, otorgándoles nuevas alternativas y posibilidades a las identidades indias” (*ibid.*).

Foto: María Andrea Nicoletti, *En una performance artístico-política, la estatua del general Roca se oculta en un kultrum mapuche*, San Carlos de Bariloche, 11 de octubre de 2008.



## DEMOGRAFÍA



Cuadro III.1 Población indígena en la Patagonia

PAÍS	POBLACIÓN INDÍGENA NACIONAL	POBLACIÓN INDÍGENA NACIONAL (%)	POBLACIÓN INDÍGENA ÁREA PATAGONIA	POBLACIÓN INDÍGENA ÁREA PATAGONIA (%)
Argentina	600.329	1,66	137.439	22,9
Chile	692.192	4,6	608.656	87,9

FUENTE: Atlas en DVD (2009).

Como se puede observar, si bien Argentina y Chile registran similar número de población indígena en sus respectivos territorios, el porcentaje respecto a la población total nacional varía: llega a casi 5% en Chile y 1,66% en Argentina, según los últimos censos. Asimismo, la distribución de la población indígena en el área Patagonia es muy dispar: en Chile, el área Patagonia alberga a casi 90% de la población indígena del país; en Argentina, algo más de un quinto de la población indígena se asienta en la Patagonia.

La mayoría de pueblos existentes en la Patagonia según autoidentificación registrada por la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (2001) en Argentina y el Censo en Chile (2002) se encuentran en la región continental, destacándose el pueblo Mapuche, con más de 700 mil personas a ambos lados de la frontera chileno-argentina. En Tierra del Fuego se registran tres pueblos.

## FAMILIAS LINGÜÍSTICAS EN LA PATAGONIA

El conjunto de lenguas habladas en la Patagonia corresponde a distintas familias lingüísticas.

Tehuelche, selknam, haush y teushen—estas dos últimas extintas— se adscriben a la familia Chon, que fuera delimitada por Lehmann-Nitsche en 1913. El estatus del gñüna iajüch no está aún establecido: según postula Viegas Barros (2005:63), habría surgido de una protolengua originaria unos cinco mil años atrás; de la misma protolengua se habría desprendido el *protochon*, base de las cuatro lenguas tehuelches mencionadas. Los estudios disponibles hasta el momento consideran que alakalufe, yagan y mapudungun son lenguas aisladas, si bien se ha postulado una posible relación genética entre alakalufe y yagan, y relaciones de la lengua mapuche con otras lenguas de la familia Arawak.

De las tres lenguas existentes, el mapudungun es la que presenta más vitalidad. Habiendo perdido la mayor parte de sus hablantes en el siglo XX, las demás se encuentran seriamente amenazadas, en peligro de extinción o extintas.



Cuadro III.2 Población indígena por países

PUEBLO	REGIÓN	ARGENTINA	CHILE
Mapuche	continental	113.680	604.349
Tehuelche	continental	10.590	
Rankulche	continental	10.149	
Kawashkar o Alakalufe	Tierra del Fuego		2.622
Yagán o Yámana	Tierra del Fuego		1.685
Pampa	continental	1.585	
Querandí	continental	736	
Ona	Tierra del Fuego	696	

FUENTE: Atlas en DVD (2009).



Mapa III.2 Pueblos indígenas en la Patagonia



FUENTE: Elaboración de Ricardo Mirones con asesoramiento de Marisa Malvestitti.



Cuadro III.3 Familias lingüísticas y lenguas en la Patagonia argentina y chilena

FAMILIA LINGÜÍSTICA	LENGUA	PAÍSES	COMENTARIO
Araucana	mapudungun	Argentina, Chile	17,3% serían bilingües en Argentina.
Chon	tehuelche	Argentina	Muy escaso porcentaje serían bilingües.
	selknam	Argentina	No hay datos cuantitativos de hablantes actuales.
Alacalufe	alacalufe	Chile	Se registra una docena de hablantes o recordantes.
Lengua independiente	yagán	Chile	Posiblemente se extinguió a fines del siglo XX.

FUENTE: Atlas en DVD (2009).

### SITUACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA PATAGONIA CONTINENTAL

Antes de la llegada del hombre blanco a la Patagonia, diferentes lenguas autóctonas se usaban en la región, (a) el pewenche boreal en la zona norte de Neuquén, (b) el puelche de los lagos y (c) el poya en el sur de la misma provincia, (d) el gununa iajuch, lengua de los tehuelches septentrionales en la Patagonia norte, (e) el tewshen, lengua de los tehuelches meridionales boreales en la zona central de esta región, y (f) el aonek'ó 'a'yen, lengua de los tehuelches meridionales australes en la Patagonia austral, las cinco primeras ya extinguidas y la última en avanzado proceso de muerte. Recientemente, Viegas Barros (2005) presenta a modo de hipótesis la existencia de otras lenguas: patagón costero y un grupo no tehuelche en Chubut central. Con posterioridad, el mapuzungun, lengua de los mapuches, se difundió por toda la región.



### LENGUAS MIGRANTES

La corriente de inmigración trajo al territorio patagónico diferentes lenguas alóctonas, por un lado el castellano, que llegó a la zona con la inmigración proveniente de otras partes del país y de Chile, y por otro las lenguas de las diferentes colectividades que se establecieron en la región y las mantuvieron por un tiempo, a saber, el cymraeg o galés, portado por los colonos que emigraron a la Patagonia a partir de 1865 y que hasta el presente luchan por mantenerlo vivo. Otras lenguas prácticamente han sido abandonadas o se mantienen en el nivel intraétnico, con mayor o menor vitalidad, tales como afrikaans, alemán, inglés, árabe, croata, esloveno, ruso, friulano, italiano, portugués, etc. El establecimiento de las instituciones gubernamentales y la actividad comercial permitieron la interacción fluida con la sociedad nacional, y de este modo se originó el proceso de desplazamiento lingüístico en dichas comunidades.

En línea: [www.mipatagonia.org/sitios/tukma/UsolenguaMapuche.pdf](http://www.mipatagonia.org/sitios/tukma/UsolenguaMapuche.pdf) Fecha de consulta: 23/12/2008

# ARGENTINA PATAGÓNICA

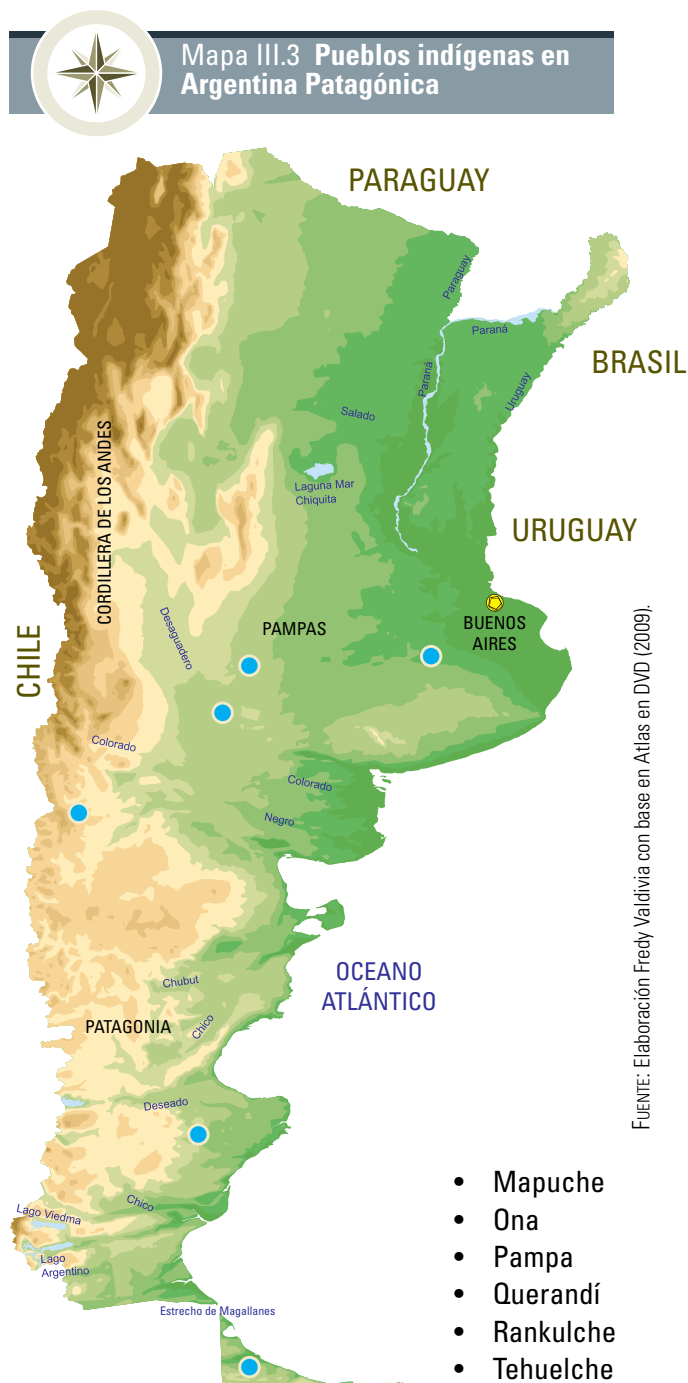
MARISA MALVESTITTI

## INTRODUCCIÓN

Como mencionamos más arriba, la Patagonia argentina comprende las provincias de Río Negro, Neuquén, Chubut, Santa Cruz, Tierra del Fuego, y la parte sur de La Pampa, Mendoza y Buenos Aires. Es frecuente diferenciar este inmenso territorio en dos sectores divididos convencionalmente por el paralelo 42°: *a)* la Patagonia Norte (constituida por las provincias de Neuquén y Río Negro, más los sectores patagónicos de las provincias de Buenos Aires, La Pampa y Mendoza), y *b)* la Patagonia Sur (constituida por las provincias de Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego).

La región se ha construido discursivamente también como área pampeano-patagónica, denominación por la que optaremos en algunos tramos de la presentación, al referirnos al ámbito territorial de los pueblos originarios Mapuche, Rankülche y Gününa küne. De hecho, antes de la campaña militar constituían parte del mismo la provincia de Buenos Aires, parte de San Luis y de Córdoba y el sur de la provincia de Santa Fe, y en la actualidad se registran comunidades mapuches territorializadas o constituidas en determinadas áreas y localidades de la provincia de Buenos Aires, como Los Toldos, Bragado, 25 de Mayo, Olavarría y Bahía Blanca.

La campaña militar de ocupación del territorio indígena desarrollada entre 1879 y 1885 por el ejército nacional —denominada *aukan* o *wingka malon* en mapudungun—, y la subsecuente instalación de inmigrantes extrarregionales (en su mayoría extranjeros de origen europeo y siriolibanes) fueron las causas de un sostenido proceso de minorización de las sociedades indígenas, cuyo resultado fue la *invisibilización* de los pueblos originarios. No obstante, muchos resistieron manteniendo la memoria de los “antiguos” —denominación dada a los antepasados que atravesaron esas situaciones límite—, y en la actualidad se observa una reconfiguración de las comunidades, así como recuperaciones territoriales y acciones positivas en pro del mantenimiento cultural.



## DEMOGRAFÍA



Cuadro III.4 Pueblos indígenas en la Patagonia argentina

PUEBLO	RESIDENCIA EN LAS PROVINCIAS PATAGÓNICAS	LA PAMPA	CIUDAD DE BUENOS AIRES Y CONURBANO BONAERENSE	RESTO DEL PAÍS	TOTAL
Mapuche	78.534	20.527*	9.745	4.874	113.680
Rankulche	--	4.573	1.370	4.206	10.149
Tehuelche	4.351**	--	1.664	4.575	10.590
Ona	391***	--	114	191	696
Pampa	(s/d)	(s/d)	(s/d)	(s/d)	1.585
Querandí	(s/d)	(s/d)	(s/d)	(s/d)	736

\* y provincia de Buenos Aires

\*\* Chubut y Santa Cruz

\*\*\* Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur

FUENTE: INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005- Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Población por pueblo indígena.

En el cuadro III.4 podemos observar la notoria distancia demográfica entre el pueblo Mapuche respecto de los otros pueblos originarios. De hecho, la presencia de comunidades e integrantes de este pueblo se registra en toda la Patagonia, con alta densidad demográfica en algunas regiones como la cordillerana y la estepa de Patagonia norte y central.

Por otro lado, la información desagregada por regiones de residencia actual permite poner de manifiesto algunas cuestiones que atraviesan de modo común a los distintos pueblos originarios de la Patagonia. Viven en su territorio tradicional 87 % de los mapuches, casi la mitad de los rankülches, 41 % de los tehuelches y 56 % de los onas. Menos claros son los datos relativos a quienes viven en comunidades: según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), sólo 17 % de los mapuches que habitan la Patagonia propiamente dicha y 1 % de los tehuelches, mientras que no hay datos cuantitativos sobre la existencia de comunidades onas o rankülches.

En cuanto a los procesos de migración, se evidencia la existencia de porciones significativas de población migrante a sitios distintos de sus lugares tradicionales de asentamiento, en particular, a la ciudad capital del país y área adyacente, donde reside 15,71 % de los tehuelches censados; 16,37 % de los onas, 13,5 % de los ranqueles

y 8,57 % de los mapuches. Comparativamente, parecen ser tehuelches y onas quienes habrían migrado en mayor número a áreas extra-regionales; sin embargo, en estos casos hay que recordar que el "resto del país" integra las provincias patagónicas vecinas.

Acerca de los pueblos Pampa y Querandí, son pocos los datos desagregados que la ECPI provee sobre ellos. Estas dos identificaciones étnicas no se registran ni en las informaciones provistas en los cuadros que cruzan datos sobre los pueblos indígenas y las regiones muestrales consideradas, ni en el mapa de pueblos del sitio web del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) o del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (Endepa). En la literatura científica y de divulgación, el etnónimo Pampa remite al grupo tehuelche septentrional, gúnuna küne o puelche que ha poblado la Pampa y la Patagonia norte, en tanto que Querandí denota el pueblo con que se relacionaron los primeros colonizadores de la margen sur del Río de la Plata, vinculado lingüísticamente con los pueblos tehuelches (Censabella 1999: 62). Puesto que la ECPI partió del *autorreconocimiento* de la pertenencia a un pueblo indígena de la población encuestada, asumimos que son identidades vigentes en la Argentina; en esta presentación los consideraremos cuando existan datos específicos que mencionar sobre las mismas.



## LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN EL ÁREA DE PATAGONIA ORIENTAL

Como se ha señalado más arriba, a la llegada de los blancos, el área Pampa-Patagonia que actualmente pertenece al territorio argentino era una región habitada por distintos pueblos indígenas que utilizaban recursos de distintos nichos ecológicos de las áreas de cordillera, meseta, pampa o los canales fueguinos.

Varios de los pueblos que se reconoce poblaron la región históricamente se adscriben al denominado “complejo tehuelche” (Escalada 1949). De sur a norte, Selknam u Ona, Haush o Manekenk, Aonek’enk o Tehuelche y Gününa küne o Pampa, junto a los tehuelches meridionales boreales hablantes de teushen y los tehuelches septentrionales boreales hablantes de querandí, respectivamente, corresponden a este grupo que compartía rasgos culturales, lingüísticos y físicos.

De asentamiento nómada, seguían los ciclos estacionales del guanaco y utilizaban los productos obtenidos de la caza de éste para confeccionar sus viviendas (toldos), vestimentas (en particular los típicos quillangos) y para su alimentación. La caza y el aprovechamiento de los recursos proporcionados por el avestruz (denominado comúnmente choike en el área patagónica) y armadillos como el piche y el peludo, junto con la recolección de vegetales y bayas, complementaban la alimentación de los grupos tehuelches continentales, en tanto que los pueblos de Tierra del Fuego consumían roedores como tucutucus y cururus, zorros, aves, y no se desdeñaba la carne ni la grasa de lobos marinos y ballenas varadas.

Estos grupos adoptaron de modo desigual el uso del caballo. Los tehuelches continentales lo utilizaban como medio de transporte —aún actualmente los pobladores de la meseta de Río Negro describen a los tehuelches septentrionales como aquellos que

boleaban de a pie en las cacerías—, y los selknams no lo integraron. Sin embargo, con el tiempo, en muchos casos los productos extraídos de los yeguarizos complementaron o sustituyeron los provenientes del guanaco, por ejemplo, en la confección de toldos.

En cuanto a la organización social, existía una división social del trabajo según actividades propias de hombres y de mujeres. Realizaban ceremonias de iniciación: el haim, para varones entre los fueguinos y la ‘casa bonita’ para la primera menstruación de las jóvenes entre los tehuelches continentales, y existían diversas experiencias chamánicas que involucraban cantos rituales, bailes grupales y personificación de personajes sagrados; ciertas prácticas de tatuajes, sajado (pequeños cortes y sangrado de la piel) o pintura corporal estaban asociadas según el caso. Según Fernández Garay (1997:30), los aonek’enkes se organizaban en bandas compuestas por varias familias, lideradas en cada caso por un cacique que tenía una relativa autoridad; en el siglo XX, se recuerda a Selqawch, Gechoch, Wax’e o Rufino Ibañez como caciques de la reserva de Camusu Aike en Santa Cruz. En el caso de los selknams y haus-

hes, Chapman describe una organización basada en linajes localizados, patrilineales, con derechos y control de recursos de porciones de territorio denominadas haruwen. Los linajes constituían uno de los elementos de la estructura social, que comprendía además la familia, las parentelas y las divisiones o shó’on ‘cielos’ —concepto organizador de las cosmologías selknam y haush, que materializaba la correspondencia entre la tierra y el lugar donde las almas iban después de la muerte.



Foto: Martín Gusinde, *Imagen del Haim*, 1931.

La índole trashumante de estos pueblos ha dejado su marca en los caminos que hoy atraviesan la Patagonia, longitudinalmente y de este a oeste, jalonados por antiguos paraderos: en muchos de esos sitios actualmente se asientan pueblos. Valcheta, Treneta, Yaminué en la provincia de Río Negro; Esquel, Gualjaina, Apeleg en Chubut, o Camusu Aike en Santa Cruz, son algunos de estos sitios. A medida que se avanza hacia el sur, las de-

nominationes vernáculas de la toponimia local, muy presentes en la meseta septentrional y central, se desplazan a denominaciones en español en “homenaje” a personajes destacados del siglo XIX. Así, el lago K’ami pasó a ser Fagnano en honor del obispo salesiano de Tierra del Fuego o el cerro Chalten (de ch’alt, ‘dibujo en forma de línea aserrada’) pasó a llamarse Fitz Roy por nominación del Perito Francisco P. Moreno.

## ¿LOS “ÚLTIMOS REPRESENTANTES DE LA RAZA”?



Los procesos de integración política y socioeconómica a la Nación causaron la aparente desaparición de los grupos indígenas situados más al sur del territorio. Las descripciones de los investigadores, por estar en algunos casos centradas en la “pureza” de origen étnico de los consultantes, más que en los complejos procesos de autoadscripción de los indígenas, y por enfocar más bien a “los últimos” onas o tehuelches, aportaron a la creación de un imaginario según el cual estos pueblos estaban extintos o a punto de desaparecer. En una entrevista realizada en 2004, ironizaba el abogado indígena Eulogio Frites: “[Enriqueta Gastelumendi] a sus 91 años verdaderamente ha sido la última Ona en morir, así como en junio de 1999 la última Ona en morir fue Virginia Choinquitel, en 1995 el último Ona en morir fue don Segundo Arteaga y también en 1988 la última Ona en morir fue doña Rafaela Ishton... siempre el que acaba de morir es el último en hacerlo. (...) El Pueblo Selk’nam no ha muerto; está vivo y vivos sus derechos ancestrales, herencia ésta que no queda vacante” (En línea [www.centrodelasculturas.org.ar/content/view/394/62/](http://www.centrodelasculturas.org.ar/content/view/394/62/) Fecha de consulta: 24 de enero de 2009).

El recurso a la lógica de la extinción no es del todo recusable, ya que en muchos casos el abandono de pautas tradicionales de vida o el olvido de las lenguas es evidente, aún para los propios indígenas. Sin embargo, hay que estar alerta ante las simplificaciones: ni hay una identidad única, ni la identidad presenta rasgos inmutables. En las últimas décadas, la complejidad de las situaciones en las que emergen nuevamente pertenencias por años silenciadas se pone de manifiesto, por ejemplo, en las organizaciones étnicas que defienden derechos territoriales y se referencian en las identidades vigentes en el área – Confederación Mapuche Tehuelche y Pueblos Originarios en Santa Cruz, Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de octubre en Chubut–, o en las prácticas de “recuperación” de la lengua emprendida por distintos grupos de jóvenes mapuches. A las profecías de desaparición se enfrentan las prácticas de la palabra: **Marici weu, Ketowansh** ‘diez veces estamos vivos, diez veces venceremos’ y ‘vamos bien’ en lenguas mapuche y tehuelche.

## PUEBLOS Y LENGUAS EN PELIGRO: LA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LOS PUEBLOS TEHUELCHES Y SUS LENGUAS

Los **selknams u onas**, según el estudio de Anne Chapman (2005), quien documentó la cultura en las décadas de los sesenta y setenta, vivían según sus antiguas tradiciones cuando, en 1880, comenzó repentinamente la colonización de sus tierras por parte de los blancos atraídos por el oro de los ríos y por las tierras aptas para el ganado ovino. A las masacres realizadas por los colonizadores y el ejército, se sumaron las epidemias de enfermedades para las que los selknams no tenían anticuerpos. Los misioneros salesianos se instalaron en el área en 1886, y su propuesta se sumó a la de los anglicanos de la antigua misión del pastor Bridges: si bien hay matices entre las modalidades de relación que mantuvieron unos y otros con los indígenas, el objetivo en ambos casos fue la reducción al modo de vida “civilizado”. Por ello, colaboraron con el mantenimiento de la integridad física de los indígenas, constituyendo un “refugio” ante la violencia de los estancieros blancos, pero no aportaron de la misma manera a la preservación de su cultura.

Según datos proporcionados por esa autora, la población selknam y haush de Tierra del Fuego decreció de 3.500-4.000 personas hacia 1880, a 1.000 en 1893. Viegas Barros (2005:55) refiere, a partir de datos publicados, que en 1919 había disminuido a 279 y hacia 1925, los selknams eran menos de 100. Según la ECPI 2004-2005, la población actual alcanza a 691 personas; más de la mitad habita en Tierra del Fuego y de los que allí residen, 47 % tiene menos de catorce años.

La visibilidad del pueblo Selknam se fortaleció desde mediados de la década de los noventa. La Comunidad del Pueblo Ona Rafaela Ishton obtuvo su personería jurídica en 1995, y tres años más tarde logró la restitución, por ley provincial 405/98, de 36.000 ha. de tierras situadas al este del lago K’ami (hoy Fagnano), en las cercanías de Tolhuin. Estas tierras son parte de su territorio ancestral y, de hecho, 45.000 ha. habían sido otorgadas a los onas como reserva indígena por un decreto nacional del presidente Alvear en 1925, pero se requirieron más de setenta años para que lograran la validación estatal mediante la adjudicación de un título de propiedad comunitario. En la actualidad, la comunidad cuenta también con una sede en la localidad de Río Grande, donde se desarrollan talleres de cestería, telar mapuche, entre otros temas, y se enfrenta con el desafío de mantener y transmitir su identidad cultural.

En cuanto a la lengua, los últimos hablantes de haush murieron hacia 1920 (Adelaar 2004:554), en tanto que el selk’nam estuvo vigente en Tierra del Fuego al menos hasta la década de los setenta, época en la que fue registrado

por Elena Najlis y Anne Chapman. Muchos años antes, un esbozo gramatical de lengua había sido redactado por el salesiano Antonio Tonelli, a partir de materiales recogidos por los misioneros de la orden; fue publicado en italiano en 1926. Claris (1983) mencionaba por sus nombres a entre tres y cinco descendientes cuyo “grado de conocimiento de la lengua varía en cada caso” (1983:230), y Chapman (citada por Viegas Barros 2005:55) en 1981 reconocía “una persona que habla selknam más o menos fluidamente... y otro hombre [que] sabe algo de selknam”. Hoy día no existen hablantes de selknam como primera lengua. Sin embargo, el proceso de afirmación étnica llevado adelante en los últimos años permite pensar en la posibilidad de su recuperación como lengua segunda, dada la vigencia de la representación positiva acerca de rescatar y transmitir la cultura de sus antepasados, y de las prácticas asociadas a ello que como comunidad estarían llevando adelante.

Foto: M. Gusinde, *Pinturas corporales para la ceremonia del Hain (iniciación de los adolescentes)*. Pueblo Selk’nam (Onas), 1923.

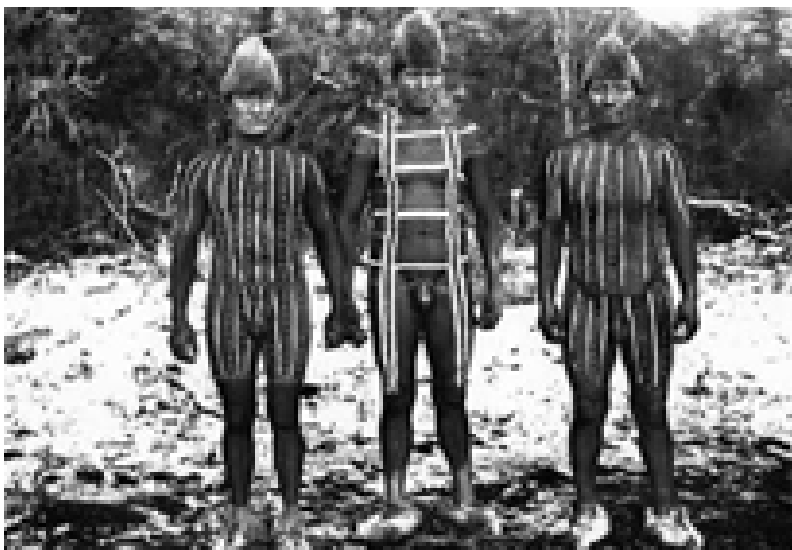




Foto: M. Ruiz, Chile, UNICEF.

“Yo me considero hablante del idioma Selk’nam, cuando niño en mi familia sólo oía palabras sueltas pero nunca nadie lo hablaba más allá, entonces mi interés en ese entonces fue RECONSTRUIR la lengua, basándome en discos de fonología (para pronunciar las palabras asertivamente) y en los diccionarios hechos por José María Beauvoir (misionero francés que enseña gramática y formación de oraciones, pilares básicos para conocer la estructura del idioma), también en el aporte de Carlos Gallardo en su libro *Los Onas* y por último en el de Thomas Bridges. Es decir hablo un idioma RECONSTRUIDO por mí, y por el amor que le tengo a esta gloriosa nación de Tierra del Fuego, siempre lo he tratado de hacer del mejor modo posible.  
(...)



Sé que el idioma “SELK’NAM-CHAN” (habla de la rama separada) nadie la domina al 100% y cuando me di cuenta de esto (de muy niño), quise rescatarla ¿y cómo? del mejor modo que se me ocurrió....el arte que más amo....la música. La idea es rescatar la esencia originaria y por dicha razón, al que ha escuchado mis trabajos, los temas son creados con la sensibilidad que siento en ese momento, en mi idioma y lo canto al modo ancestral (sin instrumentos), nunca he querido mal utilizar este legado, que desde mi perspectiva me lo entregó Dios, los espíritus y mis ancestros...”

En línea: [joubert-yanten.blogspot.com/2007/12/los-selknam-estamos-de-pie.html](http://joubert-yanten.blogspot.com/2007/12/los-selknam-estamos-de-pie.html). Martes 4 de diciembre de 2007. Fecha de consulta: 24 de enero de 2009.

Los **tehuelches continentales** o **aonek'enk**, también llamados septentrionales australes en la sistematización de Casamiquela (1965), se asocian actualmente a la provincia de Santa Cruz; si bien su área de dispersión tradicional se extendía entre el río Santa Cruz y el Estrecho de Magallanes (Fabre 2005), ya antes de la conquista estatal excedieron los límites de aquella hacia el norte hasta el río Chubut.

Entre los registros más completos de su cultura y su lengua tradicional se encuentran los efectuados hacia mediados del siglo XIX por el misionero Schmid, de la South American Missionary Society, y el viajero inglés Musters, quienes viajaron con caravanas tehuelches del cacique Casimiro desde Punta Arenas con rumbo norte, y a fines del mismo siglo por Ramón Lista, explorador argentino que vivió largos años con ellos. En el siglo XX, los lingüistas Jorge Suárez y Emma Gregores, y Ana Fernández Garay, en trabajos de campo realizados respectivamente entre 1966 y 1968 y de 1983 a 1998, recopilaron un número significativo de textos en la lengua, lo que permitió a esta última investigadora efectuar su descripción fonológica y gramatical.

Según Fernández Garay (1997:32), las estimaciones demográficas para el siglo XIX sumaban entre mil quinientos y dos mil tehuelches meridionales; para la época en que desarrolló su investigación no superaban el centenar. Por su parte, el Censo Indígena de 1968 contabilizaba 200 residentes en la provincia de Santa Cruz y alrededor de trecientos en otras provincias patagónicas (Censabella 1999). En 1987, Endepa sugería la cifra de 1.000 pobladores tehuelches en Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego. Los datos de la ECPI 2004-2005 son mucho más alentadores: habría 10.590 descendientes en primera generación: el 31% de ellos tiene de 0 a 14 años; el 62,3% de 15 a 64, y el 6,7% son mayores de sesenta y cinco años. En las provincias de Santa Cruz y Chubut residen 4.351 tehuelches, básicamente en áreas urbanas (80 %).

La pauta de residencia urbana se debe a un proceso sostenido de reducción territorial y por ende, de despoblamiento, de las denominadas "reservas". Lote 6, en las cercanías de Gobernador Gregores y el lago Cardiel fue declarada área de reserva en 1922, pero dejó de serlo en 1966, y Lote 119, en Lago Viedma, al norte del río Chubut, corrió esa suerte ese mismo año (Fernández Ga-

ray 2004). El cañadón Camusu Aike, departamento Guer Aike, a 180 km al noroeste de Río Gallegos, constaba en 1898 de 97.000 ha, las que actualmente estarían reducidas a 7.000; sus pobladores tienen permisos precarios de ocupación, y de 259 pobladores en 1913, pasó a tener 42 en 1984 (Fernández Garay 1997:255). En 2000 eran 10 familias. En esa época, refería María Manchao, allí nacida: "No hay nadie en el cañadón. (...) No es como solía ser; hay algunos chicos que andan a caballo. (...) No hay nadie, murieron, dicen" (*op.cit.*: 254-255). Y Luis Cuaterno, quien también pasó su vida allí, lamentaba: "Está lo que quedó de los toldos. (...) Los tehuelches se terminan, los tehuelches se terminan. No nacen más tehuelches. Yo quedé solo como un perro." (*op.cit.*: 75-76). Ambos testimonios fueron recopilados en tehuelche y publicados en versión bilingüe por Fernández Garay (1997). Otra situación se da en relación con un área de reserva situada en Las Heras, donde la comunidad Paisman Vera fue demandada como usurpadora por un estanciero vecino, a pesar de que la tierra se le había otorgado a los indígenas en 1907. Afortunadamente, este grupo, de linaje mapuche, logró una sentencia judicial favorable. Finalmente, otras dos reservas de pertenencia aonek'enk se localizan en Chubut: El Chalía (a 60 km de la localidad de Ricardo Rojas) y Tramaleo, entre Río Mayo y Río Senguer.

Según Mariela Rodríguez (1997), en Santa Cruz habría una imagen *fantasmizada* de los tehuelches, según la cual se circunscribe este pueblo al "indio puro" que remite al pasado: como de éstos quedan en la actualidad sólo unos pocos representantes de edad muy avanzada, los tehuelches actuales son considerados descendientes —lo cual implica una categoría distinta a la de "puro"— o mestizos "mezclados" con chilenos o con mapuches.

En el mismo sentido, indica Claudia Briones (2005: 25) que "es por ejemplo sugestiva la perseverancia con que desde fines del siglo pasado se viene reiterando el aserto de que los tehuelches (siempre a punto de total extinción) son los verdaderos 'indios argentinos' de la Patagonia, a diferencia de los más numerosos (y por ende conflictuantes) Mapuche, pasibles siempre de ser rotulados como 'chilenos' —por ende, indígenas 'invasores' o 'visitantes', sin derechos según las versiones más reaccionarias a reclamar hoy reconocimientos territoriales."

La situación de proletarización, que obligó a los independientes tehuelches a trabajar como peones fijos o temporarios en las estancias o a migrar a las ciudades de la región en busca de su sustento, incidió en el desplazamiento del aonek'ó ?a?jen 'lengua sureña' en favor del español. Por otro lado, la reconfiguración de las comunidades de pertenencia a partir de la creación de los Territorios Nacionales a fines del siglo XIX y los procesos de contacto y difusión del mapudungun, que ya constituía una lingua franca en el área, motivaron una situación de bilingüismo sustitutivo en favor de esta última lengua.

Fernández Garay (junto a Martine Delahaye), según datos obtenidos en su extensivo trabajo de campo efectuado entre 1983 y 1984, refiere que en ese momento en Santa Cruz pudo interactuar con doce hablantes con distinto grado de eficiencia (seis que mantenían conversaciones, dos que podían responder a oraciones de cuestionarios y cuatro que recordaban vocabulario). Seis personas más

eran bilingües pasivos: aunque comprendían las emisiones en la lengua, no podían hablarla. Por referencias de gente que los conocía, señala que había además otros cinco hablantes y dos personas que entendían la lengua. Esto nos lleva a considerar 17 hablantes, entre eficientes y recordantes, para 1984. En 1968, el Censo Indígena Nacional señalaba 51 hablantes en zona rural. Fernández Garay (*op.cit.*: 33) aclara que "aún los competentes hacía entre 20 y 40 años que no hablaban la lengua, ya sea por muerte de los padres o abuelos con quienes podían utilizarla, o por casamiento con blanco o araucano. En hablantes menos eficientes, el abandono de la lengua databa de 60 o 70 años atrás". Por tal situación, se considera que esta lengua está moribunda.

Los datos provistos por la ECPI no son claros: dada la situación sociolingüística probablemente estén indicando hablantes de mapudungun además de hablantes o recordantes de tehuelche.



Cuadro III.5 Hablantes de tehuelche en la Argentina

PUEBLO INDÍGENA	REGIÓN MUESTRAL (1)	POBLACIÓN DE CINCO AÑOS O MÁS	POBLACIÓN QUE HABLA Y/O ENTIENDE LENGUA/S INDÍGENA/S
Tehuelche	Total del país	9.792	9,8
	Chubut y Santa Cruz	4.082	13,7
	Ciudad de Buenos Aires y 24 Partidos del Gran Buenos Aires	1.601	(..)

FUENTE: ECPI- 2004-2005. Población de cinco años o más y población que habla y/o entiende lengua/s indígena/s por pueblo indígena y región muestral.

Foto: Vista del territorio del pueblo Güntüna küine; en bajos como éste, junto a una laguna o un curso de agua, solían establecer sus paraderos.



No se indica que haya personas que hablen tehuelche en situaciones cotidianas. Tampoco, si bien hay un alto número de personas de la comunidad indígena que asisten a los distintos niveles del sistema educativo y el analfabetismo está en retroceso (la tasa de alfabetismo para los integrantes de este pueblo alcanza 95 %), se registra dictado de clases en lengua indígena ni están vigentes aún planes de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Desde el punto de vista étnico, ésta parece ser una posibilidad deseada: las representaciones sociales relevadas en la ECPI acerca de la lengua y la cultura son positivas: 92 % de hogares del

pueblo Tehuelche en Chubut y Santa Cruz acuerda con que es importante rescatar y transmitir la cultura de sus antepasados; 23,5 % dice mantener prácticas tradicionales, y 75 % cree que debería legalizarse la medicina indígena.

Finalmente, en cuanto al pueblo **Gününa küne**, llamado Tehuelche septentrional, Pampa o Puelche en la bibliografía, y Williche o Chewelcho entre los pobladores de la meseta rionegrina, se trata de otra identidad étnica que algunas investigaciones dieron por extinta o disuelta en la cultura mapuche paisana de la región a lo largo del siglo XX.

Pobladores históricos del área comprendida entre los ríos Chubut y Colorado también se encontraban en el sur de la provincia de Buenos Aires y el sudoeste de La Pampa en los siglos XVI a XIX. Actualmente, quienes se reconocen descendientes de este grupo en Patagonia viven en la meseta central de Río Negro y Chubut y en las principales ciudades de la región.

La representación predominante indica que el pueblo ha desaparecido. Por ejemplo, en testimonios orales que hemos recopilado se indica: "antes dice que había williche, (...) pero yo cuando conocí eso ya no quedó nada. Yo no conocí ninguno." (Treneta, 1997); "también quedan familia Chagayo ahí cerca de Gan Gan; pero los viejos ya terminaron todos, ya no existen" (Bajo El Caín, 2003). El eclipse de pautas culturales visibles no indica, sin embargo, desaparición identitaria: hemos mencionado más arriba la pertenencia mapuche-tehuelche; también actualmente, integrantes de la familia Chagallo se reivindican como parte de una etnia viva y como grupo familiar que sobrepasa "la cifra de 138 dispersos en provincias de la Patagonia y diversos países del mundo" (En línea: <http://argentina.indymedia.org/news/2008/12/642604.php> Fecha de consulta: 7 de diciembre de 2008).

La situación de la lengua es distinta: el *gününa iajüch* se habló hasta poco antes de la década del sesenta. Algunos pobladores mapuches de Río Negro señalan que "(los williche), el dialecto de hablar, tenían otro" (El Caín 2003), "otro idioma, yo no entendía nada" (Caltrauna 2003). En 1915 y 1916, Roberto Lehmann-Nitsche interactuó con varios hablantes de la lengua en el área Valcheta y en parajes cercanos a la ciudad de Viedma. Registra en esa época la misma situación de bilingüismo y plurilingüismo que otros viajeros, como Schmid y Claraz, habían descrito seis decenios antes. La adopción temprana del mapudungun probable-

mente operó de la misma manera sustitutiva que referimos para algunos hablantes de *aonek'o ?a?jen*. Este proceso fue erróneamente explicado como una suerte de "imperialismo mapuche", descuidando que en tales procesos de contacto intervienen necesidades comunicativas concretas o que la difusión impuesta del español también motivó la retracción de la lengua. En la actualidad, los tehuelches septentrionales son monolingües de español o bilingües español-mapuche. Su lengua étnica dejó de usarse definitivamente para la comunicación en la meseta central norpatagónica, y hasta ahora fue estudiada insuficientemente a partir de los pocos materiales disponibles: vocabularios y frasearios recopilados por viajeros, básicamente en el siglo XIX, y una masa mayor de datos que incluye algunos textos recogidos por Rodolfo Casamiquela (1958, 1983) en la meseta central de la actual provincia de Chubut.

Hoy día esta lengua opera como sustrato de la variedades de mapudungun habladas en los sitios de asentamiento compartidos por ambas etnias: algunas comunidades del suroeste y norte del Chubut (Fernández Garay 2002b; Díaz Fernández 2003) y del centro-sur de Río Negro (Malvestitti 2006). Por un lado, en la inclusión del fonema /x/, extraño a la fonología del mapudungun, y por otro, en lexemas como los siguientes, integrados al mapudungun de la región ya de modo permanente, ya como transferencias momentáneas: *chaxal* 'tucutucu, cuis', *kelesia* 'matuasto', *pataixen* 'aguila', *chikok* 'corralera', *ketran* 'laguna donde hay sal', *kulüf* 'bombilla' (deriva en *külüf* 'mate'), *lamkia* 'vino, bebida alcohólica', *trawil* 'boleadora de una bola', entre otras.

## EL PUEBLO MAPUCHE EN PUELMAPU

También en la Argentina los mapuches constituyen uno de los grupos indígenas mayoritarios. En la zona rural, se dedican principalmente a la cría de ganado ovino y caprino, y en las ciudades a diversos oficios y profesiones. Caracterizados históricamente por su sostenida resistencia al invasor y la defensa de su autonomía, en Puelmapu —‘tierra del este’, denominación dada a la Argentina— existe actualmente un amplio colectivo de agrupaciones y organizaciones étnicas que trabajan para el mantenimiento y la recuperación de los derechos territoriales y culturales. El pueblo Mapuche tiene una conciencia clara de la unidad del wallmapu ‘territorio mapuche’; no obstante, las organizaciones etnopolíticas representativas y los proyectos que llevan adelante éstas —o los estamentos gubernamentales— están en gran parte constreñidos por los límites provinciales, debido a los alcances de las leyes y los programas específicos destinados a la comunidad indígena.

### VARIETADES LINGÜÍSTICAS EN EL MAPUDUNGUN DE PUELMAPU

Los hablantes de ambos lados de la cordillera se comprenden entre sí. Desde un punto de vista descriptivo, sobre la base de algunas diferencias fonético-fonológicas y léxicas, pueden identificarse las siguientes variedades dialectales, que están ligadas a las relaciones establecidas históricamente entre los grupos y a los procesos de movimiento poblacional y migración posterior al aukan:

- Mapuche nguluche: centro-sur de Neuquén, Río Negro, norte de Chubut, provincia de Buenos Aires.
- Pikumche o pewenche, en el norte de Neuquén, relacionado lingüísticamente con el ranquel hablado en La Pampa.
- Variedad con sustrato de las lenguas tehuelches, en el este y suroeste de Chubut.

## EL PUEBLO RANQUEL

Los rankeles o rankülches (castellanizado ranqueles) constituyen un grupo territorializado actualmente en La Pampa. En 1900 fue creada al noroeste la Colonia Emilio Mitre, y allí se localizó la mayor parte del pueblo que pudo permanecer en el territorio luego de finalizada la campaña militar. Los procesos de migración posterior y de pérdida de la lengua presentan características similares a las de otros pueblos de la Patagonia. Los rankülches delimitan su identidad étnica de la de los mapuches, y aunque su habla es una variedad de mapudungun, la consideran una lengua. La misma ha sido descrita por Ana Fernández Garay, quien publicó un análisis de su gramática, textos y un diccionario (2001 y 2002a, entre otras numerosas publicaciones).

En un relevamiento desarrollado en la Colonia Emilio Mitre entre 1983 y 1986, Fernández Garay detectó que el idioma ranquel se hallaba en un avanzado proceso de pérdida. En ese momento, la mitad de la población era monolingüe de español, y sólo 5,66% era hablante fluido en ambas lenguas. El vernáculo había sido desplazado aun en los ámbitos más conservadores, doméstico y religioso (Fernández Garay 2001:14). Los datos de la ECPI 2004-2005 muestran una situación similar. De 4.305 miembros de este pueblo entrevistados, 92 % no habla ni entiende la lengua indígena y 4,57 % mayor de cuarenta años afirma entender, pero no hablar. No es reportada como lengua materna, ni como lengua de interacción en el hogar. Como en los demás pueblos originarios que hemos tratado en este capítulo, las representaciones son positivas: 96 % cree que es importante mantener la cultura, y 81 % se pronuncia en favor de la legalización de la medicina indígena.

Foto: Rodrigo Achá, *Resiste hermano mapuche*.







“Estamos luchando para que se dé en todo el territorio rankel el idioma rankel. (...) Uno de los proyectos que tenemos con la FICAR (Federación India en el Centro de la Argentina) es el de la recuperación de la cultura. Quedan pocos hablantes del idioma rankel y antes de que se vayan los ancianos, la idea es hacer un congreso grande y poder recopilar todas las bases culturales del pueblo.(...) Depende de lo que sembramos en nuestros hijos, la comunidad rankel va a estar en el futuro... Hoy el indio rankel está bien visto en La Pampa. Y eso es el resultado de una larga lucha por el reconocimiento que realizaron muchísimos grupos... La gente que es rankel está orgullosa de serlo.” *María Inés Canuhé, en Mujeres dirigentes indígenas (2007)*

## DINÁMICAS DEL MANTENIMIENTO DEL MAPUDUNGUN

A lo largo del siglo XX, y sobre todo a partir de la década de los cuarenta, el proceso de pérdida de la tierra fue una de las causas de que la lengua mapuche cesara en gran medida de ser transmitida a las nuevas generaciones. Si bien mantuvo en parte una funcionalidad comunicativa, desarrolló una potencialidad demarcativa como diacrítico de la identidad mapuche ante los blancos.

Esta decisión fue costosa para una cultura que, como define Golluscio (2006:31), está centrada en la palabra, en la que las distintas dimensiones de la vida mapuche toman forma en y por el habla. Entre los géneros discursivos vigentes en esta lengua, asociados a pautas retóricas específicas, pueden mencionarse: *ngülam*/consejos, *ngütram*/ relatos, *epew*/ relatos de ficción o cuentos, *kuifike zungu*/mitos, *ngütramkam*/ conversaciones, *ülkantun*/ cantos o ‘romanceadas’, *tayül ka ngillatun*/ cantos sagrados y rogativas, *ayekan*/ bromas o chacota, *künew*/ adivinanzas y *koyawtun*/ parlamentos.

La situación no es igual en todas las comunidades del área, ya que en algunas, particularmente las situadas en la provincia de Neuquén, se mantuvo la adquisición como primera lengua. Sin embargo, en muchos lof (división espacial interna) hay memoria de los mayores monolingües o bilingües que hablaban cotidianamente mapudungun y que optaron por no transmitirlo a sus descendientes para evitarles situaciones de discriminación. Por otro lado, quienes mantuvieron la lengua generalmente no la habla-

ban en situaciones públicas o ante extraños; este ocultamiento llevó a que se visualizara como pérdida.

En Puel Mapu se pueden observar tres situaciones distintas del estado del mapuzugun. Por un lado, existen lugares donde la vitalidad del idioma mapuche está casi intacta, es decir, que se sigue usando como idioma madre, aunque vale aclarar que son excepciones en este marco de constante pérdida del idioma. Por otro lado, están los lugares –que son la mayoría–, en donde el mapuzugun no se habla casi nada en la vida cotidiana, pero sí en determinados momentos de la vida cultural mapuche. Finalmente, están los lugares en los cuales se ha perdido la casi totalidad del idioma.

Toda esta visión general está referida a zonas rurales en donde, mínimamente, se puede vivir la cultura mapuche.

Luego, tenemos también la situación del idioma en zonas urbanas, donde hoy vive un gran porcentaje de población mapuche. Allí, nuestra identidad cultural no tiene probabilidad de sobrevivir si no nos ingeniamos de alguna manera para mantenerla.

En este sentido, si bien se puede percibir mucha subordinación, vergüenza y confusión en los mapuches en general en cuanto a identificarse como tales, existe en ellos por otro lado un creciente interés por reencontrarse con su identidad originaria. Para hacerlo, casi siempre empiezan por querer conocer el idioma, porque entienden que a través de él se encontrarán con el pensamiento mapuche (Mellico 2004).

La posibilidad del resurgimiento de la lengua a partir de la movilización etnopolítica es común a distintas áreas de habla mapuche. Un testimonio de Río Negro indica:

A partir de ahí la lengua fue una cosa base para hablar en todas las asambleas, para poder hacer la rogativa... se recuperó una identidad y mucha gente que decía no saber hablar, habló. (...) Si antes tenía vergüenza, pero a partir de eso perdió la vergüenza y empezó a hablar su propia lengua, a rescatar el que hablaba allá con el que hablaba acá...Y eso creo nos sirvió para todos, inclusive el que no sabe hablar. Se sentía la necesidad de decir: '¿por qué no sé yo?'. O sea, que era tu lengua, pero no la entendías. (Sanmartiniano Painefil, Bariloche, 1997, en Malvestitti 2003)

El cuestionamiento al proceso de no transmisión se da de modo más intenso en las generaciones más jóvenes, quienes se han enfrentado a la tarea de revitalizar el mapudungun. Aprenden mapudungun como segunda lengua, mediante metodologías variadas: grupos de aprendizaje, interacción fluida con hablantes competentes lonkos o kimche, y, sobre todo, participación en eventos étnicos (trawün, ngillatun, wiñoy tripantü); la oralidad primaria propia de una lengua ágrafa se complementa con otros recursos tales como la producción e incorporación de materiales escritos, discos compactos de textos y música mapuche, clases radiofónicas, videos en lengua o subtítulos, etc. Sin pretensión de exhaustividad, pueden mencionarse las experiencias desarrolladas por el Equipo de Educación Mapuche Mapunzegulekayayñ ("Seguiremos hablando

el idioma de la tierra"), la Ruka Mapuche Furilofche, la Cátedra Libre de Mapudungun de la Universidad Nacional del Comahue en Neuquén y Fishke Menuko o la agrupación Ñanculawen en Comodoro Rivadavia. Mediante una práctica sistemática, una nueva generación de hablantes está emergiendo, y puesto que se produce la socialización de los niños en la lengua, es de esperar que la curva de declinación de hablantes se vaya modificando.

La cuantificación de hablantes de mapudungun en Argentina ha sido y sigue siendo una cuestión problemática. El CIN calculaba 23% de hablantes en la década de los sesenta, considerando sólo Chubut, La Pampa y Buenos Aires. Estimaciones de investigaciones en terreno, a partir de la proyección de los hablantes actuales en determinadas comunidades, indican que alrededor de 5% de los mapuches en Río Negro y en Chubut son hablantes de mapudungun. Para Río Negro, datos coherentes con éstos pueden extraerse de la encuesta sociolingüística que hemos aplicado a alumnos y docentes urbanos y rurales de zonas sur y andina de Río Negro durante los últimos diez años. De 502 respuestas tabuladas, se desprende que nadie considera que sabe hablar bien la lengua, y sólo 9% afirma saber algo de mapuche; solamente la mitad de 24,42% de los alumnos que reconoce que su familia tiene origen indígena corresponde a familias en las que algún miembro conserva la lengua. En los dos cuadros siguientes, presentados por Díaz-Fernández (2008) se observa el margen de variación de hablantes en algunas comunidades mapuches y la reducción del número de vernáculohablantes en el transcurso de dos décadas.



Cuadro III.6 Hablantes de mapudungun en comunidades de Chubut

AÑO	COMUNIDAD	NÚMERO DE INDIVIDUOS	LENGUA HABLANTES	PORCENTAJE
2007	Lago Rosario	361	8	2,2
	Sierra Colorada	137	4	2,9
	Nahuelpán	58	4	6,8
	El Molle	60	4	6,6

FUENTE: Díaz-Fernández (2008).



**Cuadro III.7 Variación en la cantidad de hablantes de mapudungun en comunidades de Chubut (1987-2007)**

COMUNIDAD	CANTIDAD DE VERNÁCULO-HABLANTES			VARIACIÓN %
	1987	1997	2007	
Lago Rosario	36	21	8	58,3
Sierra Colorada	13	6	4	69,2
Nahuelpán	9	8	4	44,4

FUENTE: Díaz-Fernández (2008).

Las estimaciones de la ECPI son afines con lo que estamos indicando.



**Cuadro III.8 Población mapuche hablante en el país.**

PUEBLO	POBLACIÓN DE MÁS DE CINCO AÑOS QUE HABLA Y/O ENTIENDE LENGUA/S INDÍGENA/S	POBLACIÓN DE MÁS DE CINCO AÑOS CUYA LENGUA MATERNA ES INDÍGENA	POBLACIÓN DE MÁS DE CINCO AÑOS QUE HABLA HABITUALMENTE EN SU CASA LENGUA/S INDÍGENA/S
	%	%	%
Mapuche	17,3 %	3,6 %	2,2 %

FUENTE: ECPI 2004-2005.



**Cuadro III.9 Población mapuche de cinco años o más por edad según lengua que habla habitualmente en su casa en las provincias patagónicas.**

EDAD	POBLACIÓN DE 5 AÑOS O MÁS	LENGUA QUE HABLA HABITUALMENTE EN SU CASA				
		TOTAL	LENGUA/S INDÍGENA/S		CASTELLANO U OTRA/S LENGUA/S NO INDÍGENA/S	IGNORADO
			SÓLO LENGUA/S INDÍGENA/S	LENGUA/S INDÍGENA/S Y CASTELLANO U OTRA/S LENGUA/S NO INDÍGENA/S		
<b>Total</b>	<b>71.530</b>	<b>2.039</b>	<b>385</b>	<b>1.654</b>	<b>69.485</b>	<b>(..)</b>
5-14	20.869	(..)	(..)	(..)	20.599	(..)
15-29	22.171	492	(..)	409	21.679	(..)
30-39	9.470	325	(..)	273	9.145	(..)
40-59	13.153	438	(..)	350	12.709	(..)
60 y más	5867	514	(..)	439	5.353	(..)

FUENTE: ECPI 2004-2005.

Los datos provistos por la ECPI también ponen de manifiesto la inexistencia de personas monolingües de mapuche, la edad adulta o avanzada de quienes han sido socializados en mapudungun –2,5 % de la población mapuche encuestada, de más de cuarenta años; entre ellos 58 % son mayores de sesenta y cinco años– y la presencia de hablantes jóvenes, aunque sin establecerse su eficiencia en el uso de la lengua.

Se concluye, por lo tanto, que es una lengua amenazada frente a la presión de larga data del español. La apreciación positiva no provoca acceso real a ella, y el hecho de que sea una lengua aglutinante, tipológicamente dis-

tinta del español, y que se disponga de escasas instancias sistemáticas para su aprendizaje, ocasiona que algunas personas adquieran estrategias mínimas para poder interactuar (saludos, vocabulario básico), sin profundizar en las competencias lingüístico-comunicativas propias de los hablantes eficientes. Señala Díaz-Fernández (2008): “Por razones de lealtad lingüística, de auto-identificación como mapuches, de reivindicación étnica, cultural y lingüística, algunas personas dicen hablar y entender la lengua vernácula, pero la realidad demuestra lo contrario, son monolingües de español aunque conozcan unos pocos lexemas aislados.”

Foto: M. Ruiz, Chile, UNICEF.



### EXPERIENCIAS DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Las experiencias de interculturalidad en la Patagonia se han desarrollado básicamente en relación con el pueblo Mapuche: algunas se realizan desde el sistema de educación estatal y otras son concretadas desde la práctica autónoma de las organizaciones.

En la región, la EIB escolarizada está en sus inicios. En el proceso de sensibilización acerca de la importancia de desarrollar una línea de EIB en la región han sido importantes las acciones implementadas en la década de los ochenta y los noventa por los sindicatos docentes ATEN y UnTER, en las que se empezó a delimitar y articular la demanda de docentes y comunidades mapuche. También han señalado rumbos proyectos “aislados” surgidos en escuelas rurales de cordillera, como los que generaron las cartillas Huerquen Choroy e Inchín Trawín Donual.

Desde los estados nacional y provinciales, se están llevando adelante acciones para la implementación de la EIB en algunas escuelas, en general rurales. Así, por ejemplo, en la provincia de Río Negro se ha implementado a partir de 2003 un Programa Intercultural Bilingüe, coordinado por representantes del CODECI y referentes del Ministerio de Educación: comprendía en 2008 sólo tres escuelas rurales (N° 65 en Chacay Huarruca, N° 174 Blancura Centro y N° 150 comunidad Las Huaytecas), aunque se prevé ampliar la nómina de establecimientos involucrados, y en la planta funcional de los establecimientos se integra un

maestro intercultural. En Chubut, el Proyecto Interinstitucional de Interculturalidad y Bilingüismo “Ka feypituan ñi mongelen”, dependiente del Ministerio de Educación, la Secretaría de Cultura y la Subsecretaría de Relaciones Interinstitucionales de la provincia, se inició en 2005 e integra siete escuelas (N° 38 de Cushamen Centro, N° 132 Cerro Radal, N° 208 Sierra Colorada, N° 113 Cerro Centinela, N° 128 Blancunre, N° 212 El Escorial y N° 107 Nahuelpán). Se da a través de dos instancias principales: la capacitación de los docentes en encuentros bimensuales en sedes rotativas y con participación de la comunidad, y el trabajo en aula de éstos con un mapuche-hablante (Díaz-Fernández 2006). En Neuquén, en 1995 se esta-

Aires), la Asociación Epu Bafkeh (Epu lafken) ha desarrollado un proyecto que incluyó recuperación de prácticas tradicionales mapuche, la producción de una publicación periódica y capacitación para docentes, y actualmente se encuentra trabajando en la recuperación y el fortalecimiento de la medicina mapuche desde un enfoque intercultural de la salud. En Olavarría y Bolívar la organización mapuche local Peñi Mapu promovió y llevó adelante exitosamente con otros actores un proyecto de recuperación de la memoria cultural de los pueblos originarios en el área. En Río Negro, la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvetuyiñ “Estamos resurgiendo”, promueve actividades culturales entre las que se destaca la puesta en



“Queremos que se respete y se revalorice el idioma tehuelche (AONIKEN) y el idioma mapuche (MAPUZUGUN) de nuestros PUEBLOS y en nuestras comunidades tanto rurales como urbanas. Exigimos ser consultados sobre las reformas de las leyes de Educación Nacional y Provincial principalmente lo que respecta a la Educación Intercultural Bilingüe.”

(Documento final del Seminario argentino-chileno de los Derechos de los Pueblos indígenas, Territorio y Recursos naturales”, Comodoro Rivadavia, Chubut, 25 y 26 de setiembre de 2008).

bleció la enseñanza de la lengua y cultura mapuches en escuelas primarias insertas en comunidades indígenas y se creó el cargo de maestro especial de Lengua Mapuche (Res. N° 349/95 y Decreto N° 1413); sin embargo, su existencia no ha garantizado la promoción del uso de la misma. Una experiencia destacada es la de la escuela de Puente Blanco y la del paraje Trompul (Comunidad Curruhuinca), en las cercanías de San Martín de los Andes, donde por movilización de la comunidad se plantearon proyectos educativos innovadores. También en la provincia de La Pampa hay referentes indígenas a cargo de un programa de EIB que recupera la experiencia del Taller de Lengua y Cultura Ranquel que se dicta en distintas localidades de la provincia desde 1996.

En cuanto a las experiencias de interculturalidad y mantenimiento cultural implementadas por el pueblo Mapuche en los últimos años, además de las ya mencionadas que atañen a la promoción del uso de la lengua, pueden resaltarse las siguientes. En Los Toldos (Buenos

escena de teatro mapuche y la publicación de un fanzine. Finalmente, en Neuquén, el Centro Educativo “Norgvbamtuleayíñ” de la Coordinación de Organizaciones Mapuche Newen Mapu ha desarrollado una serie de talleres (lengua, música y danza, alfarería, telar, teatralización) destinados a *pichi che* (niños) y jóvenes mapuche, a la par de talleres de capacitación docente (Piciñan y otros 2004).

Foto: Familia Ona / Tomado de: porvenir-chile.cl



## PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN ADICIONAL PARA EL PLANIFICADOR

MARISA MALVESTITTI

En la presentación se han ido indicando algunas cuestiones centrales acerca de la situación actual de las lenguas y culturas de los pueblos indígenas en la Patagonia, señalando la fragilidad de sus posibilidades de preservación en algunos casos y los cambios que están ocurriendo en las últimas décadas. Por otro lado, hay que recordar que las biopolíticas llevadas adelante por los integrantes y las organizaciones de los pueblos originarios en el área no son ni lineales ni uniformes, por lo que el establecimiento de espacios de concertación y de planificación que incluyan las distintas miradas es una meta y un desafío a alcanzar.

La Patagonia se distingue de otras áreas de la Argentina debido al desplazamiento lingüístico que las lenguas han atravesado. Hemos descrito la extrema fragilidad en que se encuentran las lenguas fueguinas y tehuelches (algunas ya extintas), y la situación de amenaza en que se encuentra el mapudungun en algunas áreas en las que ha cesado la transmisión en los ámbitos familiar y comunitario. Se requieren pues, acciones urgentes que aporten a la *visibilización* de la situación y a la discusión sobre las políticas a llevar adelante para enfrentar esta situación por parte de los gobiernos, los pueblos originarios y los sectores de la sociedad regional y nacional favorables al mantenimiento de la diversidad.

Entre los aspectos que requieren ser atendidos, se destacan los siguientes. Por un lado, asumir las situaciones actuales de los pueblos, desde sus propias perspectivas y sus propias configuraciones identitarias. Es necesario comprender los cambios que se han dado en las últimas décadas y superar aproximaciones que distinguen entre indígenas “puros” y “descendientes”, “argentinos” y “chilenos”, “rurales” y “urbanos”, a partir de la conceptualización de la unidad de la región Patagonia y tomando en cuenta las discusiones académicas actuales

que modifican enfoques que han sido heurísticamente útiles en el pasado, pero que requieren ser reelaborados. Otra cuestión central es la compleja discusión que involucra la relación entre los estados nacionales y los pueblos originarios en cuanto a territorio y autonomía. Esto es particularmente visible en el caso mapuche, donde se observa en situaciones concretas que ante las demandas territoriales o el posicionamiento como pueblo autónomo, suele clausurarse el debate, ya que interpela a quienes no son mapuches acerca de los procesos históricos de subalternización y sobre cómo esta situación podría revertirse en el presente. La EIB debería ser un espacio donde estos temas se pusieran en juego, puesto que las amenazas a la biodiversidad—dadas, por ejemplo, en las acciones de las multinacionales que se apropian de los recursos de la Patagonia—afectan a las comunidades y a la sociedad en general.

Para emprender la planificación lingüística y educativa, deberían considerarse las siguientes acciones críticas, que para ser llevadas adelante requieren un real compromiso de los distintos actores y en particular de los estados:

- Efectuar un diagnóstico preciso de las situaciones puntuales, detectando los ámbitos tradicionales y actuales de uso, y los géneros discursivos tradicionales y emergentes, e integrando estos últimos a las propuestas didácticas.
- Atender al carácter ágrafo de las lenguas y a los espacios propios de la oralidad y de la escritura en su mantenimiento, así como al debate sobre el grafemario—que como se ha visto en este capítulo en el caso mapuche constituye aún una cuestión no resuelta.



Foto: Ricardo Martins

- Proponer estrategias que aporten al mantenimiento lingüístico y a la enseñanza de las lenguas indígenas patagónicas como segundas lenguas.
- Producir material didáctico regionalizado, que a la par de que explicita aspectos culturales, constituya un modo de acceso a las lenguas y a la reflexión sobre las variedades de español habladas en la región.
- Promover instancias de reflexión y toma de decisiones vinculantes comunes a los pueblos, los investigadores que trabajan en el área, los planificadores y quienes tienen capacidad de decisión.
- Promover la formación de lingüistas indígenas y docentes interculturales, e integrar a los sistemas educativos a los kimche, conocedores y formadores en prácticas culturales, desde programas que logren articular apropiadamente los conocimientos étnicos y los escolarizados.
- Revisar la currícula de formación docente y poner en práctica programas de capacitación continua para los profesores que se desempeñan en áreas de población indígena, en instancias propias y en instancias conjuntas con los pueblos originarios con los que interactúan.

# CHILE PATAGÓNICO

ARTURO HERNÁNDEZ Y NALLELY ARGÜELLES

En Chile, el término Patagonia tiene menor uso y difusión. De hecho, no fue utilizado para nominar ninguna de las regiones sureñas en la última división político-administrativa realizada en el país en octubre de 2007. La Patagonia chilena o Patagonia occidental se encuentra ubicada al oeste de la Cordillera de los Andes. En Chile, el límite establecido para empezar a hablar de Patagonia es en realidad el paralelo 41° S. De este modo, caen bajo esta denominación genérica (no oficial) la ahora llamada Región de los Ríos, capital Valdivia; la Región de Los Lagos, capital Puerto Montt; la Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo, capital Coyhaique, y la Región de Magallanes y de la Antártica Chilena, capital Punta Arenas.

Los ciudadanos chilenos y las autoridades han ido desplazando hacia el norte de la Región de los Ríos la cobertura del "sello" Patagonia, dada su importancia como marca. Así, su cobertura actual incluye toda la Región de la Araucanía, capital Temuco, zona con la mayor concentración de población mapuche rural del país.

## DEMOGRAFÍA

Los datos del último censo realizado en el país, el XVII Censo de Población y Vivienda de 2002, arrojan como resultado que 4,6 % de la población chilena, porcentaje que en cifras corresponde a 692.192 personas, señaló su pertenencia o adscripción a un pueblo indígena. De este total de población indígena presente en Chile, 87,3 % corresponde al pueblo Mapuche, 0,4% al pueblo Kawashkar o Alacalufe, y 0,2% al pueblo Yámana o Yagán. La población selknam u ona no figura en los datos, puesto que ni siquiera forma parte de los ocho pueblos indígenas considerados y reconocidos como tales en la Ley Indígena promulgada en Chile el 5 de octubre de 1993.

 Cuadro III.10 Pueblos patagónicos de Chile

PUEBLO ORIGINARIO	POBLACIÓN INDÍGENA	POBLACIÓN INDÍGENA (%)
Mapuche	604.349	87.3
Alacalufe o Kawashkar	2.622	0.37
Yámana o Yagán	1.685	0.24

FUENTE: Atlas en DVD (2009).

Foto: Nora Elizabeth Gebauer Silva, *Mapuche en el mercado.*





## PUEBLOS EN LA PATAGONIA CHILENA

El sector chileno de lo que hemos tratado de precisar bajo el término Patagonia consideró la existencia de pueblos indígenas que perviven actualmente y otros lamentablemente desaparecidos, ya sea porque fueron exterminados o porque se asimilaron a la cultura mayoritaria (en este caso la europeo-occidental) entre fines del siglo XVIII y el siglo XX. Entre estos pueblos desaparecidos en el siglo XVIII están el Chono, cazadores recolectores de la isla y archipiélago de Chiloé, y el Selknam, también llamado Ona, nómadas terrestres de la isla de Tierra del Fuego. Este pueblo, sin embargo, sí se registra en territorio argentino.

Además de los dos pueblos mencionados (Chono y Selknam), hemos asistido en los últimos años en esta misma década a la desaparición de la lengua del pueblo Yámana o Yagán: un pueblo nómada canoero, presente en la zona más austral del continente americano, pues se desplazaban por toda la región del canal Beagle y la Isla Navarino, llegando hasta el temible Cabo de Hornos. Las dos últimas representantes del pueblo Yagán, las hermanas Calderón (Úrsula y Cristina), quienes hablaban la lengua de manera competente, fallecieron en esta primera década del siglo XXI.

El único pueblo cuya lengua subsiste en el sur de la Patagonia chilena, aunque en condiciones muy deprivadas, es el **pueblo Kawashkar** (también denominado Alacalufe), que se caracterizaba por ser un pueblo canoero nómada que recorría los canales y fiordos entre el Golfo de Penas y el Estrecho de Magallanes, pleno sector oeste de la isla grande de Tierra del Fuego. Hoy, los datos dan cuenta de doce kawashkares que se encuentran asentados, desde el primer tercio del siglo XX, en la Isla Wellington, específicamente en la localidad de Puerto Edén, y son ellos quienes conservaron aún algunas pocas prácticas culturales y cierto dominio de la lengua kawashkar con niveles bajos de competencia lingüística. Otro grupo fue localizado en la ciudad de Punta Arenas, lugar en el que se han urbanizado casi completamente, abandonando el uso y manejo de la lengua kawashkar. Lamentablemente, la lengua kawashkar ya tiene colgado el letrero de en "vías de extinción", lo cual seguramente ocurrirá muy pronto.

Tanto los kawéskar como los yámanas forman parte del conjunto de culturas fueguinas, denominación genérica con la cual se ha designado comúnmente al conjunto de aborígenes del extremo austral de Chile y Argentina .

En suma, los rasgos básicos de la organización social y cultura material de los kawéskar tradicionales, aplicables también a los yámana, son los siguientes:

1. La unidad básica de la estructura social es la familia nuclear, cuyo reducido tamaño y relativa autonomía favorecen el desarrollo de su elemental economía de subsistencia, carente de las prácticas más rudimentarias de agricultura.
2. La alimentación se basa casi exclusivamente en la pesca, caza marina y simple recolección de mariscos agotando sucesivos bancos. La recolección de frutos, bayas, raíces silvestres y otros recursos de la naturaleza silvestre constituye una actividad complementaria accesorio.
3. Debido a su continua movilidad nómada, la familia requiere una extrema simplificación de posesiones materiales. Dichas posesiones se reducen a: *a)* una choza liviana de base ovalada, cubierta de pieles, cortezas y follajes, de rápido y sencillo montaje y desmontaje; *b)* una canoa manufacturada con cortezas de coihue, único medio vital de transporte; *c)* utensilios de pesca, caza y recolección de alimentos, consistentes en arpones, dardos, trampas, hondas, arco y flecha, canastos trenzados, bastones, garrotes, etc.; *d)* vestimenta funcional compuesta de capas y taparrabos de piel y algunos ornamentos. (Grebe 2000:66-69)

El **pueblo Mapuche** es el grupo aborígen mayoritario en el Chile actual. La población que se autoidentifica como mapuche según el Censo de 2002 es de 604.349 personas, concentradas fundamentalmente en cuatro regiones del país: Región del Bío-Bío, 52.918 personas; Región de la Araucanía, 202.970; regiones de los Ríos y de los Lagos, 100.664, y Región Metropolitana (el Gran

te de mapuches que vive en el lado argentino (alrededor de 70.000), en las provincias argentinas de Neuquén, Río Negro, Chubut, La Pampa y parte de Buenos Aires.

Aunque estas cifras son oficiales, existe controversia respecto de ellas, porque diversas consideraciones llevan a algunos mapuches a afirmar o a creer que el número sería aún mayor.

## ORIGEN DEL NOMBRE DE LA ETNIA



Diversas han sido las denominaciones que ha tenido esta etnia, debido a la amplitud del territorio en que se desarrolló su existencia y a la dificultad de obtener datos de esta naturaleza por navegantes y viajeros de otras épocas, así como también por la influencia que ejerció lo que anotaron sobre el particular algunos investigadores.

Emperaire (1963:213) postula que el nombre *alacalufe*, *alakulof*, *alikkolif*, *alakwulup*, etc., podría ser una deformación de la palabra española *regalar*: “Un término cuya consonancia es extrañamente vecina a la palabra *alacaluf* fue escuchada dos veces en 1946. Estábamos en una choza colocando anzuelos en una lienza, cuando una mujer preguntó si podíamos *alakala takso* (darle uno) y que, a cambio de eso, ella “*alakala*” un canasto Después de varias explicaciones, nos dimos cuenta de que la palabra “*alakala*” era una deformación de la palabra española *regalar*. Acaso sea preciso ver en ello la explicación de este término extraño de *alacalufe*, que recordaría el tiempo, no tan remoto, en que los *kawéskar* de los archipiélagos subían a bordo de los barcos a pedir hierro y trajes”. Emperaire también indica que el nombre ***kawéskar*** significaría “hombres que llevan piel”. de *kawes*=piel, y *kar*= hueso, palo, todo lo que indique materia dura.

En línea: <http://www.serindigena.org/jump/jump.cgi?www.kawesqar.uchile.cl/lengua/index.html>

Fecha de consulta 27 de diciembre de 2008

Santiago), 182.918. Además de la mirada anterior, relacionada con la distribución geográfica de la población, es posible y relevante distinguir la residencia rural de la urbana. Lo anterior es importante de conocer y consignar, pues los mapuches que viven en el campo tienen muy buenas posibilidades y condiciones para desarrollar su vida cultural propia; en tanto que quienes viven en la urbe se encuentran más limitados para ello. A los datos anteriores es necesario agregar que hay un número importan-

tes de mapuches que vive en el lado argentino (alrededor de 70.000), en las provincias argentinas de Neuquén, Río Negro, Chubut, La Pampa y parte de Buenos Aires. Antes de la llegada de los españoles a lo que hoy es territorio chileno, los mapuches vivían entre el río Copiapó y la isla de Chiloé, prueba de ello es la abundante toponimia de raigambre mapuche aún presente en la zona: Huentelauquén (IV Región); Melipilla, Vitacura (Región Metropolitana); Curicó (VII Región); Temuco, Loncoche, Collipulli (IX Región); Carelmapu, Panguipulli (X Región); Futaleufu (XI Región).

El grupo que habitaba al norte del río Biobío recibía el nombre de Picunche (*pikun* ‘norte y *che* ‘gente’) y fue

el que soportó el embate más temprano y directo de la colonización, por lo que pronto desapareció.

La mayor parte de la población radicada entre los ríos Biobío y Toltén presentó una resistencia sostenida y vigorosa ante los españoles y logró mantenerse como un enclave independiente hasta fines del siglo XIX, cuando el Gobierno chileno la sometió militarmente durante la llamada "Pacificación de la Araucanía". A esta población es la que en alguna literatura se denomina moluche o ngoluche (ngolu 'oeste' y che 'gente'), y fue a la que los españoles dieron el nombre de araucanos.

A la gente que habita el territorio costero se la llama aún lafquenche (lafken 'mar' y che 'gente'), y a la del sector oriental de la Cordillera de los Andes, pehuenche (pewen 'árbol del piñón' y che 'gente').

Aquellos ubicados al sur del río Toltén reciben todavía el nombre de huilliches (willi 'sur' y che 'gente').

El gentilicio Mapuche (mapu 'tierra' y che 'gente'), con el que hoy se autodenomina el pueblo, es de uso relativamente reciente e identifica genéricamente a todos los grupos del conglomerado.

La población mapuche, particularmente las organizaciones, reconoce "identidades territoriales" que al igual que en el caso del aimara tienen una distribución que va desde el oeste al este, más que de norte a sur, y que tendría un buen calce con los llamados pisos agroecológicos.

Estas identidades territoriales pehuenche, inapireche, wenteche, nagche, lafkenche, williche, tienen cierto calce con variantes dialectales de la lengua.

En la actualidad, los mapuches de las zonas rurales, especialmente en la IX Región, son los que viven de un modo más tradicional; así, por ejemplo, celebran ceremonias tradicionales como el ngillatun o el we tripantu; practican el machitun para curar a los enfermos y juegan al palín, entre otras costumbres características. La mayoría se dedica a la agricultura (maíz, trigo, cebada, hortalizas) y a la crianza de animales (ovejas, cerdos, aves de corral), ambas prácticas muy limitadas debido a que, en promedio, cada familia posee pequeños predios de sólo dos hectáreas. La producción es diversificada y se utiliza para el consumo interno, mientras que un pequeño remanente se reserva para la venta en la urbe, con cuyo producto se suplen otras necesidades. En la costa, estas

actividades se complementan tanto con la recolección y venta de cochayuyo como con la elaboración y venta del carbón; en tanto que en la cordillera, la recolección y eventual venta del piñón constituye una de las principales actividades económicas.

Siempre en el contexto rural, las familias patrilineales y, por lo general, extendidas, constituyen unidades mayores junto a las otras familias cercanas y emparentadas por el lado paterno. El territorio que habitan está delimitado por accidentes naturales y todo el conjunto es denominado con la palabra comunidad.

La división espacial interna es el lof, que muchas veces, pero no siempre, coincide con la comunidad. Cada lof posee una organización liderada por el longko, que es la autoridad política y, en algunos casos, religiosa de carácter tradicional, elegida internamente. También desempeña un rol primordial dentro de la sociedad mapuche el o la machi que cumple una función de guía al mismo tiempo que ejerce la medicina tradicional. Otros actores importantes dentro de las comunidades son el werkün, mensajero, y el wewpin, orador.

Foto: M. Ruiz, Chile, UNICEF.

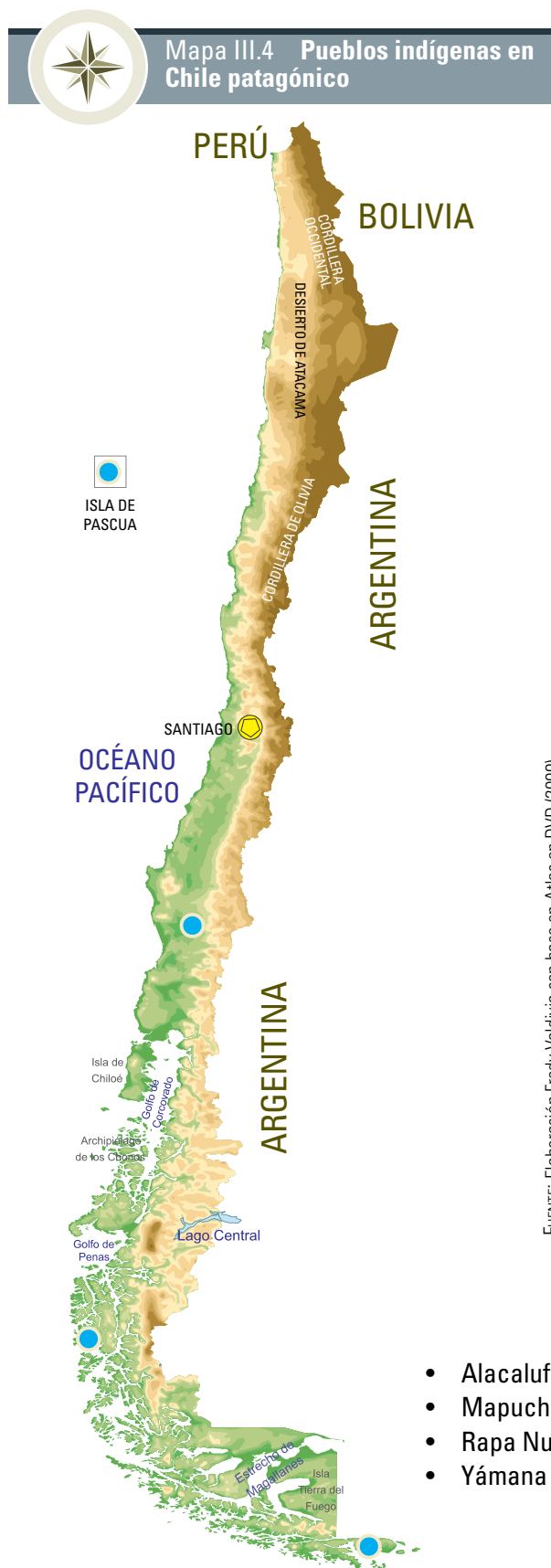


## LA LENGUA MAPUDUNGUN

La lengua hablada por los mapuches se denomina mapudungun, mapundungun, chedungun, tsedungun, según el lugar u otro tipo de factores. Es una lengua del tipo aglutinante que aparece como miembro único de la subfamilia Araucana. Cuenta con 27 fonemas, 21 de ellos consonánticos y seis vocales. Conserva hasta el momento gran unidad y similitud con la descrita a comienzos de siglo XVII por los misioneros. Aunque tiene diferencias dialectales, las que se manifiestan fundamentalmente en los planos fonológico y léxico semántico, resulta aún bastante homogénea y la comprensión entre las variantes es total.

La situación sociolingüística puede graficarse como un continuum en uno de cuyos extremos existe un escaso número de monolingües de mapudungun (ancianos y niños menores); en el centro, una cantidad importante de bilingües mapudungun-castellano con diverso grado de dominio de ambas lenguas, y en el otro extremo otro considerable número de monolingües de castellano, especialmente entre aquellos que viven en la urbe. Lo anterior, dicho en términos referenciales, puesto que no existen estudios precisos y objetivos que den cuenta cabal del tema.

Un dato empírico muy relevante es el que da cuenta de que hace sólo treinta años un porcentaje mayor de 50% —como promedio— de los niños ingresaba a la escuela básica, siendo prácticamente monolingüe de mapudungun o bilingüe de mapudungun-castellano. Hoy, los niños llegan a las escuelas siendo monolingües de castellano o bilingües en distinto grado de castellano-mapudungun, es decir, son más competentes en castellano que en mapudungun.



## LA ESCRITURACIÓN DEL MAPUDUNGUN

Desde los comienzos del contacto con los conquistadores la lengua mapuche, así como otras propias de América, fue sometida al proceso de escrituración originado por la necesidad de los españoles, particularmente de los misioneros, de disponer de un sistema registrador para propósitos legales y de evangelización.

Los extranjeros que comenzaron a escribir el mapudungun lo hicieron con el abecedario latino, por lo que necesitaron realizar ajustes que les permitieran representar sonidos del mapudungun que no estaban presentes en los sistemas fonológicos de las lenguas europeas. Por supuesto, estos sistemas no fueron diseñados para enseñar a leer y escribir a los mapuches, sino que eran utilizados para que los misioneros pudieran leer y escribir en esta lengua, a partir del conocimiento de la lectoescritura que ellos traían producto de su alfabetización primaria.

En los años sesenta del siglo recién pasado se inicia un movimiento, interno y externo, tendiente a la producción escrita en mapudungun, ahora con propósitos de re-

gistro ante la amenaza de la desaparición de la lengua. Esto hace surgir, de manera patente, el problema de la definición de un alfabeto para dicha lengua.

Aparecen en escena pequeñas gramáticas, glosarios, textos etnográficos que presentan la más amplia diversidad de formas de escritura.

Un “Encuentro para la Unificación del Alfabeto Mapuche”, realizado en 1986 intentó llegar a una propuesta única; sin embargo, sólo se acordó reducir a dos alfabetos: el Alfabeto Mapuche Unificado y el Alfabeto Ranguileo.

Hoy, existe además el alfabeto denominado wirildunguwe, producido por profesores y alumnos de la Carrera de Educación Básica Intercultural Bilingüe y, más recientemente, el azümcheffe, un alfabeto generado por un encargo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), instancia gubernamental dedicada al desarrollo de los pueblos indígenas, que ha asumido el papel de oficial, pero que carece de arraigo entre los usuarios, sean éstos mapuches o no.

Foto: M. Ruiz, Chile, UNICEF.



Hay que señalar, además, que un número importante de personas escribe con un sistema propio, diferente de los cuatro ya mencionados.

La existencia de al menos cuatro alfabetos para escribir el mapudungun, que además pugnan entre sí para consolidarse y tener el liderazgo plantea una enorme dificultad, pues impide un manejo común y sistemático de la lengua. Seguramente esta diversidad ha frenado la puesta en marcha de una política más decidida de implementación de la enseñanza de la lectoescritura en las escuelas, con el apoyo de materiales impresos.

Todos quienes son partidarios de que se escriba la lengua quieren que se consolide un solo sistema. Paradójicamente, este sentir se contrapone al hecho de que cada cual desea también imponer el alfabeto que usa.

### LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN CHILE

Chile es uno de los últimos países de América Latina en incorporar el concepto y prácticas de Educación Intercultural Bilingüe. El país sólo comenzó a ocuparse seriamente del tema de las lenguas indígenas y su deterioro y eventual pérdida a inicios de los años 90, hace sólo quince años.

En concreto, el año 1992 el Congreso Nacional aprueba, aunque con modificaciones importantes, el Proyecto de Ley Indígena. Este Proyecto se aprueba como "Ley Indígena" 19.253, publicada en el *Diario Oficial* de fecha 5 de octubre de 1993. Esta ley "Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena", la CONADI.

El Título I del texto legal rotulado "DE LOS INDÍGENAS, SUS CULTURAS Y SUS COMUNIDADES Párrafo 1º, Principios Generales, Artículo 1º", señala textualmente: "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 étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura". Más adelante, plantea el siguiente reconocimiento legal:

A la dificultad anterior hay que agregar que en el contexto de las comunidades, en el campo, algunos líderes y personas mayores no ven necesario que la lengua se escriba, incluso estiman que ello resulta negativo. Esgrimen como principal razón que el mapudungun es oral y que perdería su esencia, se desnaturalizaría al escribirse. Además, sienten que la escritura introduce un factor de desigualdad entre los propios mapuches: los que la manejan y los que no lo hacen. Por último, está el hecho de que perciben la escritura como un medio que favorece y acelera la intromisión wingka en diversos aspectos de su cultura. La escritura es vista por estas personas, entonces, como un elemento ajeno y enajenante.

Este es, entonces, un tema que sigue pendiente.

"El Estado reconoce como principales etnias de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapanui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes."

Foto: M. Ruiz, *Niño mapuche*, Chile, UNICEF.



# ISLA DE PASCUA

ARTURO HERNÁNDEZ Y NALLELY ARGÜELLES

## INTRODUCCIÓN

La Isla de Pascua o Rapanui es una posesión insular chilena occidental ubicada en medio del Océano Pacífico y a 3.700 kilómetros del continente americano. En ella vive la población denominada rapa nui, también llamada pascuense. Lo anterior, debido a que la isla habría sido “descubierta” por el navegante holandés Jacob Roggweeen en el año 1722, el día 5 de abril, fecha que ese año coincidía con la celebración del día de Pascua de Resurrección.

## DEMOGRAFÍA

La población que vive en la isla de Pascua está constituida por tres grupos claramente definidos, los que, por su composición, provocan un impacto en la vida cultural y lingüística del pueblo.

Un primer grupo está constituido por la población rapa nui, alrededor de 50% de la población; le sigue la población chilena no pascuense, que en general es monolingüe de español (funcionarios públicos, profesores, algunos privados) y, finalmente, los turistas, cuyo número permanece relativamente constante: alrededor de 900 personas. Estos números, aparentemente pequeños, tienen relevancia en la isla debido al total de la población.

En relación con el pueblo Rapa nui, el Censo de población de 2002 ofrece los siguientes guarismos:

La población rapa nui total presente en el país es de 4.647 personas y la población registrada en la V Región, región en la que se incluye la Isla de Pascua, es de 2.637. Queda claro entonces que la mayor concentración de la población está en la isla. En términos cuantitativos, la capital del país, Santiago, presenta la segunda mayor concentración de personas (1.215) que se declaran rapa nui o pascuenses.



El Parque Nacional Rapa Nui fue designado por la Unesco en 1995 como Patrimonio de la Humanidad. Isla de Pascua es considerada el museo al aire libre más grande del mundo. En cuanto a los islotes existentes frente al acantilado del volcán Rano Kau o Kari Kari, están protegidos como Santuario de la Naturaleza desde 1976

En línea: <http://www.portalrapanui.cl/rapanui/informaciones.htm> Fecha de consulta: 27 de diciembre de 2008.



Cuadro III.11 Población indígena rapa nui

PAÍS	POBLACIÓN INDÍGENA TOTAL	POBLACIÓN INDÍGENA RAPA NUI EN EL PAÍS	POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ISLA DE PASCUA
Chile	692.192	4.647	2.637

FUENTE: Atlas en DVD (2009).

## CULTURAS Y SOCIEDADES

### BREVE HISTORIA

Te Pito o te Henua fue la denominación vernácula entregada por los ancestros de la actual población a este hermoso territorio. Su significado se basa en la concepción de ser el centro espiritual de la Polinesia, literalmente “El Ombligo del Mundo”, su propio mundo, el mundo polinésico. Geográficamente, surgió de la conjunción de tres volcanes. El de mayor antigüedad es el Poike, con 3 millones de años, el segundo es el Rano Kau de 2,5 millones de años, y el más reciente es el Maunga Terevaka, de 12.000 a 10.000 años, aproximadamente, “De las múltiples erupciones de estos tres volcanes y de las emisiones de lava, se estructuró el cuerpo principal de la isla, anexando los volcanes como sus extremos”. La isla es considerada el vértice oriental del triángulo polinésico y

se encuentra bajo la soberanía chilena desde septiembre de 1888. Se estima que los primeros habitantes llegaron a Rapa Nui aproximadamente en el siglo VI d.C, a bordo de dos catamaranes, dirigidos por el Ariki Hotu Matu 'a y su hermana la Ariki Vi'eAva Rei Púa, siguiendo las indicaciones entregadas por los enviados del consejero real Haumaka. Para Occidente, Rapa Nui fue descubierta en 1722 por el holandés Jacob Roggenberg, quien nos narra que su primera impresión desde su nave fue que era una tierra de gigantes, al confundir los Moai con personas, y escribe de sus habitantes como un sutil pueblo de hermosas mujeres y de hombres amables.

En línea: <http://www.portalrapanui.cl/rapanui/informaciones.htm> Fecha de consulta: 27 de diciembre de 2008.

### LENGUA RAPA NUI

La teoría de poblamiento más aceptada y validada con datos etnológicos y arqueológicos plantea una relación con poblaciones polinésicas. La lengua rapa nui, denominada endógenamente vananga rapa nui, pertenece al tronco proto-polinésico oriental, del que forma parte con otras lenguas tales como el hawaiano, el tahitiano, el maorí.

El rapa nui es una lengua polinésica, lo que la distingue de las otras lenguas originarias del país, clasificadas en el grupo Indoamericano. Pertenece a la rama polinésica de la familia Austronésica, conjunto de lenguas habladas desde el sudeste asiático hasta Isla de Pascua. Esta diferencia se debe a que el pueblo Rapa Nui constituye una unidad lingüística y cultural distinta al resto de las etnias del territorio chileno, país que lo incorporó a su territorio en 1888. Actualmente, el pueblo Rapa Nui es bilingüe: habla el español y su lengua originaria: el vaná a rapa nui, que significa el habla de Rapa Nui. Los niños de Isla de Pascua hablan el rapa nui hasta que entran a la escuela, donde aprenden el español, segundo idioma, utilizado para sus relaciones con el continente. En línea: [http://www.serindigena.cl/territorios/rapanui/imprimir\\_rapanui.htm](http://www.serindigena.cl/territorios/rapanui/imprimir_rapanui.htm) Fecha de consulta: 29 de diciembre de 2008.

### LENGUA POLINÉSICA ÚNICA

“... los idiomas maori, hawaiano y rapa nui son claramente afines. De hecho, sintáctica y gramaticalmente son el mismo idioma. Sólo la fonología y vocabulario han variado algo con los siglos. De los modernos austronesios, el idioma rapa nui es el más cercano al proto-polinesio oriental. Éste, que probablemente emergió en las islas Marquesas, da la base lingüística al marquesiano, hawaiano, tahitiano, mangareviano, paumotu, maori, rarotongo, y rapa nui entre otros...”





Los principios que rigen el parentesco constituyen el idioma que rige la interacción social en rapa nui (McCall 1976:127). La unidad básica de la organización social rapa nui es el hua'ai, que corresponde a una familia extensa regida por un sistema de descendencia patrilineal, compuesta de tres generaciones como mínimo: abuelos, padres e hijos. Los isleños han traducido al castellano esta unidad como "familia" (*ibid*: 128). Según McCall (1976:126), a pesar de que en el pasado la tenencia de la tierra desempeñó un rol importante en la organización isleña, el traslado de los rapa nui a Hanga-Roa a fines del siglo XIX debilitó el antiguo concepto más amplio de mata (linaje), reforzando el concepto de hua'ai (familia extensa).

Hoy día, el hua'ai es la única unidad de parentesco cuyos límites no exigen necesariamente una definición estricta. El número de hua'ai se restringe a 33 categorías patrilineales, cada una de las cuales deriva de un antepasado común –generalmente varón– proveniente del siglo XIX. Por tanto, cada pareja conyugal puede constituir un hua'ai si posee un grupo de descendencia patrilineal compuesto de tres generaciones: padres, hijos y nietos. Cada miembro de un hua'ai tiene acceso a un patrimonio común de tierra, bienes y trabajo (McCall 1976: 128). No obstante, los rapa nui evitan los problemas de la endogamia mediante la prohibición de matrimonios consanguíneos. Tomado de Grebe (2000:53).

## HARE PAENGA

### VIVIENDA EN FORMA DE BOTE REALIZADA EN MATERIAL VEGETAL Y LA BASE DE PIEDRA VOLCÁNICA

Vivienda en forma de bote invertido. Está realizada en material vegetal que sirve para proteger la vivienda de los fenómenos atmosféricos. El techo estaba formado por una triple capa: primero se amarraba el hatunga, una gruesa capa de totora, después una capa de hojas de caña de azúcar y sobre ésta una capa de pasto. Existe un único acceso, a modo de trampa, que tiene una altura de un metro y el ancho suficiente para dejar pasar a una persona. La entrada se cierra por medio de una cortina confeccionada con totora trenzada.

No hay ventanas, por lo que en su interior reina la oscuridad. La situación de la puerta determina un eje que divide la cabaña en dos partes iguales. Por la noche, las cabezas se sitúan opuestas las unas a las otras de cada lado de este eje, dejando entre ellas el espacio suficiente para dar paso a los que entran y salen. En el interior de las chozas se encuentran algunas estatuas de unos treinta centímetros de altura, que representan figuras de hombres, pescados, aves, etc., así como tabletas de madera o bastones cubiertos de jeroglíficos. En línea: [http://www.museorapanui.cl/apps/vmus/modPublic/GalleryContent.php?id\\_gallery=118&pag=1](http://www.museorapanui.cl/apps/vmus/modPublic/GalleryContent.php?id_gallery=118&pag=1) Fecha de consulta: 28 de diciembre de 2008.

Фото: Rano Raraku: Hare Paenga (Casa bote virado).

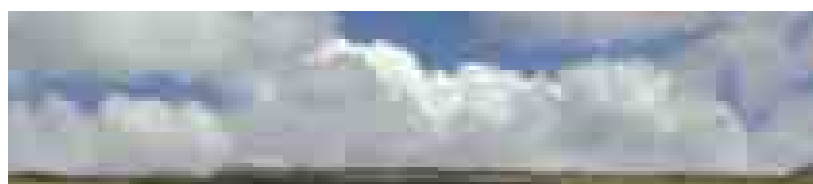
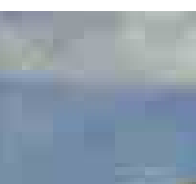


## ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

ESPAÑOL (ENGLISH)	HAWAIANO	MAORI	RAPA NUI
Dios (God)	Akua	Atua	'Atua
Padre/madre (parent)	Makua	Matua	Matu'a
Piedad (compassion)	Aloha	Aroha	'Aroha
Hombre (man)	Kanaka	Tangata	Tangata
Masculino (male)	Kane	Tane	Tane
Femenino (female)	Wahine	Wahine	Vahine/Vi'e
Antepasado (ancestor)	Kupuna	Tupuna	Tupuna
Montaña (mountain)	Mauna	Maunga	Maunga
Largo (long)	Loa	Roa	Roa
Agua (water)	Wai	Wai	Vai
Cielo (sky or heaven)	Rangi	Lani	Rangi (nui)
Casa (house)	Hale	Whare	Hare
Espíritu (spirit)	'Uhane	Wairua	Kuhane (Varua)
Rey (king)	Ali'i	Ariki (nui)	Ariki
Rojo (red)	Mea	Mea (whero)	Mea-mea
Blanco (white)	Kea-kea	Tea (ma)	Tea-tea
Usted (You)	'Oe	Koe	Koe

ESPAÑOL	RAPA NUI
Hola/Bienvenido/Adiós	Iorana!
¿Cómo estás?	Pehe koe
¿Cómo están?	Pehe korua?
Bien	Riva-riva
Por favor	Ana hanga koe
Gracias	Maururu
De nada	O te aha no
¿Cuál es tu nombre?	Ko ai tou ingoa?
A su salud	Manuia (paka paka)

En línea: <http://www.indigenas.bioetica.org/base7-2.htm>  
 Fecha de consulta: 29 de diciembre de 2008.





### SOBRE EL RONGO RONGO...

Durante el primer periodo fundacional de Rapa Nui, con el fin de resguardar la transmisión precisa de los contenidos de este patrimonio cultural antiguo, se habían generado al menos 67 tabletas jeroglíficas rongo-rongo que contenían las fuentes escritas de su pasado cultural (Métraux 1971: 65, 137-138, 389-411). No obstante, la tradición oral rapa nui se debilitó ostensiblemente debido a la aculturación progresiva de la comunidad isleña. Este proceso culminó con la ruptura de la cadena de testimonios orales antiguos, debido al fallecimiento de los principales portadores de la tradición oral y del rongo-rongo, hecho que ocurrió entre 1862 y 1863 debido al traslado forzado de hombres rapa nui a las guaneras del Perú (Métraux 1971: 20). (Grebe 2000:51)

La isla, y por tanto su población, ha sido impactada en diversos momentos por agentes externos: navegantes europeos, captura como esclavos para trabajos en Perú, anexión a Chile. Lo anterior ha influido en su desarrollo cultural y lingüístico propio. El mayor impacto en este sentido fue el producido por la construcción del Aeropuerto de Mataverí y la consiguiente inauguración de los vuelos comerciales a dicha isla en 1967. En el año 1986, un convenio suscrito entre el gobierno chileno y el norteamericano posibilitó la construcción, en el mismo lugar,

de una pista de aterrizaje con estándares muy altos, como alternativa para el aterrizaje del Transbordador Espacial Discovery.

Este hecho es crucial en el deterioro de la manutención y el desarrollo de la cultura rapa nui y de su lengua. El nuevo estándar de la pista permitió el aterrizaje de naves de gran capacidad, con lo que el flujo de turistas provenientes de Europa, Asia y Norteamérica aumentó muy considerablemente. Lo anterior trajo como consecuencia directa el hecho de que, por razones prácticas relacio-

Foto: Playa Anakena / wikimedia.org



nadas con el turismo, los adultos, y particularmente los jóvenes aprendieran español, inglés, francés e incluso mandarín, relegando a un segundo plano el manejo de su lengua vernácula, con lo que se provocó un proceso acelerado de deterioro y pérdida. La situación descrita se prolongó por casi dos décadas, hasta que últimamente, por iniciativa de los propios jóvenes, que han tomado conciencia de este proceso, y también gracias a un programa de inmersión lingüística desarrollado en el Liceo de la isla, se ha comenzado a revalorar el aprendizaje y uso del Vananga rapa nui. Este proceso de reinstalación de la lengua se ve facilitado y favorecido por el hecho de que el pueblo se encuentra concentrado en una lejana isla y en el único poblado de la misma: Hanga Roa.

#### **KAI KAI: JUEGOS DE CUERDAS REALIZADOS CON LAS MANOS ACOMPAÑADOS DE CANTOS RECITATIVOS**

Los juegos de hilo sirvieron para dar una mayor expresión al rico arte polinésico de la oratoria y manifestaciones poéticas, fortaleciendo la transmisión y preservación de la historia oral. En rapa nui, la ejecución de las figuras va acompañada de versos recitativos denominados *pata'u ta'u*. Cada *kai kai* poseía un canto especial; en ellos se preservan palabras de un vocabulario ya olvidado y versos de una poesía lejana. La tradición del *kai kai* se traspasó dentro de las familias a través del tiempo, eligiéndose a niños que presentaban mejores aptitudes para el aprendizaje. Su práctica se pierde probablemente en la segunda mitad del siglo XIX, con la llegada de los barcos esclavistas y las primeras misiones. En línea: <http://www.museorapanui.cl/apps/vmus/modPublic/GalleryContent.php>. Fecha de consulta: 28 de diciembre de 2008.

#### **A PROPÓSITO DE “LOS PROBLEMAS EDUCACIONALES EN RAPA NUI”**

El proceso de aculturación –evidenciado en las actitudes receptivas y adaptativas de los isleños respecto a las influencias, préstamos e innovaciones culturales foráneas– se ha afianzado en los casos de mestizaje y de convivencia prolongada de los rapa nui con los chilenos durante sus viajes y permanencia por estudio o trabajo en Chile continental. No obstante, ellos mantienen varios de sus modelos culturales originarios, lo cual se refleja paradigmáticamente tanto en su identidad étnica como en su aporte a la preservación, externalización y valoración de su propia cultura autóctona.

El problema educacional de Rapanui está estrechamente vinculado al proceso de aculturación. Desde su fundación en 1914, la única escuela isleña ha debido enfrentar numerosos problemas que han impedido cumplir, a lo largo del tiempo, su objetivo fundamental: aplicar la educación “a un grupo con características étnicas y socioculturales que lo diferencian del resto del país”. No obstante, los diagnósticos educacionales indican que los alumnos pascuenses han recibido “una educación inferior a la alcanzada por alumnos de los mismos niveles en el continente” (Cristino *et al.* 1984:72).

Tomado de Grebe (2000: 54).

# BIBLIOGRAFÍA

- Adelaar, W. F. H., colaboración de P. Muysken. 2004. **The Languages of the Andes**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.) **Atlas sociolingüísticos de pueblos indígenas en América Latina**. UNICEF/Funproeib Andes.
- Bandieri, S. 2005. **Historia de la Patagonia**. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bartolomé, M. A. 2007. "Los pobladores del 'desierto'" en A. Medina y A. Ochoa (coords.) **Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM. 247-264.
- Boon, J. 1990. **Otras tribus, otros escribas: antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos**. Sección de Obras de Antropología. México: Fondo de Cultura Económica.
- Briones, C. 2005. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales" en C. Briones (comp.) **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**. Buenos Aires: Antropofagia. 9-38.
- Casamiquela, R. 1958. "Canciones totémicas araucanas y gүнүna këna (tehuelches septentrionales)". **Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie)**, IV, 293-314.
- . 1965. **Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente**. Bahía Blanca: Cuadernos del Sur.
- . 1983. **Nociones de gramática del gүнүna këna**. París: Ediciones del CNRS.
- Censabella, M. 1999. **Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual**. Buenos Aires: Eudeba.
- Chapman, A. 2005 [1986]. **Los selknam. La vida de los onas en Tierra de Fuego**. Buenos Aires: Emecé.
- Clairis, C. 1983. "Las lenguas de la Patagonia" en B. Pottier (coord.) **América Latina en sus lenguas indígenas**. Caracas: Unesco/Monte Ávila editores. 219-241.
- Claraz, J. 1988. **Diario de viaje de exploración al Chubut (1865-1866)**. Buenos Aires: Marymar.
- Díaz-Fernández, A. 2003. "Descripción del mapuzungun hablado en las comunidades del departamento Futaleufú, provincia del Chubut: Lago Rosario, Sierra Colorada y Nahuelpan". Tesis doctoral, Universidad Nacional del Sur. Manuscrito.
- . 2006. "Un proyecto de interculturalidad y bilingüismo en Chubut". Ponencia presentada en las II Jornadas de Didáctica de la Lengua y la Literatura, ISDF 809, Esquel, Chubut, 22 al 24 agosto de 2006.
- . 2008. "Situación actual del mapuzungun en Chubut. Aportes de una investigación al conocimiento popular". Manuscrito.
- Emperaire, J. 1963. **Los nómades del mar**. Versión española. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Escalada, F. 1949. **El complejo tehuelche. Estudios de etnografía patagónica**. Buenos Aires: Coni.
- Fabre, A. 2005. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**. Publicado on line por la Universidad Tecnológica de Tampere, Finlandia, en <http://www.tut.fi>
- Fernández Garay, A. 1997. **Testimonios de los últimos tehuelches**. Buenos Aires: Insituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Colección Nuestra América.
- . 2001. **Ranquel-Español/ Español-Ranquel. Diccionario de una variedad mapuche de La Pampa (Argentina)**. Países Bajos: CNWS, Universidad de Leiden.

- . 2002a. **Testimonios de los últimos ranqueles**. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- . 2002b. "El mapuche de El Chaliá". en C. Curco y otros (ed.) **Contribuciones a la lingüística aplicada en América latina**. México: UNAM. 255-268.
- . 2004. Diccionario tehuelche-español/ Índice español-tehuelche. Países Bajos: CNWS, Universidad de Leiden.
- Golluscio, L. 2006. **El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir**. Buenos Aires: Biblos.
- Grebe, M.E. 2000. **Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar**. Santiago: Pehuén Editores.
- Lehmann-Nitsche, R. s.f. "Legado" Instituto Íbero-Americano de Berlin. Manuscrito.
- Lista, R. 1988. **Obras**. Buenos Aires: Confluencia. Tomos I y II.
- Malvestitti, M. 2003. **La variedad mapuche de la Línea Sur. Aspectos lingüísticos y dialectológicos**. Santa Rosa: IASED, UNLPam. Edición en CD-ROM.
- . 2006. "Vestigios del gñüna iajüch en la Patagonia norte. Aportes al estudio del contacto entre lenguas tehuelches y mapuzungun" en Y. Hipperdinger (ed.) **Contacto de lenguas en el sur argentino**. Bahía Blanca: Ediuns. 39-57.
- Mandrini, R. 2007. "La historiografía argentina y los pueblos originarios" en A. Medina y A. Ochoa (coords.). **Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia UNAM. 265-281.
- Mellico, F. 2004. "Experiencias de enseñanza del mapuzungun". **Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias**. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Musters, G. Ch. 1997. **Vida entre los patagones**. Buenos Aires: El elefante blanco.
- Najlis, E. 1973. **Lengua Selknam**. Filología y Lingüística 3. Buenos Aires: Instituto de Filología y Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad del Salvador.
- Pichiñan, M. y otros. 2004. "Fortalecimiento del sistema educativo mapuche". **Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias**. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Rodríguez, M. 1997. "Desenmascarando aquello que fantasmiza a los tehuelches. Proceso de construcción y reformulación de la identidad santacruceña mediante la apropiación de un pasado tehuelche". Ponencia presentada al V Congreso de Antropología Social, La Plata, Argentina, julio-agosto de 1997, [www.naya.org.ar](http://www.naya.org.ar). fecha de consulta: 10 de enero de 2009
- Schmid, T. 1964. **Misionando por la Patagonia Austral, 1858-1865**. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Secretaría de Cultura de la Nación. 2007. **Mujeres dirigentes indígenas. Relatos e historias de vida**. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.
- Tonelli, A. 1926. **Grammatica e glossario della lingua degli Ona-Shelknam della Terra del Fuoco**. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Viegas Barros, J. P. 2005. **Voces en el viento. Raíces lingüísticas de la Patagonia**. Buenos Aires: Mondragon Ediciones.



Foto: CAI. *Wiñoy tripantú* (celebración del año nuevo mapuche) en territorio de la comunidad Quintupuray, paraje Cuesta del Ternero, Río Negro, madrugada del 23 de junio de 2008.



Foto: Steven Haw, *Algarrobo*.



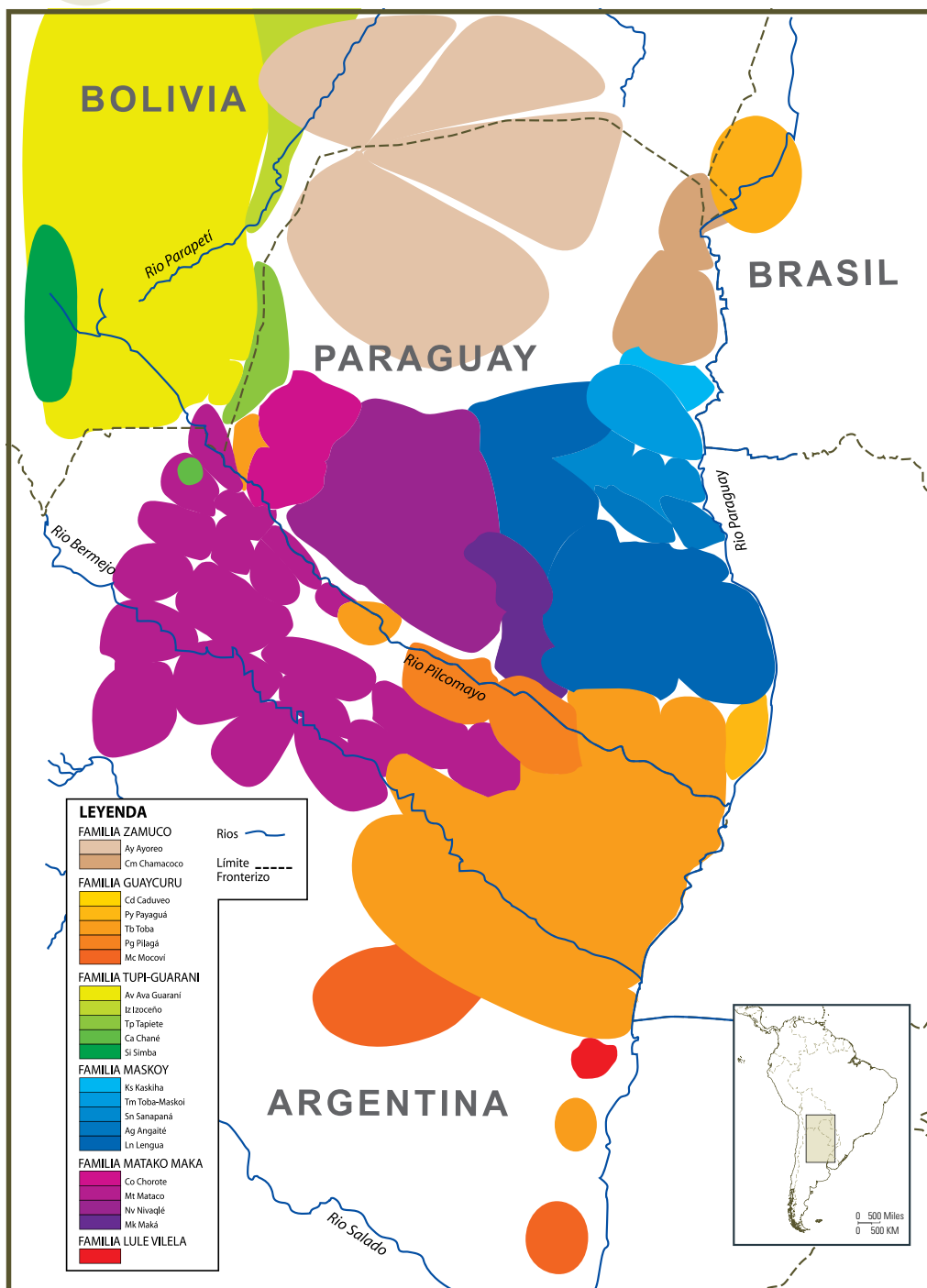




# CHACO

## AMPLIADO

Mapa IV.1 Carta étnica del Gran Chaco en el umbral del s. XX



FUENTE: Elaboración Ricardo Mirones en base a Braunstein (2007:7) y aportes de Luis Enrique López para la región que corresponde a Bolivia

Este mapa corresponde al momento en el que cada uno de los pueblos chaqueños fue obligado a abandonar su territorio tradicional y a instalarse en enclaves más o menos fijos ("sedentarización"), en el período que va desde fines del S. XIX hasta la guerra del Chaco (1932-1935). En muchos casos el pueblo sobrevive y los enclaves señalados reflejan su ubicación actual. No es el caso del pueblo Payaguá, cuyos últimos representantes desaparecieron como grupo étnico de su enclave ubicado en La Chacarita (Asunción) alrededor de 1940. Es decir, el mapa no representa un corte sincrónico exacto: los territorios ubicados más al sur y al este de la región fueron colonizados con anterioridad a los ubicados al norte y al oeste. Esta visualización refleja las continuidades dialectales y el contacto de lenguas y culturas en la zona. Braunstein (comunicación personal). Para la región de Bolivia, se ha actualizado el mapa con la introducción de las variedades simba y ava-guaraní (en reemplazo del peyorativo "chiriguano") en la familia Tupi-guaraní.

# ASPECTOS GENERALES

MARISA CENSABELLA

El Gran Chaco es una extensa planicie de aproximadamente un millón de kilómetros cuadrados que se encuentra en el interior de Sudamérica y cuyos territorios comparten las repúblicas de Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil. Limita al oeste con la precordillera de los Andes, al sur con la cuenca del río Salado, al este con los ríos Paraguay y Paraná y al norte con la meseta del Mato Grosso. Los ríos Dulce (en el extremo suroeste) y Grande (en el extremo noreste) forman áreas de transición con las sierras y bolsones del oeste argentino y la planicie amazónica, respectivamente. La región se denomina *Chaco* o *Gran Chaco* en Argentina y Paraguay, forma parte de la región conocida como *Tierras Bajas* en Bolivia y *Pantanal* o *Gran Pantanal* en Brasil. La mayor parte de su extensión se encuentra en Argentina y Paraguay, 20% en Bolivia y una pequeña parte en Brasil, en la zona de la triple frontera con Paraguay y Bolivia.

Siguiendo características sociodemográficas, la región se subdivide en Chaco *Boreal*, *Central* y *Austral*. El Chaco Boreal se extiende desde el río Pilcomayo hasta el límite geográfico norte, que es la meseta del Mato Grosso; el Chaco Central se delimita entre los ríos Pilcomayo y Bermejo; y el Chaco Meridional o Austral desde el río Bermejo hasta las inmediaciones del río Salado y la laguna Mar Chiquita en Argentina. Las regiones Austral y Central son las más pobladas; además de la población indígena y criolla, recibieron un importante flujo migratorio europeo desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Otra clasificación, asociada con el clima y las áreas fitogeográficas, establece tres franjas verticales: el Chaco *oriental húmedo*, el *central semiárido* y el *occidental árido*.

La región presenta gran diversidad de ambientes naturales, con extensas llanuras, sierras, grandes ríos que la atraviesan, sabanas secas e inundables, esteros, bañados, salitrales y una gran extensión y variedad de bosques y arbustales. Se trata de una región rica en términos de biodiversidad, que alberga una flora y una fauna muy diversificadas, constituyéndose en la segunda área boscosa más importante del continente después de la Amazonía. En la actualidad, la explotación agrícola en el Chaco Austral y Central está provocando la desertificación de la zona; las tierras se utilizan para la siembra de soja o soya, algodón y la cría de ganado. Argentina, Paraguay y Bolivia explotan los recursos forestales que proporcionan los bosques de maderas duras para la producción de postes, muebles y carbón vegetal.

La "homogeneidad" de los aspectos geográficos, demográficos, económicos, históricos, étnicos y lingüísticos de la región se acentúa o desdibuja según el alcance de la mirada elegida; en esta sección del capítulo se priorizan los aspectos homogeneizantes. En esta región viven alrededor de 40 pueblos originarios que hablan no menos de 29 lenguas, con diferentes niveles de vitalidad.

En el último cuarto de siglo, la visibilidad de los pueblos indígenas del Chaco se ha hecho cada vez más notoria para sus respectivas sociedades nacionales, debido a la fuerza de los reclamos en temas territoriales, sociales y educativos, *vehiculizados* a través de diversas organizaciones indígenas nacionales, regionales y locales. Durante este lapso, el logro más importante ha sido la promulgación de un conjunto de leyes específicas en cada uno de los países que, sin embargo, se encuentran todavía muy lejos de alcanzar el nivel de aplicación y los resultados esperados por los indígenas.



Foto: L. Vera, *Niños pa' tavyterã*, Paraguay, UNICEF.

En este capítulo se incluyen tres pueblos, con sus respectivas lenguas, que en rigor no pertenecen al área geocultural Chaco. Se trata de los pueblos Ayoreo o Zamuco repartidos en Bolivia y Paraguay; Guarayo o Guarayu, que habita en Bolivia y Brasil; y del pueblo Chiquitano, ubicado en Bolivia. Estos pueblos, como sus lenguas el ayoreo, guarayo o guarayu y chiquitano o besiro, respectivamente, pertenecen al área geocultural conocida en Bolivia como Oriente. Esta es un área de transición ecológica y cultural entre El Chaco y La Amazonía, que comprende el norte del departamento de Santa Cruz y que colinda con el norte de la provincia de Cordillera, localidad preferida de la población guaraní. Si bien guaraníes

y guarayos son pueblos emparentados y hablan lenguas pertenecientes a la misma familia (Tupi-guaraní), se ven a sí mismos diferentes, aun cuando puedan entenderse sin mayor dificultad, cada quien hablando en su lengua. Lo cierto es que las prácticas culturales y socioproductivas son marcadamente diferentes entre el Chaco y el Oriente. En Bolivia, la gran área denominada Tierras Bajas —diferente de la andina— está compuesta por tres áreas diferentes: el Oriente, el Chaco y la Amazonía, reconocidas como tales por los propios habitantes de estas regiones y aceptadas así por las instituciones gubernamentales, pero también por la academia y los especialistas que trabajaban sobre temáticas indígenas.

## DEMOGRAFÍA

A diferencia de otras regiones del continente, muchos pueblos originarios del Chaco pudieron mantener su estilo de vida nómada o seminómada con agricultura incipiente hasta fines del siglo XIX. Las vastas extensiones de montes cerrados y espinosos fueron un albergue ideal para muchos pueblos desplazados por españoles y criollos, en los siglos XIV y XVII, y por los ejércitos nacionales a partir de mediados del s. XIX. Estos desplazamientos rediseñaron el mapa étnico de la región –tal como se lo puede imaginar a partir de las primeras fuentes históricas–, provocando fusiones y mestizajes, con importantes consecuencias culturales y lingüísticas. Ya en el siglo XX, la utilización de mano de obra indígena para desmonte y cosecha de caña de azúcar, y luego de algodón, provocó relocalizaciones forzadas y desplazamientos cíclicos. En este periodo se observa una progresiva sedentarización de los pueblos del Chaco argentino y la ocupación de la totalidad de los territorios indígenas por parte de criollos e inmigrantes, con el consecuente quiebre de la economía y estilo de vida tradicional de aquéllos. En el Chaco paraguayo, la ocupación blanca comienza desde el río Pa-

raguay a fines del siglo XIX con las fábricas tanineras, estancieros y misiones anglicanas. A partir de 1927, grupos menonitas se instalaron el Chaco Central (en el Paraguay se denomina Chaco Central a la zona de las colonias menonitas y Alto Chaco y Bajo Chaco a las zonas ubicadas al norte y al sur de dichas colonias) hecho que, en combinación con la Guerra del Chaco, provocó la migración de indígenas a la zona del Chaco Central, especialmente de nivaclés que vivían en la zona donde se desató el conflicto bélico (Kalisch 2000).

Todos los pueblos del Chaco viven en zonas de baja concentración demográfica y de escaso desarrollo económico, en regiones severamente afectadas por la pobreza, la desnutrición, la mortalidad infantil y escasa educación. Desde mediados del siglo XX, especialmente en el Chaco Austral, se registran movimientos migratorios hacia zonas urbanas, ubicadas en la misma región del Gran Chaco o, incluso, en zonas más densamente pobladas, como ha sucedido con los pueblos Mocoví y Toba, o los makás que viven en los alrededores de Asunción, en Paraguay.



Cuadro IV.1 Población indígena en el área geocultural Chaco

PAÍSES	POBLACIÓN INDÍGENA TOTAL	POBLACIÓN INDÍGENA ÁREA GEOCULTURAL CHACO	% DE POBLACIÓN INDÍGENA
Argentina (Gran Chaco)	600.329	216.454	36,05
Bolivia (Chaco y Oriente)	5.002.646	335.810	6,71
Brasil (Pantanal)	514.452	22.224	4,31
Paraguay (Chaco y región oriental)	88.529	88.529	100

FUENTE: Atlas en DVD (2009).

El cuadro 1 muestra el porcentaje de población indígena respecto del total de esta población en cada uno de los países de la región. En Paraguay, 100% de la población indígena habita en la región Gran Chaco (por razones expositivas, en este Atlas se incorpora el conjunto de pueblos guaraníes orientales del Paraguay a la región Gran Chaco (véanse comentarios más abajo, en el ítem *Culturas y sociedades*). Le sigue Argentina con 36,05% de la población total de indígenas viviendo en la región Gran Chaco. Este porcentaje sería mucho mayor si, desde una perspectiva que no considere los procesos de etnogénesis (tal como se observa en la población indígena argentina que se autodefine charrúa, huarpe o comechingona —que habita fuera del área Gran Chaco—, se tomara en cuenta únicamente a pueblos cuyas prácticas culturales presentaran una continuidad histórica con un estilo de vida tradicional y, sobre todo, una continuidad en el uso de las lenguas. Con una población indígena total de más de seis millones, en Bolivia el porcentaje de indígenas que viven en la región Gran Chaco es sólo de 6,71%, pero en valores absolutos los indígenas chaqueños bolivianos duplican el total de población indígena chaqueña de los otros tres países. Finalmente, en Brasil, con un número apenas menor de población indígena total que Argentina, sólo 4,31% habita en la región del Pantanal, como se denomina la pequeña porción correspondiente a la región Gran Chaco en ese país.

### CULTURAS Y SOCIEDADES

La organización social de los pueblos indígenas del Chaco, tanto la histórica como la actual, permite comprender el tipo de contacto de lenguas y la existencia de problemáticas sociales y educativas, comparables entre sí. La etnografía clásica ha considerado pueblos chaqueños o *chaquenses* sólo a aquellos que vivían al oeste del río Paraguay. En este Atlas, la región se ha extendido hacia el este, para incluir un conjunto de pueblos que hablan lenguas de la familia Tupi-guaraní y que habitan en Paraguay, Argentina, Bolivia y Brasil. Si bien existen diferencias en las técnicas agrícolas y en la manufactura de cerámicas (datos accesibles a través de estudios arqueológicos), todos estos pueblos tuvieron patrones de movilidad altos, una economía de subsistencia sostenida mediante reglas de reciprocidad y una organización social similar. Durante el último siglo, las semejanzas en el proceso de sedentarización, la incorporación al mercado laboral regional en cada uno de los países, la migración hacia centros urbanos, el desplazamiento de la lengua indígena y los reclamos por medio de organizaciones propias presentan características similares que justifican reunir todos estos pueblos en la misma región.

El conocimiento sobre los pueblos indígenas del Chaco se ha construido, en primer lugar, a partir de la vasta producción escrita de los jesuitas, que llega hasta fines del siglo XVIII. Luego de un largo período de poca producción

sobre el tema (que coincide con la expulsión de estos religiosos de América y la imposibilidad material o el desinterés de la población no indígena por ocupar las tierras del Chaco), será a partir de fines del siglo XIX y principios del XX cuando expedicionarios, militares y etnógrafos publicaran sus escritos sobre los pueblos indígenas del Chaco, dejando notas que permiten relacionar con mayor facilidad las poblaciones del pasado con los pueblos actuales. De estos dos momentos en la historiografía de la región, se deduce que se produjeron importantes relocalizaciones, fusiones y transformaciones del mapa étnico y lingüístico entre uno y otro período.

Según Braunstein y Miller (1999:1), el Chaco ha estado habitado por pueblos caracterizados por una economía nómada o seminómada basada en la pesca, la caza, la recolección y la horticultura estacional. Los hombres se ocupaban de la caza, la pesca y la recolección de miel. Cazaban ñandúes, ciervos, pecaríes, tapires, tatúes y aves, con arcos, flechas con puntas de madera, lanzas y garrotes. También utilizaban la técnica del incendio de praderas. Para la pesca utilizaban flechas, lanzas y redes en tijera. Las mujeres recolectaban diversos frutos (la algarroba, frutos de chañar y mistoles y diferentes tubérculos) y se ocupaban del procesamiento de los alimentos, la crianza de los niños y la preparación y tejido de fibras vegetales.

Este modo de vida, que acompañaba una economía basada en una escasísima acumulación de excedentes (sólo estacional, de algunos frutos y pescado seco) y distribuida entre los miembros del grupo a partir de concepciones de reciprocidad muy difundidas, cambió a partir del siglo XVIII en las regiones de mayor contacto con los colonizadores, y a partir de fines del siglo XIX en las zonas más alejadas, dependiendo de los procesos histórico-sociales por los que atravesaron los diferentes grupos, así como la intensidad, el tipo y la duración del contacto con las actividades económicas regionales de la población no indígena. Desde fines del siglo XIX, Gordillo (2006:101) interpreta de esta forma los cambios sociales que se dieron en el Chaco oriental argentino:

Dada la relativa fertilidad y humedad del suelo, los indígenas fueron expropiados de la mayoría de sus tierras y confinados a territorios reducidos donde no fue posible la continuidad sistemática de la caza, la pesca y la recolección. Allí, los aborígenes se vieron obligados a desarrollar una agricultura comercial y a recurrir al trabajo asalariado estacional, proceso en el que las antiguas prácticas socioeconómicas fueron transformadas radicalmente [...] en el Chaco centro-occidental (oeste de Formosa y nordeste de Salta), por el contrario, la desarticulación del modo de producción no significó una disolución de la dinámica productiva cazadora-recolectora. Dada la semiaridez de esta región, la expansión del capital en ella no implicó una ocupación territorial directa sino el reclutamiento de los indígenas como mano de obra estacional: primero, por los ingenios azucareros de Salta y Jujuy y, más recientemente, por fincas poroteras salteñas y colonias algodoneras del Chaco oriental.



Aunque el maká, el wichí, el chorote y el chulupí se clasifican como lenguas de la misma familia –la Mataco-Mataguaya–, su organización social parece haber diferido con respecto a la configuración de lazos parentales. Sería erróneo, por lo tanto, pensar que todos los pueblos indígenas que hablan lenguas de la misma familia poseen idéntica organización social y concepción del mundo.

Varios autores coinciden en que la unidad básica de la organización social en el Chaco era la “banda”. Miller (1979), Braunstein (1983) y Mendoza (2002) –que han estudiado el tema para el Chaco Central y Austral– la definen como un grupo local de familias extensas reunidas sobre la base del parentesco y de afinidades. Estas bandas recorrían anualmente un área no menor de 100 km<sup>2</sup> en busca de alimentos, sus miembros se consideraban parientes entre sí, buscaban pareja fuera de la banda y eran identificados por los miembros de otras bandas con un nombre propio. Si bien todos los grupos chaqueños compartían características en su organización social, Braunstein (1983:24) considera erróneo pensar que todas las bandas poseían los mismos rasgos organizacionales. Algunas de ellas podían ser *nómadas* mientras que otras eran *seminómadas*, implicando, respectivamente, una movilidad no ritmada por el ciclo anual, o bien, ritmada por el mismo; podían ser *permanentes* o *semipermanentes*, si la totalidad de sus miembros permanecía asociados a lo largo del ciclo anual o se separaban en determinado periodo del mismo; podían ser *estables* o *inestables* en su composición, según si las familias integrantes de la banda no cambiaban o sí lo hacían a través de los años.

Con respecto a la configuración de los lazos parentales, ciertas bandas prescribían el matrimonio entre sus miembros, mientras que otras lo prohibían. Al primer grupo pertenecerían algunas bandas wichíes, generalmente numerosas y con una concepción del mundo aislacionista. Aquellas que lo prohibían, como los grupos guaycurúes, los makás y probablemente los nivacés y los chorotes, se caracterizaban por conformar bandas más pequeñas. Si bien las bandas establecían lazos a través del matrimonio entre grupos afines lingüísticamente, también solían hacerlo con bandas vecinas hablantes de otras lenguas, o mediante ataques y toma de rehenes (especialmente de mujeres y niños). Según Mendoza (2002:108 ss.), los ancianos tobas occidentales actuales (provincia de Formosa, Argentina) recuerdan que sus ancestros podían casarse o tomar rehenes con gente de bandas vecinas nivacés o wichí, y viceversa.

Los autores citados, sin embargo, no coinciden al hablar de unidades superiores a la banda. Mientras Mendoza considera la banda como única unidad de análisis, Braunstein y Miller postulan la existencia de una unidad inmediatamente superior de organización social, la "tribu" o "pueblo", constituida por un grupo regional de bandas, frecuentemente identificadas con un nombre en común y asociadas por matrimonios e intercambios, y que coincidían, por lo regular, con las unidades culturales y lingüísticas denominadas *dialectos*. Los estudios dialectológicos actuales no han llegado al nivel de profundidad necesario para confirmar o invalidar esta hipótesis.

El papel de la tribu se consolidó todavía más a partir del siglo XVIII, debido al surgimiento de importantes cacicazgos en respuesta a los ataques de los colonizadores españoles y criollos, y con la incorporación del caballo por parte de algunas bandas.

A cada uno de estos pueblos –dice Braunstein (2002:64)– correspondió en la historia una normativa, una jefatura y un sistema de control social independientes y los descendientes de sus integrantes poseen hasta hoy conciencia de una historia exclusiva en común. La clasificación de los no indígenas considera que los "tobas" y "mocovíes", así como los "matacos" o wichíes o weenhayeks son los

grupos indígenas de la provincia del Chaco, aunque en realidad éstos sean grupos lingüísticos formados por varios de estos pueblos o naciones. Aunque todas estas antiguas unidades sociopolíticas o pueblos poseen un "aire de familia" entre sí, debe tenerse en cuenta que también existen entre ellos considerables diferencias en la lengua y las costumbres.

Caracterizaciones de este tipo permiten comprender, al menos desde uno de sus ángulos, las dificultades que hoy existen en torno a la elaboración de políticas de desarrollo social y educativas que se basen en la creencia de que la misma planificación será conveniente o aceptada por la gente de un mismo pueblo. Sin embargo, hoy no es posible ignorar que los pueblos chaqueños poseen una historicidad que, al menos desde fines del siglo XIX, no puede analizarse sin comprender, tanto los procesos de autoidentificación, como los de exo-identificación étnica, entendiendo por esta última la identificación y la "clasificación" que los no indígenas hacen de ellos. Por lo tanto, a pesar de las diferencias internas existentes en el seno de cada pueblo, en el Chaco argentino, por ejemplo, la clasificación en tobas, mocovíes y wichíes es considerada válida por los propios indígenas, que envían representantes de las tres etnias –como suelen decir ellos mismos– a diversos organismos públicos.

A partir de mediados del siglo XX se observan fisiones de algunas poblaciones rurales indígenas hacia centros urbanos regionales (ava-guaraníes, chanés y chorotes en Tartagal, Salta, Argentina) y, más recientemente, hacia grandes ciudades (tobas de las provincias de Chaco y Formosa, Argentina, en grandes ciudades como Rosario y partidos del Gran Buenos Aires, Argentina; makás en Asunción del Paraguay), donde se mantiene la concentración demográfica de familias indígenas en barrios criollos. Otros pueblos viven en zonas rurales, integrados a las actividades económicas locales. Todavía viven pequeños grupos o familias totalmente aisladas de ayoreos-tobiegosode en Paraguay que evitan el contacto con el mundo criollo; son llamados "silvícolas" en ese país. Lo mismo sucede con algunos grupos ayoreo del Chaco boliviano, en el Parque Nacional Kaa Iya (Brackelaire 2006). En Paraguay, el contacto sistemático con las comunidades



indígenas al este del río Paraguay fue mucho más tardío que en Argentina, Meliá (2004) considera que con más de la mitad de los pueblos indígenas de ese país el contacto se tomó de hecho muy avanzado el siglo XX, en lo que este autor denomina un proceso neocolonial todavía en curso, intensificado por la presencia de las estancias ganaderas, colonias menonitas y colonos brasileños en algunas regiones.

En la actualidad, tanto las poblaciones indígenas rurales, como las urbanas, reclaman a sus estados nacionales y provinciales la recuperación de tierras, el control de los medios de producción y distribución agrícolas y la manufactura de artesanías, la inserción y capacitación laboral en ámbitos públicos y privados, la educación intercultural bilingüe y el respeto y promoción de sus lenguas y culturas.

## FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

Las lenguas indígenas del Chaco habladas en la actualidad se clasifican en siete familias lingüísticas y dos lenguas independientes.



Cuadro IV.2 Familias lingüísticas y lenguas del Chaco y Oriente boliviano

FAMILIALINGÜÍSTICA	LENGUAS	PAÍSES DONDE SE HABLAN
Zamuco	ayoreo o moro	Paraguay y Bolivia
	ishir o chamacoco	Paraguay y Brasil
Enlhet-enenlhet o Maskoy*	angaité	Paraguay
	guaná o vaná	Paraguay
	enlhet	Paraguay
	enxet	Paraguay
	sanapaná	Paraguay
	toba-enenlhet o toba-maskoy**	Paraguay
Tupí-guaraní***	ava-guaraní (Argentina) o guaraní (Bolivia) o guaraní occidental (Paraguay) o guarayo (Paraguay) o ñandeva (Brasil****)	Bolivia, Argentina, Paraguay, Brasil
	tapiete (Argentina) o tapieté (Paraguay, Bolivia) o ñandeva (Paraguay)	Bolivia, Argentina, Paraguay
	guaraní (Bolivia) o chané (Argentina)	Bolivia, Argentina
	guarayo o guarayu	Bolivia
	pañ tavyterâ	Paraguay, Brasil
	mbyá	Argentina, Paraguay, Brasil
	avá katú eté o chiripá	Paraguay, Brasil
	aché	Paraguay
Mataco-Mataguaya o Mataco-Maká	wichí (Argentina) o weenhayek (Bolivia)	Argentina, Bolivia

## ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

	nivaclé o chulupí	Paraguay, Argentina
	chorote o manjui	Paraguay, Argentina
	maká	Paraguay
Guaycurú	toba (Argentina) o toba-qom (Paraguay)	Argentina, Paraguay
	pilagá	Argentina
	mocoví	Argentina
	caduveo o kadiwéu	Brasil
Lule-Vilela	vilela	Argentina
Lengua independiente	besiro o chiquitano	Bolivia, Brasil
Lengua independiente	guató	Brasil
Arawak	terena	Brasil
Arawak****	kinikináwa	Brasil*****

FUENTE: Elaboración propia.

Notas.

\*Aquí seguimos la clasificación de Unruh & Kalisch (2003), que divide la lengua enlhet o tradicionalmente nombrada 'lengua en dos unidades enlhet o *lengua norte* y enxet o *lengua sur*.

\*\* No confundir con la lengua toba-qom que es de la familia Guaycurú.

\*\*\* Dada la cantidad de nombres de pueblos y lenguas que se repiten para diferentes grupos étnicos que hablan lenguas de la familia Tupí-Guaraní, los nombres que aparecen en la columna "lengua" hacen referencia al pueblo y no a la lengua. Agregamos entre paréntesis el país donde se utiliza dicha denominación.

\*\*\*\* No es el mismo pueblo que los ñandeva o tapietes de Bolivia y Argentina.

\*\*\*\*\* Instituto Socioambiental. 2006. Povos indígenas no Brasil 2001-2005. Sao Paulo: ISA.

\*\*\*\*\* Las lenguas habladas por los pueblos guató, terena, kinikináwa, kadiwéu y chamacoco que habitan en la región llamada Pantanal, en Brasil, serán tratadas en el capítulo V *Amazonía*, sección *Brasil no amazónico*.

Foto: Grete Stern. *Familia Toba en los alrededores de Residencia*. 1959/60. Colección Matteo Goretti.



Una continuidad dialectal, o continuum dialectal, es un conjunto de dialectos contiguos geográficamente. La particularidad de las continuidades dialectales es que las variaciones (fonológicas, morfosintácticas, léxicas) son acumulativas a medida que los dialectos se separan en el espacio. Así, los dialectos contiguos son totalmente inteligibles (los hablantes se comprenden entre sí), mientras que los dialectos que se encuentran distantes, o bien son ininteligibles para sus hablantes, o bien éstos perciben grandes diferencias, a tal punto que consideran que se trata de lenguas diferentes.

Hasta fines del siglo XIX, todas las regiones del Chaco conformaban un espacio de continuidades dialectales en el que relaciones genéticas (variedades de lenguas emparentadas entre sí) y de contacto o convergencia (variedades no emparentadas genéticamente, pero en contacto geográfico) dieron forma a las unidades lingüísticas que en la actualidad se clasifican como lo muestra el cuadro IV.2.

A partir de fines del siglo XIX, las nuevas condiciones de vida impuestas a los indígenas quebraron estas continuidades dialectales debido a las relocalizaciones y reagrupamientos forzados de pueblos indígenas y a los desplazamientos debido a la ocupación de sus tierras por colonos criollos e inmigrantes. Este es el caso de las lenguas guaycurúes habladas en Argentina: en la actualidad, y a pesar de sus semejanzas, tanto los lingüistas como los propios hablantes consideran que se trata de tres lenguas: toba, pilagá y mocoví. En otros casos, la continuidad dialectal no se quebró, por lo que la contigüidad geográfica de los dialectos ha perdurado hasta la actualidad. Es el caso del wichí, cuya continuidad dialectal abarca una gran extensión, con una franja que comienza desde la mitad del río Bermejo hacia el oeste, con enclaves en ambas orillas, hasta llegar a la provincia de Salta y luego hacia el norte, desde Salta hasta el departamento de Tarija en Bolivia. En este caso, los lingüistas hablan de una sola lengua, el wichí, y sus hablantes, aparentemente, consideran que se trata también de la misma, aunque la denominen de manera diferente: wichí en Argentina y weenhayek en Bolivia.

En otros casos, y debido a razones etnohistóricas, un pueblo que habla un dialecto casi idéntico —desde el punto de vista estructural— al del pueblo que lo sojuzgó considera que está hablando una lengua diferente, y los lingüistas, según los criterios que utilicen (maximizar o minimizar las diferencias) presentan clasificaciones diferentes: González (2005) considera que el tapiete hablado en Argentina posee más diferencias que las que comúnmente se reconocen y sugiere que podría tratarse de una lengua diferente, mientras que Dietrich (1986) considera que se trata de dos variedades de la misma lengua. Unruh y Kalisch (2003) brindan excelentes ejemplos de la diversidad de cambios producidos en las continuidades dialectales a partir de las relocalizaciones y consecuentes reordenamientos identita-

rios en los pueblos que hablan las lenguas de la familia Enlhet-Enenlhet o Maskoy: algunos grupos enlhets siguen utilizando la lengua originaria aunque hablen o conozcan el guaraní paraguayo —es más, en generaciones anteriores, muchos enlhets hablaban bien el plautdietsch, variedad histórica del alemán hablada hoy sólo por los menonitas en diversas partes del mundo—, otros han abandonado el uso de su lengua propia y utilizan el guaraní paraguayo, y otros utilizan un guaraní *creolizado*, con un fuerte sustrato enlhet que se diferencia del guaraní paraguayo. Todos estos ejemplos muestran que historia, identidad y lengua se entrelazan produciendo situaciones dinámicas, complejas y ricas que deben comprenderse, y luego tenerse en cuenta en el momento de diseñar políticas lingüísticas, culturales y educativas.

## EL GUARANÍ PARAGUAYO



A propósito del guaraní, hay que tener presente, aunque el tema no corresponda a la especificidad de este *Atlas*, que la lengua guaraní paraguaya es un guaraní colonialmente modificado y transformado, no sólo por la incorporación de numerosos hispanismos, sino en su fonética y en su gramática, lo que no quiere decir que no sea una lengua propia y normativizada en términos generales. Sus hablantes no quieren ser llamados ni considerados indígenas.

Guaraní paraguayo *	Guaraní hablantes	1.399.220
	Guaraní bilingües	1.721.200
	Castellano bilingües	1.330.810
		4.451.210 Py

\* DGEEC: Censo 2002

Desde la perspectiva de la vitalidad, todas las lenguas mencionadas en el cuadro 1 poseen hablantes activos, aunque con distintos niveles de competencia. La única excepción es la lengua vilela, en Argentina, que cuenta con media docena de *recordantes*, es decir, personas que no utilizan la lengua con un propósito comunicativo o expresivo en ningún ámbito de su vida cotidiana, pero que, a través de un esfuerzo de memorización, pueden elaborar frases (Golluscio 2005). Otra lengua con un número reducido de hablantes es el toba-enenlhet o toba-

La mayoría de los pueblos indígenas del Chaco son bilingües en su primera lengua indígena y en las lenguas oficiales de sus respectivos países (castellano, portugués o guaraní paraguayo). También es frecuente el plurilingüismo, especialmente en pueblos fronterizos como el mbyá de Argentina, Paraguay y Brasil (mbyá, castellano, guaraní paraguayo, portugués), debido a matrimonios interétnicos entre población indígena (wichí, chorote, nivaclé y castellano en localidades cercanas al río Pilcomayo como Misión La Paz, Salta, Argentina) o a relaciones laborales (como las que tenían hace tiempo

En el caso argentino, entendemos por guaraní correntino al repertorio de, al menos, dos variedades, denominadas por sus usuarios “guaraní cerrado” y “guaraní mezclado”, que poseen una distribución funcional social y espacial bien delimitada (Cerno 2005:4). En zonas fronterizas con Paraguay (provincias de Misiones y Formosa) también hay hablantes de guaraní paraguayo.



maskoy en Paraguay, con una población de 756 indígenas, de los que sólo ocho hablan toba-enenlhet o toba-maskoy y 722 el guaraní paraguayo, según el II Censo Nacional de Población y Vivienda de ese país, realizado en 2002. En algunas lenguas con pocos hablantes se observa un fuerte proceso de desplazamiento, como el guató y el kinikináwa en el Pantanal brasileño, que, según las estadísticas, no superan los 300 hablantes, un desplazamiento hacia el portugués (véase en el cap. V de este Atlas Brasil no amazónico, sección Pueblos indígenas del centro-oeste no-amazónico); en otros casos, y aun con pocos hablantes, la lengua indígena es la más utilizada en el hogar, como el caso del aché en Paraguay (1.190 achés hablan su lengua vernácula en 97,0%, mientras que sólo 10,25% habla guaraní paraguayo) o de los toba-qoms de Paraguay (97,8% habla el toba-qom en el hogar, mientras que 9,90% habla guaraní paraguayo) (Meliá 2004).

los enlhets y nivaclés, que además de sus lenguas hablaban el plautdietsch en la colonias menonitas, en Paraguay). Frente a dos lenguas mayoritarias con diferente distribución funcional en la sociedad nacional, como es el caso en Paraguay, la dinámica sociocultural y las relaciones interétnicas vividas por cada pueblo en su historia reciente inclina la balanza hacia el uso de una u otra lengua: los pueblos Enlhet, Nivaclé, Ayoreo hablan sobre todo castellano, mientras que los Enxet, Toba, Angaité, Sanapaná usan más el guaraní criollo.

Desde una perspectiva general, todas las lenguas del Chaco pueden considerarse en peligro, ya que su transmisión intergeneracional se encuentra amenazada. No existe una regla o fórmula que permita realizar un diagnóstico inmediato para conocer el grado de amenaza a la vitalidad de una lengua; sin embargo, es posible hacerse una idea observando, en conjunto y para cada comunidad de habla, las siguientes variables:

**Un mismo  
pueblo  
indígena está  
compuesto  
por muchas  
comunidades  
de habla.**



- grado de transmisión intergeneracional como primera lengua (alto, medio, bajo),
- número de hablantes,
- dislocamiento geográfico (bajo, medio, alto),
- aspectos actitudinales grupales en la relación 'lengua-etnicidad' (fuerte, mediana o baja lealtad lingüística),
- posibilidades contextuales de uso de la lengua (discriminación fuerte, media, baja —abierta o encubierta— de la sociedad dominante hacia el uso de las lenguas indígenas), y
- localización geográfica de los hablantes (enclaves rurales *versus* enclaves urbanos).

La lengua que se destaca por presentar valores altos de vitalidad a partir del análisis de las variables mencionadas es el weehnayek o wichí, hablado en Bolivia y Argentina: es la primera lengua transmitida de padres a hijos, posee un importante número de hablantes —alrededor de 45.000 entre los pobladores wichí o weehnayek argentinos y bolivianos—, la lengua está fuertemente asociada a la cultura e identidad indígenas, y la mayoría de sus hablantes habita en enclaves rurales. A pesar de estos indicadores favorables, existe un informe de quiebre de la transmisión intergeneracional en los alrededores de la localidad de Rivadavia, provincia de Salta (Terraza 2001). Allí, factores sociohistóricos específicos han provocado que, en los últimos treinta años, muchos padres jóvenes decidan no transmitir más la lengua originaria a sus hijos como primera lengua.

Otra lengua con un importante número de hablantes es el toba. En las zonas rurales más alejadas de los centros económicos regionales la lengua es muy vital, transmitida de padres a hijos y utilizada en todos los dominios de la vida social, salvo las interacciones con el mundo no indígena en relación con la salud (agentes sanitarios, médicos), la educación (maestros), la seguridad (policías) y la política (punteros políticos, jefes de comuna) a través de representantes criollos. Pero un importante número de tobas ha migrado a zonas mucho más pobladas (capitales provinciales de sus regiones de origen, o grandes ciudades al sur del país). Allí, a pesar de vivir en barrios parcial o totalmente habitados por indígenas, las nuevas actividades sociales y laborales amplían los dominios de uso del castellano y se configuran nuevas formas de sentir, actuar y negociar la identidad indígena en relación con el contexto urbano. En la mayoría de los casos, los padres jóvenes nacidos en esos enclaves abandonan la transmisión de la lengua

indígena, pero la lengua está presente en las comunidades por diversas razones: debido a las frecuentes visitas de parientes de la zona de origen, como vía de distinción para el acceso a ciertos espacios de liderazgo político y, fundamentalmente, en el ámbito religioso, donde pastores y pastorcillos evangélicos tobas se apropian del discurso bíblico, lo adaptan y difunden. En estos enclaves urbanos existe una oferta de Educación Intercultural y Bilingüe (EIB) en escuelas estatales, pero su impacto para la revitalización de la lengua es muy inferior al esperado por los ancianos y padres tobas. Otra situación se vive, por ejemplo, en Colonia Aborígen (Chaco, Argentina), donde el enclave rural no asegura, por sí solo, la transmisión de la lengua indígena: la mayor parte de los jóvenes que allí vive no habla la lengua indígena. En este lugar, las relaciones con los criollos y los blancos se configuraron de tal manera durante el último siglo, que muchos padres jóvenes, en los últimos treinta años, han abandonado paulatinamente la transmisión de la lengua toba a sus hijos.

En otros casos, reducido número hablantes y asentamiento en zonas altamente urbanizadas no indica, automáticamente, la pérdida de vitalidad de la lengua indígena: el maká, a pesar de contar con pocos hablantes, es muy vital, incluso en los grupos que viven en los alrededores de Asunción (Paraguay) y que diariamente se trasladan al centro de esa ciudad para comerciar sus artesanías. La lengua, en este caso, ocupa un espacio funcional importante en la vida social de este pueblo, no sólo en la comunicación diaria, sino también como soporte identitario del grupo.

En los países de la región existe legislación nacional y provincial o estadual que reconoce a los indígenas el derecho a educarse en su lengua materna y a aprender y promover el uso de la misma en el ámbito de la educación for-

mal. En la mayoría de los casos, estas ventajas legales no se materializan en políticas y planificaciones lingüísticas y culturales que alcancen los objetivos que se proponen las leyes. En el caso de Paraguay, la situación es todavía más difícil que en los otros países de la región, ya que se han instalado discursos que califican a ese país como multicultural y bilingüe, inclinando los esfuerzos de educación bilingüe hacia el guaraní paraguayo, hablado por la mayoría del país y lengua también del sector hegemónico de la sociedad, *invisibilizando* consecuentemente la diversidad lingüística, la vitalidad del resto de las lenguas indígenas y el derecho que tienen sus pueblos a conservarlas.

Una de las causas más evidentes del fracaso de las políticas lingüísticas implementadas en la región se produce porque los planificadores —funcionarios del Estado, educadores criollos, líderes e incluso educadores indígenas— desconocen o no admiten la complejidad sociolingüística de la realidad sobre la que desean intervenir. Conocerla o admitirla implica, entre otros aspectos, reconocer diferentes escenarios sociolingüísticos para un mismo pueblo en

una sola provincia, departamento, estado o región de un país, lo que conduciría a planificaciones igualmente distintas para tales ámbitos. El factor positivo de la existencia de estas leyes educativas —inclusive las más homogeneizantes— es, sin duda, el simbólico: se crean espacios laborales para los jóvenes indígenas y se promueve el pasaje de la oralidad a la escritura, que en algunos casos posee un impacto positivo dentro de las comunidades y se erige como una reparación histórica por parte de los estados nacionales y provinciales por el devastador proceso de despojo cultural y lingüístico que sufrieron los pueblos originarios en los últimos siglos. Sin embargo, el efecto reparador en el plano simbólico pocas veces logra incidir en la modificación del comportamiento etnolingüístico de los pueblos cuando ya se ha iniciado un proceso de desplazamiento de la lengua indígena. Acciones de revitalización más integrales e iniciadas y sostenidas por las mismas comunidades, comenzando por el cambio de patrones de uso idiomático en el hogar, serán clave para complementar las emprendidas por el sistema educativo formal.

Foto: L. Vera, *Mujeres y niños en el norte*, Paraguay, UNICEF.





Mapa IV.2 Pueblos indígenas en Argentina chaqueña





# ARGENTINA EN EL CHACO

MARISA CENSABELLA

En la República Argentina viven 30 pueblos originarios que hablan, al menos, 15 lenguas indígenas, además del castellano. Esta cifra respeta la lista proporcionada por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005.

La mayor parte de estos pueblos habita en el norte del país, siendo la región del Gran Chaco argentino –y del nordeste argentino en sentido amplio– donde se encuentra la mayor diversidad de culturas y lenguas vernáculas, habladas por indígenas y población criolla.

## DEMOGRAFÍA

En la región Chaco de Argentina viven 14 pueblos indígenas que hablan no menos de 11 lenguas indígenas. Los datos que presentamos a continuación provienen del INDEC, con base en la ECPI 2004-2005. Esta encuesta arroja una cifra total de 600.329 indígenas y descendientes de indígenas en primera generación. Muchas organizaciones indígenas rechazan estos valores y consideran que la cifra se acerca al millón (véanse comentarios sobre el censo en la sección Información por países).



Cuadro IV.3 Población indígena en Argentina por región censal, área Chaco

PUEBLO	REGIÓN CENSAL	POBLACIÓN INDÍGENA	% DE POBLACIÓN INDÍGENA DEL PAÍS	% QUE VIVE EN ZONAS URBANAS
Avá-guaraní	<i>Total del país</i>	21.807	3,63	88,5
	Jujuy y Salta	17.592		
	Corrientes, Entre Ríos, Misiones y Santa Fe	418		
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	3.268		
	Resto del país	(...)		
Chané	<i>Total del país</i>	4.376		
	Salta	2.099	0,72	57,8
	Resto del país	2.277		
Charrúa	<i>Total del país</i>	4.511		
	Entre Ríos	676	0,75	99,3
	Resto del país	3.835		

## ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Chorote	<i>Total del país</i>	2.613	0,43	43,2
	Salta	2.147		
	Resto del país	466		
Guaraní*	<i>Total del país</i>	22.059	3,67	85,8
	Jujuy y Salta	6.758		
	Corrientes, Entre Ríos, Misiones y Santa Fe	2.372		
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	9.089		
	Resto del país	3.840		
Lule	<i>Total del país</i>	854	0,14	98,9
Mbyá-Guaraní	<i>Total del país</i>	8.223	1,36	52,8
	Misiones	4.083		
	Resto del país	4.140		
Mocoví	<i>Total del país</i>	15.837	2,63	24,1
	Chaco y Santa Fe	12.145		
	Resto del país	3.692		
Nivaclé (Chulupí en la ECPI)	<i>Total del país</i>	553	0,09	75,0
	Formosa y Salta	440		
	Resto del país	113		
Pilagá	<i>Total del país</i>	4.465	0,74	47,7
	Formosa	3.948		
	Resto del país	517		
Tapiete	<i>Total del país</i>	524	0,08	94,8
	Salta	484		
	Resto del país	(...)		
Toba	<i>Total del país</i>	69.452	11,56	68,6
	Chaco, Formosa y Santa Fe	47.591		
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	14.466		
	Resto del país	7.395		
Tonocoté	<i>Total del país</i>	4.779	0,79	77,8
Tupí-guaraní*	<i>Total del país</i>	16.365	2,72	77,1
	Jujuy y Salta	6.444		
	Corrientes, Entre Ríos, Misiones y Santa Fe	195		
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	8.483		
	Resto del país	1.243		
Vilela	S/D	S/D	S/D	S/D
Wichí	<i>Total del país</i>	40.036	6,66	34,6
	Chaco, Formosa, Salta	36.149		
	Resto del país	3.887		

FUENTE: [www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/indicadores\\_comparados.asp](http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/indicadores_comparados.asp) consulta 2.10.08

\* En el DVD que acompaña a este Atlas no se ha incluido la población cuyo origen no podemos identificar. Véanse comentarios al cuadro IV.3 más abajo y en la ficha correspondiente al pueblo Ava-guaraní en el DVD.



Foto: Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.

Como se puede observar en el cuadro IV.3, prácticamente la mitad de la población originaria del Gran Chaco argentino vive en zonas urbanas. En el caso del pueblo Vilela, el INDEC no brinda cifras desagregadas debido al escaso número de población de dicho origen (véase más abajo el apartado sobre este pueblo). Comparando estas cifras con otras estimaciones de población indígena de los años ochenta (Radovich y Bazalote 1992), son destacables el aumento del autorreconocimiento étnico, visible en los pueblos Ava-guaraní y Mocoví, y los procesos de re-etnización, como el del pueblo Charrúa. Por el contrario, la cifra de población wichí podría estar subvaluada, comparando estos guarismos con las estimaciones de Palmer (2005), que rondan las 50.000 personas.

Otra duda acerca de estas cifras es la que se plantea en torno a quiénes representan las cifras de los pueblos Tupí-guaraní y Guaraní. Durante el Censo Nacional de Población del 2001, muchos encuestados declararon pertenecer o descender del pueblo Guaraní o del pueblo Tupí-guaraní. Dejando de lado la migración interna hacia el centro del país, se puede deducir que la población guaraní y tupí-guaraní ubicada en las provincias de Salta y Jujuy podría subsumirse en el pueblo Ava-guaraní; las diferentes denominaciones corresponderían a la dinámica identitaria de este pueblo y sus subgrupos, que a través de diferentes nombres expresan y regulan sus relaciones interétnicas y su sistema de representatividad social. La duda surge con la concentración de población guaraní en las provincias de Entre Ríos, Corrientes y Misiones, ya que esta cifra podría corresponder a universos muy diferentes entre sí: en primer lugar, muchos criollos hablantes o descendientes de hablantes de guaraní correntino se autoadscriben a un pasado guaraní, sin que por ello se autoconsideren población aborígen: se invoca la imagen de un "indio guaraní" ancestral, pero esta población rural correntina (y sus descendientes que viven en grandes ciudades en todo el país) no posee lazos con otros pueblos indígenas ni lleva adelante reclamos en forma conjunta. En segundo lugar, si de posibilidades se trata, la denominación "guaraní" podría también incluir población descendiente de pueblos guaraníes como los mbyá, e, inclusive, descendientes de indígenas migrantes paraguayos provenientes de los pueblos ubicados al este del río Paraguay, especialmente aquellos que viven en la provincia de Misiones. Finalmente, en las cifras dadas para estos pueblos en la Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires parecen confluír todas las posibilidades expuestas. Lamentablemente, la ECPI realizada en los años 2004-2005 por el INDEC, sobre la base del Censo 2001, no aclara estos puntos, y todavía falta procesar mucha información que permitiría aclarar este tema. De todas formas, los datos brindados por la encuesta son inéditos para un país como Argentina —que tradicionalmente ha tendido a invisibilizar a su población indígena— y muestran una realidad muy alejada de los estereotipos dominantes, que motiva la reflexión crítica y el análisis de los procesos identitarios.

## PUEBLOS

En el cuadro IV.4 se presentan los pueblos junto a las lenguas que hablan en la actualidad, sin mencionar el castellano en los casos de bilingüismo, sea ésta la primera o la segunda lengua que hayan adquirido. No debe olvidarse que prácticamente la totalidad de los indígenas argentinos habla castellano, con diferentes competencias según la edad, localización geográfica y grado de escolaridad. Hemos indicado “castellano” en los casos en que la

bibliografía consultada indica que la lengua indígena no se utiliza más. En la columna de “localización”, se citan primero las regiones muestrales (agrupamiento de provincias o localidades según lo estipula la ECPI) donde hay más población autoadscrita al pueblo en cuestión. Como puede observarse, tomamos como punto de partida los pueblos, hablen o no sus lenguas ancestrales o patrimoniales.



Cuadro IV.4 Lenguas habladas en el Gran Chaco argentino

PUEBLO	LENGUA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	LOCALIZACIÓN
Avá-guaraní	avá-guaraní o chiriguano	Tupí-guaraní	Jujuy, Salta Ciudad de Buenos Aires y Gran Buenos Aires Corrientes, Entre Ríos, Misiones y Santa Fe
Chané	avá-guaraní	Tupí-guaraní	Salta
Tapiete	tapiete	Tupí-guaraní	Salta
Mbyá-Guaraní	mbyá	Tupí-guaraní	Resto del país / Misiones*
Wichí	wichí	Mataco-Mataguaya	Chaco, Formosa, Salta Resto del país
Chorote	chorote	Mataco-Mataguaya	Salta Resto del país
Nivaclé (Chulupí en la ECPI)	nivaclé	Mataco-Mataguaya	Formosa y Salta Resto del país
Lule	castellano ¿quichua santiagueño?	Romance Quechua	S/D
Tonocoté	quichua santiagueño	Quechua	S/D
Toba	toba	Guaycurú	Chaco, Formosa y Santa Fe Ciudad de Buenos Aires y Gran Buenos Aires
Pilagá	pilagá	Guaycurú	Formosa Resto del país
Mocoví	mocoví	Guaycurú	Chaco y Santa Fe Resto del país
Vilela	toba / vilela*	Lule-vilela	S/D
Charrúa	castellano	Romance	Entre Ríos

FUENTE: elaboración propia con datos de ECPI.

\* Se separan con una barra porque la relación es prácticamente 50% en cada región muestral.

# LAKU LHOS IHI LATS'E

¿Cómo nacemos?



Foto: *Texto wichi*, Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.

## LENGUAS

La mayoría de los miembros de los 14 pueblos chaqueños son bilingües, algunos plurilingües, y poseen diferentes niveles de competencia en la lengua indígena, según diversas variables como pueden ser la edad, la localización geográfica (enclave rural o urbano) y el nivel de escolaridad. Debido a los procesos de interrupción de la transmisión intergeneracional de la lengua indígena, reforzando el desplazamiento idiomático en favor del castellano, en una misma localidad la lengua indígena puede haberse adquirido como primera de un grupo etario y como segunda de otro. En otros casos, no reportados por la bibliografía especializada pero seguramente existentes, los niños adquieren una primera lengua bilingüe; es decir, adquieren a la vez dos lenguas como primeras. Este podría ser el caso de niños que aprenden de sus padres simultáneamente el chorote y el nivacle por matrimonios mixtos, o el caso de niños hablantes de wichí, que en algunas localidades, por relaciones de vecinazgo con criollos y competencias bilingües de los padres, adquieren el wichí y el castellano simultáneamente.

Cada una de estas lenguas ha tenido y tiene una particular historia de contacto, con otras lenguas indígenas y con el castellano, cuyos rastros son observables en el plano estructural (sistema fonológico, estructura morfosintáctica, aspectos pragmático-discursivos), como en las reglas de interacción comunicativa. Las lenguas indígenas, a su vez, han influido considerablemente (en esos mismos aspectos) en las variedades de castellano utilizadas en la región.

## LA LENGUA DE LOS AVÁ-GUARANÍES Y LOS CHANÉS

Los pobladores **avá-guaraníes** de la Argentina suman más de 21.807, si bien la ECPI no es clara respecto de la cantidad de personas que conforman este pueblo originario (véase la caracterización del censo en la sección Información básica por país). Considerando solamente la autoadscripción, los avá-guaraníes son 21.807, de los cuales 17.592 viven en las provincias de Salta y Jujuy, 86,3% en zonas urbanas. En poblaciones de más de cinco años en las provincias de Salta y Jujuy, que contabilizan 15.216 autoadsritos y descendientes de avá-guaraní, 15,4% declara poseer una lengua indígena como materna, 11,5% utiliza la lengua indígena en el hogar y 47,9% habla o comprende la lengua indígena. Se trata de un pueblo transfronterizo con población en Paraguay y en Bolivia.

Posiblemente originarios de la región del Amazonas inferior, grupos de origen guaraní migraron en diversas oleadas hacia la costa atlántica del sur de Brasil y el actual territorio de Paraguay. Desde allí, y habiendo atravesado de este a oeste todo el Gran Chaco, se instalaron durante el siglo XV en territorios hoy bolivianos y argentinos cercanos a la cordillera de los Andes. Se diferenciaron de los grupos guaraníes del este (noreste argentino, oriente paraguay y sur de Brasil) por la asimilación de técnicas agrícolas y la fabricación de joyas y cerámica propias de los chanés, pueblo al que esclavizaron e impusieron su lengua.

Los **chanés** son descendientes de agricultores de origen Arawak. Un grupo, que se instaló entre el valle Calchaquí y la Cordillera de los Andes, recibió la influencia de la cultura de los incas, sobre todo en la cerámica y el tejido. Los chanés poseían una técnica muy avanzada de cultivo que fue asimilada por los avá-guaraníes a partir del siglo XV. La ECPI estima en 4.376 el número de chanés, de los cuales 2.099 viven en la provincia de Salta, y 15% de éstos en zonas urbanas. En poblaciones de más de cinco años en la provincia de Salta, que contabilizan 1.726 autoadsritos y descendientes de chané, 50,5% declara poseer una lengua indígena como materna, 49,2% utiliza la lengua indígena en el hogar y 81,5% comprende lengua/s indígena/s. Según Dietrich (1986), a pesar de la

asimilación lingüística total de los chanés al chiriguano, la variedad que ellos hablan posee una gran cantidad perteneciente a la familia Arawak.

## LA LENGUA DE LOS TAPIETES

Según la ECPI, hay 524 **tapietes**, casi en su totalidad en la provincia de Salta, localizados en los alrededores de Tartagal; se trata de un pueblo transfronterizo con otros grupos en Paraguay y Bolivia. De los tapietes argentinos, 94,8% vive en región urbana, 40,8% poseen la lengua indígena como materna, 32,6% habla habitualmente la lengua en el hogar y 71,3% habla o entiende lengua/s indígena/s.

En la década de 1910, Nordenskiöld (1912) consideraba que los tapiete era un grupo de origen chaqueño –muy probablemente mataguayo– tardíamente guaranizado (es decir, que adquirió la lengua de los avá-guaraníes). Su variedad de guaraní, o de chiriguano, según Dietrich (1986), posee muchos préstamos lexicales provenientes de otras lenguas y se trata de una variedad de la lengua guaraní. Por el contrario, González (2005) considera que el tapiete posee características estructurales propias que ameritan considerarla una lengua diferente a la lengua de los avá-guaraníes. Hirsch (2006:20) indica que en la actualidad hay matrimonios tapiete-chorote, y los primeros hablan también chorote. También explica que los tapietes argentinos en la actualidad no reconocen un origen wichí o toba, se consideran un grupo étnico diferenciado de los demás y hablante de una lengua similar al avá-guaraní, pero no la misma.

## LA LENGUA HABLADA POR LOS MBYÁS

Los **mbyás** conforman un pueblo transfronterizo con 14.624 miembros en Paraguay, alrededor de 12.000 en Brasil y, según la ECPI, 8.223 en Argentina. De estos últimos, la mitad vive en la provincia de Misiones y la otra mitad en el resto del país. La lengua es muy vital entre los mbyás que residen en la provincia de Misiones, más de 80% declara poseer una lengua materna indígena y hablarla en el hogar. Están instalados en dos zonas bien

diferenciadas: un grupo se encuentra a lo largo de la ruta nacional núm. 12, más hacia al oeste, cerca del río Paraná y de la frontera con Paraguay; el otro, a lo largo de la ruta nacional núm. 14 y hacia el norte, más cerca del río Uruguay, colindante con Brasil. De tradición cazadora-recolectora nómada, en la actualidad los jóvenes mbyás trabajan en la cosecha de la yerba mate y el tabaco y como peones rurales en las estancias.

Bartolomé (1978) reportaba que los mbyás ubicados a lo largo de la ruta núm. 12 eran grupos de arribo reciente, hablaban mbyá entre ellos y guaraní paraguayo con los criollos; en cambio, los ubicados en dirección de la ruta núm. 14, eran grupos de instalación más antigua, que fue-

ron llegando en distintas oleadas a partir de fines del siglo XIX, utilizaban el guaraní paraguayo en la comunicación familiar, mientras que el mbyá se restringía al relato de mitos o durante las ceremonias religiosas. Dietrich (1994) estudió las transferencias entre el mbyá, el guaraní paraguayo y el castellano en la localidad de Capioví (departamento de San Martín, Misiones, sobre la ruta núm. 12). El autor encontró una fuerte resistencia del mbyá frente al guaraní paraguayo, a pesar de sus similitudes, y destacó que la situación de bilingüismo se daba entre el mbyá y el guaraní paraguayo, siendo el castellano la tercera lengua hablada por ese grupo. Aparentemente, este escenario sociolingüístico se mantiene en la actualidad.



La autodenominación Wichí es aceptada por todos los pertenecientes a este pueblo. Hoy es también denominación científica, desplazando a la denominación de mataco, que, obviamente, los wichíes rechazan no sólo por su condición de externa, sino además por su carácter peyorativo. Wichí quiere decir "gente", mientras mataco significa, según una etimología popular difícil de verificar, "animal de poca monta". No obstante, llamamos la atención del lector respecto a que el nombre aparece en la literatura especializada, por lo regular, anterior a los años noventa.

Similar es el caso del vocablo chiriguano, utilizado hasta los años ochenta y noventa en la literatura especializada para identificar a la población avaguaraní que habita en el sur de Bolivia y el norte de Argentina. Con la reafirmación étnico-política del pueblo Guaraní en Bolivia y la creación de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), los guaraníes echaron por la borda la denominación externa, por peyorativa y de origen quechua, según la etimología popular, adoptando para sí el etnónimo Guaraní, para referirse y reconocerse a sí mismos. Con el término guaraní, y el abandono de su equivalente chiriguano, buscan además consolidar la integración de su pueblo en una sola unidad étnico-política, y sobreponerse también a las clásicas divisiones establecidas por los antropólogos y lingüistas entre un dialecto ava, otro izoceño y un tercero simba, a partir de las diferenciaciones sociogeográficas que los propios guaraníes establecían hasta antes de los años ochenta. La APG busca hoy consolidar el guaraní como lengua, a partir de la reafirmación territorial, la recuperación social y política de los guaraníes que habitan en las haciendas de terratenientes en condición de siervos, la normalización de su lengua y la consolidación de una escritura común (López 1997).

## LA LENGUA HABLADA POR LOS WICHÍES

Los **wichíes** –conocidos como maticos en la literatura etnográfica– se encuentran mayoritariamente en Argentina y en menor número en Bolivia. Es el pueblo más numeroso de la familia lingüística Mataco-Mataguaya y su lengua es la lengua indígena más vital de Argentina, ya que la misma se transmite como primera lengua en más de 90% de los casos.

Según la ECPI, 40.036 wichíes viven, casi en su totalidad, en las provincias de Chaco, Formosa y Salta, sólo 27,4% en zonas urbanas. Del total de la población en las provincias de origen, 90,8% aprende en el hogar la lengua materna, 90,7% habla habitualmente lengua/s indígena/s en el hogar y 93,6% habla o entiende lengua/s indígena/s. Si bien las variedades dialectales del wichí han sido tradicionalmente clasificadas en **noctén**, para los habitantes de las ciudades bolivianas de Yacuiba, Villa Montes y Crevaux; **vejoz**, para aquellos ubicados entre la zona de Tartagal y el río Bermejo (Argentina) y **guisnay**, para los de la ribera derecha del Pilcomayo, cerca de la actual frontera argentino-boliviana (Tovar 1984), hoy resulta más funcional considerar la lengua wichí como una gran continuidad dialectal que posee sobre un mapa la forma de la letra L. Se localiza a partir del centro de las provincias de Chaco y Formosa, en una franja que toma las riberas derecha e izquierda del río Bermejo, donde se ubica una cantidad de enclaves, más o menos contiguos, que suben el curso de ese río hacia la provincia de Salta, y luego hacia Bolivia para el norte, quedando algunos enclaves más aislados en el sur de la provincia de Salta.

Como en toda continuidad dialectal, las diferencias de pronunciación y las morfosintácticas son acumulativas, por lo tanto, hoy parece más operativo hablar de variedades orientales y variedades occidentales del wichí, al menos para los dialectos hablados en Argentina. Por su parte, los hablantes se autoidentifican como *chomxleley* –“abajebños”– los que viven al sudeste, y *phomxleley* –“arribeños”– los que viven en el noroeste, siguiendo el curso NO-SE de los ríos Pilcomayo y Bermejo (Gerzenstein 1992). Estas denominaciones son déicticas y cambian de referente según la localización espacial y geográfica de quien las utiliza.

## LA LENGUA HABLADA POR LOS CHOROTES

Los **chorotes** argentinos viven en los departamentos Rivadavia y San Martín (Salta) y en Paraguay, en el departamento Boquerón. En Argentina se autoidentifican como miembros de una de las tres variedades: los *yofuáha*, los *yowúwa* y los *manjuy*. A los dos primeros se los relaciona con asentamientos en los alrededores del río Pilcomayo, los hablantes chorote consideran que las variedades *yofuáha* y *yowúwa* son más parecidas entre sí que la variedad *manjuy*, relacionada con grupos provenientes de Paraguay. En el departamento Rivadavia de la provincia de Salta viven chorotes (autoadscriptos a las tres variedades) junto a *wichíes*, *nivaclés* y, en algunas localidades, a *ava-guaraníes*. Por lo regular, se producen matrimonios interétnicos y los niños hablan más de una lengua, aunque en Argentina no se han realizado estudios de socialización lingüística para la población aborigen del Gran Chaco. En localidades fronterizas como Misión La Paz, viven familias cuyos miembros provienen de distintos grupos chorotes, *nivaclés* y *wichíes*, evidenciando un alto grado de plurilingüismo. Es probable que muchos chorotes también hablen *guaraní paraguayo* debido a la cercanía con la frontera paraguaya, a los frecuentes cruces en busca de alimentos y ropas y a las estaciones de radio de ese país que son captadas en las localidades fronterizas.

Según la ECPI, en Argentina 4.511 personas se consideran chorotes, 2.157 viven en la provincia de Salta, de las cuales 34,6% se encuentra en enclaves urbanos, 95,4% posee una lengua indígena como materna, 95,1% habla habitualmente en su casa lengua/s indígena/s y 96,2% habla o entiende lengua/s indígena/s. A pesar del número reducido de hablantes, el grado de vitalidad de la lengua es muy alto.

## LA LENGUA HABLADA POR LOS NIVACLÉS

Los **nivaclés** (*chulupís* en la ECPI) se encuentran en Argentina en la provincia de Salta, en los alrededores de la ciudad de Tartagal, y en mayor número en Paraguay, en los departamentos de Boquerón y Presidente Hayes. Según la



ECPI, en Argentina hay 553 chulupís —440 en las provincias de Salta y Formosa—, 70% de los mismos en zonas urbanas, 42,9% posee una lengua indígena materna, 46,6% utiliza habitualmente en la casa una lengua indígena y 66,1% habla y/o entiende lengua/s indígena/s. Estas cifras y distribución geográfica estarían indicando una mayor incidencia de la vida urbana y el desplazamiento de la lengua, al menos para los nivaclés que viven en zonas urbanas.

### LA LENGUA HABLADA POR LOS TOBAS

Los **tobas** se encuentran principalmente en las provincias argentinas de Chaco y Formosa y, menos numerosos, al este de la provincia de Salta. Debido a recientes migraciones, existen grandes asentamientos en Rosario (provincia de Santa Fe) y en varios partidos del Gran Buenos Aires. En Paraguay los **qom-lik** o **emok-tobas** se relacionan

con este pueblo. El toba posee, al menos, cuatro dialectos bien diferenciados, siendo uno de ellos muy parecido a la lengua pilagá.

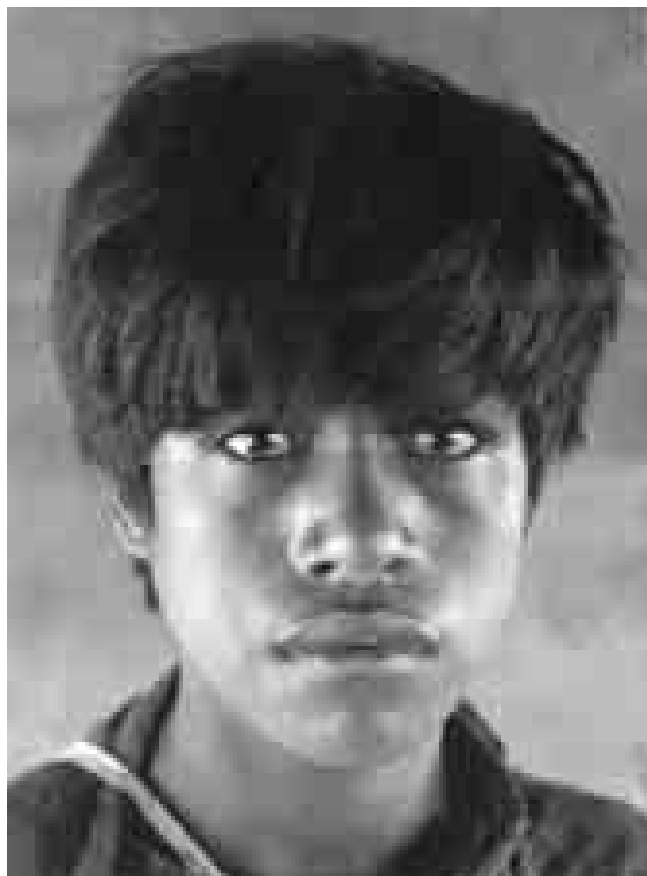
Según la ECPI, en Argentina viven 69.462 personas que se autodefinen como tobas o descienden de ellos en primera generación: 47.591 viven en las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, 14.466 en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires y 7.395 en el resto del país (incluye la provincia de Salta); 68,6% de la población total autoidentificada como toba vive en zonas urbanas.

Del total de la población toba encuestada, 46,2% considera que su lengua materna es indígena: así lo declara 65,0% de los tobas que viven en las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, y sólo 4,0% de los tobas que viven en la Ciudad de Buenos Aires y los 24 partidos del Gran Buenos Aires. Con respecto a las cifras de la población de más de cinco años que habla lenguas indígenas en el hogar, 63,3% lo hace en las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, mientras que no hay datos significativos para la Ciudad de Buenos Aires y partidos del Gran Buenos Aires (que incluyen 13.181 tobas). El porcentaje total de tobas que habla y/o entiende lenguas indígenas en el hogar es de 58%, concentrándose 78% en hogares de más de cinco años en las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, y 12% en los hogares de la Ciudad de Buenos Aires y partidos del Gran Buenos Aires. Estas cifras indican un fuerte desplazamiento de la lengua en zonas urbanas.

### LA LENGUA HABLADA POR LOS PILAGÁS

Los **pilagás** viven mayormente en la provincia de Formosa. Son 4.465, de los cuales 3.948 viven en la provincia de Formosa, y de éstos 99,3% en zonas urbanas (en torno a la ciudad de Las Lomitas y otras ciudades pequeñas de la provincia de Formosa). Para 99,3% la lengua materna es la indígena, 98,5% habla la lengua indígena en la casa y 99,2% habla y/o entiende lengua/s indígena/s. A pesar del número reducido de hablantes, el pilagá es una lengua muy vital, hablada por la mayoría de los niños de las comunidades (Vidal 2001). Esta lengua posee fuertes similitudes con algunas variedades occidentales de la lengua toba (Arenas 2003).

Foto: Hans Mann, *Niño wichi*, 1937.  
Archivo fotográfico Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.



## LA LENGUA HABLADA POR LOS MOCOVÍES

Los **mocovíes** viven en el sur de la provincia de Chaco y norte de la provincia de Santa Fe, con familias dispersas en casi la totalidad de esta última provincia. Según la ECPI, 15.837 personas se autorreconocen miembros o descendientes en primera generación; 12.145 viven en las provincias de Chaco y Santa Fe, y 3.192 se encuentran distribuidos en el resto del país. Con respecto al porcentaje de la población urbana, del total de mocovíes, 69,3% de la población de las provincias de Chaco y Santa Fe vive en zonas urbanas y 24,1% en zonas urbanas. Entre los mocovíes, 18,1% considera que su lengua materna es la indígena, 16,3% habla habitualmente en su casa lengua/s indígena/s y 26,9% habla o entiende lengua/s indígena/s. Es de destacar que frente a estimaciones de población anteriores al Censo Nacional de Población de 2001, el número de personas que se reconoce mocoví ha aumentado cerca de 150%. Consideramos que esto se debe a la mayor *visibilización* del pueblo Mocoví a través de sus

representantes, especialmente en la provincia de Santa Fe, que luchan por la promulgación de una ley provincial del aborigen, como las que existen en las provincias de Chaco y Formosa, para la obtención de tierras y recibir EIB. El fuerte desplazamiento de la lengua es visible en los números ofrecidos.

Gualdieri (1998) consigna que los mocovíes establecidos en la provincia de Chaco han preservado con mayor éxito la lengua y la cultura vernáculas que los que viven en Santa Fe, donde las presiones de la sociedad criolla han sido más fuertes. Si bien el ámbito rural favorece el mantenimiento de la lengua, no siempre el aislamiento geográfico asegura la mejor preservación de la misma: Colonia Necochea (departamento 12 de Octubre, Chaco), por ejemplo, aunque se encuentre relativamente aislada de centros urbanos, presenta una pérdida evidente de la lengua vernácula, posiblemente por antiguas y permanentes relaciones laborales e institucionales con la sociedad nacional. En localidades donde la lengua se mantiene, como en El Pastoril (en Colonia Juan José Paso, departamento Fontana, Chaco), las variables de edad, sexo y religión son las que más inciden en la vitalidad de la lengua.

Foto: Grete Stern, *Mujer pilagá*, Formosa, Argentina, 1964. Colección Matteo Goretti.



## LA LENGUA RECORDADA POR LOS VILELAS

Según las fuentes históricas, el pueblo **Vilela** –que habitaba en el Chaco Central– se trasladó en diversas direcciones, fusionándose con otros pueblos chaqueños en distintos momentos de su historia, y en épocas más cercanas, con tobas y mocovíes (Lozano 1963). Con respecto a la lengua, se pensaba que no había más hablantes, pero en los últimos años Golluscio y equipo (2005) localizaron familias cuyos miembros mayores la *recuerdan* en centros urbanos de Chaco, Santa Fe y Gran Buenos Aires. Según este equipo, la mayoría de los miembros ha vivido, en las últimas décadas, en comunidades y asentamientos tobas y mocovíes y ha adoptado estas lenguas; no existe una “comunidad” vilela autoproclamada y visible para otros pueblos indígenas; sus miembros, aparentemente, ocultan su identidad. La ECPI menciona el Vilela en el ítem “otros pueblos declarados”, pero no brinda cifras, dada

la escasa cantidad de casos muestrales. Se deduce de la bibliografía citada que no existe transmisión intergeneracional de la lengua.

## LA LENGUA HABLADA POR LOS TONOCOTÉS

Según la ECPI, 4.779 **tonocotés** habitan en los departamentos San Martín, Figueroa y Avellaneda en la provincia de Santiago del Estero, descendientes del pueblo del mismo nombre, también conocidos en las fuentes históricas como juríes. Se trataba de un pueblo sedentario (al menos más que sus vecinos chaqueños) que habitó en la franja entre la región chaqueña propiamente dicha y los Andes. Aparentemente practicaba la agricultura y poseía alta calidad en alfarería, actividades muy diferentes a la de sus vecinos chaqueños. Esto ha llevado a pensar que se trataría de un pueblo amazónico andinizado, o viceversa, hecho que sigue demostrando la alta movilidad de la zona y las mixturas culturales que se produjeron. En las fuentes históricas también se lo relaciona con el pueblo Lule, ambos escapando de las encomiendas. Recibió la influencia del imperio incaico y su lengua, el quechua, que luego fue también utilizada por los españoles. En la actualidad, los tonocotés hablan quichua santiagueño. Según la ECPI, 37,1% de los tonocotés dice hablar o comprender lenguas indígenas en el hogar.

## LOS LULES Y LA MEZCLA DE LENGUAS Y CULTURAS

Siguiendo el criterio de la autoidentificación, la ECPI estimó que viven 854 **lules** en la provincia de Tucumán. De origen chaqueño, las fuentes históricas señalan que este pueblo ha estado relacionado con otros mataguayos y guaycurúes, y también con los tonocotés y los vilelas. Parcialidades importantes parecen haber estado asentadas en vastas regiones del Noroeste, gran parte del oeste de Salta y norte de Tucumán, y también el noroeste de Santiago del Estero (véase el mapa de movilidad en el siglo XVIII, Sarasola). Al igual que una parcialidad de los

tonocotés, se los denomina juríes en las fuentes históricas. Dada la baja representatividad muestral, la ECPI no ofrece datos sobre uso de lenguas indígenas por parte de los lules. Por la zona donde habitan actualmente, es probable que muchos hablen o comprendan quichua santiagueño. Desconocemos si existen trabajos etnográficos o de otro tipo que brinden información sociolingüística sobre este pueblo.

## CHARRÚAS, ABIPONES Y TAPES

La ECPI informa que 4.511 personas se autoidentifican como charrúas, de los cuales 676 se encuentran en la provincia de Entre Ríos. La franja comprendida entre los ríos Uruguay y Paraná fue de dominio charrúa, antes de que se desplazaran a territorios hoy uruguayos (Curbelo 2007:98). Las fuentes históricas indican que compartían aspectos culturales y de organización social con los pueblos guaycurúes. En la actualidad, muchos ciudadanos uruguayos dicen descender de los charrúas. Por su parte, ancianos tobas, al recordar las invasiones y migraciones históricas de su pueblo, nombran una parcialidad sharoá, considerada una *nacionalidad* del pueblo Toba.

La ECPI informa en el ítem otros pueblos declarados 15 denominaciones más de pueblos para todo el país, de las cuales no brinda información desagregada debido a la escasa cantidad de datos muestrales, que impiden estimar la cantidad de población con precisión. Dentro de estas 15 denominaciones, tres se relacionan con el área geográfico-cultural Chaco: abipón, tape y vilela. Este último ya lo presentamos más arriba; es casi seguro que la denominación **tape** se relaciona con el pueblo Chané, también llamado tape o tapi por los avá-guaraníes. La denominación **abipón** se relaciona con el pueblo de cazadores-recolectores de origen guaycurú, que en los siglos XVII y XVIII vivían en el centro-norte de la actual provincia de Santa Fe. Excelentes jinetes y con liderazgos muy fuertes, parte de este pueblo se fue mestizando rápidamente con criollos en los siglos mencionados, otros se refugiaron en el Chaco (seguramente con otros grupos guaycurúes), y los últimos hablantes de la lengua vivieron, según Najlis (1966), hasta la década de 1960.

# POBLACIÓN INDÍGENA EN URUGUAY

MARISA CENSABELLA

En los últimos años, un nuevo contexto sociocultural propició que parte de la sociedad uruguaya reconsiderara el supuesto de su homogeneidad *racial* formada casi exclusivamente por inmigrantes europeos. Actualmente, el componente afro y el indígena son más reconocidos que en otras épocas. En la Encuesta Nacional de Hogares Ampliada (ENHA) de 2006, realizada por el Instituto Nacional de Estadística uruguayo, se ha *visibilizado* una cifra mucho mayor de población de ascendencia afro e indígena que en la versión anterior del censo de 1996. Según Bucheli y Cabella (2007), este aumento se debe a las diferencias muestrales, la modificación de la autopercepción de la identidad racial de los individuos y el cambio en la formulación y categorización de la pregunta. La pregunta era: “¿Cree tener ascendencia...?” y las respuestas podían ser: afro o negra, amarilla, blanca, indígena, otro”. La persona debía contestar por sí o por no en cada categoría y clasificarse en todas las categorías. En el censo de 1996 la pregunta había sido: “¿a qué raza cree Ud. pertenecer? (marcar sólo una)”. Las respuestas posibles eran: “amarilla, blanca, indígena, negra, mestiza”. Si la respuesta era “mestiza”, se indagaba “¿de qué razas cree Ud. tener sangre?”, y se volvía a las mismas opciones.

Las autoras dejan en claro que la noción de “raza” con la que se trabajó es entendida como una construcción social basada en las diferencias fenotípicas de las personas, lo que implica que cada cultura posee sus propios esquemas de percepción de las diferencias raciales. Los resultados de la encuesta arrojaron los siguientes datos: 97% de la población reconoce que tiene antecedentes raciales de origen blanco, le sigue la población que considera contar con ascendientes negros, cerca de una de cada diez personas, y, finalmente, casi 4% se incluye entre la población de ascendencia indígena.



Cuadro IV.5 Población según declaración de ascendencia racial (Uruguay 2006)

ASCENDENCIA	VOLUMEN	%
Afro o negra	279.429	9,1
Amarilla	8.132	0,3
Blanca	2.970.728	96,9
Indígena	115.158	3,8
Otra	189	0,0
No sabe	11.373	0,3

FUENTE: ENHA 2006

NOTA: Las cifras no suman 100 porque las personas podían declarar más de una ascendencia.

El actual territorio uruguayo comparte con la cuenca del Río de la Plata características culturales de los grupos humanos que los habitaron y procesos de desarrollo socio-cultural, desde la prehistoria hasta la actualidad. Según las fuentes históricas cotejadas con registros arqueológicos, cuando llegaron los españoles, en el Uruguay se encontraban distintos pueblos cazadores-recolectores, algunos más sedentarios que otros, con mayor o menor desarrollo de la horticultura, algunos posiblemente hablantes de la lengua chaná, otros relacionables con el pueblo denominado Charrúa. También vivían otros pueblos con una organización social diferente, agricultores de roza con asentamientos en aldeas que probablemente hablaran alguna lengua del complejo guaraní (Curbelo 2007:97). Según esta autora, hacia fines del siglo XIX se produjo una mala lectura de las fuentes históricas, debido al fuerte etnocentrismo evolucionista y al desconocimiento de los patrones culturales de los pueblos cazadores-recolectores,



La noción biológica de razas –entendidas como categorías genéticas discretas–, que pretendió constituirse en la base científica del racismo, cayó en desuso en las ciencias sociales hace ya varias décadas. En la actualidad, hay un fuerte consenso –fundado en los avances del conocimiento de la genética–, respecto a que no existen poblaciones humanas con rasgos innatos que determinen sus capacidades físicas e intelectuales. (Tomado de Bucheli y Cabela 2007:8)

que confundió ubicaciones temporales descritas en las fuentes con asentamientos permanentes, adjudicándoles territorios estáticos y desconociendo que algunos grupos habían llegado posteriormente al arribo de los europeos, como los charrúas, cuyos territorios originales se encontraban en el Chaco, entre los ríos Uruguay y Paraná.

Durante el periodo de la colonización, territorios hoy uruguayos formaban parte del espacio ocupado por las Misiones Jesuíticas, fundamentalmente al norte del río Negro. En ellas vivían indígenas de origen guaraní y charrúas, guenoas y yaros que mantuvieron ciertos aspectos de su cultura material (cerámica especialmente), pero practicaban la religión católica cristiana y se dedicaban a la cría de ganado. También había grupos que huían de los pueblos misioneros debido a conflictos bélicos que tuvieron lugar en la zona después de la partida de los jesuitas. Estos grupos y pueblos extendieron el uso de la lengua guaraní de las misiones, y su población se fue mestizando con el paso del tiempo, constituyendo la base de un nuevo grupo social que se llamaría gauchos, gauderios o gaúchos. Muchos de estos indígenas fueron enviados por las autoridades coloniales, desde fines del siglo XVII– y durante todo el XVIII, a las guerras contra los portugueses y a las defensas militares de Montevideo y Maldonado (Poenitz 1996 y Curbelo Salvo 2007).

Según Curbelo (2007:104), desde el punto de vista poblacional, el mestizaje indígena posee dos componentes: los pueblos cazadores-recolectores y los pueblos de origen guaraní. Desde finales del siglo XX, sin embargo, los discursos de las agrupaciones indígenas uruguayas solamente se autoadscriben al pasado cazador-recolector charrúa. Sectores del ámbito académico uruguayo cuestionan lo que consideran una manipulación discursiva de las fuentes histó-



**Cristo de la columna.** Talla en madera policromada, originaria de las Misiones Jesuíticas. La figura –a la que falta la parte inferior original- está apoyada a la altura de su cintura, y atornillada, sobre una base circular adelgazada en la parte media, decorada mediante talla.

FUENTE: Curbelo, C. y R. Bracco 2007. *Maderas que hablan guaraní*. Catálogo de la exposición Maderas que hablan guaraní (MAPI-FHUCE). Museo de Arte Precolombino e Indígena. Montevideo.

## IMÁGENES MISIONERAS JESUÍTICAS EN URUGUAY

CARMEN CURBELO

El establecimiento de las Misiones Jesuíticas del Paraguay involucró un amplio territorio americano que incluye parte de Paraguay, Argentina, Brasil y Uruguay. Tres situaciones a lo largo del tiempo: la vaquería, la estancia y el destino del éxodo de miles de indígenas desde los pueblos misioneros, vinculan estrechamente el actual territorio uruguayo a las Misiones Jesuíticas habiendo formado parte activa de los procesos socioculturales asociados al espacio misionero tanto en el período jesuítico (1609-1768) como en el post jesuítico (1769-1830).

No se afincaron en nuestro territorio los pueblos y las grandes obras arquitectónicas que los caracterizan, en cambio, recibimos a miles de personas pertenecientes a ellos que se trasladaban con sus posesiones materiales y sus creencias y costumbres, parte de las cuales forman parte actualmente de identidades locales, además de la numerosa descendencia.

Entre las posesiones llegaban las imágenes y objetos del culto religioso, y parte indivisible de su identidad grupal, representando más allá de lo material, la religiosidad aprehendida a sentir a lo largo de varias generaciones de Misión y continuada posteriormente.



**La Virgen Niña.** Talla en madera policromada, originaria de las Misiones Jesuíticas del Paraguay. Peana simulando una nube con dos bustos de ángeles con sus alas asomándose al frente. Rasgos faciales poco definidos, cabellos cortos y oscuros, alas doradas.

FUENTE: Curbelo, C. y R. Bracco 2007. *Maderas que hablan guaraní*. Catálogo de la exposición Maderas que hablan guaraní (MAPI-FHUCE). Museo de Arte Precolombino e Indígena. Montevideo.

ricas, en aras de crear una identidad charrúa (Curbelo 2008), mientras que otros no parecen reparar en esto y observan el fenómeno desde otros puntos de vista: en su estudio demográfico y sin entrar en este tipo de debates, la economista Marisa Bucheli y la demógrafa Wanda Cabella (2007:50) indican que la minoría de ascendencia indígena tiene contornos más difíciles de definir que la población afro. Las autoras consideran que la población que se autopercebe como indígena debe reunir un conjunto heterogéneo de personas:

aquellas que reconocen que sus antepasados remotos eran indígenas, los que saben que hubo un ascendiente indígena en línea directa en una generación más o menos próxima a la suya, y los que suponen que por su aspecto físico actual sus ascendientes fueron indígenas. Que 100.000 uruguayos se declaren descendientes de indígenas (ENAH 2006) muestra un cambio en la percepción de la identidad que merece ser escuchado por las autoridades y estudiado desde el punto de vista etnográfico y demográfico.

# PARAGUAY

BARTOMEU MELIÀ, S.J.

Las fronteras actuales del Paraguay incluyen dos regiones de ecología y población muy diferentes. El río Paraguay es el divisor claro de este contraste. Al este, una zona subtropical, lluviosa todo el año, con temperaturas medias entre 18 y 22 °C, aunque con alguna helada. Es cierto que la destrucción por deforestación de esa área presenta ya características preocupantes, que repercuten sobre todo en los cursos de las aguas y su calidad.

El Chaco, al oeste, presenta otra configuración; es una pampa seca de vegetación xerófila, de monte bajo, de ecología muy vulnerable, con lluvias escasas, poco apta para la agricultura. También aquí la intervención neocolonial reciente ha provocado cambios al sustituir campos y montes por praderas artificiales en vistas a una ganadería intensiva.

A los pobladores originarios de la región oriental se les da una filiación amazónica y están representados por pueblos de la familia lingüística Tupi-guaraní. Los del Chaco manifiestan un cuadro étnico más complejo, con mayor variedad de familias lingüísticas. Si los de la región oriental son fundamentalmente agricultores y ceramistas, los del Chaco son típicamente cazadores, recolectores y pescadores ocasionales. Son caracterizados como pámpidos-patagónicos.

Las dos regiones han conocido también una colonización histórica muy diferenciada.



Mapa IV.3 Distribución histórica de las poblaciones indígenas según la familia lingüística



FUENTE: Zanardini y Biedermann (2001:15).



Foto: Luis Vera, Paraguay, UNICEF

## PUEBLOS INDÍGENAS EN PARAGUAY



Cuadro IV.6 Pueblos indígenas de Paraguay

Guaraní	1. Pãi-Tavyterã	
	2. Avá-Guaraní	
	3. Mbyá	
	4. Aché-Guayakí	
	5. Guaraní Occidentales	(Áva – Chiriguano-Mbía)
	6. Ñandeva	(Tapieté)
	7. Nivaclé	
Mataco-Mataguayo	8. Mankuy	(Chorote – Lumnanas)
	9. Maká	
	10. Entleht Norte	
Lengua-Maskoy	11. Enxet Sur	
	12. Angaité	
	13. Sanapaná	
	14. Guaná	
	15. Toba-enenlhet	
	16. Maskoy	
Zamuco	17. Ybytosó	(Chamacoco –Ishir)
	18. Tomárãho	(Chamacoco –Ishir)
	19. Ayoreo	
Guaicurú	20. Toba Qom	

FUENTE: Elaboración propia.

La misma Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC), en la última actualización de 2008, da la cifra 108.308, que supone un considerable aumento en seis años.





Mapa IV.4 Pueblos indígenas en Paraguay



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

## DEMOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS GUARANÍES

El *Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002* permite el acceso a un cuadro cuantitativo y geográfico bastante confiable sobre población guaraní en Paraguay. Las cifras más actualizadas con distinción de población por sexo y según área rural o urbana son las que siguen:



Cuadro IV.7 Pueblos guaraníes: población indígena por área urbana-rural y sexo

ETNIA	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	URBANO	HOMBRES	MUJERES	RURAL	HOMBRES	MUJERES
Aché	1.242	652	590	40	24	16	1.202	628	574
Avá	13.872	219	6.653	284	148	136	13.588	7.071	6.517
Mbyá	14.624	7.657	6.967	172	95	77	14.452	7.562	6.890
Pái-Tavyterâ	13.391	6.840	6.551	133	57	76	13.258	6.783	6.475
Guaraní Occ.	2.359	1.184	1.175	777	380	397	1.582	804	778
Guaraní Ñandeva	2.021	1.051	970	52	28	24	1.969	1.023	946
<b>Total</b>	<b>89.169</b>	<b>46.110</b>	<b>43.059</b>	<b>8.214</b>	<b>4.139</b>	<b>4.075</b>	<b>80.955</b>	<b>41.971</b>	<b>38.984</b>

FUENTE: Censo Indígena, Censo Nacional 2002.

La cantidad de aldeas y comunidades guaraníes y su aglomeración en determinados lugares de la región oriental es notable. Era originariamente selva subtropical, su hábitat tradicional desde hace 20 siglos; fue en realidad sólo a partir de los años sesenta del siglo XX cuando se produjeron transformaciones profundas, que alteraron selva, tierra y agua, sobre todo a partir de 1973, con la firma del Tratado de Itaipú. Los guaraníes están donde siempre han estado.

Los pueblos guaraníes de esta región están en ambientes selváticos más o menos preservados, por lo tanto rurales, en casas y ranchos dispersos en espacios de tierra de extensión muy variable. En cuanto a tenencia de

tierra, se pueden distinguir tres situaciones y tres tipos de comunidades diferenciadas: con tierra propia, con tierra sin título, sin tierra propia. Por supuesto, esta situación proviene de un nuevo orden jurídico que comienza en 1981 con la ley núm. 904, Estatuto de las Comunidades Indígenas, al exigir de hecho la personería jurídica de las comunidades indígenas para tener el título de tierras. Lo complejo del mecanismo y el hecho de que la mayoría de las tierras indígenas tuvieron que ser compradas, para ser restituidas a los indígenas, ha mostrado la gran dependencia que tienen los pueblos indígenas de un orden estatal que les es ajeno. Esto es válido tanto para los guaraníes de la región oriental, como para los del Chaco.

## LOS PUEBLOS GUARANÍES EN PARAGUAY

Los pueblos guaraníes precoloniales recibieron varias denominaciones, que en parte pueden responder a autodenominaciones, pero también a designaciones de vecinos externos o coyunturales. En la documentación colonial, que se refiere a un espacio mayor que el Paraguay actual, encontramos los siguientes: guaraníes de las islas, chandrís o chandules, cario, tovatín, guarambarè, itatín, guayrá, paranayguá, tape caaró, tarumá y, más alejados, en la actual Bolivia, chiriguanáes y chiriguanó-chané.

La región oriental vio la presencia de europeos desde la primera mitad del siglo XVI, con la fundación de Asunción en 1537, cuando se inició un proceso de genocidio y etnocidio que redujo la población guaraní a una cuarta parte, por “guerras, epidemias y malos tratos”, en un ocaso demográfico objeto de gran preocupación para las mismas autoridades coloniales. La historiografía convencional justifica el hecho como génesis del mestizaje en Paraguay.

De hecho, la mayor parte de la población de Paraguay, que seguía siendo indígena, quedó reducida en “pueblos de indios”, que permanecieron al cuidado de padres del clero secular, de franciscanos y jesuitas. En los pueblos de las misiones jesuíticas, los guaraníes estuvieron más protegidos, mantuvieron su territorio continuo, conservaron su lengua y, a lo largo de ciento cincuenta años, desarrollaron un modo de vida, sin duda de carácter colonial, pero con algunos buenos resultados económicos y culturales; una especie de utopía que despierta hasta hoy cierta admiración. La población de las misiones jesuíticas alcanzó en 1732 la cifra de 141.182 habitantes, la cual, sin embargo, fue disminuyendo rápidamente a la salida de los jesuitas. Pero no hay que pensar que volvió a la selva, sino que buena parte de esos indígenas, bien formados en artes y oficios, se hizo pasar por *paraguaya*, que en la época equivalía a española, pues la palabra mestizo apenas era conocida y no gozaba de especial consideración.

Sin embargo, muchos guaraníes de la región oriental habían permanecido libres en las selvas y son los que, con diversos grados de autonomía, continuaron hasta hoy

y aumentaron en número, pero sin territorio y en tierras insuficientes, y a pesar de los ataques y amenazas de la sociedad nacional.

Los guaraníes a los que no absorbió el sistema colonial fueron conocidos genéricamente en el siglo XVIII, el XIX y hasta el XX, como *ka'agua* o *monteses*. Ahora sabemos que eran los *päi-tavyterã* (descendientes de los itatines), los *avá-guaraní* (de los *guyrá*) y los *mbyá* (de los *tarumá*). Los guaraníes del Chaco presentan otra historia.

Los guaraníes de la región oriental habitan hasta la actualidad la selva o lo que de ella ha quedado. Sus tierras fueron usurpadas y tituladas a nombre de propietarios latifundistas; algunas eran en el siglo XX todavía fiscales, y pertenecían al Estado. Entre 1947 y 2007, más de 12.000.000 hectáreas del patrimonio nacional de todo el país fueron repartidas. Falta un estudio pormenorizado de la consecuencias directas que esta política tuvo para las comunidades indígenas. Las tierras que se han podido asegurar a los indígenas lo han sido mediante compras por parte de organizaciones filantrópicas extranjeras, por lo regular a través de iglesias.

Los guaraníes viven en comunidades, y en esas comunidades prácticamente todos son indígenas del mismo pueblo, sin mezcla con otras etnias guaraníes, por lo regular. Sus casas están separadas; no forman núcleos, pero no están propiamente dispersos.

Son raras las familias que han ido a vivir a las ciudades. Sólo unos tres asentamientos aparecieron en las dos últimas décadas en Asunción, donde se han agrupado *mbyás* y *avá-guaraníes*. Pero no se puede, por lo menos por ahora, hablar de tendencia definida ni general.

Los *avá-guaraníes* de los departamentos Canindeyú, Alto Paraná y San Pedro serían el pueblo que manifiesta mayor contacto con la sociedad nacional, por una larga tradición de trabajo temporal en los yerbales y estancias de su zona. Entre ellos es preocupante el abandono de su lengua propia, sustituida cada vez más por el guaraní paraguayo. Por otra parte, hay conflictos serios con campesinos paraguayos que intentan apropiarse de las tierras indígenas menos protegidas y defendidas de los



Los guaraníes tienen todas las características de una población rural, aunque son diferentes del campesino paraguayo. El hecho de estar en zonas poco pobladas permitió que se mantuvieran muy aislados y conservaran su modo de vida tradicional en lengua, religión y estilo de vida.



agresores que los grandes latifundios o las áreas de ocupación brasileña.

Los mbyás, al menos hasta la década de los años sesenta, podían ser considerados sin contacto real con la población paraguaya; sólo la colonización rápida y atropellada de menonitas y programas de colonización de los últimos cincuenta años, que conllevan la deforestación masiva para agricultura de exportación y estancias de ganado, ha afectado seriamente su hábitat y modo de vida. Este pueblo, reacio al contacto, hermético frente a otras pobla-

ciones y reservado, es el que más presente se hace en las ciudades actualmente, con algunas mujeres y niños.

Los pãï-tavyterás, aunque ya habituados anteriormente a esporádicos trabajos de changa y peonaje, gracias a la creación de unas 30 "colonias" que les restituyeron parte de sus tierras, entraron en un proceso de afirmación cultural con buenos resultados. Son los únicos que conservan los rituales de la iniciación masculina, que comporta la perforación del labio inferior en el cual colocan el *tembetá*—piedra del labio.

## LAS LENGUAS GUARANÍES

Dada la complejidad de los 20 pueblos del Paraguay que consideramos, sería atrevimiento intentar una tipología común, incluso para los del Chaco. Cada una de las familias lingüísticas es distinta, y los estudios particulares al respecto son muy desiguales en cantidad y calidad. A este respecto, se puede consultar la obra de Tovar y Larrucea de Tovar (1984). Obras más recientes que citamos definen ahora mejor las características de esos pueblos y sus lenguas.

Las variedades de lengua guaraní hacen parte de la conciencia de los mismos guaraníes, que se conocen y distinguen por el modo de hablar. Esas diferencias fueron detectadas por quienes estuvieron en contacto con ellos. La práctica del guaraní paraguayo por muchos indígenas ha ocasionado, sin embargo, que en la conciencia vulgar de los paraguayos el fenómeno pase bastante inadvertido.

La familia lingüística Tupi-guaraní estaría formada por unas 26 lenguas, con números de hablantes que cubren una gama muy diversa. En esa familia la lengua guaraní presenta siete variedades en Paraguay (de las cuales dos en el Chaco):

De las seis etnias que hablan lenguas de la familia guaraní, cuatro se sitúan en la región oriental de Paraguay, y dos en el centro y extremo noroeste del Chaco, hacia la frontera con Bolivia, de donde transmigraron en fecha no tan lejana (1935). Los territorios de la región

oriental lindan con Brasil, situación que ha afectado de diversas maneras a esas comunidades indígenas. Zona tradicionalmente poco poblada por los paraguayos, ha sufrido, sin embargo, en años recientes –se puede decir que desde el Tratado de Itaipú, 1973– una deforestación radical y el aumento de la presión demográfica, con población advenediza que ha impuesto una transformación profunda en el tratamiento del suelo, dedicado ahora a cultivos de soja o soya y a pastos, lo que ha provocado cambios de todo orden. Aquí nos interesan especialmente los cuadros lingüísticos que resultan de esta situación.

No es extraño que, tanto por razones de larga historia como por motivos de nueva colonización, las etnias guaraníes de la región oriental presenten llamativas coincidencias, pero también diferencias reveladoras. Entre las etnias guaraníes tenemos situaciones tan extremas como los avá-guaraníes y los pãis que han conocido la colonia desde el siglo xvi –aunque se apartaron de ella– o los mbyás y los achés. Los mbyás sólo han entrado en el mundo colonial a mediados del siglo XX, mientras que los achés, llamados antes guayakís, de los que se tenía noticia desde el siglo XVII, sólo fueron dramáticamente empujados a la “civilización” y al mundo paraguayo entre los años 1963 y 1976, mediante un proceso de cacería y genocidio (Melìà y Münzel 1973).



Cuadro IV.8 El espectro lingüístico Guaraní

ETNIA	TOTAL	LENGUA PROPIA	%	GUARANÍ	%	CASTELLANO	%	PORTUGUÉS	%	OTRA
Aché	1.190	911	76,55	739	62,10	339	28,48	78	6,55	3 Ch
Avá-Gua	13.430	6.308	46,96	9.061	67,46	2.842	21,16	1.910	14,22	122 Mb
Mbyá	14.324	10.016	69,92	7.915	55,25	1.329	9,28	199	1,38	247Ch
Pãì-Tav	13.132	6.364	48,46	9.289	70,73	482	3,67	592	4,50	43Mb
Gua.Occ	2.155	574	26,63	1.724	80,00	1.396	64,77	4	0,18	38Ni
Ñandeva	1.984	1.550	78,12	1.419	71,52	715	36,03	2	0,10	49GO

[Ch = Avá-Guaraní o Chiripá; Ni = Nivaclé; Mb = Mbyá; GO = Guaraní Occidental]

FUENTE: Censo Indígena, Censo Nacional 2002.

La recolección de datos y la investigación, cuando se trata de determinar si un individuo habla, además del guaraní específico de su etnia, el guaraní paraguayo, no es nada fácil. La misma pregunta censal debía hacerse y registrarse con un sentido de distinción que no sabemos si siempre pudo cumplirse.



El bilingüismo aché-guaraní es más relevante en los grupos de edad menores de cuarenta y cuatro años, en los cuales se percibe una situación de equilibrio que se va reduciendo a partir de los cuarenta y cinco años. Personas que fueron captadas o capturadas siendo ya adolescentes y adultos han tenido menos interés y posibilidades de usar otra lengua. Desde el contacto, hubo en las mismas comunidades achés una clara afición de intercambio con el exterior, que hay que atribuir en buena parte al espíritu extrovertido y de adaptación a lo nuevo que muestran los achés. Su dominio del castellano, bastante elevado para el mismo grupo más joven, se debe también a esa característica. De las 78 personas que hablan portugués, 69 se encuentran entre los cinco y treinta y cuatro años de edad.

Los miembros del pueblo Avá-guaraní, antes más conocido como Chiripá, estarían mostrando una peligrosa inflexión hacia el abandono de su lengua particular, para adoptar la cultura lingüística paraguaya, al usar de manera cada vez más general el guaraní paraguayo y el castellano. Los bilingües avá-guaraníes –67,46%– superan con mucho a los hablantes de la propia lengua –46,96%–, mientras los bilingües o trilingües que incluyen al castellano alcanzan 21,16%. Por razón de estar en la frontera con Brasil e ir muchos de ellos de visita o incluso pasar largas temporadas en el vecino país –que en realidad es el mismo territorio indígena tradicional–, el índice de hablantes de portugués alcanza 14,22%, lo que hace suponer un alto porcentaje de cuatrilingües entre ellos. Según el cuadro de grupos de edad, hay en los niños y jóvenes un buen conocimiento de la lengua cuyo uso se va perdiendo en los años adultos cuando se manifiestan más los bilingüismos. Pero a partir del grupo de treinta y cinco a cuarenta años, el porcentaje de uso de lengua propia y disminución del castellano empieza a ser significativo.

El comportamiento lingüístico de los mbyás es sensiblemente diferente. Un porcentaje menor que entre los achés de mantenimiento de su lengua –69,92%–, pero un índice también mucho menor de bilingüismo mbyá-guaraní paraguayo –55,25%–, y bastante reducido en cuanto a conocimiento de castellano –9,28%–. Por lo que se refiere a los grupos etarios, hasta los treinta y cuatro años, se

da la mayor concentración de bilingües mbyá-guaraníes, así como de los pocos que hablan castellano. Parece que la razón está en la ampliación de la frontera agropastoril que ha penetrado profundamente en los territorios mbyás e incrementado los inevitables contactos.

Los pã-i-tavyterãs, simplemente conocidos antes como avá o te'yi, se encuentran mayoritariamente concentrados en el departamento del Amambay, con una importante parte de este pueblo conocido como Kaiowá, aldeado en el Mato Grosso Sur de Brasil. Si el levantamiento de datos consiguió salvar la confusión entre lengua específica y guaraní paraguayo, se tiene sólo 48,46% de usuarios de la lengua propia, mientras que 70,73% habría adoptado el guaraní paraguayo. En cuanto al conocimiento de castellano –3,67%– sería inferior al de portugués –4,50%–. En los tres grupos de edades más jóvenes, de cinco a veinte años, se da una preocupante cifra –5.119– de hablantes de guaraní paraguayo, contra 3.416 de hablantes de la lengua pã-i. De todos modos, se debe decir que es un pueblo con altísima adhesión a la propia identidad, lo que se manifiesta frecuentemente en grandes fiestas rituales y la fidelidad a mantener la iniciación masculina con la perforación del labio inferior.

Al otro extremo de Paraguay, hacia la frontera con Bolivia, están los guaraníes que de Bolivia vinieron en los años posteriores a la Guerra del Chaco (1932-1935). Son los históricamente llamados “chiriguano”, pero que en Bolivia reivindican la autodenominación de Guaraní. Los venidos de Bolivia pertenecen en realidad a dos etnias de marcado contraste sociocultural, los avas y los izoceños.

Los guaraníes occidentales, cuyo lugar de origen está en las estribaciones de los Andes bolivianos, y que aquí fueron conocidos con el nombre impropio de guarayos, han tenido dificultades en mantener las tradiciones originarias y han perdido considerablemente el uso de su lengua propia –26,63%–. El contacto con el mundo de los militares paraguayos establecidos en su ámbito, así como con algunas estancias, les hizo adoptar masivamente el guaraní paraguayo –80,00%–, y ampliamente el castellano –64,77%–. Esa tendencia se observa con cierta regularidad en todos los grupos de edades, lo cual indica que el proceso no es reciente. Sin embargo, en niños y adolescentes hay un número significativo de hablantes de

la propia lengua, lo que hace sospechar que es todavía la lengua de muchos hogares.

Los ñandevas, a veces presentados con el peyorativo nombre de Tapieté, están en una situación de mayor marginalidad respecto a los guaraníes occidentales, de quienes ya se diferenciaban en sus orígenes, y muestran, según el Censo, más lealtad hacia la lengua propia –78,12%–, si bien con elevado bilingüismo con guaraní paraguayo –71,52%–, y bajo uso de castellano.

Hay que notar, sin embargo, que hoy algunos de los miembros de los pueblos indígenas no hablan o hablan muy poco su lengua propia, aunque sí el guaraní paraguayo. Esas cifras se presentan al tratar cada pueblo en particular.

En la medida en que parte de la educación formal tiende a desarrollarse en situaciones escolares aisladas de la vida ordinaria, frecuentemente con profesores que desconocen la cultura y la religión guaraníes (y esto sucede no sólo con docentes extraños a la comunidad, sino con los miembros del propio pueblo que pasaron por un

los guaraníes-, puede conducir a un empobrecimiento lingüístico irreparable. Son los guaraníes fuera de Paraguay, que no cuentan con el contacto frecuente con una sociedad no guaraní, pero de lengua guaraní diferente, los que están menos expuestos a esas amenazas.

Las lenguas guaraníes de Paraguay no cuentan con ortografías específicas normalizadas –como tampoco la tiene el guaraní paraguayo–, pero han adoptado sistemas que no presentan más dificultades que las que proceden a veces de discusiones un tanto fundamentalistas y partidistas. La escritura en guaraní se practica desde el siglo XVI. Los nuevos sistemas de escritura representan avances sustantivos, aunque quedan pequeñas cuestiones sin resolver, pero que no deberían entorpecer un uso y una práctica coherentes.

La educación escolar se extiende en diversas comunidades que la desean y la exigen; la problemática relativa a objetivos, contenidos y metodología, y a si esa educación puede y debe ser impartida por personas de cultura diferente, está a la orden del día.

Las lenguas guaraníes de la región oriental se mantienen sobre todo en el uso ritual, que sigue siendo muy importante. También entre las personas de más edad. La retransmisión de la lengua propia está directamente relacionada con la práctica ritual y la escucha de los mitos, relatos tradicionales y discursos políticos de chamanes y dirigentes.



proceso de educación genérica “nacional”, generalmente fuera del contexto indígena), la educación en las escuelas, aunque poco desarrollada de momento, representa un real peligro para el futuro de los lenguas guaraníes. La tendencia parece ser que la lengua de uso más general sea el guaraní paraguayo, en realidad menos preciso, elegante y rico que el propio. Ese proceso por el que están pasando muchas lenguas, sin una contrapartida de fortalecimiento y estudio –que deben realizar en primer lugar

La educación escolar indígena no tiene entre los guaraníes una práctica prolongada. Se han hecho evaluaciones sobre acceso, cobertura, repetición, deserción y analfabetismo, pero al parecer la recolección de datos y su manejo dejan mucho que desear, con lo cual seguimos sin datos confiables ni orientaciones precisas.

En algunos ambientes escolares se manejan “cartillas de alfabetización”, que dan buenos resultados cuando son aplicadas con coherencia y constancia. Entre las primeras



estuvieron *Ñe'ê renda* y *Ñande Pãi Tavyterã ñande Paraguái* (1975), para las escuelas pãis que llegaron a funcionar. Entre los avá guaraníes se introdujo la serie *Ayvu*, que ha sido remodelada en 2007. Para los mbyás hay también algunos ensayos iniciales. El problema es más de maestros que sepan aplicar el método que de alumnos.

Las escuelas entre los guaraníes comenzaron casi siempre como iniciativas privadas, de organizaciones no gubernamentales y misiones religiosas. En los últimos años, el Ministerio de Educación ha incentivado la educación formal, construyendo escuelas y otorgando rubros específicos a los profesores; los resultados son muy discutibles hasta el presente. Desde los años setenta del siglo XX hubo intentos de escuela entre los guaraníes, pero generalmente desde una perspectiva asimilacionista: se usa la lengua indígena como transición hacia una escuela nacional, castellano o guaraní paraguayo.

## PUEBLOS INDÍGENAS EN EL CHACO PARAGUAYO

El padre Pedro Lozano publicó en 1733, en Córdoba (España), un libro de título largo y complejo, pero orientador: *Descripción corográfica del terreno, ríos, árboles y animales de las dilatadísimas provincias del Gran Chaco Gualamba, y de los ritos y costumbres de las innumerables naciones bárbaras e infieles que le habitan con una cabal relación de que en ellas han obrado para conquistarlas algunos gobernadores y ministros reales y los misioneros jesuitas para reducirlos a la fe del verdadero Dios*. Lo acompaña un mapa compuesto por el padre Antonio Machoni. Ese libro es un verdadero archivo de documentos de toda clase: cartas, crónicas editadas e inéditas, noticias escritas y orales, provenientes de sus compañeros jesuitas, antiguos y contemporáneos. Esa *Descripción* es hasta el presente “el punto de partida de todos nuestros estudios de etnografía chaqueña”, si bien no deben dejarse

Foto: Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.



de lado los aportes de otros cronistas jesuitas, como Juan Patricio Fernández, Martín Dobrizhoffer, Florián Paucke, José Sánchez Labrador y José Jolís, entre los principales.

Para Lozano, la palabra Chaco indicaría “la multitud de naciones que pueblan esta región”, en la que enumeran cincuenta y dos diferentes por lengua y cultura. Se le achaca a Lozano cierto detallismo desequilibrado, pero su tarea recopiladora y descriptiva constituye sin duda un monumento invaluable, casi positivista, de la etnografía americana.

No resulta fácil la identificación de muchos nombres citados por él con los actuales, pero hay coincidencia en lo que respecta a los grandes conjuntos: Chiriguana, Mataguayo,

Lengua (Maskoy), Mbyá-Guaicurú, Zamuco. Son de hecho las cinco familias lingüísticas en que se presentan esos pueblos y naciones hasta hoy. En cuanto a los nombres particulares de cada pueblo, hay que tener en cuenta que los apelativos externos, generalmente peyorativos —que fueron perpetuándose a lo largo del tiempo, aceptados incluso por misioneros y antropólogos que los usaron y dieron a conocer—, hoy se ven corregidos paulatinamente con las autodenominaciones, que, sin embargo, no siempre se presentan unificadas y normalizadas.

Gracias al *Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002*, tenemos datos confiables, sobre cantidad de indígenas, división por sexo y distinción rural y urbana.



Cuadro IV.9 Población indígena del Chaco paraguayo

ETNIA	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	URBANO	HOMBRES	MUJERES	RURAL	HOMBRES	MUJERES
Toba Maskoy	764	386	378	253	117	136	511	269	242
Enlhet Norte	7.316	3.778	3.538	1.773	897	876	5.543	2.881	2.662
Enxet Sur	5.930	3.067	2.863	49	26	23	5.881	3.041	2.840
Sanapaná	2.327	1.217	1.110	62	32	30	2.265	1.185	1.080
Toba	1.509	769	740	35	16	19	1.474	753	721
Angaité	3.730	861	1.869	98	48	50	3.632	1.813	1.819
Guaná	258	121	137	20	7	13	238	114	124
Nivaclé	12.169	6.293	5.876	3.121	1.582	1.539	9.048	4.711	4.337
Maká	1.307	668	639	1.009	526	483	298	42	156
Manjui	452	228	224	452	228	224	-	-	-
Ayoreo	2.100	1.093	1.007	109	53	56	1.991	1.040	951
Ybytosó	1.553	802	751	94	39	55	1.459	763	696
Tomaráho	106	48	58	3	3	-	103	48	55
Toba-Qom	1.499	766	733	9	4	5	1.490	762	728

FUENTE: Censo Indígena, Censo Nacional 2002.

La población indígena chaqueña es, en términos generales, toda rural, y los índices de urbanización muestran apenas pequeños grupos o individuos que prestan servicios en alguna agrupación urbana, que forman barrios en una ciudad, como Filadelfia o Loma Plata, de población menonita.

## LAS NACIONES DEL CHACO

Por las características ecológicas de la región que habitan, los indios chaqueños han sido tipificados como *pámpidos*, excepto los de filiación Tupí-guaraní, que son *amazónicos*.

El Chaco, al occidente del río Paraguay, siempre fue una “terra incógnita”, apenas atravesada por expediciones que querían establecer comunicación con Perú y Bolivia. Hasta bien entrado el siglo XX, el Chaco quedó libre de colonos, aunque sobre la margen izquierda del río Paraguay ya se establecieron fábricas de tanino desde fines del siglo XIX, con efectos nefastos para los pueblos indígenas que a ellas se allegaron. Grupos de tobas fueron empleados en esas fábricas para los trabajos más duros, y sus mujeres ocupadas como sirvientas, recibiendo ordinariamente su pago con vales sólo canjeables en los almacenes de la empresa por provista y, también obligatoriamente, por alcohol. Esos tobas perdieron su lengua y adoptaron un guaraní; descendientes suyos que han vuelto a parte de su tierra recuperada hablan ese guaraní “enlhetizado” y son los que constituyen el pueblo Maskoy, hoy diferenciado de los tobas, sus parientes próximos.

Los pueblos chaqueños, aunque han visto sus territorios invadidos y usurpados por pobladores externos recientes, en términos generales mantienen todavía su ubicación ancestral, aunque ha habido no pocos traslados y migraciones debidos a las presiones coloniales y formas de aculturación económica, cultural y religiosa. El cruzamiento biológico con miembros de otros grupos étnicos, e incluso el mestizaje con no indígenas, se dieron ya en tiempos antiguos, pero sin duda se han acentuado, y mucho, con el neocolonialismo de fines del siglo XIX y del siglo XX. Las lenguas reflejan en parte esos movimientos y evoluciones. En el chorote, de la familia Mataco, hay notables influencias guaicurús; el guaraní ha penetrado tanto en algún pueblo de la familia Enlhet-enenlhet, que ha configurado un grupo lingüístico distinto que habla guaraní “enlhetizado”. Los cambios, incluso en la estructura gramatical, y sobre todo en el léxico, acusan momentos fuertes en la vida de esos pueblos. Por otra parte, en algunos, como los makás, la exposición diaria al contacto con medios urbanos paraguayos no ha afectado su lealtad lingüística, que se ve incluso fortalecida en el contraste.

De hecho, cada uno de esos pueblos tiene una historia específica, que a veces no afectó al pueblo en su conjunto, sino sólo a una parte. Los pueblos zamucos fueron reducidos a pueblos misionales por los jesuitas del siglo XVIII, mientras que hay hasta la fecha grupos *ayoreo totobiegosode* que se mantienen como silvícolas, sin contacto con la sociedad nacional.



Foto: Pastor Arenas, *Elena trabaja la lana (Toba-pilagá)*, Formosa, La Rinconada, 1985. Colección NEDIM

De modo un tanto esquemático, se puede decir que hasta poco antes de la Guerra del Chaco (1932-1935), el Estado paraguayo no tenía influencia ni presencia en el Chaco: hasta los inicios de la guerra, los pueblos chaqueños eran independientes. De hecho, la guerra contra Bolivia sirvió para colonizarlos militarmente (Richard 2007): la crueldad ejercida contra los indígenas correspondía a una ideología de desprecio hacia los indígenas, y a la vez, a fines políticos concretos (Kalisch 2008).

Después de la guerra, la resistencia indígena contra el poblamiento externo del Chaco fue quebrada (Unruh & Kalisch 2008). Subsiguientemente, se perfeccionaba la pacificación de los pueblos indígenas mediante la ayuda de diversas obras misioneras y de los mismos inmigrantes y estancieros. La presencia del Estado, sin embargo, continuaba siendo marginal. Sólo con el fin de la dictadura, en 1989, el Estado marcó una creciente presencia e influencia. En lo que se refiere a los pueblos indígenas, ésta se manifestó claramente, primero, en la implementación de la administración pública que planteaba la necesidad de entrar en los caminos comunicativos de la sociedad nacional; segundo, en la progresiva formalización de la escuela y la adecuación curricular a los modelos no indígenas.

Militares, misioneros y menonitas han acosado a los pueblos indígenas del Chaco en vistas a que asuman otras pautas de vida y se resignen a la pérdida de sus territorios, presentada como inevitable e irreversible. La ganadería latifundista ha incrementado el proceso de enajenación. El Chaco paraguayo, desde el fin de la Guerra de 1870, ha sido vendido y revendido sin que los pueblos que lo habitaban hayan tenido de ordinario la menor noticia, con la entrada de las colonias menonitas y, más recientemente, el auge del negocio de la carne vacuna.

“¿Qué implica para los pueblos indígenas que sus territorios fueron invadidos sin que ellos hayan podido influir en este proceso? Hacia adentro, en los pueblos indígenas, el sistema autóctono sigue relativamente vigente. Sin embargo, el nuevo sistema nacional no lo reconoce y mucho menos lo asume como una forma posible para relacionarse con estos pueblos” (Unruh y Kalisch 2008). Se les hace difícil a varios de los pueblos del Chaco ejercer un protagonismo, al cual, sin embargo, tienen pleno derecho.

La primera y más profunda incursión en el seno de los pueblos indígenas fue la presencia de las comunidades menonitas, iniciada en 1927, y que se ha ido afianzando con gran poder económico e intervención cultural, a partir de importantes núcleos como Filadelfia, Loma Plata y Neuland y la diseminación de sus casas por un Chaco configurado y cuadrículado conforme a las propiedades privadas.

La Guerra del Chaco (1932-1935) se ha visto erróneamente como librada en un espacio libre, sin pobladores indígenas, en un desierto verde, cuando en realidad los pueblos indígenas fueron incorporados activamente en el conflicto bélico, como guías, espías o soldados, y sus aldeas removidas, trasladadas o desbaratadas. Sólo muy recientemente se está recuperando la memoria de esos hechos, como lo hace la compilación de estudios realizada por Richard, *Mala guerra* (Asunción 2008). La guerra ha funcionado como una excusa para el avance militar en la región y el establecimiento de grandes latifundios ganaderos.

Hasta qué punto se puede hablar de pueblos indígenas “puros” es una cuestión que surge en el contexto de un país como Paraguay, que se tiene por mestizo. Hay que anotar que el mestizaje dejó prácticamente de suceder en Paraguay antes de acabar el siglo XVI, cuando se suspendió la llegada de conquistadores y colonos españoles; los indígenas constituyeron en el tiempo colonial comunidades separadas, en las que entraron mestizos que se consideraban “españoles” y que atraieron a su condición política y cultural a los indígenas, cada vez menos autónomos en sus comunidades. En el Chaco, por su misma colonización tardía y parcial, no tuvo nunca lugar el mestizaje en términos de fenómeno social; hay ciertamente generación de hijos procedentes de uniones mixtas con miembros de otra sociedad, pero que la madre incluye en su propio ambiente. No se puede hablar de proceso de criollización en el Chaco paraguayo, aunque hay fuertes tendencias a la adopción de formas de vida que socioculturalmente los apartan de sus estructuras tradicionales y les hacen perder autonomía y protagonismo. El sistema económico, pero también el sistema escolar, son las principales causales de esas transformaciones.

## LAS LENGUAS INDÍGENAS DEL CHACO PARAGUAYO

Al estudiar las lenguas chaqueñas, Tovar (1984: 37-46) establecía en nuestra región las siguientes familias: a) Mataco-mataguayo, donde entraría el mataco wichí– (del que no se trata aquí), el chorote –manjui–, el ashuslay o chulupí –nivaclé– y el enimagá –maká–; b) Maskoy, donde está el angaité, el sanapaná, el guaná, el lengua y el maskoy (que actualmente se presentan como pueblos con otras denominaciones, cuyas correspondencias señalaremos); c) Zamuco-chamacoco, dividido en el ayoreo y el chacacoco, con su distinción entre ybytoso y tomárãho; d) Guaikurú, de la que sólo retenemos aquí el toba qom. Por supuesto, no son muy numerosas las variantes de estos nombres, y no es el caso de enumerarlas todas. Los guaraní chaqueños tienen que adscribirse a la familia Tupí guaraní.

Coincide en gran parte con esta clasificación la que ofrecen Súsniak y Chase-Sardi (1995), si bien con algunas divergencias notables. En la familia Guaycurú está el tobaemok (que identificamos como toba-qom); en la Maskoy, incluye a los machicuy, lengua-enlhet, sanapaná, angaité, kashkihá y los extintos sapuquí. En la familia Enimagá (Mataco según Tovar), al chulupí-ashluslay, el choroti y el maká. En la Zamuco, al chacacoco-ishir y el ayoreo-moro. Seguimos en lo fundamental esta división, si bien aceptamos las precisiones que van aportando recientemente los estudios de Unruh y Kalisch (2003a) y Fabre (2005, 2006a, 2006b, 2007), sobre todo respecto de la familia Lengua-maskoy, que es preferible designar como Enlhet-enenlhet.

En lo que respecta a la lengua, los cambios y transformaciones de cada una van a la par de su historia colonial, aunque en tiempos precoloniales hubo diversos movimientos internos que están en la raíz de sus particularidades, aun dentro de la misma familia lingüística.

Es en las lenguas indígenas del Chaco donde se han registrado la mayor estabilidad y lealtad a la lengua propia, como puede verse en los cuadros que siguen.



Foto: L. Vera, *Mujeres maká*, Paraguay, UNICEF.

## ENLHET-ENENLHET (LENGUA MASKOY)

En esta familia lingüística han ocurrido grandes cambios en los tiempos modernos, ya sea por abandono de la lengua en muchas comunidades o por su transformación.



Cuadro IV.10 El espectro lingüístico Enlhet-Enenlhet [lengua-Maskoy]

ETNIAS	TOTAL	LENGUA PROPIA	%	GUARANÍ	%	CASTELLANO	%	OTRA	OTRA
Enlhet Norte	7.221	6.439	89,17	1.094	15,15	3.448	47,74	306 ES	157Tb*
Enxet Sur	5.844	3.842	65,74	4.184	71,59	1.743	29,82	398 EN	38TQ**
Sanapaná	2.271	984	43,32	1.480	65,16	624	27,47	52 EN	50ES
Toba	1.474	1.253	85,00	380	25,78	431	29,24	142 EN	22 AI
Angaité	3.694	1.030	27,88	2.996	81,10	353	9,55	45 ES	30 EN
Guaná	242	29	11,98	198	81,81	31	12,80	30 Tb	9 EN
Maskoy	756	12	1,58	638	84,39	179	23,67	18 Tb	6 EN

[Tb = Toba; TQ = Toba Qom; EN = Enlhet Norte; ES = Enxet Sur; AI = Alemán]

[\* Alemán; 468; \*\*Alemán: 22. Sanapaná: 28. Toba: 22]

FUENTE: Censo Indígena, Censo Nacional 2002.

Los integrantes del pueblo Enlhet Norte siguen con amplio uso de la lengua propia —como se ve—, y un limitado uso del guaraní, pero se han castellanizado considerablemente. Hay que observar que el guaraní usado por los pueblos de esta familia no puede ser designado simplemente como guaraní paraguayo; se trata más bien de un guaraní “enlhetizado”, con diversos grados de variación. El pueblo Enxet Sur, por su parte, emplea en grado notable el guaraní paraguayo, y relativamente poco el castellano. Probablemente hay que relacionar este fenómeno con el hecho de que los enlhets tienen, del total de 1.514 viviendas, 381 en área urbana —25,16%—, mientras que los enxets, de 1.045, tienen sólo ocho casas en ámbito urbano —0,7%—. Las oportunidades de comunicación en castellano, la escuela y la exposición a medios de comunicación masiva son para los enlhets mucho mayores. Es altamente significativo que haya 468 hablantes de alemán al modo menonita, lo que significa 6,48%. Según Kalisch (2005), con intensa experiencia de vida, todos los hogares enlhets hablarían el idioma.

Sanapanás y angaités, por razones de desplazamientos y ubicación en nuevos lugares de trabajo, sobre todo en los tiempos ya pretéritos de las fábricas de tanino que los atrajeron y explotaron, muestran un alto índice de “guaranización”: 65,16% para los sanapanás y 81,10% para los angaités. Aun así, no dudan en su afirmación étnica específica. Es de notar que, a más guaraní entre los angaités, corresponde menos castellano —9,55%—, proporción relativamente inversa entre los sanapanás, en quienes el castellano alcanza 27,47%.

La observación etnográfica de campo permite dudar de que el número de usuarios de la lengua propia entre los angaités sea tan elevado. De todos modos, el Censo recogería un dato que no puede despreciarse: que estos indígenas, así como otros, aprecian su idioma de una forma idealista, y dan como un hecho el uso de la lengua, cuando es sólo una afirmación de identidad.

Los tobas, reunidos sobre todo en el complejo de Casanillo y en la importante comunidad de Pozo Amarillo,

Foto: L. Vera, Niño avá guaraní, Paraguay, UNICEF.



muestran características lingüísticas distintivas. Mantienen su lengua propia, según el Censo, en 85,00%, con una adopción del castellano –29,24%– más elevada que la del guaraní –25,78%–. Los grupos de edad más jóvenes mantienen un alto porcentaje de uso de la lengua, si bien a partir de los diez años se incrementa el uso de guaraní y de castellano. En el grupo de veinte a treinta años, son 109 los hablantes de dicha lengua. Los tobas no tienen ninguna comunidad exclusivamente toba, al menos según el censo, lo cual confirmaría su condición de basar la identidad en referencias culturales y lingüísticas, aun conviviendo con otros grupos. De todos modos, son fundamentalmente toba los de Casanillo, a los que se ha acoplado gente proveniente de Puerto Casado, que vive hoy básicamente en Campo Aroma y San Rafael.

En las diversas comunidades, los hogares que se identifican como toba son 274, casi todos en localización rural. De hecho, en el complejo Casanillo se está notando una significativa “tobaización”, que no es necesariamente cambio de identidad sino recuperación de la identidad tradicional.

En el Chaco de influencia menonita y misionera católica o anglicana, la tendencia al aprendizaje del castellano es más pronunciada y más consciente, lo que parece tener relación con un implícito rechazo de los contactos con la sociedad paraguaya, representada localmente por peones, capataces y dueños de estancia, de cultura ruda y muy discriminatoria.

En el Censo, se optó por dividir a los tobas y los maskoys en dos grupos diferentes. Por razones pragmáticas, se llamaría maskoy a los miembros de “la unión específica de seis pueblos que conviven en el Complejo Riacho Mosquito y en Makha-Nempena” (Unruh/Kalisch 2003:10-11).

Los 756 maskoys serían el grupo de los que ha sustituido su lengua por un guaraní “enlhetizado” en 84,39%. Sólo 12 personas entre veinticinco y cincuenta años de edad hablarían la lengua de sus antepasados. Los maskoys se pueden considerar una construcción lingüística por defecto o ausencia de lengua propia. De hecho, según Unruh y Kalisch (2001:8-9), no se puede hablar de una identidad étnica maskoy. La distinción entre toba y

maskoy ha producido el resultado de que los tobas tengan un alto índice de uso de lengua propia, y los maskoys, ínfima.

Sin embargo, no se ha hecho tal distinción en los sanapanás y angaités, y así la configuración del cuadro resulta diferente. La cuestión es bastante compleja. Toba y Maskoy serían la misma etnia, pero diferenciados por sus usos lingüísticos. Por otra parte, no todos los maskoys se tienen por tobas. Un maskoy sabe muy claramente, aun mediando eventuales relaciones matrimoniales, si es toba, sanapaná, angaité, guaná o enlhet-enenlhet, a pesar de poder considerarse diferente por su habla guaraní. En el Censo, por ejemplo, no se dicen maskoy los angaités también de habla guaraní. Es probable que el fenómeno esté relacionado con una cuestión de comunidad, concepto a su vez un tanto equívoco, según se esté en el ámbito de influencia menonita o no. En un caso, la comunidad es un complejo de tierra, como Pozo Amarillo, donde viven enlhets y tobas, si bien en aldeas diferentes. En un ámbito no menonita, cada comunidad es una unidad con un cacique o líder propio.

Los guanás se encuentran mayoritariamente desplazados de su hábitat de origen y están establecidos en función de la fábrica de cemento de Vallemí, en la margen oriental del río Paraguay. De todos modos, hay no pocos de ellos dispersos en otras comunidades norteañas. En el Complejo Riacho Mosquito, cuando en 1998 los indígenas decidían qué idioma recuperar, dos de las cuatro comunidades optaron por el guaná. En apenas cuatro de sus 51 viviendas se hablaría la lengua propia, y en total sólo 29 personas, lo que corresponde a 11,98% de los 242 miembros de la etnia. En realidad, más que hablarlo habitualmente, se puede suponer que sabrían hablarlo todavía, si bien no lo hacen, excepto alguna pareja de ancianos. El guaraní es hablado por 198 personas, lo que representa 81%, y el castellano por 31 –12,80%–. ¿Una lengua en vías de extinción? Ha aparecido recientemente una gramática pedagógica que responde al deseo de algunos jóvenes de recuperación del idioma materno y tradicional (Unruh/Kalisch 1999), pero el proceso está apenas iniciado.



## MATACO MATAGUAYO

La familia Mataco-mataguayo comprende tres pueblos en el Paraguay: Nivaclé, Maká y Manjui. Estos tres pueblos tienen historias bien diferenciadas y, por lo tanto, inflexiones lingüísticas distintas. Ellos serían los pobladores más antiguos del Chaco (Tovar 1984:37). El pueblo

Wichí o Mataco, que también habla una lengua de esta familia, no tiene ya presencia en Paraguay. Después de la danza de los nombres nacidos sobre todo de la ignorancia y el prejuicio, las autodenominaciones aceptadas son Nivaclé, Maká y Manjui.



Cuadro IV.11 El espectro lingüístico Mataco-Mataguayo

ETNIA	TOTAL	LENGUA PROPIA	%	GUARANÍ	%	CASTELLANO	%	OTRA	%	OTRA
Nivaclé	12.028	10.109	84,04	786	6,53	4.644	38,60	167 Al	1,38	114 Mj
Maká	1.282	1.042	81,27	426	33,22	412	32,13	149 Ni	11,62	15 EN
Manjui	452	365	80,75	31	6,85	76	16,81	107 Ni	23,67	

[Mj = Manjui; EN = Enlhet Norte; Al = Alemán; Ni = Nivaclé]

FUENTE: Censo Indígena, Censo Nacional 2002.

Foto: Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.



Los nivaclés tienen sus 25 comunidades en territorios más tradicionales cerca del Pilcomayo, pero se han desplazado cada vez más hacia los centros urbanos del Chaco. Están en área urbana 453 viviendas y 1.607 en área rural. Son significativas las comunidades obreras de la ciudad de Filadelfia y la Colonia Fernheim.

Se les consideraba la etnia más numerosa de Paraguay antes de que este censo mostrara tres de las etnias guaraníes orientales con cifras semejantes o superiores.

En sus hogares mantienen su lengua en alto grado –99,0%–, como ya vimos. En el nivel personal están entre los indígenas que por pautas de contacto diferentes menos hablan guaraní paraguayo –6,53%–. Por su parte, los más jóvenes conocen el castellano en buena proporción, especialmente en los grupos de edad hasta los cuarenta años, que suman 3.391, es decir, 73,02% de esta categoría. El incremento del uso de castellano es sensible a partir del grupo de diez a catorce años: 754. El relativo predominio del castellano entre los miembros del pueblo Nivaclé se debe a que han tenido mucho más contacto con los criollos argentinos en los ingenios azucareros; además de que las formas de colonialización en el Chaco oriental (Río Paraguay) fueron diferentes a las del Chaco occidental (Pilcomayo).

Entre los Nivaclé aparece también un número significativo de hablantes de manjui, tal vez por matrimonios interétnicos.

Muy reveladores son los hablantes de alemán-mennonita, que llegan a 167, con su mayor incidencia en los grupos de cuarenta a setenta años, que podría deberse a la convivencia por razones de trabajo y dependencia. Pero las pautas de relación han mudado considerablemente. Entre menonitas e indígenas, las relaciones son hoy más neutras y existen otras opciones de comunicación. A un joven nivaclé le atrae más la comunicación con Paraguay que con sólo los menonitas.

Los miembros del pueblo Manjui, también conocidos a veces como Choroti, y por autodenominación Lumnana, conforman apenas una comunidad separada, aunque tienen asentamientos en áreas de otras comunidades étnicas. En sus hogares hablarían la propia lengua, pero hay información fidedigna de que esa lengua estaría cayendo en desuso. De todos modos, el Censo registra un alto porcentaje de lealtad –80,75%–; hay apenas 16,81% de castellano, mientras es muy bajo el uso del guaraní, al igual que entre los nivaclés: 6,85%. La mayoría ha estado en relación con la Misión Católica desde que los advenedizos llegaron a sus tierras.

Caso curioso y atípico se presenta con el pueblo Maká. Si bien se enumeran tres comunidades, la mayoría de su gente está en una sola del área urbana. De nómadas han pasado a sedentarios que viven en función de artesanía destinada a los turistas, especialmente en el aeropuerto y algunos centros urbanos, como Asunción y Ciudad del Este. De su dramática vivencia de contacto y su transformación cultural nada halagüeña habla Chase-Sardi (1990:130-133) en tonos críticos. Desde el punto de vista lingüístico, hay que decir que, a pesar de la localización en un medio urbano cercano a la capital del país –y fuera de su hábitat tradicional– presentan un alto índice de conservación de su propia lengua, con 81,27%, mientras el conocimiento del guaraní llega a 33,22% y el del castellano a 32,13%, con representación de hablantes de nivaclé y enlhet norte, seguramente por parentesco y afinidad. En la franja de edad de cinco a nueve años, el uso de otras lenguas es mínimo, lo que confirma la vigencia de la lengua materna y propia como primera lengua.

Foto: Pastor Arenas, *La narradora (Choroti)*, Salta, Misión La Paz, 1984. Colección NEDIM



## ZAMUCO

Aunque conocidos desde antiguos tiempos coloniales, los pueblos de esta familia lingüística han estado muy alejados de la sociedad nacional. Por otra parte, en su hábitat tradicional es poco denso, aunque con presiones cada vez

mayores. La presencia de extraños llegó con las misiones religiosas y las estancias ganaderas, pero también a partir de los puertos sobre el río Paraguay.



Cuadro IV.12 El espectro lingüístico Zamuco

ETNIA	TOTAL	LENGUA PROPIA	%	GUARANÍ	%	CASTELLANO	%	OTRA
Ayoreo	2.016	1.756	87,10	36	1,78	706	35,01	19 Portu
Ybytosos	1.468	1.174	79,97	557	37,94	921	62,73	55 Portu
Tomárahõ	103	85	82,52	64	62,13	24	23,30	59 Ybyt

[Portu = Portugués; Ybyt = Ybytosos]

FUENTE: Censo Indígena, Censo Nacional 2002.

Con los ayoreos, aunque conocidos desde el tiempo colonial, tomó contacto de nuevo la Misión Salesiana a partir de 1958. Llamados “moros” por los paraguayos, ocasionaban leyendas trágicas por su supuesta ferocidad. Su cabeza era puesta a precio y premio. Por los años 1970, los misioneros “A las Nuevas Tribus” seguían buscándolos para “sacarlos de la selva”. En 2004, uno de los últimos grupos selvícolas entró en contacto con la sociedad paraguaya –sea lo que fuere lo que con ello se entienda–. Chase-Sardi (1990:39-41) da cuenta de las tensiones y divisiones creadas entre grupos, sobre todo por motivos religiosos proselitistas, de las cuales no han podido escapar los recién contactados. Los cambios en la etnia han sido notorios, pero mantienen con fuerza su identidad. La lengua propia la conservan en muy alta proporción –87,10%–, si bien en los más jóvenes hay un notable aprendizaje del castellano –35,01%–; el guaraní, sin embargo, ha entrado mínimamente –1,78%.

Aquellos que tradicionalmente fueron tratados como chamacocos, luego de ser mejor conocidos se presentan en dos grupos distintos: los ybytosos y los tomárahõs, que corresponde a una distinción cultural e histórica real. Los ybytosos han estado en el siglo XX sometidos a un constan-

te proceso de asimilación con la sociedad nacional a través de las fábricas de tanino y las misiones. Aun así, conservan su lengua en 79,97%, pero con un alto índice de castellanización –62,73%–, superior incluso al de la adopción del guaraní paraguayo –37,94%–. La proximidad de Brasil y su conversación con los brasileños, cada vez más presentes en la zona, da 3,74% de hablantes de portugués. El habla de la lengua propia es fuerte, incluso en la niñez y juventud, si bien es en el grupo de cinco a treinta años donde se concentra el mayor volumen de hablantes del castellano. Parecen haber aceptado la irreversible transformación ecológica que sustituye el monte por pastos para el ganado.

Los tomárahõs son el grupo designado “chamacoco bravo”; grupo pequeño, muy depauperado por las condiciones del trabajo al que fueron llevados, mantuvo, sin embargo, su cultura ritual, que se ha fortalecido en cuanto ha podido lograr tierras para su asentamiento. Hoy habla su lengua en 82,52%, seguido por un grupo grande que utiliza también el vecino ybytosos –57,28%– y no pocos bilingües en guaraní paraguayo –62,13%–. El fenómeno es más notorio en los más jóvenes. De la vicisitudes deculturantes y genocidarias por las que atravesaron los dos grupos se hace eco Chase-Sardi (1990:53-55).

## GUAYCURÚ

Después de numerosas confusiones sobre su nombre y su misma composición étnica (Chase-Sardi 1990:172-176), ha prevalecido el nombre híbrido de Toba-qom, en el cual subsiste la denominación colonial de “frentones” –*tóva* en guaraní– y la autodenominación de “ser humano”, en su lengua.



Cuadro IV.13 El espectro lingüístico Guaycurú

ETNIA	TOTAL	LENGUA PROPIA	%	GUARANÍ	%	CASTELLANO	%	OTRA	%	OTRA
Toba-Qom	1.474	1.183	80,25	1.022	69,33	362	24,55	29 ES	1,96	25 EN

[ES = Enxet Sur; EN = Enlhet Norte]

FUENTE: Censo Indígena, Censo Nacional 2002.

En su historia más reciente, se vieron frecuentemente desplazados de sus tierras, ocupadas ahora por haciendas. Pero contando con tierra propia, aunque insuficiente, han podido consolidarse en un nuevo modo de vida. Es lo que refleja el mantenimiento de su lengua –80,25%–, que sigue siendo

hablada significativamente por niños y jóvenes: 793, entre los cinco y treinta años, 53,79% del total, lo que parece asegurar su pervivencia. El guaraní paraguayo es usado por un elevado 69,33%, y el castellano por 24,55%. Un grupo habla enxet sur y enlhet norte por razón de unión matrimonial.

“En el Norte del Chaco de Paraguay, en la región de frontera con Bolivia, existen indígenas que viven hasta hoy en aislamiento (llamados en Paraguay «silvícolas»), sin contacto con la civilización moderna. Se les estima en unas cincuenta personas, forman pequeños grupos, separados y al parecer sin comunicación entre ellos. Continúan su vida tradicional de cazadores y recolectores semi-nómadas. Uno de los grupos pertenece a la etnia local Ayoreo-totobiegosode, mientras otros, también locales, y no identificados, pertenecen a los ayoreos, de la familia lingüística Zamuco. Estos grupos viven dentro del tradicional territorio de los ayoreos, con comprobadas señales de su presencia en diferentes lugares. Es probable que al menos uno de estos grupos en sus migraciones cruce la moderna frontera política con Bolivia. Llevan una vida nómada en el denso bosque de matorrales típico del norte del Chaco, donde viven de la caza de presas como jabalíes, osos hormigueros y armadillos; y de la pesca durante la época de lluvias. También recolectan miel y plantan cultivos en los meses lluviosos del verano...” . (Brackelaire 2006:40)



### Amenazas actuales y situación de riesgo extremo

“Las actividades emprendidas en las zonas de hábitat de los no contactados, amenazan con poner fin a corto plazo a la existencia de estos grupos a corto plazo. La situación de los aislados en Paraguay tiene como característica principal el que la mayor parte de las tierras que habitan están en manos privadas (menos del 10% del territorio son Parques o Áreas Protegidas Nacionales). Las propuestas de planes de uso productivo por parte de estos propietarios son generalmente aprobadas por las autoridades, sin tomar en cuenta la presencia y los intereses de los aislados. Estos planes incluyen la expansión de las actividades de explotación ganadera y forestal, lo que conduce a la deforestación de su hábitat. De esta manera, los grupos aislados están expuestos a las constantes incursiones de las maquinarias que abren caminos, con la consecuente destrucción del monte. La actividad puede inducir a que, en cualquier momento, los grupos sin contacto se rindan, lo cual significa entregarse, abandonando su actual existencia, tal como ocurriera en marzo de 2004 con un grupo totobiegosode, en la parte Este de su hábitat tradicional. Otro ejemplo significativo fue la pelea, también en 2004, del Touring y Automóvil Club Paraguayo, organizador del anual Transchaco Rally, para extender la ruta del Rally 2004 a través del hábitat Amotocodie de los ayoreos en aislamiento voluntario, cruzándolo de uno a otro extremo, abriendo a tal efecto un nuevo camino, de 72 km de largo, por el monte virgen. Finalmente, la enérgica intervención de una Fiscal del Medio Ambiente obligó a los organizadores del Rally a eliminar del evento el referido tramo. Esta grave violación, evitada en este caso solo por la buena voluntad de una funcionaria pública, demostró la fragilidad y desprotección de los ayoreo aislados.” (Brackelaire 2006:41-42)

Foto: Luis Vera, *Niña aché*, UNICEF



# BOLIVIA EN EL CHACO Y EL ORIENTE

LUIS ENRIQUE LÓPEZ Y MARISA CENSABELLA

Los 36 pueblos que conforman el mapa étnico de Bolivia pueden clasificarse en dos grandes grupos: Andes y Tierras Bajas. El primero, compuesto por tres pueblos (Aimara, Quechua y Uru-chipaya), concentra más de 4.000.000 personas, mientras que los 33 pueblos restantes suman alrededor de 400.000 personas, representando 4,5% de la población total del país (López 2006:27). La región Tierras Bajas, a su vez, puede clasificarse en otras tres subregiones: Amazónica (fundamentalmente desde el norte del departamento de La Paz y los departamentos de Beni y Pando), Oriente (departamento de Santa Cruz) y el Chaco (sur de Santa Cruz y parte de los departamento de Chuquisaca y Tarija).

Los indígenas chaqueños se constituyen en pueblos transnacionales que ocupan en Bolivia las provincias de Cordillera, del departamento de Santa Cruz, y también la provincia O'Connor, de Tarija, y Eduardo Siles y Luis Calvo de Chuquisaca. Los guaraníes y tapietés habitan también en Argentina, Brasil y Paraguay, y los weenhayeks están también en Argentina.

En este capítulo, trascendemos el espacio geocultural del Chaco para incluir también los pueblos indígenas que habitan en los bosques húmedos y en los llanos subtropicales comprendidos entre el Chaco propiamente dicho y la Amazonía. Nos referimos a todas las provincias del departamento de Santa Cruz, salvo la provincia Cordillera, que conforman lo que se denomina Oriente boliviano. Los llanos cruceños y la Chiquitanía componen este espacio de transición geocultural, que en un tiempo fungía de zona de amortiguamiento o de frontera entre los portugueses, los temidos guaraníes del sur y los itatines de Brasil. La complejidad sociocultural del Oriente boliviano se deriva también de la impronta de la época misional, por las reducciones y la conformación de espacios socioculturales complejos y multilingües que congregaban a individuos pertenecientes a distintas sociedades y que hablaban lenguas de familias distintas –Arawak, Chapacura y Otuque–. Los grupos indígenas congregados en la Gran Chiquitanía podrían haber sumado hasta 48 (véase referencia Alcedo 1967, en PROEIB Andes 2000:75).



Cuadro IV.14 Pueblos indígenas en el Chaco y el Oriente bolivianos

REGIÓN	PUEBLOS	LENGUA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	POBLACIÓN TOTAL APROXIMADA	HABLANTES DE LENGUA ORIGINARIA, DE CINCO AÑOS A MÁS (APROX.)
Chaco	Guaraní	guaraní	Tupi-guaraní	90.000-125.000	43.700
	Tapieté	tapieté	Tupi-guaraní	40	30
	Weenhayek	weenhayek	Mataco-mataguaya	1.800	1.940
Oriente	Ayoreode	ayoréo	Zamuco	1.240	1.400
	Chiquitano	bésiro	Lengua independiente	196.000	4.620
	Guarayo	guarayu	Tupi-guaraní	11.950	8.440

Nota: En Bolivia, hay otros tres pueblos cuyas lenguas pertenecen a la familia Tupi-guaraní, los que habitan en territorios amazónicos: Guarasug'we, Sirionó y Yuki, por lo que son tratados en el capítulo Amazonía.

FUENTE: Con base en López (2006:28) y en el Atlas en DVD (2009).

## LA LENGUA DE LOS GUARANÍES

Los **guaraníes** bolivianos son un pueblo transfronterizo denominado Ava-guaraní en Argentina, Guaraní Occidental en Paraguay y Guaraní ñandeva en Brasil. Es el único pueblo de la región Chaco que se encuentra simultáneamente en los cuatro países. Según las estimaciones de Molina y Albó (2006), con base en el Censo 2001, los guaraníes bolivianos son alrededor de 125.159 personas que viven mayoritariamente en la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz, y también en la provincia O'Connor, de Tarija, y Eduardo Siles y Luis Calvo de Chuquisaca. Un importante número de ellos ha migrado y vive en la ciudad de Santa Cruz, en el departamento del mismo nombre, constituyendo 6,9% de la actual población de esta ciudad (Ros, Combès y otros 2003), así como en los departamentos andinos de Cochabamba y La Paz. Apparentemente, Bolivia es el único de los países donde viven

guaraníes monolingües en 6,24%, mientras que 56,53% es monolingüe castellano. El resto es bilingüe guaraní-castellano (38,27%).

Pese a que sólo cerca de la mitad de la población guaraní habla hoy su lengua, los guaraníes que permanecen en el medio rural y en el territorio guaraní actual le asignan a ella un papel fundamental, considerándola ingrediente básico del ser guaraní (López 1997). Tal percepción es compartida incluso por quienes han migrado, la mayoría definitivamente, a la ciudad de Santa Cruz (Ros, Combès y otros 2003).

En Bolivia se distinguen tradicionalmente tres subgrupos entre los guaraníes, también conocidos en las fuentes etnográficas e históricas como chiriguano, denominación hoy rechazada por la activa y militante dirigencia e intelectualidad guaraní:

- los **avas**, el grupo más numeroso, que está concentrado mayormente en la provincia Cordillera, del departamento de Santa Cruz; habitan tanto en pueblos y ciudades intermedias, como en el área rural, dedicados sobre todo a tareas agrícolas y agropecuarias;
- los **simbas**, menos numerosos, concentrados fundamentalmente en los departamentos de Tarija y Chuquisaca, antaño llamados *tembeta*, haciendo referencia al tarugo labial que llevaban entonces; la denominación de simba deviene de la trenza (*simpa* en quechua) que muchos hombres aún conservan; y
- los **izoceños**, localizados en el Bajo Parapetí, también en la provincia Cordillera. Esta distinción se basa en matices culturales y en algunas diferencias lingüísticas.

Foto: Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.



A estos tres grupos, por razones de migración, se añadiría un cuarto grupo, que habita en zonas periféricas de la ciudad de Santa Cruz, compuesto por miembros sobre todo de los grupos ava e izoceño, quienes pueden llegar a casarse entre sí. El referente para este grupo deja de ser el lugar comunitario de origen, pues se consideran a sí mismos guaraní-cruceños (Ros, Combès y otros 2003). Ello no implica que se rompan los lazos de parentesco ni el contacto con el lugar de origen, al cual incluso se puede retomar en el caso de compromisos familiares o fiestas patronales. La "Zona Cruz" es hoy el referente territorial de este grupo, la misma que está organizada como capitanía y tiene 25 comunidades y barrios, entre los cuales existen al menos dos que son multiétnicos, pues incluyen a migrantes andinos, a chiquitanos y también a criollo-mestizos.

Las diferencias existentes entre estos cuatro grupos guaraníes se basan fundamentalmente en las prácticas socioculturales y productivas de los miembros de cada

uno de ellos, pues las variaciones idiomáticas son en rigor mínimas, existiendo inteligibilidad entre las tres variantes del guaraní boliviano, aún habladas por casi la mitad de la población guaraní.

Cabe reiterar que no todos aquellos que se identifican como guaraníes hablan hoy la lengua, y ello caracteriza tanto a pobladores rurales como urbanos. Por ejemplo, los guaraníes urbanos, sobre todo aquellos que viven en la ciudad de Santa Cruz, tienen al castellano como su lengua de uso predominante, y en casos ya como lengua única (9,0%). No obstante, en un estudio realizado a comienzos de 2000 se registra que –sobre un total de 346 entrevistados– 79,2% de los guaraníes que habitan en la ciudad de Santa Cruz manifiesta conocer tanto el guaraní como el castellano –48,3% guaraní y castellano por igual, 22,5% más guaraní que castellano, y 8.4% más castellano que guaraní–; así como la pervivencia en la ciudad de 11,8% de monolingüismo guaraní (Ros, Combès y otros 2003).

Foto: L. Vera, *Niños Toba gom*, Paraguay, UNICEF.





Estas cifras podrían variar significativamente en los años por venir, pues esta misma investigación da cuenta de una marcada interrupción de la transmisión generacional de la lengua en la ciudad; y es que en casi la mitad de los hogares guaraníes cruceños se utiliza el castellano, siendo la mujeres las que más lo hablan, a diferencia de lo que ocurre en los territorios tradicionales donde ellas son agentes de conservación y desarrollo de la lengua (*ibid.*).

Las diferencias entre los grupos guaraníes aquí identificados se desdibujan cuando la *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG) interactúa como representante de un solo pueblo indígena, frente a la sociedad nacional en reivindicación y defensa de sus derechos colectivos. De hecho, cabe destacar el papel etno-político importante que la APG ha jugado en las tres últimas décadas en Bolivia, habiendo tenido una actuación decisiva en la conformación de la actual situación por la que atraviesa la población indígena boliviana, en general, y no sólo la población guaraní. La re-

la EIB un papel determinante; prueba de ello son la defensa periódica de la EIB como propuesta guaraní, la asunción de la misma como mecanismo de consolidación de su propia organización política, así como la exitosa campaña de alfabetización y guaranización que llevaron a cabo a comienzos de los años noventa, abarcando todo el territorio guaraní, incluidos los territorios denominados *cautivos* y aún en poder de terratenientes, sobre todo en los departamentos de Chuquisaca y Tarija, y comprometiendo la participación de 500 jóvenes y adultos guaraníes como alfabetizadores y guaranizadores (López 2005). La conquista de la escuela y su guaranización pasó por la unificación y oficialización de su alfabeto, y el desarrollo curricular los llevó a acometer también acciones como las de desarrollo léxico en distintas áreas vinculadas al quehacer educativo, la elaboración de textos escolares y la capacitación de maestros; asimismo, los motivó incluso a negociar con el Estado, no sin dificultad, la apertura de un centro de formación docente en su



Además de la reivindicación cultural y lingüística (López 1997, Gustafson 2001), en la actualidad los guaraníes son adalides de la defensa de los recursos naturales y, sobre todo, de aquellos que existen en su territorio. El caso guaraní constituye hoy en Bolivia una referencia a la cual los líderes indígenas, sobre todo de Tierras Bajas, periódicamente recurren.

afirmación étnica, política y cultural guaraní ha traído consigo, en el corto y mediano plazo, resultados inesperados (López 1997), lo que bien podría llevarnos a hablar de un proceso de etnogénesis, particularmente cuando se analiza lo que acontece, sea en determinadas zonas y comunidades, como con determinados sectores de la población guaraní. En el proceso de guaranización o re-guaranización de sus comunidades y miembros, los guaraníes —a través de la APG y desde mediados de los años ochenta—, le asignan a

territorio (Gustafson 2001). La APG fue el motor decisivo de todo este quehacer, que hoy incluye también la negociación con universidades para asegurar la mayor y mejor formación de su gente.

En términos demográficos, si se comparan los resultados del último censo (2001) con el anterior (1992), los datos evidencian un notable incremento de la población que se auto-define guaraní, también producto de la reafirmación étnica que vive Bolivia; los guaraníes han pasado de poco más de



Foto: L. Vera, *Niñas ayoreas*, Paraguay, UNICEF.

30.000 a casi 100.000 personas en el período intercensal. Piénsese a este respecto, que producto de la Guerra del Chaco (1931-1935), los guaraníes perdieron más de 10.000 habitantes, y otros 5.000 dejaron la provincia de Cordillera para dispersarse por el territorio nacional (Pifarré 2003).

Los guaraníes se han caracterizado históricamente por sus desplazamientos territoriales en busca de la Tierra Sin Mal; los guaraníes bolivianos llegaron desde Brasil y Paraguay (Pifarré 1989). Precisamente alcanzaron su actual lugar de residencia en Bolivia, buscando un sitio en el cual pudieran ser libres y en el cual pudiesen trabajar la tierra, aunque para ello desplazaron, primero, a población chané (con una lengua de la familia lingüística Arawak), históricamente asentada en el Chaco, y, luego se mezclaron con ella y la subyugaron (*ibid.*). Este mestizaje no

fue sólo biológico sino también lingüístico y cultural, con predominio del elemento guaraní, por lo que se habla de la guaranización de los chanes (Ros, Combès y otros 2003). Los guaraníes también desafiaron a los Incas, incursionando en algunos de sus territorios, pero también enfrentándose a sus huestes, cuando éstos intentaron extenderse hacia lo que hoy conocemos como Tierras Bajas —en 1471— (Pifarré 1989, Rostorowski 1998), hechos que se conservan con relativo orgullo en la memoria colectiva del pueblo, sobre todo por su vocación de libertad. Sería sólo en 1892, hace poco más de 100 años, cuando los guaraníes encontrarían la derrota frente al ejército boliviano y se verían incorporados forzosamente a la patria criolla, tras miles de muertos en la Masacre de Kuruyu-ki. “Con los mapuches del sur de Chile, que sucumbieron sólo una década antes, son los grandes testimonios indígenas de resistencia anti-colonial en este continente” (Pifarré 1989:15).

Es posible rastrear en las fuentes históricas y etnográficas los procesos de mestizaje y las fusiones que dieron origen al pueblo actual a partir del siglo XVI (Combès 2005). Los izoceños, por ejemplo, así llamados y autodenominados por la zona donde viven —los bañados del Izozo— no conforman una unidad étnica homogénea. De las 25 comunidades de izoceños que se ubican en ambas márgenes del río Parapetí, los izoceños viven en la zona baja y son todavía llamados tap (nombre aplicado antaño a los chanes) por sus vecinos avas (*ibid.*). Ellos representan la gran mayoría de la población. En el alto Izozo, sin embargo, y particularmente en las comunidades de Isiporenda y Karcaparí, viven también en la actualidad muchos avas, llegados de comunidades vecinas a inicios del siglo XX.

Al igual que sus vecinos avas y simbas, los izoceños están organizados en torno al sistema de la capitania, heredado de la Colonia y todavía vigente. Cada comunidad, o teta o tenta tiene a su cabeza, un mburuvicha o capitán, normalmente elegido cada año. Los guaraníes, en términos generales, han sabido combinar la forma de organización propia de capitancias con una organización de corte más sindical y reciente, como la de la APG. La APG ([www.amazonia.bo/apg.php](http://www.amazonia.bo/apg.php)) es organización integrante de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia CIDOB ([www.cidob-bo.org](http://www.cidob-bo.org)).

## LA LENGUA DE LOS TAPIETÉS

Los tapietés bolivianos son un pueblo transfronterizo cuya mayor cantidad de miembros se encuentra en Paraguay; residen en menor número en Argentina, y son sólo alrededor de 40 los que viven en la actualidad en Bolivia (Censo 2001). Se ubican sobre todo en tres comunidades del municipio de Villamontes, provincia de Gran Chaco, departamento de Tarija (PROEIB Andes 2000).

Es probable que los tapietés en Bolivia hayan sido subregistrados en los censos bolivianos, pues existen diferencias abismales entre las cifras del censo y las que reportan los propios hablantes. Ello puede deberse al menos a dos razones: algunos tapietés podrían haber sido subsumidos como guaraníes o weenhayeks, dada la existencia de matrimonios interétnicos entre los miembros de estos dos pueblos; otros tapietés podrían haber estado fuera de su casa o territorio cuando el censo se realizó. Un ejemplo de subregistro se detectó, por ejemplo, en el curso de un estudio sociolingüístico de los pueblos de Tierras Bajas, cuando el dato del Censo Indígena de 1994-1995 (74 asentados en Samaihuate) se incrementó considerablemente al “aparecer” en un taller de consulta de 15 a 20 personas más que habitaban en la comunidad de Cutaiqui, de sólo 10 casas de las cuales tres fueron identificadas como tapietés. En este caso, los tapietés son fácilmente subsumidos como ganaderos criollo-mestizos que habitan en la zona (*ibid.*).

No obstante, cabe reconocer que la Guerra del Chaco (1931-1935) también los afectó, de tal suerte que, por la ocupación militar de la zona, “muchos indígenas migraron a Argentina y Paraguay. Pasado el conflicto bélico, cuando quisieron retornar a sus espacios tradicionales, la mayor parte de ellos ya estaban ocupados por ganaderos. [...] Los tapietés fueron entonces empadronados y, además, evangelizados por misioneros suecos” (Lema 2000:5).

Junto con el sirionó, guarayo, guaraní, guarasugúwe y yuki, el tapieté forma parte de la familia lingüística Tupi-guaraní. Un informe de investigación de fines de los años noventa da cuenta de que los propios tapietés establecen una distinción clara entre el guaraní y el tapieté, aunque para los guaraníes ésta sea sólo una variante de su idioma, lo que supone ciertos niveles de inteligibilidad

(PROEIB Andes 2000), mucho mayores, por ejemplo, que los existentes entre el guaraní y el sirionó (Tulio Rojas, comunicación personal 2008). Prueba de lo último es que en Samaihuate, localidad de mayor presencia tapieté en Bolivia, el maestro trabajaba en la escuela con módulos de aprendizaje en guaraní, aun cuando detectaba diferencias de uso, probablemente léxicas (*ibid.*). El tapieté ha sido considerado por algunos como una variedad de guaraní, que recurre a préstamos léxicos de otras lenguas vecinas (Dietrich, citado por Censabella 1999).

Pese a la cercanía lingüística mencionada, los tapietés se ven a sí mismos más hermanos de los weenhayeks (familia Mataco-mataguaya) que de los guaraníes. De hecho, con frecuencia se realizan matrimonios interétnicos entre hombres tapietés y mujeres weenhayeks. También cabe señalar la cercanía existente entre tapietés y weenhayeks en lo que se refiere a prácticas socioculturales y productivas; frente a los guaraníes principalmente dedicados a la agricultura, los tapietés son sobre todo cazadores y recolectores, aunque también trabajan en la ganadería y recurren a la pesca para el sustento familiar. No está de más apuntar que mientras gran parte de los guaraníes son católicos o adscriben a este credo, los tapietés y weenhayeks son sobre todo evangélicos (PROEIB Andes 2000).

Según el Censo Indígena de 1994, entre los tapietés y los weenhayeks existía una alta retención de la lengua indígena (81% de tapietés hablaba su lengua, 74,5% de ellos en condición de bilingües). En los matrimonios weenhayek-tapieté, la lengua tapieté es desplazada por el weenhayek, hecho que provoca, también, la existencia de trilingüismo tapieté-weenhayek-castellano entre los hijos de matrimonios interétnicos.

El Censo de 2001 registra una severa disminución del número de hablantes de tapieté, con 80% de ellos como monolingües castellano hablantes. Esto pondría en evidencia un fuerte desplazamiento de la lengua. ¿Será que todos los tapietés realmente se pasan al castellano, o se estarán dando más bien procesos de desplazamiento hacia el guaraní o hacia el weenhayek, por el mayor peso demográfico y político que estos últimos tienen?



Foto: Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.

En entrevistas y reuniones de consulta llevadas a cabo con miembros de este pueblo, a finales de los años noventa, se da cuenta de la conciencia que ellos tienen respecto a la amenaza que se cierne sobre su lengua patrimonial, al menos en territorio boliviano. No sólo ven su lengua en riesgo sino la propia existencia del pueblo Tapieté, por su población reducida. “Ante esta situación se expresó la necesidad de establecer lazos de comunicación con otros tapietés mediante ‘encuentro entre pueblos tapieté de Bolivia, Argentina y Paraguay’, lo que podría ayudar al mantenimiento y recuperación de la lengua originaria. Otras acciones dirigidas a este objetivo que se mencionaron son la elaboración de materiales en tapieté (vocabularios, historias, módulos), el registro de la lengua (textos, léxico) con los ancianos en los tres países y la ‘recuperación y desarrollo de vocabulario, es-

pecialmente escolar’, para solucionar los problemas de las ‘palabras del castellano tapietizadas’” (*ibid*:257).

Como se puede apreciar, las demandas tapietés ponen en evidencia la apuesta que ellos hacen por el sistema educativo formal para la recuperación y revitalización de su idioma ancestral, quién sabe si emulando las políticas y estrategias seguidas por sus vecinos guaraníes y weenhayeks. No obstante, los problemas que encuentran son grandes cuando, ante la falta de materiales educativos en tapieté, recurren a textos escolares en guaraní.

Desde 1994, los tapietés forman parte de la Organización de Capitanes Weenhayek y Tapieté (ORCAWETA), base de la CIDOB. Como se colige, los tapietés se organizan también en capitanías, como sus vecinos guaraníes y weenhayeks. En los últimos años estarían considerando también incorporarse a la Asamblea del Pueblo Guaraní.

## LA LENGUA DE LOS WEENHAYEKS

Según el Censo 2001, en Bolivia habitan aproximadamente 2.000 **weenhayeks**, *hermanos* de los wichíes argentinos. Esta cifra coincide con otros registros realizados en los últimos años (PROEIB Andes 2000), aunque difiere de la que ofrece la Misión Sueca (1999), institución evangélica que trabaja con ellos desde los años cincuenta y registra una población de aproximadamente 3.000. No obstante, sorprende que ante el requerimiento censal de autoidentificación, sólo cerca de la mitad de los que dijeron hablar weenhayek se reconocieron weenhayeks, aun cuando las edades de ambos registros difieran (la autoidentificación se pide a la población de quince años o más, y la condición de hablante a quienes tienen cinco años o más).

Los weenhayeks se encuentran principalmente en el departamento de Tarija, en la provincia del Gran Chaco. Su población se organiza en 32 comunidades, pertenecientes a los municipios de Villamontes y Yacuiba. La población weenhayek se ubica hacia la ribera norte del Río Pilcomayo, mientras que los wichíes están hacia la ribera sur.

La principal actividad económica de los weenhayeks es la pesca estacional, aunque algunos de ellos se dedican hoy también a la agricultura de subsistencia y a la crianza de animales domésticos.

“Crevaux es la comunidad weenhayek considerada más importante por ser la zona ‘tradicional’ más importante de este pueblo. Estas comunidades se encuentran en las cercanías del Río Pilcomayo en una extensión de 195.639 hectáreas reconocidas como territorio weenhayek” (*ibid.*:270). El habla de los pobladores de esta zona es considerada por los propios weenhayeks como más conservada y menos influida por el castellano, a diferencia del weenhayek hablado en Villamontes.

Los weenhayeks, si bien forman parte del continuo dialectal y cultural de los wichíes argentinos, presentan ciertas diferencias. Debido al tipo de relación establecida con los bolivianos no-indígenas durante la Guerra del Chaco (1931-1935) y al accionar proclive a la castellanización de las misiones protestantes suecas desde mediados del siglo XX, Alvarsson (2007) considera que este pueblo atravesó por un proceso de “des-etnificación” a partir de la década de 1970. Sin embargo, por el cambio de paradigmas

en América Latina, el avance del movimiento indígena en Bolivia y el trabajo de muchas ONG en las Tierras Bajas, desde la década de los ochenta, este autor considera que se está produciendo un proceso de ‘etno-re-génesis’ a partir de sus condicionamientos contextuales.

También en este caso, la EIB juega un papel clave, aunque la iniciativa fuese sobre todo exógena, a diferencia de lo que ocurrió con los guaraníes. No obstante, la Misión Sueca considera a la EIB como puntal para el desarrollo weenhayek y, por ello, la apoya con materiales educativos diversos, textos sobre historia y leyendas, tradiciones indígenas, sobre la base de un alfabeto común de uso escolar normalizado con apoyo del Estado boliviano. En la ciudad de Villamontes, de aproximadamente 12.000 habitantes, de los cuales unos 400 son weenhayeks, la educación bilingüe data de 1973 y se ofrece en la Escuela de Aplicación Bilingüe Weenhayek de Villamontes, próxima a la sede de la Misión (PROEIB Andes 2000). Hoy se forman algunos maestros del pueblo Weenhayek en el centro de formación docente guaraní de la ciudad de Camiri, provincia de Cordillera, además de aquellos que la Misión Sueca forma localmente.

La lengua weenhayek pertenece a la familia Matacomataguaya, también denominada en algunas fuentes como Mataco-macá. Los weenhayeks reconocen dos variantes de su lengua, a partir de la mayor o menor influencia que ésta recibe del castellano.

Desde el punto de vista sociolingüístico, si bien se trata de una lengua vital, el índice de bilingüismo es mucho menor que entre los wichíes de Argentina, y se observa un importante desplazamiento de la lengua hacia el castellano. Pese a ello, observadores externos consideran que asistimos a un proceso de recuperación y revitalización de la lengua weenhayek, el mismo que puede ser parte del proceso de ‘etno-re-génesis’ arriba anotado. Al respecto, en un análisis de 1995, se comentaba: “Este es quizás el caso más claro de recuperación de la lengua originaria encontrado hasta ahora [en Bolivia]. Al comparar el conocimiento de ella entre viejos y adultos, ya no debemos hablar de ‘pérdida’ (sic) sino de ganancia, con niveles notables en Crevaux, hombres y mujeres; sólo para los

varones, en los otros dos cantones” (Albó 1995:34, citado en PROEIB Andes 2000).

Crevaux es un caso interesante para el análisis sociolingüístico. Por una parte, se trata de una población en la que habitan tanto indígenas weenhayek hablantes como mestizo-criollos hispano hablantes. Cada uno de estos sectores ocupa un lugar determinado e identificable del pueblo, uno de los cuales se caracteriza por el uso fluido del weenhayek. Como es de esperar, la comunicación entre estas dos mitades es mediada por el castellano, lengua hablada por muchas mujeres weenhayeks, seguramente en el contexto laboral y del mercado en la interacción con los criollo-mestizos. Pese a ello, los niños son por lo general monolingües de lengua originaria (tal como los ancianos), hasta el momento de llegar a la escuela.

A diferencia de Crevaux, Villamontes se caracteriza por una mayor presencia del castellano, incluso entre los weenhayeks. Recuértese a este respecto que se trata de una ciudad de más de 12.000 habitantes con población multiétnica de habla castellana, tapieté, guaraní y weenhayek. El aumento en Villamontes de los matrimonios interétnicos de mujer weenhayek y hombre mestizo-criollo contribuye, por cierto, al desplazamiento de la lengua ancestral. No obstante, incluso en Villamontes la lengua ancestral es altamente valorada por los weenhayeks, junto a la conciencia de la necesidad y conveniencia del bilingüismo para poder comunicarse con y entre todos.

La educación bilingüe vigente entre los weenhayeks se rige por el modelo clásico de transición temprana, pese a las disposiciones oficiales y al discurso asumido por las organizaciones indígenas bolivianas respecto a un bilingüismo de mantenimiento y desarrollo. La lengua weenhayek se usa sólo en los primeros tres grados de la educación primaria. La escritura en el idioma propio es altamente valorada por los líderes locales, y particularmente por el Capitán Grande, para quien “poder comunicarse por escrito con otras personas de su pueblo es importante ya que se pueden transmitir conceptos que no tienen traducción al castellano” (PROEIB Andes 2000:276).

Como se señaló, los weenhayeks también están representados en la CIDOB, organización a la que llegan por medio de la Organización Capitanías Weehnayec y Tapietes (ORCAWETA) ([www.amazonia.bo/orcaweta.php](http://www.amazonia.bo/orcaweta.php)).

## LA LENGUA DE LOS AYOREODES

El Chaco Septentrional es el territorio tradicional del pueblo **Ayoreode**, entre el sudoeste boliviano y el noroeste paraguayo; entre los ríos Guapay o Grande, Parapetí y Paraguay. Los ayoreodes, o “la gente verdadera”, que viven en Bolivia, poseen fuertes lazos con los chiquitanos. Los ayoreos bolivianos viven al sur de los chiquitanos, en el extremo oriental del departamento de Santa Cruz (provincias de Germán Busch, José María de Velasco, Ñuflo de Chávez y Angel Sandoval), aunque también es posible ubicarlos a través de toda la provincia de Chiquitos. En Bolivia, 1.403 personas declaran hablar ayoreo mientras que 1.236 se estiman pertenecientes al pueblo, con 860 autodefinidos de tal modo (véase la ficha correspondiente al pueblo Ayoreo, en el DVD adjunto). Se han identificado 12 comunidades ayoreas en Bolivia, una de las cuales se ubica en plena ciudad de Santa Cruz.

La presencia en Bolivia de los ayoreos, a quienes algunos se refieren también como zamucos, fue registrada a partir de 1537. Vuelven a aparecer sobre todo a raíz de la Guerra del Chaco, librada en gran parte de lo que se considera su territorio ancestral. Con ello, y la posterior explotación ganadera e hidrocarbúrfica, a muchos ayoreos no les quedó otra opción que el desplazamiento y la migración, tanto a las regiones aledañas como incluso hasta localidades hoy paraguayas. Cabe, no obstante, reconocer que la migración estacional parece ser una característica inherente a esta sociedad (Arrueta 1992, Velasco 1998, referidos en PROEIB Andes 2000).

Los esfuerzos del Estado boliviano por sedentarizar a los ayoreos han sido múltiples y marcan por lo menos los últimos sesenta años de relación interétnica. Para ello buscó apoyo en misiones religiosas y en organismos de cooperación internacional, en su intento de asimilación. A la fecha, los ayoreos persisten, sin embargo, en su afán transhumante, incluyendo en sus recorridos su paso por la ciudad de Santa Cruz.

Como recolectores y cazadores, los ayoreos no intentan dominar o transformar la naturaleza, dependen totalmente de lo que ella les ofrece. La agricultura está vista más como un acto de ayuda a la naturaleza que como un acto de trans-

Foto: L. Vera, Niña tomáráho, Paraguay, UNICEF.



formación o dominio de la misma. El ayoreo va a donde la naturaleza le ofrece sustento; de ahí su necesidad de llevar constantemente una vida nómada, desplazándose casi diariamente de un lugar a otro (Asociación Indigenista del Paraguay, en [www.usuarios.lycos.es/aip/index.htm#1m](http://www.usuarios.lycos.es/aip/index.htm#1m) (página consultada el 3 de septiembre de 2008).

Desafortunadamente, en Bolivia, particularmente en la ciudad de Santa Cruz, muchos ayoreos se debaten hoy día entre la mendicidad y la prostitución ([www.ops.org.bo/servicios/?DB=B&S11=8691&SE=SN](http://www.ops.org.bo/servicios/?DB=B&S11=8691&SE=SN), página consultada el 3 de septiembre de 2008). A decir de los propios ayoreodes: "Nuestra miseria comenzó cuando los blancos invadieron nuestra tierra... Ellos invadieron nuestra tierra y la compraron. ¿Cómo puede ser la tierra comprada y vendida? No lo entendemos. Cada pulgada de esta tierra es sagrada para los ayoreo." (Declaración ayorea de 1980, en [www.canal-solidario.org/web/noticias\\_noticia/?id\\_noticia=2777](http://www.canal-solidario.org/web/noticias_noticia/?id_noticia=2777), página consultada el 3 de septiembre de 2008).

Los ayoreos mantienen su organización clánica, con un símbolo claramente identificable para cada clan, que reproducen en los tejidos que elaboran y comercializan. La identidad ayorea actual se manifiesta también en las canciones y relatos orales que pasan de generación en generación, referidos a su vida antigua. Sin embargo, parece ser la lengua la marca más fuerte de identidad: "somos ayoreos porque hablamos la lengua" (PROEIB Andes 2000:21).

Con el chamoco, hablado en el Paraguay, el ayoreo, lengua de los ayoreodes, pertenece a la familia Zamuco. A la fecha, en Bolivia no se cuenta con estudios del ayoreo ni tampoco con un alfabeto oficial normalizado, como en el caso de las otras lenguas de las Tierras Bajas.

La lengua de uso predominante y la de socialización de los niños es el ayoreo, inclusive en contextos urbanos como en el Barrio Bolívar de la ciudad de Santa Cruz. Sin embargo, los jóvenes que viven en dicho barrio utilizan cada vez más el castellano debido a una mayor inserción en el mundo laboral de la ciudad (López 2006b:224). No obstante, la comunicación entre los miembros del grupo, aun en el contexto urbano cruceño, rara utiliza el castellano.

El bilingüismo de ayoreo y castellano es muy alto entre la población de cinco y más años de edad (80,9%), pero el porcentaje de monolingües en castellano (8,9%) es tan

bajo como el de monolingües en la lengua propia de este pueblo (9,7%) (*op.cit.*: 224). El gran orgullo de sus miembros por mantener y utilizar la lengua propia, sobre todo para la comunicación familiar e intragrupal, nos estaría colocando ante una situación de un bilingüismo relativamente estable, el mismo que podría verse reforzado por dos factores socioculturales: el primero, relacionado con el carácter fundamentalmente nómada de esta sociedad, y el segundo, con el poco interés que sus miembros muestran respecto a la escolaridad de sus hijos, a la educación formal. Llama la atención en primer término que incluso en el asentamiento urbano ayoreo en el Barrio Bolívar, de Santa Cruz, vivan cerca de 50 familias, de las cuales un tercio tendría estadia temporal. Por su parte, sea en la ciudad de Santa Cruz o en las comunidades rurales, es escaso el interés por la escolarización de los hijos, que es vista como una "pérdida de tiempo" [...]; "es difícil pensar en ayoreos que hayan alcanzado el bachillerato en los más de 50 años de escolaridad ayorea" (PROEIB Andes 2000:32). Un tercer factor que podría haber influido en la configuración del bilingüismo ayoreo-castellano es el uso de la lengua propia en los procesos de evangelización y educación llevados a cabo por los misioneros protestantes desde comienzos de los años cincuenta. A los mismos ayoreodes les preocupa que los niños y las niñas abandonen su lengua y se pasen al castellano, sobre todo porque ya no entenderían sus cánticos, narraciones e historias, y, consecuentemente, no sabrían más quiénes son.

La educación para los ayoreodes requiere un cambio total, tanto en su concepción como en su dimensión institucional. En cuanto a lo último, habida cuenta del carácter nómada de la población, urge pensar en modelos itinerantes que acompañen a los niños, cuando sus padres y las comunidades deciden trasladarse. Para ello será necesario negociar con sus autoridades la formación de maestros comunitarios que puedan cumplir esta tarea. Puesto que en los talleres de consulta llevados a cabo a finales de los años noventa, algunos de ellos manifestaron la importancia de contar con maestros mestizo-criollos para la enseñanza adecuada del castellano (PROEIB Andes 2000), será menester también buscar salidas creativas para apoyar el aprendizaje del castellano por los niños, tal vez recurriendo a la tecnología hoy disponible.



## LA LENGUA DE LOS CHIQUITANOS

Los **chiquitanos** conforman el pueblo más numeroso de toda la región de Tierras Bajas y se localizan en el departamento de Santa Cruz, en la vasta región conocida como Gran Chiquitanía. Alrededor de 2.400 chiquitanos viven en Brasil, en el departamento de Mato Grosso. Según el Censo 2001, de los 195.624 chiquitanos bolivianos por pertenencia, sólo 4.615, de quienes tienen cinco años y más de edad, hablan el besiro, sea como monolingües o bilingües de besiro y castellano. Habría sólo entre 0,7% y 1,0% de monolingües besiro-hablantes.

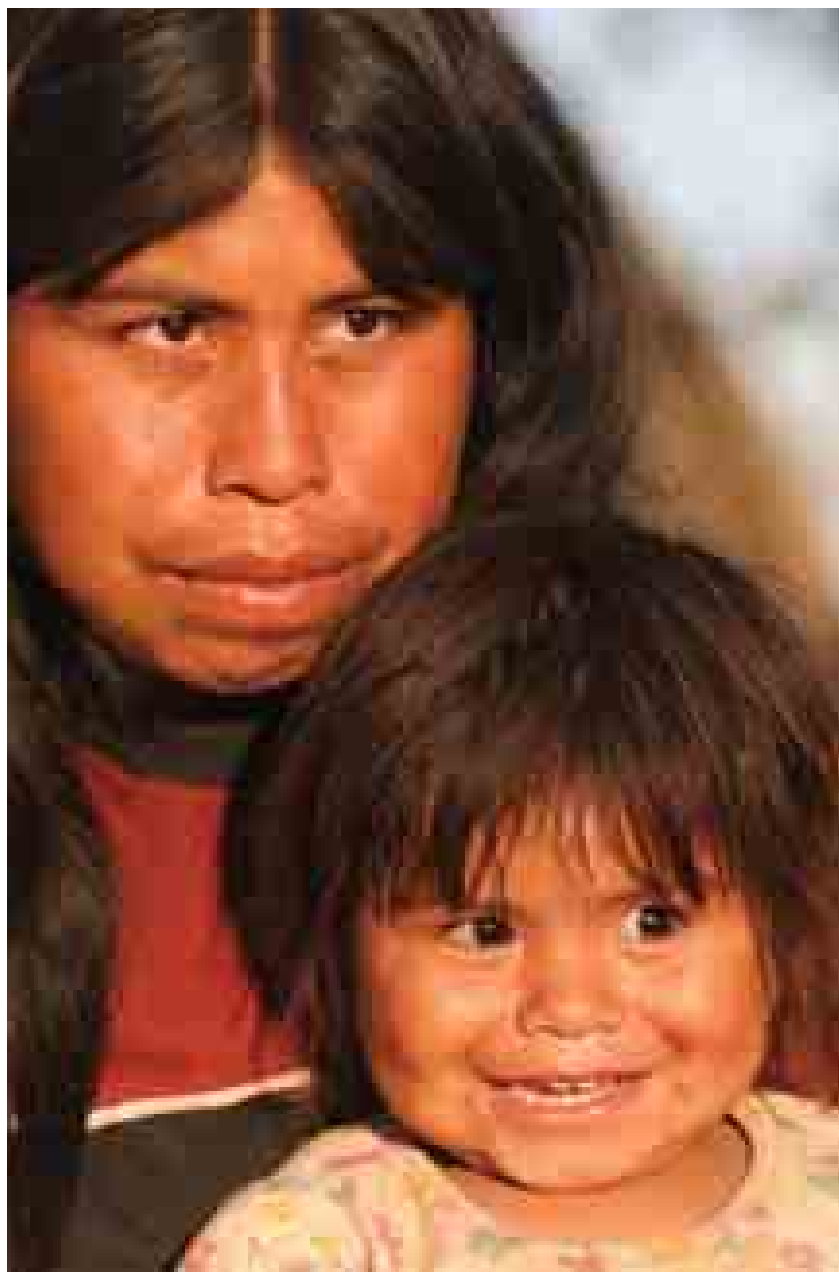
El besiro es una lengua independiente o no clasificada. Producto de un largo periodo misional (1692-1767), en el cual los jesuitas la emplearon como lengua franca para facilitar la comunicación entre los misionados —quienes pertenecían a pueblos y lenguas diferentes—, el besiro actual bien puede ser considerado un semi-criollo, de base chiquitana pero con léxico de otras lenguas. Recuérdese que si bien las 10 reducciones chiquitanas debieron haber sido hasta el siglo XVIII un espacio multilingüe por excelencia (Adelaar 2004), el predominio del chiquitano —por su condición de lengua franca en la que se produjeron materiales escritos— pudo haber contribuido tanto a la desaparición de las lenguas con menos hablantes presentes en los territorios misionales, como a la hibridación del chiquitano que entonces se hablaba. No obstante, cabe tomar en cuenta la precisión que establece Schwarz (1994, referido en PROEIB Andes 2000:76), cuando señala que dentro de cada misión se establecían parcialidades en las cuales cada grupo idiomático podía seguir hablando su lengua para la comunicación intragrupal.

El chiquitano de entonces era una lengua semi-estandarizada en la cual se produjeron traducciones de las sagradas escrituras, sermonarios, catequismos, gramáticas y vocabularios; durante la Guerra del Chaco (1932-1935) llegó a utilizarse como código de guerra (*ibid.*). Hoy ya no cumple con el papel de lengua franca, y el conocimiento de la variedad misional unificada se habría perdido, dando paso a la dialectalización del chiquitano actual (Rieser 1986, referido en Adelaar 2004).

Krekeler (1993:26) considera que los actuales chiquitanos conforman un grupo de unidades étnicas diferencia-

das por culturas y lenguas, algunas de habla chiquitana y otras de lenguas de la familia Arawak. Este pueblo, que se conformó a partir de la reducción en 10 misiones jesuíticas de la que fueron objeto los distintos grupos que le dieron origen, mantiene, sin embargo, una unidad política: “La identificación de una unidad étnica se articula sobre la base de una ex reducción concreta y no se basa en la idea de una cultura chiquitana compartida, la cual corresponde más a una ideología jesuítica que hoy sigue siendo reproducida por los etnohistoriadores” (Schwarz 1994, citado en PROEIB Andes 2000:77).

Foto: L. Vera, *Madre e hija ayoreas*, Paraguay, UNICEF.



Luego de la etapa misional, vendrían el periodo de la hacienda, que despojó a los chiquitanos de las tierras que ocupaban y los redujo a condición de siervos; la Guerra del Chaco, en la cual descubrieron su condición de bolivianos y se vieron inmersos en una contienda que no era suya; la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá (Brasil) entre 1945 y 1955; la fundación de nuevos centros poblados y la Revolución de 1952, con una reforma agraria que en el Oriente benefició sobre todo a población criollo-mestiza, dando pie al sistema latifundista que aún impera en todo este territorio. A través de estos acontecimientos, algunas de las misiones se reconvirtieron en pueblos de mestizos, especialmente San Javier, Concepción y San Ignacio, donde los indígenas se ubicaron en las periferias de los mismos, produciéndose el proceso de castellanización y erosión cultural (Prada 2006:96).

Durante el desarrollo de la sociedad nacional boliviana, la introducción del sistema público de educación en castellano terminó de desplazar al resto de dialectos del chiquitano. No obstante, en un estudio realizado en 1999 diversos entrevistados reconocieron, ya sea saber algunas palabras y expresiones en una lengua distinta de la chiquitana, o conocer o haber conocido a alguna persona mayor que sabía algo de ella: "otro idioma lo practicaba de antes, no puedo hablar pero lo entiendo el 'pauna', ahora ya no hay personas que hablan, se murieron, pero [todavía] lo entienden algunos, [pero] no lo pueden traducir. Hay algunos en Concepción". En el curso de este estudio, en similares términos otros colaboradores indígenas se refirieron a las siguientes variedades: nampeca, manasica, paunaca y moncoca, entre otros, además de lenguaraz, chiquitano y besiro (PROEIB Andes 2000:79).

Desde el punto de vista sociolingüístico, Prada (2006:104) considera que, a pesar del fuerte desplazamiento de la lengua hacia el castellano, el besiro sigue vigente entre los adultos, aunque tengan el castellano como su lengua de uso predominante, porque necesitan de la lengua originaria para ser confirmados como representantes de su pueblo en diferentes asambleas; es decir, la lengua posee un papel simbólico muy importante en los grupos, ya que les permite regular la representatividad de sus dirigentes: "el idioma propio debería ser lo más importante, por eso ahorita elegimos como dirigentes [a los hablantes de

chiquitano]" (PROEIB Andes 2000:93). No obstante, es menester reconocer que el besiro se habla fundamentalmente en una sola zona o región chiquitana —en Lomerío—, en el resto del territorio predomina una variedad oriental del castellano boliviano, que recurre a préstamos de las lenguas indígenas de sustrato. Resulta interesante observar que ello lleva a algunos hablantes a decir que recuerdan algo de las lenguas que un día hablaron sus mayores.

Como se ha señalado, el besiro se habla sobre todo en Lomerío, tanto en el ámbito urbano como en el rural. En San Antonio de Lomerío, centro poblado con aproximadamente mil habitantes, la lengua indígena la hablan más las personas mayores y las personas de sexo femenino. El corregidor de fines de los años noventa opinaba que la lengua era utilizada por los mayores de cuarenta años, sobre todo mujeres, especialmente en la comunicación con los coetáneos, y particularmente en las fiestas comunales. En el área rural bajo influencia de este pueblo, en las comunidades chiquitanas la lengua indígena tendría más vigencia y los niños y jóvenes tendrían incluso un conocimiento pasivo de ella, pues la lengua de socialización primaria sería ya el castellano.

La situación de las otras regiones en las que existe aún presencia de esta lengua (Concepción y San Javier) inclina aún más la balanza hacia el castellano, lengua que desplaza aceleradamente al besiro (Prada 2006). En la ciudad de Concepción, en particular, el besiro ha perdido funcionalidad. La migración hacia distintas partes de Bolivia, Brasil y Paraguay refuerza esta tendencia: "a algunos jóvenes no les interesa el chiquitano, no quieren saber, porque a sus compañeros les dicen que se pierda esa lengua, la mayoría no quiere identificarse como chiquitano, se olvidan de su tierra, se van a Brasil, Argentina y cuando vuelven rechazan a su gente y origen" (recogido en la comunidad de Palmarito, PROEIB Andes 2000:93).

Esta situación de desclasamiento y de virtual pérdida del besiro contrasta con la valoración que recibe la lengua originaria por parte de los chiquitanos, sea que la hablen o no, así como con el hecho de que la dirigencia chiquitana y los intelectuales pertenecientes a este pueblo deseen reactivar y revitalizar la lengua. Por una parte, existen maestros bilingües, quienes han introducido el besiro como asignatura, y en San Antonio de Lomerío funciona ahora un centro de formación docente que habilita

a jóvenes chiquitanos como maestros bilingües. Por otra parte, el estudio de fines de los años noventa al que nos hemos referido aquí concluye lo siguiente:

En general, los entrevistados suelen coincidir en la importancia tanto de la lengua chiquitana como de la castellana, lo que estaría indicando la actitud mayoritaria hacia el bilingüismo. La valoración de la lengua indígena está vinculada con su papel como elemento cultural de autoidentificación, así como con su valor comunicativo al interior del grupo. El chiquitano adquiere importancia como idioma propio y de los ancestros, y está vinculado a la localidad, a la vida comunal y a la familia (PROEIB Andes 2000:92).

En comparación con otras lenguas, la lengua chiquitana ha sido muy poco estudiada desde el punto de vista estructural (Fabre 2005). Recientemente Santana (2006) ha aportado elementos para sugerir una relación con lenguas de la familia Macro Jê, aunque otros la descartan (Adelaar 2004). En el plano local, los chiquitanos recurren por lo regular a un texto de gramática de corte tradicional elaborado por un sacerdote franciscano (Galeote 1993).

La Organización Indígena Chiquitana (OICH) es el ente etnopolítico de este pueblo, que está afiliado a la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPES) ([www.cepesc-bolivia.org](http://www.cepesc-bolivia.org)), base de la CIDOB ([www.cidob-bo.org](http://www.cidob-bo.org)).



En la gramática chiquitana de Adam y Henry leemos: “de la diferencia que hay entre el hablar varonil y mujeril, y del género. Tampoco hay en la lengua latina la dificultad que más ponderan en la chiquita comúnmente diciendo que ‘las mujeres hablan lengua distinta de la de los hombres’ [...] Para entenderlo, supóngase que todos los nombres, pronombres, verbos, preposiciones y adverbios, declinables y conjugables, tienen –para cuando se hay de hablar de tercera persona– una inflexión que podemos llamar VARONIL y otra MUJERIL, en singular y lo mismo en plural. Ahora pues jamás las mujeres pueden usar de la inflexión varonil, sino es cuando refieren el dicho o cláusula que habló un hombre. Al contrario, los hombres usan de ambas inflexiones, así en singular como en plural, pero con esta diferencia: que la de la varonil usan sólo cuando hablan de Dios o de las divinas personas, o de ángeles, demonios, hombres, dioses falsos” (Prada 2006:103).

## LA LENGUA DE LOS GUARAYOS

Los **guarayos** bolivianos no deben confundirse con los guarayos o guaraní-ñandeva paraguayos (véase la sección Paraguay en este capítulo y Ethnologue 2005). Apparentemente, algunos **guarayos** y **pausernas** —relacionados con los guarasugwe actuales, que son ya muy pocos— aceptaron instalarse en las misiones franciscanas a fines del siglo XIX, donde sólo se hablaba la variedad guarayo. Ambos pueblos pertenecían a grupos **guaraníes** llegados desde el Paraguay hacia principios del siglo XVI, y que habrían atravesado el Chaco y la Chiquitania antes de llegar a los territorios que en la actualidad ocupan. Su reducción por los franciscanos los llevó a dedicarse a la agricultura y a la ganadería, así como a la sedentarización. Pese a ello, los chiquitanos conservan sus prácticas de vida comunitaria.

Su contacto con el Estado boliviano se inicia a mediados del siglo XX, con el cierre de las misiones franciscanas y la confiscación de las tierras que ocupaban. Coincide esta etapa con el ingreso de grupos evangélicos: la Misión Bíblica se instala en una comunidad chiquitana en la década de los cincuenta, y el Instituto Lingüístico de Verano lo hace en 1961 (PROEIB Andes 2000). La hacienda y el latifundio cruceños afectan seriamente la vida chiquitana, no quedándoles más remedio que insertarse en las nuevas estructuras en poder de los terratenientes criollo-mestizos como peones. Es alrededor de este periodo cuando, ante la desestructuración de la vida misional, comienza la migración chiquitana a distintos lugares del país, pero también hacia Brasil y Paraguay. “La apertura de la carretera Trinidad-Santa Cruz en la década de los 70 aumentó la apropiación privada de las tierras para ganadería y extracción forestal y la inserción de los guarayos como fuerza de trabajo. Asimismo, produjo un crecimiento acelerado de la población por los migrantes que, procedentes de distintas regiones del país, llegaron a establecerse en la zona” (*ibid.*: 120).

La lengua guaraya pertenece a la familia Tupi-guaraní. Según Riestler (1989:18), la lengua hablada por los guarayos es similar a la de los sirionós, pueblo de alrededor de 200 personas que vive al oeste de los guarayos, mayoritariamente en el departamento de Beni. Por su parte,

Albó (1995) considera que los guarayos bolivianos, guaraníes bolivianos y sirionós poseen un grado importante de mutua inteligibilidad, aunque desde el punto de vista étnico se trate de pueblos bien diferenciados. No obstante, a partir de entrevistas realizadas con hablantes de siriono, guarayo y guaraní, se ha detectado que los guaraníes experimentan mucha dificultad para entender lo que dicen sus hermanos sirionos (Tulio Rojas, comunicación personal).

Según el Censo Indígena, son 6.010 los guarayos que se definen por auto-pertenencia. Esta cifra se eleva a 11.953, según la estimación de Molina y Albó referida a la población total y no sólo a aquella censada, de quince y más años de edad (2006).

Manifiestan hablar el guarayo 8.433 personas de cinco años y más. De éstas, 44,33% es monolingüe guarayo y el resto, bilingüe guarayo-castellano. Existe mayor predominio del castellano entre los guarayos que habitan en las zonas urbanas del amplio territorio ocupado discontinuamente por los guarayos (López 2006b:225).

En el estudio sociolingüístico de Tierras Bajas del PROEIB Andes, se registra:

Considerando el uso y funcionalidad de las lenguas, puede distinguirse dos tipos de situaciones sociolingüísticas entre las comunidades guarayas visitadas; por un lado, Urubichá y Yaguarú, donde la lengua indígena mantiene una mayor vitalidad; por el otro lado, Ascensión y Yotaú, donde el castellano tiene mayor presencia. En Urubichá la lengua indígena es el medio de comunicación principal y más frecuente tanto al interior de la familia como en la comunidad, en los distintos grupos de edad y los diferentes ámbitos y situaciones de uso de lenguas. En la familia todos se comunican exclusivamente en guarayo, lo que determina que los niños se socializan en esta lengua e ingresan a la escuela como monolingües. La escuela, por lo tanto, introduce el castellano como segunda lengua (PROEIB Andes 2000:126).

En esta región, los mestizo-criollos llegan a aprender el guarayo como segunda lengua para interrelacionarse con la población indígena.



Producto del avance del movimiento indígena, guaraníes y guarayos descubrieron que tenían más en común de lo que suponían y que provenían de pueblos y lenguas emparentados. Hoy, estudiantes guarayos cursan estudios de profesorado bilingüe en el centro guaraní de formación docente en Camiri, Prov. Cordillera.

Foto: Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.

Las dos situaciones identificadas se caracterizan también por matices distintos de valoración de la lengua ancestral. Donde la lengua tiene más vitalidad, ésta merece una valoración similar a la del castellano (Urubichá), mientras que donde el castellano predomina, los hablantes destacan simbólicamente el valor del guarayo, pero lo hablan menos.

El guarayo utilizado en la educación cuenta con un alfabeto consensuado, unificado y aprobado por el Ministerio de Educación; en la mayoría de las comunidades guarayas se ofrecen servicios educativos de los niveles pre-escolar y primaria, y en algunas, también de secundaria. Destaca el alto número de profesores guarayos, hecho que podría reforzar el deseo de conservar su lengua, al parecer compartido por una gran cantidad de hablantes. (*op. cit.*: 122).

## PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN PARA EL PLANIFICADOR

### LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA DEL GRAN CHACO ARGENTINO Y LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS

MARISA CENSABELLA

El Gran Chaco argentino se presenta como una continuidad de diferentes situaciones sociolingüísticas, cuyos polos extremos pueden describirse del siguiente modo: en un extremo se encuentran lenguas muy vitales, aquellas habladas en comunidades donde la mayoría de los padres transmite la lengua indígena a sus hijos y éstos la adquieren como primera lengua o, en casos menos frecuentes, como primera lengua bilingüe a la par de la adquisición del castellano; en el otro extremo se encuentran lenguas que poseen sólo *recordantes* ancianos o adultos mayores que no la utilizan, aparentemente, en ningún ámbito de la vida cotidiana. Un extremo es el caso de la lengua wichí, el otro el vilela. Entre estos dos puntos encontramos un abanico de situaciones sociolingüísticas difíciles de tipificar en una escala lineal, dada su complejidad y lo cambiante de las situaciones en lapsos breves, en cada región e incluso para una misma lengua. En estos casos, las variables número de hablantes, edad de los mismos, localización geográfica (enclave rural vs. urbano), actitudes endogrupales favorables o desfavorables hacia la transmisión de la lengua indígena y en relación con su funcionalidad para el acceso a espacios de prestigio dentro de la comunidad (shamanes, pastores indígenas, maestros bilingües, representantes políticos, mujeres sabias, etc.) y actitudes de la *sociedad regional dominante* y sus ideologías (grupos en relación estrecha con los indígenas: maestros, agentes sanitarios, autoridades locales, partidos políticos, grupos religiosos y personal de ONG) favorables o desfavorables a las pautas culturales y de interacción comunicativa entre los indígenas. Todos estos factores se entrecruzan de diferente manera en cada comunidad e inciden en las prácticas comunicativas de los grupos indígenas.

La toma de conciencia del desplazamiento lingüístico y la lucha por la defensa de los derechos lingüísticos de los

individuos y de los pueblos es activa entre los indígenas de Argentina. Diversas experiencias de educación para indígenas se han llevado a cabo en la región del Gran Chaco y, a partir de la descentralización educativa de la década de 1990, cada provincia ha diseñado acciones tendientes a la incorporación de maestros interculturales bilingües en las escuelas con población aborigen. Para un panorama de los proyectos realizados en las escuelas, consúltese en la página del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología: <http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/experiencias/index.html>. Estas acciones gubernamentales evidencian interés y sensibilidad con respecto al tema, pero poca preocupación por monitorear

No es posible continuar ejecutando proyectos educativos que no tengan en claro si la lengua indígena es la primera adquirida por los niños y muy vital dentro de las comunidades, o es una lengua en desplazamiento y con poco uso dentro del ámbito familiar, que necesita una didáctica de enseñanza como segunda lengua. Ambas situaciones se encuentran en la región Chaco, inclusive las dos situaciones para una misma lengua, según el tipo de enclave (rural o urbano) de las comunidades.



los resultados de las acciones emprendidas. En la base de éstas se observa una simplificación de la complejidad sociolingüística y cultural de las poblaciones educativas a atender.

La ECPI muestra cifras muy bajas de escolaridad primaria completa, menores todavía para estudios secundarios completos y casi inexistentes en el nivel superior. Más de 90% de la población indígena no recibe clases en sus lenguas indígenas primeras o en sus lenguas de herencia, lo que evidencia la falta de maestros indígenas y de cargos docentes para ese fin.

Los estados nacional y provinciales se enfrentan, en la actualidad, a tres tareas pendientes para con los indíge-

nas en el plano educativo: brindar una formación docente adecuada a las necesidades de la interculturalidad (para todos los docentes, de todas las áreas, trabajen o no en contacto con indígenas), reconocer que las situaciones sociolingüísticas sobre las que es necesario diseñar planificaciones son complejas y brindar mayor participación a las comunidades y organizaciones indígenas en la toma de decisiones sobre las políticas educativas y su implementación. Fuera de los reclamos en el área de la EIB y de la problematización de las propuestas pedagógico-didácticas, no se observan actividades organizadas por maestros indígenas o comunidades tendientes a la revitalización de espacios de uso de las lenguas por parte de los jóvenes.

Foto: Las Lomitas, Formosa, Argentina, UNICEF.



## POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS Y EDUCATIVAS EN EL CHACO Y EL ORIENTE BOLIVIANOS

LUIS ENRIQUE LÓPEZ

La efervescencia indígena que experimenta Bolivia, a raíz del avance político previo a la elección de Evo Morales como presidente de la República, y, con posterioridad a tan trascendental hecho, como producto de las contradicciones que emergen de la disputa indígena del poder, y de la llegada al gobierno de un número importante de líderes indígenas, inevitablemente resitúan la historia boliviana de al menos las últimas dos décadas, en lo que se refiere a las políticas lingüísticas, culturales y educativas, y de manera particular en lo tocante a la EIB. Tal revisión tiene que ver, sobre todo, con la direccionalidad de las políticas y con el papel que en la formulación de las mismas desempeñan los académicos y los activistas no indígenas.

Desde los años ochenta, las Tierras Bajas de Bolivia experimentaron una singular toma de conciencia que reposicionó a las lenguas y culturas indígenas, a la vez que colocó a la EIB en la agenda pública nacional. Si bien este proceso no ocurrió de manera desvinculada de lo que aconteció en las tierras altas (López 2005), cabe destacar la importancia que cobró el movimiento político guaraní por su lengua, su cultura y la reivindicación de la EIB como un derecho en el camino de su reafirmación identitaria (López 1997).

En el proceso, a comienzos de los años noventa, se revisó la historia oficial y se recuperó y resignificó hechos e imágenes del pasado, habida cuenta que entonces hacía 100 años que el pueblo Guaraní había sido derrotado en Kuruyuki e incorporado por la fuerza al Estado boliviano. La guerra era tomada esta vez como metáfora para lidiar con la recuperación identitaria y la reafirmación idiomática de su población; para ello, en vez de armas se recurría a lápices, papel y al conocimiento y la lengua ancestrales (López 1997).

Pocos años antes, los guaraníes tomaron en sus manos la definición del alfabeto, dando por zanjadas las disputas entre dos sectores de especialistas que por años no habían logrado ponerse de acuerdo; la solución fue política y, por ende, pragmática y no estrictamente técnica. Fueron los guaraníes los que llegaron a un alfabeto unificado y a una propuesta intuitiva de normalización idiomática que buscaba integrar en un estándar escrito las variantes orales de los tres sectores de habla guaraní que se reconocen en el Chaco boliviano, pues en rigor lo que se buscaba trascendía lo idiomático: se quería que izoceños, avas y simbas se vieran a sí mismos simplemente como guaraníes. La unificación escrituraria, la creación de léxico especializado y la producción de textos escolares en una sola variedad escrita era parte de la estrategia hacia su consolidación como pueblo, proceso en el cual su órgano político —la APG— tuvo un papel determinante (*ibid.*). Parte de ese proceso fue también el rechazo a la denominación de chiriguano que la tradición colonial había hasta entonces impuesto.

Primero, se avanzó con la EIB en el nivel de la escuela primaria, y pocos años después, se emprendió simultáneamente —para conmemorar el Centenario de Kurukuyi y los quinientos años de resistencia indígena— una campaña de alfabetización que involucró a la centena de comunidades guaraníes que entonces existía. La campaña tuvo un componente fuerte de transferencia al guaraní de las competencias de lectura y escritura que un alto número de mujeres y hombres guaraníes había adquirido en castellano; a este proceso lo bautizaron como guaranización. Quinientos jóvenes letrados guaraníes tuvieron a su cargo la guaranización de la población adulta, previa apropiación de la escritura guaraní y de procedimientos lingüopédagogicos y pedagógicos que un grupo multidisciplinario de



especialistas facilitó (*ibid.* y Ventiades y Jáuregui 1994). Estos nuevos kereimbas –guerreros–, junto con los ñee iya –los dueños de la lengua, o reconocidos cultores orales de la lengua guaraní– se vieron inmersos en procesos de acuñación léxica, redacción de cartas y manifiestos así como en la producción de textos diversos de distinta índole (*ibid.*), acción que dio un renovado impulso a la EIB y que contribuyó a darle a la lengua propia la centralidad que la sociedad guaraní siempre le asignó a lo largo de su historia. El guaraní comenzó a estar en boca y oído de todos, dentro y fuera del hogar, pero también dentro y fuera de la comunidad, incluyendo la ciudad de Camiri y otros centros poblados, como también la radio.

El proceso de guaranización y la reconquista guaraní de la escuela tuvo su impronta en prácticamente todos y cada uno de los pueblos que habitan las tierras bajas bolivianas, e incluso al otro lado de la Cordillera de los Andes, extendiéndose además hacia Paraguay. No obstante, el rechazo a casi dos décadas de neoliberalismo económico que la sociedad boliviana comenzaba a desarrollar, derivó en la asociación maniquea que, desde los años previos al actual régimen, se ha venido estableciendo entre EIB y neoliberalismo. (Se perdía de vista que Bolivia experimentó dos procesos sociales simultáneos que gradualmente transformaron su sociedad: el neoliberalismo económico y la reafirmación identitaria indígena con el regreso al indio, con el consecuente fortalecimiento del movimiento indígena.) Tan desafortunada asociación ha determinado retrocesos injustificables que han debilitado de facto un proceso que iba cuesta arriba (López 2005).

La crítica al bilingüismo y al énfasis que desde la EIB se puso en la lengua ancestral y en la dimensión idiomática han derivado en una verdadera proliferación de políticas lingüísticas, culturales y educativas que surgieron de abajo hacia arriba y que el Estado boliviano no tuvo más remedio que aceptar, no porque se tratara de regímenes neoliberales en el poder, sino más bien porque se sustentaban en un proceso acumulativo de demandas sociales y en una estrategia indígena de aprovechar cada resquicio que al Estado se le escapaba (*ibid.*). Las décadas de los años ochenta y noventa constituyeron, de hecho, para los indígenas una fase de aproximación sucesiva al nuevo Estado que hoy se perfila. Durante este periodo, los indíge-

nas, sobre todo de las Tierras Bajas bolivianas, lograron arrancarle al Estado medidas como la dación de la ley 1565, que reconocía el derecho de los indígenas a participar activamente en la toma de decisiones en materia educativa y que concibió a la EIB como política de Estado, la apertura de un centro de formación docente indígena en el Chaco, con participación de la APG –que atiende hasta la fecha a guaraníes, tapietés, weenhayeks pero también a guarayos y a chiquitanos–, la oficialización por Decreto Supremo de todas las lenguas de las tierras bajas, la elaboración de alfabetos oficiales para cada una de ellas, la realización de importantes proyectos financiados por la cooperación internacional para comenzar a desarrollar la EIB, en pueblos a los cuales no llegaba aún la Reforma Educativa (Ventiades y Romero 2006).

Hoy, la ley 1565 sigue sin ser derogada, pero aunque esté legalmente vigente, ha perdido credibilidad social. Los líderes indígenas que la defendían hoy guardan silencio al respecto, pues en tiempos de revisión resulta políticamente incorrecto aferrarse a una norma de otra época, aun cuando muchos de sus ingredientes fuesen de simiente indígena y tengan todavía validez. En su lugar, el nuevo proyecto de ley de educación “Avelino Siñani y Elizardo Pérez”, aprobado ya por la Comisión de Educación en 2006, sigue en 2008 sin entrar a debate. Si bien esta nueva propuesta radicaliza la EIB y redimensiona la perspectiva intercultural, reconociendo que no es posible el diálogo sin una etapa previa de reafirmación o ensalzamiento de lo propio bajo el nombre de intraculturalidad, lo cierto es que, más allá de la reinvencción discursiva, es poco aún lo que pasa en las aulas y en las escuelas, y el trabajo adelantado en los años ochenta y noventa parece ceder paso a prácticas que aparentemente ya habían sido superadas con la adopción de la EIB como política de Estado. Lo que está en real y meritorio avance es el redescubrimiento del conocimiento y el saber propios, a través de investigaciones y estudios realizados desde diversos frentes, la comunidad académica pero también las organizaciones indígenas, sobre todo los siete Consejos Educativos de Pueblos Originarios, tres de los cuales pertenecen y tienen rectoría sobre pueblos del Chaco y el Oriente bolivianos: el Guaraní, el Chiquitano y el Guarayo. También se avanza en la preparación de nuevos y más

# Lhomtes toj hin'u ilesayen liwuluna

**H**oy toj hin'u wachi toj ihu Tres Puzos mek  
wachi ihuamilli toj hopehen proyecto  
wachi ihuamilli toj hopehen. *Twehha en peth-*  
*wehha en pethwehha.* Hoy ihuamilli toj hope-  
hen n'chehwehha toj hope Facultad de  
Ciencia y Letras, U.B.A.

Hoy toj ihuamilli Tres Puzos ihuamilli  
toj ihuamilli ihuamilli. Wachi pitha lawhoy toj  
ihuamilli ihuamilli mek toj ihuamilli toj  
ihuamilli toj proyecto toj hopehen  
toj ihuamilli toj ihuamilli. Hoy'a toj toj  
toj ihuamilli toj ihuamilli. Athana  
n'ihuamilli toj ihuamilli toj toj ihuamilli  
mek toj ihuamilli.

N'wehha toj ihuamilli n'ihuamilli n'ihuamilli  
toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli  
mek toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli  
toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli.  
Serwano ihuamilli ihuamilli toj ihuamilli.  
Ihuamilli ihuamilli toj ihuamilli  
toj ihuamilli toj ihuamilli.

Wefwe ihuamilli toj ihuamilli mek toj ihuamilli  
ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli  
toj ihuamilli. Chiepna toj ihuamilli toj  
wachi toj ihuamilli toj ihuamilli. Hoy ihuamilli  
toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli  
toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli  
toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli toj ihuamilli.

Francisco López  
Pérez



Foto: Libro Wichí, Argentina, UNICEF.

profesionales para la EIB, incluida la formación de mujeres y hombres indígenas como maestros-lingüistas, con competencias para describir y analizar sus lenguas, desde la Universidad Gabriel René Moreno de Santa Cruz.

Como se ve, el Mborakua Guasu Guaraní –o Consejo Educativo Guaraní–, junto a sus equivalentes Guarayo y Chiquitano, ha dado un paso importante en la toma de decisiones sobre sus lenguas, culturas y también respecto de la educación, y ahora le plantean al gobierno boliviano propuestas curriculares interculturales alternativas a las que emanan del Estado, así como también la creación de institutos de lengua y cultura por pueblo y lengua, los que estarían bajo su rectoría. Esta es una evidencia adicional del desplazamiento de rectoría que experimenta la formulación de políticas lingüísticas y de EIB. Son los propios involucrados, por medio de su representación política, y también a través de sus propios intelectuales, quienes plantean políticas y estrategias que desean que rijan tanto en los propios territorios indígenas, como también para el país en su conjunto. Los especialistas y técnicos aceptan gradualmente ese nuevo papel de orientadores y facilitadores que las actuales transformaciones sociales en Bolivia parecen asignarles.

En ese nuevo escenario, el Chaco y el Oriente bolivianos experimentan un proceso de reavivamiento cultural, y en cierto modo también idiomático, que reafirma la diversidad inherente a estas dos regiones geoculturales en el marco de la plurinacionalidad que sancionara la nueva Constitución boliviana vigente desde febrero de 2009. Los desafíos lingüísticos y culturales para esta región son enormes, pues los líderes indígenas de estas regiones son conscientes de las amenazas que se ciernen sobre la continuidad real de sus lenguas. Si bien el énfasis de la reivindicación actual es sobre todo simbólico, muchos guarayos y chiquitanos que tienen conciencia de que sus lenguas se hablan sólo en una porción de su territorio. Guaraníes, weenkayeks y tapietes, del otro lado, también están preocupados, no sólo por el desplazamiento geográfico o regional como en el Oriente boliviano, sino también por la mudanza generacional, pues cada vez son menos los niños y jóvenes que desean hablar la lengua ancestral. De quienes se sabe poco respecto a estos temas es de los ayoreos; resulta difícil anticiparse, sin mayores estudios e interlocución con ellos mismos, qué es lo que se debería o podría hacer, tanto en el campo de la política lingüística como en el de la EIB. En tales situaciones, la oficialización de las lenguas originarias planteada

en la nueva constitución se enfrenta a un verdadero desafío en lo tocante a su implementación. Como lo hemos afirmado en otra parte (López 2008), los líderes indígenas le asignan a la escuela y a la educación formal responsabilidades que trascienden sus posibilidades reales, tanto de actuación como de éxito. Es harto sabido que la escuela por sí sola no podrá reinstaurar las lenguas indígenas como vehículo de comunicación efectiva en la comunidad, ni menos aún en el hogar.

Es de esperar que la mayor conciencia política que los indígenas bolivianos desarrollan los lleve a caer en cuenta de que la responsabilidad es sobre todo comunitaria y familiar, y que si los padres no re-instituyen la transmisión generacional de la lengua ancestral no habrá modo alguno de salvar a las lenguas originarias de su eventual silenciamiento. Es de esperar que la APG, el Mborakua Guasu y el pueblo Guaraní en su conjunto, que a lo largo de la historia han asignado un papel sustantivo a la lengua propia en el modelamiento del modo de ser guaraní, se conviertan nuevamente en pioneros de un proceso que a la vez se oriente a la re-dignificación de su lengua, ahora bajo estatuto de oficial, así como a la revitalización de la misma en aquellos espacios geográficos y dominios sociales de los cuales se va retrayendo. En gran medida, el desafío actual es parecido al que experimentaron los guaraní hablantes en los inicios de la Colonia, cuando los jesuitas transformaron la cotidianidad guaraní de la mano con la lengua ancestral.

Los pueblos del Chaco y del Oriente boliviano pueden, entre todos, ayudar a resituar el papel que las lenguas originarias deben cumplir en el proceso actual de recuperación simbólica de lo indígena que marca la sociedad boliviana. Resituar la lengua como uno de los sistemas propios de conocimiento enriquecerá la preocupación actual por recuperar y sistematizar el saber y el conocimiento ancestral para llevarlo a la escuela.

Pero, para que estos procesos sean sostenibles se requiere formar más y mejores recursos humanos indígenas capaces de documentar, describir y analizar sus lenguas, de manera tal de acompañar, también desde el campo técnico, el movimiento político por la lengua y la cultura propias que parece estar gestándose. Es de esperar que ante los nuevos desafíos que actualmente se le plantean a la sociedad boliviana en los campos idiomático y cultu-

ral, las universidades de ese país replanteen sus políticas y dediquen al estudio lingüístico y antropológico el espacio académico del cual hasta hoy carecen.

Pero más importante aún que lo anterior es propiciar intercambios y apoyos horizontales entre pueblos indígenas. Así, el trabajo que es menester hacer con los ayoreos en cuanto a lengua y educación, bien puede ser asumido inicialmente por sus pares de otros pueblos en los que se ha avanzado más en estos campos. Afortunadamente, se cuenta en Bolivia con una estructura etno-política de la que forman parte todos los pueblos abordados en este capítulo: la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB).

Finalmente, y habida cuenta de que aquí nos referimos a pueblos y lenguas transnacionales, urge, tanto desde los espacios indígenas propios, como también desde los ámbitos académicos y gubernamentales, construir vínculos igualmente transnacionales que fortalezcan lo que cada pueblo hace o anhela realizar desde cada país en el que ahora habita. El intercambio periódico de experiencias contribuirá al enriquecimiento, no sólo de los hablantes de las lenguas que ahora nos ocupan, sino también del conocimiento que tenemos de estas lenguas, además de la formulación de estrategias sostenibles de revitalización idiomática, que aseguren la continuidad de la diversidad que aún nos marca.

La lingüística, en sus diversas disciplinas, y la antropología deben ir en apoyo del movimiento indígena, aportando con hipótesis, pero también con respuestas, a muchas de las inquietudes que surgen en la implementación de políticas y estrategias de revitalización idiomática y de EIB; también pueden aportar con propuestas de cambio construidas con la participación activa de los propios concernidos. La cualificación técnica en estos campos fortalecerá el protagonismo político indígena, en cuanto las organizaciones indígenas constituyen un actor clave en la formulación de políticas lingüísticas, culturales y educativas.

## INDÍGENAS EN EL PARAGUAY: ESPACIOS INVADIDOS

BARTOMEU MELIÀ, S.J.

Los pueblos indígenas del Chaco fueron contactados muy tardíamente, a fines del siglo XIX, e incluso la mayoría de ellos después de la Guerra del Chaco. La fragmentación de propiedades privadas y la pérdida de los territorios indígenas se presentan como un desafío de grandes proporciones que afecta a toda la región en la que entra no sólo Paraguay, sino Bolivia y el norte de Argentina.

### LOS MISIONEROS

Después de los conquistadores de la primera hora, que en el siglo XVI pasaron por el Chaco buscando un camino desde el Río de la Plata hacia el Perú, los primeros “extraños” que entraron fueron los misioneros. Las misiones cristianas del Chaco, que habían tenido sus comienzos en el siglo XVII con los jesuitas, fracasaron; hubo nuevos intentos en el siglo XVIII, también con los jesuitas, pero con la expulsión de éstos en 1767, poco prosperaron. Las misiones jesuitas respondían, subsidiariamente, a una estrategia de comunicación entre Paraguay y la región de Moxos en Bolivia, pasando por el territorio de Chiquitos; los pueblos fundados ahí perduraron.

La Misión Anglicana comenzó en 1886, y se extendió por el Chaco Central, especialmente entre los enxets, alcanzando también a los tobas, sanapanás y angaités. En cierto modo, la misión acompañaba y protegía a los latifundios ingleses que en esa parte del Chaco se habían establecido a raíz de la deuda que tenía el Paraguay con los acreedores de la guerra de 1870. La Misión anglicana extendía la cultura occidental. Con proyectos asistencialistas y paternalistas, la Misión aumentó la dependencia. Hacia 1985 el modelo entró en crisis y la Misión fue abandonada.

La Misión católica de los salesianos se inicia tímidamente en 1920 entre los chamacocos, a partir de Fuerte Olimpo, y se afirma entre los ayoreos hacia el año 1958. La Misión de los Padres Oblatos de María Inmaculada, con misioneros alemanes, se había iniciado en territorio que dependía de Bolivia, a raíz de un decreto de 1924, que encaraba “promover la obra civilizadora de las numerosas tribus salvajes que allí moran”. La labor de los Padres Oblatos se centró de manera especial en los nivaclés, a quienes defendieron decididamente de ambos ejércitos, paraguayo y boliviano, durante la “mala guerra” del Chaco (1932-1935). Ya como parte de Paraguay, siguen hasta hoy. Su labor lingüística es notable.

A este cuadro de varias confesiones y congregaciones religiosas hay que añadir la presencia de los colonos menonitas, que comienza en 1926, en el centro mismo del Chaco, en tierras tradicionales de los pueblos Toba, Enenlhet y Nivaclé. Esta sociedad colonial, que ciertamente vivió tiempos muy duros y ahora presenta gran prosperidad, se sirvió de varios grupos indígenas a los que incorporó en el trabajo salarial, atrayéndolos al mismo tiempo a su religión anabaptista.

La Misión las Nuevas Tribus, con la perspectiva fundamentalista que la caracteriza, se estableció junto al pueblo Chamacoco-Ishir desde 1942 —o 1949, según ellos—, junto a los angaités en 1962 y desde 1966 redujeron a grupos de ayoreos, que fueron acercados a las colonias menonitas como proletarios. En 1979 realizaron “búsquedas de carácter religioso” para “capturar” a otros ayoreos, y en 1986 se dio una verdadera “cacería”, que terminó con cinco muertos, cuatro heridos graves y 24 individuos llevados a la sede de la misión. B. SúsNIK y M. Chase-Sardi (1995: 257-265) trazan un cuadro bastante lúgubre, aunque con algunas es-

cenos más luminosas, de casi todas estas misiones, en las que se ha confundido con demasiada frecuencia la misión con la civilización occidental y la proletarización final.

## MILITARES, MENONITAS Y MACATEROS

La “mala guerra” del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), que se suele presentar como desarrollada en terreno deshabitado, afectó de hecho profundamente los espacios, obligando a los indígenas a desplazamientos y cambios sociales y culturales de los cuales ya no se recuperarían jamás. Los militares aprovecharon los conocimientos indígenas de la zona en su campaña de guerra. En algunos casos los reconocieron y retribuyeron; la presencia de los guaraníes de Bolivia en Paraguay se debe a promesas de beneficios que sólo se cumplieron parcialmente. Con el tiempo, los militares abusaron y despreciaron a los indígenas que quedaron desamparados. Grandes extensiones de tierra indígena fueron entregadas a militares que las convirtieron en haciendas propias, causando graves daños a las comunidades más cercanas.

Los menonitas, que llegaron al Paraguay en oleadas sucesivas y de procedencias diversas –Canadá, Rusia, México, Estados Unidos– recibieron gran ayuda también de los indígenas en sus primeros tiempos. Después esos pueblos chaqueños vieron sus tierras usurpadas por los nuevos colonos, sus territorios de caza cerrados y sus fuentes de subsistencia aniquiladas, pasando a ser pobres y extranjeros en su propia tierra. No sólo la misión, sino también el modo de vida propuesto por los menonitas, se tornó etnocidiario. La escuela de carácter occidental va en el mismo sentido.

Existe una práctica de comercio volante, de gran perjuicio para los indígenas, que llevan a cabo macateros que se desplazan por las comunidades indígenas y venden o truecan a precios y con valores abusivos sus productos –telas y vestidos, utensilios de cocina, perfumes vulgares, gaseosas–, que ciertamente atraen a los chaqueños, pero los dejan empobrecidos, ya que se suelen trocar recursos apenas renovables de la selva, como son animales exóticos, piezas de caza y maderas raras.

## EL CHACO Y SUS DESAFÍOS

Uno de los problemas fundamentales del Chaco paraguayo es que ha dejado de ser indígena, a pesar de serlo demográficamente. Con la entrada de menonitas y la formación de grandes estancias de ganado, los territorios de los pueblos indígenas han quedado fragmentados y dislocados. Los cambios ecológicos y climáticos ya afectan negativamente a toda la región. El gran desafío de este Chaco vendido y revendido a particulares es su recuperación ecológica, dada la gran vulnerabilidad de la zona. La presencia del Estado paraguayo en la región es escasa. La entrada de propietarios brasileños en el departamento nortero del Alto Paraguay es también preocupante.

Foto: L. Vera, *Niño ava guaraní*, Paraguay, UNICEF.





En junio de 2007, el gobierno paraguayo, por presión de las organizaciones indígenas y de la cooperación internacional creó una Dirección General de Educación Indígena en el Ministerio de Educación a cargo de un equipo técnico indígena. Esta dirección trabaja simultáneamente en dos ejes: uno de organización y gestión comunitaria de la escuela y otro de recuperación cultural y lingüística. Tiene a su cargo 38 escuelas rurales en el nivel nacional (Juan Serbín, ...comunicación personal, octubre de 2008).



A partir de los nuevos focos de colonización, la identidad y la pervivencia de los pueblos indígenas están seriamente amenazadas. Las escuelas no incentivan el protagonismo de las comunidades, sino todo lo contrario. No existe, en realidad, por ahora, una política de educación indígena diferenciada, y de hecho tampoco se cuenta con personal docente capacitado para ello. Varias de las len-

guas indígenas, como el sanapaná, el angaité, el guaná y el manjui están en vías de desaparecer.

Han surgido varias asociaciones de pueblos que reclaman sus derechos, pero los desafíos presentados requieren una política más amplia y significativa que no vea a los pueblos indígenas como un problema que todavía existe, sino como solución para el futuro de la región y de la nación.

# BIBLIOGRAFÍA

## ASPECTOS GENERALES, ARGENTINA Y URUGUAY

- Altabe, R., J. Braunstein y J. A. González. 1997. **Derechos indígenas en la Argentina**. Resistencia: Cuadernos de ENDEPA N° 3.
- Arenas, P. 2003. **Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamoleek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)**. Buenos Aires: Edición del autor.
- Bartolomé, M. 1978. "La situación de los guaraní (mby'a) de Misiones (Argentina)" en A. Roa Bastos (comp.) **Las culturas condenadas**. México: Siglo XXI. 86-111.
- Bixio, B. 2001. "Lenguas indígenas del centro y norte de la República Argentina (s. XVI-XVII)" en E. Berberían y A. Nielsen (eds.) **Historia Argentina Prehispánica**, Tomo II, Córdoba: Editorial Brujas. 875-936.
- Brackelaire, V. 2006. **Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela). Diagnóstico regional para facilitar estrategias de protección**. Brasilia: ed. del autor. Disponible en: [http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Diagn%C3%B3stico%20Pueblos%20Aislados\\_Vi-cent\\_jan06.pdf](http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Diagn%C3%B3stico%20Pueblos%20Aislados_Vi-cent_jan06.pdf), página consultada el 3/08/2008.
- Braunstein, J. 1983. **Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco**. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Braunstein, J. 2002. "Situación actual de los indígenas del Gran Chaco. Estado de la cuestión etnográfica". **Folia Histórica** N 15. 55-69.
- Braunstein, J. y E. Miller. 1999. Ethnohistorical Introduction, en Miller (ed.) **Peoples of the Gran Chaco**. Connecticut/Londres: Bergin & Garvey. 1-22.
- Braunstein, J. y N. Meichtry. 2007. **Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco**. Corrientes: Eudene.
- Bucheli, M. y W. Cabella. 2007. **Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial**. Montevideo: UNFPA/UNDP/INE.
- Carrasco, M. (ed.) 2000. **Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina**. Buenos Aires: IWGIA.
- Censabella, M. 1999. **Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual**. Buenos Aires: Eudeba.
- Censabella, M. (en prensa). "Funcionarios nacionales, maestros interculturales bilingües y ancianos. Desencuentros "ideológicos" en una comunidad toba urbana de la provincia del Chaco (Argentina)" en F. Gobbo y C. Costa (eds.). **Antropología y educación en América Latina**. Roma: CISU.
- Cerno, L. 2004. "Categorías nativas y significado social del habla. Una aproximación etnográfica a la comunidad guaraní hablante de la provincia de Corrientes" en Garbulsky et al. (eds.) **Actas 1° Congreso Latinoamericano de Antropología**. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes, UNR. 1-11. Publicación en CD-Rom.
- Curbelo, C. 2008. "Lo indígena en Uruguay: desde la creación del Estado-nación hasta la actualidad" en A. Palmisano y P. Pustorino (eds.) **Atti del Convegno Internazionale: Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici**. Roma: IILA. 225-244.
- Curbelo, C. 2007. "Presencia indígena en Uruguay" en A. Palmisano (ed.) **Seminario Multidisciplinare: Identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e sviluppo**. Roma: IILA. 95-108.

- De la Cruz, L. M. 1997. **Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi**. Salta: Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino.
- Dietrich, W. 1986. **El idioma chiriguano**. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- , 1994. "Mbyá, guaraní criollo y castellano". **Signo&Seña** N° 3. Instituto de Lingüística, FFyL, UBA. (Buenos Aires). 57-71.
- Fabre, A. 2005. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**. Edición electrónica disponible en <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>, consultada el 16/01/2008.
- Grupo de Estudios en Legislación Indígena (Gelind). 2000. "La producción legislativa entre 1984-1993" en M. Carrasco (ed.) **Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina**. Buenos Aires: IWGIA. 63-104.
- Giordano, M. 2004. **Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño**. La Plata: Al Margen.
- Golluscio L. y equipo. 2005. "Documentación de lenguas amenazadas en su contexto etnográfico" en R. Bein y G. Vázquez (eds.) **Actas Congreso Internacional Políticas Culturales e Integración Regional**. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, UBA. CD-Rom ISBN: 950-29-0830-9.
- González, H. 2005. "A grammar of Tapiete (Tupi-Guarani)". Tesis doctoral, University of Pittsburgh.
- Gordillo, G. 2006. **El Gran Chaco. Antropologías e historias**. Buenos Aires: Prometeo.
- Gualdieri, B. 1998. "Mocovi (Guaicuru). Fonología e morfossintaxe". Tese apresentada ao Curso de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Sao Paulo, Brasil.
- Hirsch, S. 2006. **El pueblo tapiete de Argentina: historia y cultura**. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, UBA.
- INDEC. 2001. **Censo Nacional de Población 2001**. Disponible en [www.indec.gov.ar](http://www.indec.gov.ar) sección Población, subsección Composición y Distribución. Consultado el 15/01/2008.
- INDEC. 2006. **Resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005**. Disponible en [www.indec.gov.ar](http://www.indec.gov.ar), Sección Población, subsección Pueblos Indígenas. Consultado el 15/01/2008.
- Kalisch, H. 2000. **Hacia el protagonismo propio. Base conceptual para el relacionamiento con comunidades indígenas**. Filadelfia: Pro Comunidades Indígenas. Disponible en <http://www.enlhet.org/pdf/01.pdf>.
- Lenton, D. 2007. "Etnografía y Memoria de la militancia indígena en la Argentina" ponencia presentada en taller interdisciplinario **Las poblaciones indígenas de la actual Argentina: pasado y presente**, organizado por la Comisión Científica de Demografía Histórica de la AEPA y el IIGHI (Conicet). Resistencia, 28 y 29 de junio.
- López, L. E. 1997. "To guaranize: A verb actively conjugated by the Bolivian Guaranis" en N. Hornberger (ed.) **Indigenous Literacies in the America: Language Planning from the Bottom up**. Berlin: Mouton. 321-353.
- Lozano, E. 1963-1964. **Estudios sobre el vilela**. BFM 10/61-62-63. 15-157. Montevideo.
- Martínez, C. 1992. **Nuestros paisanos los indios**. Buenos Aires: Emecé.
- Maeder, E. 2002. "El conocimiento antropológico del Gran Chaco, desde el siglo XVIII a mediados del siglo XX". **Folia Histórica** N° 15. 5-14.
- Meichtry, N. 2002. "El Gran Chaco Argentino. Territorio, poblamiento y vulnerabilidad social". **Folia Histórica** N° 15. 37-53.
- Melià, B. 1992. **La lengua guaraní del Paraguay**. Madrid: Mapfre.



- Melià, B. 2004. "Las lenguas indígenas en el Paraguay; una visión desde el Censo 2002" trabajo presentado al **I Congreso da Associação Latino Americana de População ALAP**. Caxambú (Brasil). 18-20 de Setembro. Disponible en: [http://www.abep.nepo.unicamp.br/site\\_eventos\\_alap/PDF/ALAP2004\\_441.PDF](http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_alap/PDF/ALAP2004_441.PDF). Consultada el 3/08/2008.
- Mendoza, M. 2002. **Band Mobility and Leadership among the Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina**. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Miller, E. 1979. **Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad**. México: Siglo XXI.
- Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. 2004. **Educación intercultural bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias**. Buenos Aires: MECyT-PROEIB Andes-UNICEF. <http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/experiencias/index.html>
- Munilla, D. y C. Goldberg. 2007. "Los pueblos indígenas hoy. La experiencia de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas" ponencia presentada en taller interdisciplinario **Las poblaciones indígenas de la actual Argentina: pasado y presente**, organizado por la Comisión Científica de Demografía Histórica de la AEPA y el IIGHI (Conicet). Resistencia, 28 y 29 de junio.
- Najlis, E. 1966. **Lengua abipona**. Tomos I y II. Buenos Aires: Archivo de Lenguas Precolombinas, UBA.
- Palmer, J. 2005. **La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena**. Formosa: APCD, Cecazo, EPRAZOL, Franciscanas Misioneras de María, Parroquia Nuestra Señora de la Merced, Tepeyac; Salta: Asociana, Fundapaz.
- Poenitz, A. 1996. "Las Misiones Orientales después de la administración de Chagas. El colapso de su sociedad (1821-1828)" en **Actas XVI Encuentro de Geohistoria Regional**. Resistencia: IIGHI (Conicet). 401-410.
- Radovich, J. C. y A. Bazalote (eds.). 1992. **La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Terraza, J. 2001. "La langue wichi: possibilités de maintien et aménagement linguistique". Master Thesis. Université de Laval, Quebec.
- Tovar A. y C. Larrucea de Tovar, 1984. **Catálogo de las lenguas de América del Sur**. Madrid: Gredos.
- Unruh, E. y H. Kalisch, 2003. "Enlhet-Enenlhet. Una familia lingüística chaqueña". **Thule Rivista italiana di studi americanistici**. Nr 14/15. 207-231.
- Valenzuela, C. 2006. **Transformaciones agrarias y desarrollo regional en el nordeste argentino**. Buenos Aires: La Colmena.
- Vidal, A. 2001. "Pilagá Grammar (Guaykuruan Family, Argentina)". Doctoral thesis, Universidad de Oregon.
- [www.granchaco.com](http://www.granchaco.com)
- <http://www.ine.gov.bo> (Consulta: Diciembre de 2007).
- [www.indigenas.bioetica.org](http://www.indigenas.bioetica.org)
- <http://www.puq.cl/teuco/index.html> (Consulta: Julio 2008).
- [www.centromandela.com.ar](http://www.centromandela.com.ar)
- <http://www.elgranchaco.com/index.php?SeccionId=9&PagId=&Id=37&menu=28&menuh=37> (Consulta: julio de 2008).
- <http://www.centromandela.com.ar/documentos/MADERAS.pdf> (Consulta: julio de 2008).
- <http://www.indigenas.bioetica.org/25811.htm> (Consulta: julio de 2008)

## PARAGUAY

- Asamblea General de las Naciones Unidas 2007. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas**. Septiembre de 2007. Accesible bajo: [www.servindi.org/pdf/ONU\\_Dec\\_Pi.pdf](http://www.servindi.org/pdf/ONU_Dec_Pi.pdf) [26.6.2008].
- Brackelaire, V. 2006. **Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela). Diagnóstico regional para facilitar estrategias de protección**. Brasilia: edición del autor. Disponible en: [http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Diagn%C3%B3stico%20Pueblos%20Aislados\\_Vicent\\_jan06.pdf](http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Diagn%C3%B3stico%20Pueblos%20Aislados_Vicent_jan06.pdf), [6.10.2008]
- Comité de Seguimiento de la Declaración de Derechos Lingüísticos.1998. **Declaración universal de Derechos Lingüísticos**. Barcelona. [www.linguistic-declaration.org](http://www.linguistic-declaration.org). Consulta 23.6.2008.
- Chase-Sardi, M. 1990. **Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay**. Asunción: Cidsep/Universidad Católica.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC). 2003. **II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002**. Pueblos indígenas del Paraguay. Resultados finales. Asunción: Presidencia de la República Secretaría Técnica de Planificación
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC).2004. **Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay**. Asunción: Presidencia de la República, BID, Censo 2002 Resultados, II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002.
- Fabre, A. 2005. "Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Primera parte: Los enlhet-enenlhet del Chaco Paraguayo". **Suplemento Antropológico** 40, 1. 503-569. Accesible bajo: [www.tut.fi/~fabre/SA\\_Junio\\_05\\_Enlhet.pdf](http://www.tut.fi/~fabre/SA_Junio_05_Enlhet.pdf). [10.10.2007]
- , 2006<sup>a</sup>. "Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Segunda parte: Los mataguayo". **Suplemento Antropológico** 41, 1. 7-131.
- , 2006b. "Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Tercera parte: Los guaycurú". **Suplemento Antropológico** 41, 2. 7-131.
- , 2007. "Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Cuarta parte: Los zamuco". **Suplemento Antropológico** 42, 1. 271-323.
- Hagège, C. 2002. **No a la muerte de las lenguas**. Barcelona: Paidós. [Original francés: Hagège, Claude. 2000. Halte à la mort des langues. París: Odile Jacob].
- Kalisch, H. 2007c. "La convivencia de las lenguas en el Paraguay. Reflexiones acerca de la construcción de la dimensión multilingüe del país". **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay** 17. 47-83. Accesible bajo: [www.enlhet.org/pdf/08.pdf](http://www.enlhet.org/pdf/08.pdf) [20.6.2008].
- , 2006. "Lengua y aprendizaje", **Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo**, N° 261: 13-16. Accesible bajo: [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf](http://www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf) [20.6.2008].
- , 2007a. "Multiculturalidad y lenguas en los pueblos indígenas del Chaco Paraguayo" en Jiménez (ed.) **Paraguay multicultural y plurilingüe**. Jornadas Nacionales de Consulta. Asunción: Ministerio de Educación y Cultura/Comisión Nacional de Bilingüismo. 63-76.
- , 2007b. "La profesionalidad autóctona II. Un espacio de construcción participativo". **Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo** N° 272. 16-19. Accesible en: [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf](http://www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf) [20.6.2008].
- , 2007 c "Oralidad y escritura. Diferenciar modos de construcción", **Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo**, N° 280: 16-19. Accesible bajo: [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf](http://www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf) [20.06.2008].
- , 2008. "La dimensión oral fortalecida. Condiciones para reconstruirla". **Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo** (publicación programada) Accesible bajo: [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf](http://www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf)

- Melià, B. 2003. "Elogio del monolingüismo guaraní" en Line Bareiro (ed.) **Discriminaciones y Medidas Antidiscriminatorias**. Debate Teórico Paraguayo y Legislación Comparada. Derechos Humanos; Documentos de Trabajo 4. Asunción: UNFPA. 37-46.
- , 2004. "Las lenguas indígenas en el Paraguay. Una visión desde el Censo 2002" en Joan A. Argenter y McKenna Brown (eds.) **Endangered Languages and Linguistic Rights on the Margin of Nations. Proceedings of the Eighth FEL Conference, Barcelona, 1-3 October 2004**. Bathaston Villa, England: Foundation of Endangered Languages. 77-88.
- Melià, B., G. Grünberg y F. Grünberg. 2008. **Päi-Tavyterä; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo**. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- Meliá, B. y M. y Ch. Münzel. 1973. **La agonía de los Aché-Guayakí; historia y cantos**. Asunción:CEADUC.
- Organización Internacional del Trabajo. Naciones Unidas. 1989. **Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales**. Accesible en: [www.deport-mania.com/lazaro/convenio169OIT.pdf](http://www.deport-mania.com/lazaro/convenio169OIT.pdf) [26.6.2008].
- Richard, N. 2007. "Cette guerre qui en cachait une autre. Les populations indiennes dans la guerre du Chaco" en N. Richard; L. Capdevila y C. Boidin (eds.) **Les guerres du Paraguay aux XIXe et XXe siècles**. París: CoLibris. 221-243.
- Richard N. (comp.). 2008. **Mala guerra; los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)**. Asunción-París: ServiLibro – Museo del Barro – CoLibris.
- Süsnik, B. y M. Chase-Sardi. 1995. **Los indios del Paraguay**. Madrid, Editorial Mapfre.
- Tovar, A. y C. Larrucea de Tovar. 1984. **Catálogo de las lenguas de América del Sur**. Madrid: Gredos.
- Unruh, E. y H. Kalisch. 2002. "Nengvaanemqescama Nempayvaam Enlhet". **Strategien zur Stärkung des Enlhet. Mitteilungen der Gesellschaft für bedrohte Sprachen** (gbs-bulletin) 7. 21-34. Accesible en: [www.enlhet.org/pdf/02.pdf](http://www.enlhet.org/pdf/02.pdf). [18.7.2008]
- , 2003a. "Enlhet-Enenlhet. Una familia lingüística chaqueña". **Thule, Rivista italiana di studi americanistici** 14/15. 207-231.
- , 2003b. "Oralidad y literalidad autóctona. Un voto en favor de la profesionalidad autóctona". **Suplemento Antropológico** 38, 1. 273-317.
- , 2008. "Salvación — ¿rendición? Los enlhet y la Guerra del Chaco", en Nicolas Richard (comp.) **Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-35)** Paris, Santiago, Asunción: CoLibris, LDC, Museo del Barro: 99-123.
- Zanardini, J. y W. Bierdermann. 2001. **Los indígenas del Paraguay**. Asunción: edición de los autores.

## BOLIVIA

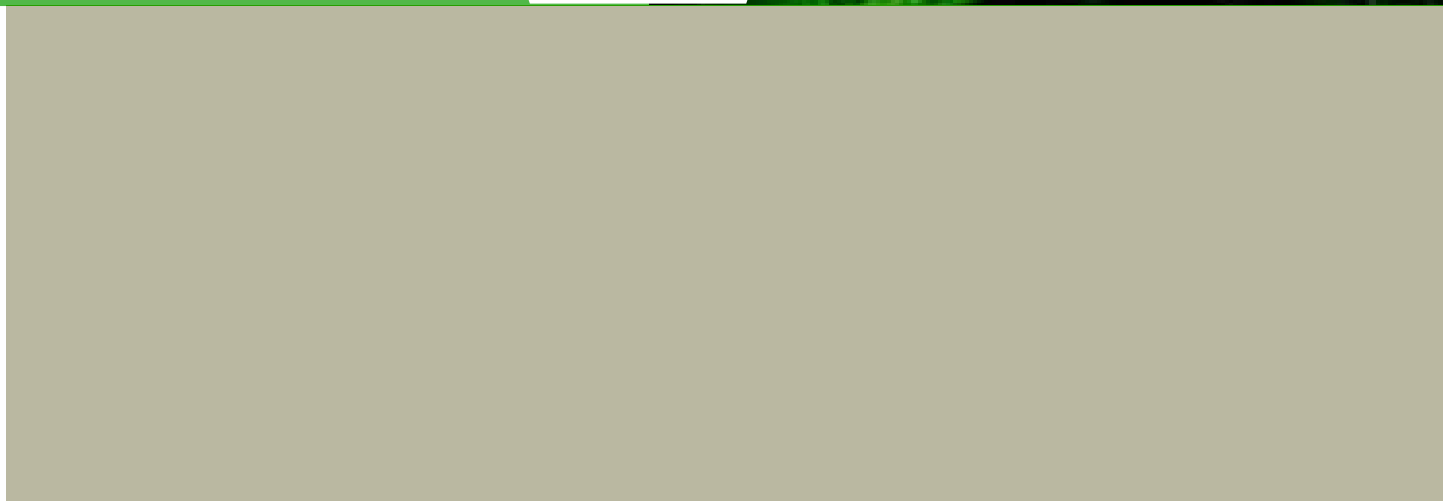
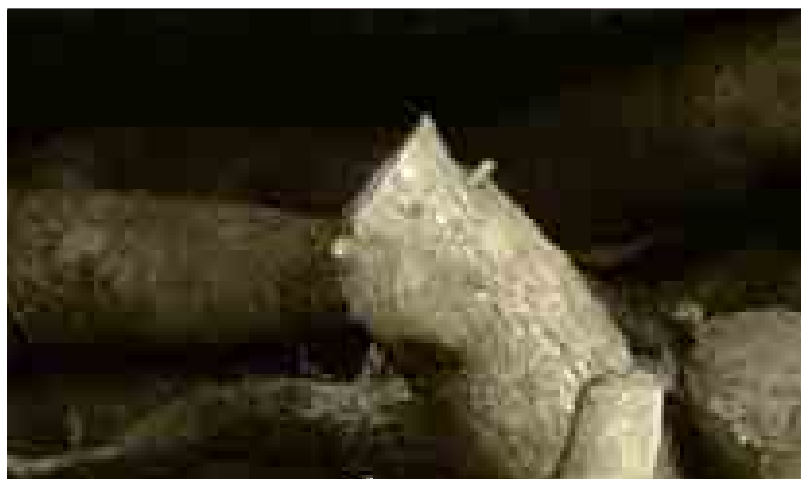
- Adelaar, W. 2004. **The Languages of the Andes**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Albó, X. 1995. **Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores**. La Paz: Cipca y UNICEF. 2 volúmenes y juego de mapas.
- Alvarsson, J. A. 2007. "El proceso de etno[re]génesis entre los 'weenhayek del Gran Chaco (1976-2006)". **Anales Nueva Época**. N 9-10. Disponible en [https://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/4498/1/anales\\_9-10\\_alvarsson.pdf](https://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/4498/1/anales_9-10_alvarsson.pdf) consultado el 24/07/2008.
- Censabella, M. 1999. **Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual**. Buenos Aires: Eudeba.
- Combès, I. 2005. **Etno-historias del Iso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI y XX)**. La Paz: Fundación PIEB / (IFEA) Instituto Francés de Estudios Andinos.

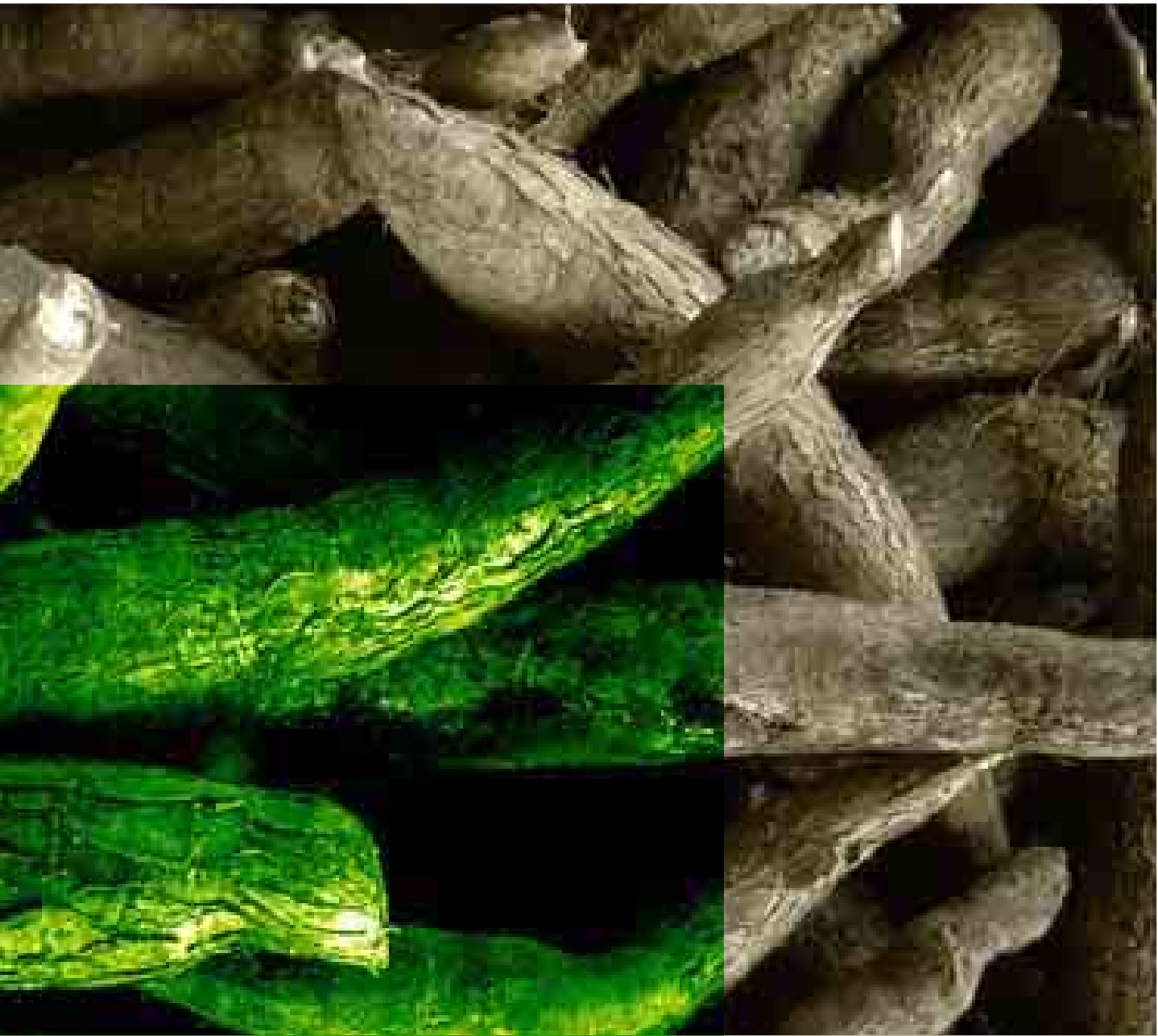
- Fabre, A. 2005. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**. Edición electrónica disponible en <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>, consultada el 24/07/2008.
- Galeote, J. 1993. **Manitana auqui besüro. Gramática moderna de la lengua chiquitana y vocabulario básico**. Santa Cruz de la Sierra: Imprenta Los Huérfanos.
- Gustafson, B. 2001. "Native Languages and Hybrid States: A Political Ethnography of Guarani Engagement with Bilingual Education Reform in Bolivia, 1989-1999". Tesis Doctoral, Harvard University.
- Krekeler, B. 1993. **Historia de los chiquitanos**. La Paz: Jürgen Riester editor.
- Lema, A. M. 2000. "Informe sobre el pueblo weenhayek". Cochabamba: PROEIB Andes. Manuscrito.
- López, L. E. 1997. "To guaranize: A verb actively conjugated by the Bolivian Guaranis" en N. Hornberger (ed.) **Indigenous Literacies in the America: Language Planning from the Bottom up**. Berlin: Mouton. 321-353.
- López, L. E. 2005. **De resquicios y boquerones: la educación intercultural bilingüe en Bolivia**. La Paz: Plural/PROEIB Andes.
- López, L. E. 2006a. "Pueblos indígenas, lenguas, política y ecología del lenguaje" en L.E. López (ed.) **Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: Plural Editores. 17-46.
- López, L. E. 2006b. "Hacia una política lingüística y educativa ecológica, con énfasis en las condiciones de las Tierras Bajas de Bolivia" en L.E. López (ed.) **Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: Plural Editores. 201-246.
- Misión Sueca. 1999. "Información sociolingüística del pueblo weenhayek en la Provincia del Gran Chaco, Tarija". Villamontes: Misión Sueca. Ms.
- Molina, R. y X. Albó. 2006. **Gama étnica y lingüística de la población boliviana**. La Paz: Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia.
- Pifarré, F. 1989. **Los Guaraní-Chiriguano. Historia de un Pueblo**. La Paz: CIPCA.
- Prada, F. 2006. "Antiguos dioses, políticas lingüísticas y manejo de recursos naturales en la sociedad chiquitana" en L.E. López (ed.) **Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: Plural Editores. 89-121.
- PROEIB Andes. 2000. **Estudios socioeducativos y sociolingüísticos en pueblos indígenas de tierras bajas de Bolivia**. Informe final. Cochabamba: PROEIB Andes. Mimeo.
- Riester, J. 1989. "Los tupí-guaraní" en J. Riester y G. Zolezzi (eds.). **Identidad cultural y lengua**. Quito: Abya Yala. 11-19.
- Ros, J.; I. Combés, K. Chiaki, P. Arias y M. Soruco. 2003. **Los indígenas olvidados. Los guaraní-chiriguanos urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra**. La Paz: PIEB.
- Santana, Áurea Cavalcante. 2006. "Comparações preliminares entre a língua Chiquitano (Brasil/ Bolívia) e o Proto-Jê". Ponencia al 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, julio de 2006.
- Schwartz, B. 1994. **Yabaicürr-yabaitucürr-cjyabaiturrüp. Estrategias neocoloniales de desarrollo versus territorialidad chiquitana**. La Paz: CEBIA, FIDA.
- Ventiades, N. y A. Jaúregui. 1994. **Tataendi: el fuego que nunca se apaga. Campaña de alfabetización en guaraní**. La Paz: UNICEF.
- Ventiades, N. y R. Romero. 2006. **Entre pantanos y yomomos. La educación intercultural bilingüe en las Tierras Bajas de Bolivia**. Santa Cruz: Danida/CIDOB.

Foto: L. Vera. Niña mbya guaraní, Paraguay. UNICEF.



Фото: David Monniaux. *Yuca* / wikimedia.org





# AMAZONÍA



Mapa V.1 Países amazónicos



FUENTE: Francisc Queixalós



# ASPECTOS GENERALES

FRANCESC QUEIXALÓS

En esta introducción presento una breve síntesis del estado de conocimiento de que disponemos acerca de las lenguas de la Amazonía, con unas previas consideraciones sobre los contextos natural y social en que estas lenguas se hablan.

## GEOGRAFÍA Y DEMOGRAFÍA

Para quien gusta de sensacionalismos, la Amazonía ofrece información digna de atención. Del mundo, el mayor bioma, la mayor masa de agua dulce en movimiento, la mayor diversidad biológica, una de las mayores diversidades lingüísticas, etc., se encuentran en la Amazonía. Pasemos a los números, que deben ser vistos como meras aproximaciones, no exentas de especulaciones y hasta de contradicciones, pero que desdibujan la realidad y nos presentan un panorama útil a pesar de borroso.

Si se toma como base la cuenca hidrográfica o el tipo de hábitat natural, la Amazonía cubre entre cinco y siete millones de kilómetros cuadrados. En este capítulo, manejaremos el segundo criterio, lo que significa que incluimos las Guayanas, el medio y alto Orinoco, la cuenca occidental del Tocantins-Araguaya, la mitad occidental del estado brasileño de Maranhão y una parte de la cuenca septentrional del Río de la Plata. La región se extiende por nueve países, que son Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam y Guyana francesa (Mapa V.1).

Sudamérica es la región con más diversidad de plantas y animales. Por ejemplo, presenta casi un tercio (cien mil) de las especies vegetales del mundo (ningún otro continente tiene más de treinta mil especies de plantas) y una quinta parte de las especies de mamíferos. Naturalmente, una gran porción de esta diversidad se la debe a la Amazonía. Ésta contiene, por ejemplo, una tercera parte de las especies de peces de agua dulce del mundo, y la misma proporción de aves.

La arqueología hace mención a las primeras ocupaciones por seres humanos hace unos doce mil años. Las cerámicas más tempranas se remontan a hace entre 6.000 y 8.000 años. Los cálculos de población precolombina en Sudamérica van de cuatro a más de veintitrés millones de personas. Para la Amazonía hidrográfica, entre dos y cinco millones. Para Brasil, entre cuatro y cinco millones.

Las planicies inundables (“várzeas”, en portugués) abrigaban poblaciones densas, organizadas políticamente en cacicazgos. El español Orellana navegó desde lo que es hoy Ecuador hasta la desembocadura del Amazonas, a mediados del siglo XVI, y cuenta que durante semanas y semanas navegaba entre márgenes en que las aldeas se sucedían sin interrupción. La arqueología actual considera que eran comunes los asentamientos urbanos con más de cinco mil habitantes, comparables en tamaño a las villas medievales medianas y a las polis griegas. Conurbaciones amuralladas de asentamientos podían cubrir áreas de hasta 600 kilómetros cuadrados.

Si comparamos estas cifras con las de hoy, salta a la vista el cataclismo demográfico que han vivido los pueblos autóctonos desde la llegada de los europeos, siendo que el punto más bajo del declive se verifica en la primera mitad del siglo XX; doscientos mil indígenas en todo Brasil a mediados de siglo. Hoy día, la Amazonía *lato sensu* cuenta con unos setecientos a ochocientos mil indígenas.

Las causas de ese desastre son bien conocidas:

- a. enfermedades contagiosas foráneas, contra las cuales los nativos carecían de defensas (por ejemplo: sarampión, gripe, viruela);
- b. guerras de exterminio y esclavitud (por ejemplo, las expediciones de los portugueses a partir de la desembocadura del Amazonas, de los *bandeirantes* brasileños a partir de Sao Paulo, de los caribes de la costa norte por cuenta de los holandeses, la extracción del caucho en épocas más recientes);
- c. formas de desapego a la vida debidas a la desestructuración social y cultural que llevan a oleadas de suicidios (los zuruahas de Brasil y los nukaks de Colombia son ejemplos contemporáneos).

Muchos pueblos autóctonos han optado por darse a la fuga, migrando hacia zonas desconocidas para ellos. La mayoría ha acabado percatándose de que el mundo tiene límites, como aconteció con los nómadas nukaks del noroeste amazónico colombiano. Los descubrió el mundo por un grupo que en 1988 salió al pueblo de San José del Guaviare, huyendo del fuego cruzado de la guerrilla, los paramilitares y el ejército. En 1992 podían ser casi 1.700 en total. En 2003 eran menos de 500. Como aconteció con los tupinambás de la costa este de Brasil, quienes ya en el siglo XVI huyeron de los portugueses por el río San Francisco y las sabanas de Mato Grosso hasta llegar a Bolivia. Allí se toparon con los españoles, bajaron por el Madeira y se instalaron en una isla del Amazonas (Tupinambarana). Ahí les llegaron, a mediados del siglo siguiente, los portugueses que venían subiendo desde Belem. Hoy no queda ningún tupinambá, ni en el Amazonas ni en la costa atlántica, que ocupaba este pueblo casi completamente hace 500 años. También aconteció con los yuquis de Bolivia, quienes, para escapar de los invasores, abandonaron la agricultura y regresaron al nomadismo durante cientos de años. A mediados del siglo XX, ya no hubo a dónde ir. Nuevas Tribus los asentó en una misión, prohibiendo las prácticas de la cultura tradicional. Lo mismo aconteció con los kayapos del sur, los que vivían en el noroeste del actual estado de São Paulo. Desde el siglo XVIII fueron objeto de agresiones repetidas

por parte de los *bandeirantes* en busca de oro, hasta que a principios del siglo XIX cayeron víctimas de una guerra de exterminio. Una fracción huyó rumbo al noroeste, hacia la selva amazónica. En el norte del Mato Grosso los alcanzó la carretera transamazónica a principios de los años setenta del siglo pasado. El contacto sin control les trajo desorganización social, enfermedad y muerte. De 700 pasaron a 79. En una operación aérea desesperada para salvarlos de la extinción, los hermanos Villas Boas los trasladaron al Parque Nacional del Xingú. No les convino el lugar. Llegaban a sólo 67. Veinte años más tarde consiguieron retornar a lo que consideran ser su tierra, el norte del estado. Hoy son 350.

Gracias a la presencia de importantes raudales, lo que es hoy el Parque del Xingú ha sido una región que tradicionalmente ha servido de refugio a múltiples grupos indígenas acosados por la invasión de los europeos y sus descendientes. La *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) considera que existen hoy, sólo en Brasil, 53 grupos amazónicos que rechazan el contacto con la sociedad "mayor". Por otro lado, surge la figura del indígena urbano. Las estimaciones oscilan entre 100.000 y 400.000 para todo el país.

Es una observación común que la demografía indígena, vista globalmente, está creciendo. Por ejemplo, en Brasil la tasa de crecimiento general entre 1996 y 2000 fue de 1,6%, pero en el mismo período los indígenas crecieron en 3,5%. Esto se debe a una convergencia de factores:

- d. primero, los que han llegado vivos a la segunda mitad del siglo XX han tenido suerte: las formas más brutales de conquista y exterminio se han vuelto menos fáciles de practicar;
- e. segundo, la biología hace su trabajo adaptativo y las poblaciones se vuelven más resistentes a los agentes patológicos, alcanzando cierto grado de equilibrio;
- f. tercero, la asistencia del Estado en términos de tierra y salud (vacunas) mejora continuamente;
- g. cuarto, los primeros interesados se defienden con nuevas armas, como lo veremos más adelante; y
- h. quinto, el método y la ética de los censos y estadísticas han cambiado. Dos ejemplos: 1) ahora los indígenas urbanos brasileños son censados como indígenas; 2) en 1970 el estado de Acre no tenía



Foto: Manuela Cavadas, *Pueblo Xokó*, Brasil, UNICEF.

ningún grupo indígena, según estadísticas oficiales; no convenía para los proyectos desarrollistas; hoy se sabe de 14, o 15 si contamos el grupo detectado por un avión de la FUNAI en mayo de 2008.

En relación con los censos, hay que tener en cuenta que siempre los países se han regido por normas diferentes en lo tocante a las categorías documentadas. Francia no incluye ni pertenencia étnica ni lengua; Brasil tampoco, pero incorpora desde 1991 una categoría genérica “indio” que contrasta con “preto”, “amarelo”, “branco” y “pardo” (antes de 1991 “pardo” incluía los que no eran ni “preto”, ni “amarelo”, ni “branco”). A su vez, Colombia y Venezuela hacen encuestas por etnias (como lo hacen Paraguay, México y Estados Unidos).

La diversidad humana de la Amazonía equivale más o menos a la diversidad de la región: 87% de los grupos indígenas del subcontinente viven en la selva húmeda

neotropical: 379. Comparemos, no obstante, la evolución de la diversidad con la de la demografía. Las cifras de que disponemos son para Sudamérica:



**Cuadro V.1 Pueblos y población indígena en Sudamérica**

AÑO	PUEBLOS	POBLACIÓN
1492	1.200	24.300.000
1940	600	9.228.735
1996	422	10.028.980

FUENTE: Lizarralde (2001)

Salta a la vista que, desde la llegada de los europeos, bajan la población y la diversidad; en el siglo XX continúa bajando la diversidad, pero crece la población.

## ECONOMÍA Y CONTACTO

Hay cierta dosis de desacuerdo entre los especialistas. Para unos, como Betty Meggers, la región es pobre globalmente. Para otros, como Donald Lathrap, la selva alta es pobre, pero las tierras inundables son riquísimas. La agricultura empezó hace unos cinco mil años, en la modalidad de tumba y quema, centrada en la mandioca amarga. Grupos de hablas Arawak, Caribe y Tupí ocupan las mejores tierras, cultivan y fabrican cerámica, canoas, hamacas. En los intersticios —los interfluvios más precisamente— están los cazadores recolectores, Maku, Mura-pirahã, Guahibo, entre otros —tal vez residuos de poblaciones locales anteriores a la invasión de los agricultores—. No es imposible que algunos hayan sido agricultores empujados al nomadismo por diversas presiones invasoras. Nótese la presencia de grupos Jê en tierras de sabana del Brasil central, con poca agricultura, y nada de cerámica, canoas, ni hamacas.

Hoy día, la sociedad heredera del modelo económico europeo ve la región como una tierra prometida, y los gobiernos, como la clave milagrosa para sacar de la pobreza una población dejada de lado por el desarrollismo a ultranza de las épocas anteriores —cuyo mejor ejemplo está en el plan de integración nacional de la Amazonía propiciado por la dictadura militar brasileña en los años 70—. Las actividades que prevalecen tienen sin embargo poco que ver con la mejora de las condiciones de vida de la mayoría pobre: en la modalidad predatoria, madera y minas; en la modalidad agroindustrial, soja y ganado. Los conflictos por la tierra son agudos, conllevan muertes, casi siempre del mismo lado —obviamente, el de los indígenas—. Los políticos locales comparten los intereses de empresas y latifundistas, cuando no son las mismas personas físicas. Mato Grosso y Roraima son buenos ejemplos. El resultado es que entre 16 y 30% de la selva se ha vuelto humo. Los indígenas contribuyen a la preservación, no porque sean ambientalistas natos, sino porque sus formas de explotación del medio natural son diferentes. El resultado es que 20% del territorio brasileño son terrenos en los que el bosque ha sido destruido; en tierras indígenas, es 1%.

La mayoría de los grupos son hoy dependientes de la economía de mercado regional para el transporte fuera del

radio local del área en que residen, y para la adquisición de productos manufacturados, incluyendo, si es preciso, un GPS, no para evitar perderse en la selva, con eso no hay riesgo, como comenta jocosamente Ancheta Sawãdawa, indígena arara del Acre, sino para monitorear los linderos del territorio. El acceso al dinero, imprescindible para suplir estas necesidades, es facilitado, en la mayoría de los casos, por la venta de su producción artesanal, extractiva, y a veces agrícola, como también los sueldos y pensiones que el gobierno paga a ciertas categorías de población (áreas de educación, salud, subsidios sociales). Estos recursos foráneos crean en las comunidades una élite económica cuya existencia puede plantear serios problemas para la cohesión social. La irrupción del dinero abre camino a situaciones con cierto grado de gravedad, sobre las cuales tanto la sociedad indígena involucrada como la sociedad mayor parecen perder el control. En la región del Javari, una de las zonas más preservadas de la Amazonía, hacia los años 90 los indígenas vendían a empresas peruanas y brasileñas madera de sus propias tierras. Dejaron de hacerlo por recomendación de los organismos oficiales. Y terminaron por volver a venderla, pues en el periodo en que no lo hicieron veían de igual modo cómo la madera salía de sus tierras, sin ellos recibir el menor beneficio a cambio, por falta de vigilancia. Estos pactos pueden tomar proporciones mayores. Los parecis de Mato Grosso alquilan sus tierras a los cultivadores de soja, lo que les proporciona unos ingresos de 730.000 euros anuales. Los waimiri-atroaris de Roraima reciben casi treinta y tres mil euros mensuales de una empresa hidroeléctrica por la inundación de 300 kilómetros cuadrados de su territorio. La empresa Vale do Río Doce del estado de Pará saca su mineral de hierro al mar por una vía de tren que atraviesa varias tierras indígenas. Las pérdidas acarreadas por los actos de hostilidad de ciertos grupos sobre el transporte ferroviario llegan a ser de cierta consideración. En un contexto en que, por dar un ejemplo, algo menos de diez millones de euros fueron traspasados a diez grupos indígenas de la Amazonía brasileña por cinco grandes empresas en el año 2005, la Vale do Río Doce invierte notables cantidades

de dinero en ayudas y proyectos para las comunidades indígenas del Pará y del Maranhão. Una consecuencia de esto es que sectores de estas comunidades caen en prácticas que, para resumir y dejar a un lado eufemismos, podemos identificar como extorsión y prevaricación. En 1999 se descubren yacimientos de piedras preciosas en la tierra del pueblo Cinta Larga, Rondonia. En un lapso de cinco años, su territorio es recorrido por entre quince mil y veinte mil prospectores ilegales. Las repetidas expulsiones emprendidas por la policía no surten efecto alguno. En 2004, los indígenas, armados con arco y flecha, matan a 29. Ahora quien hace prospección son los propios cintas largas.

Los indígenas urbanos viven de empleos de bajo nivel de especialización, en su mayoría. Los indígenas aislados

—los que rechazan el contacto— viven de sus actividades económicas tradicionales, pero casi todos están en una situación comparable con la de los 15 a 20 grupos aislados de Perú permanentemente amenazados por la explotación petrolera y forestal.

Surge hoy un movimiento de recuperación con bases identitarias por parte de grupos considerados extintos. Aunque más frecuente en zonas de colonización antigua, y habiendo conservado su carácter rural, como el nordeste brasileño, el fenómeno tiene ejemplos amazónicos como los omaguas del alto Solimões o los iquitos de la selva peruana. A la legislación sobre tierras —se adquieren derechos mediante la comprobación de algún tipo de identidad indígena— se debe gran parte de la motivación para este tipo de iniciativas.

Foto: Francesc Queixalos, *Etnia Katukina*, Río Biá, 2006.



## RELIGIONES NO AUTÓCTONAS

Es imposible dar una imagen cabal de la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía, y, sobre todo, de la situación de sus lenguas, si no se toma en cuenta el papel de las múltiples misiones cristianas que desde los primeros tiempos se han diseminado por este territorio. A las tradicionales católicas, herederas de la conquista y la Colonia, se han sumado, a partir de mediados del siglo XX, las cristianas fundamentalistas venidas de Norteamérica. Todas, aunque en grados diferentes, han hecho énfasis en el papel de las lenguas autóctonas para el buen desempeño de la misión: predicación y confesión para los católicos, traducción del Evangelio para los fundamentalistas.

De la preocupación proselitista han salido estudios lingüísticos de calidad desigual, ya que la primera motivación no era el estudio de las lenguas con el afán de entender su estructura, sino su instrumentación, en vistas a hacer de los indígenas buenos cristianos y ciudadanos dóciles de sus respectivos países. Las siguientes son palabras —proferidas en discurso con ocasión del décimo aniversario de la organización en Perú y citadas por Lucy Trapnell— de Cameron Townsend, fundador del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), la más famosa y activa de las actuales agencias de evangelización por la lengua y la lingüística: “Autorizados por el éxito de las escuelas bilingües, podemos vislumbrar el día en que las hermosas y complejas lenguas que hoy estudiamos con tanto afán y encanto habrán desaparecido. El idioma oficial quedará imperante por todas partes como debe ser”.

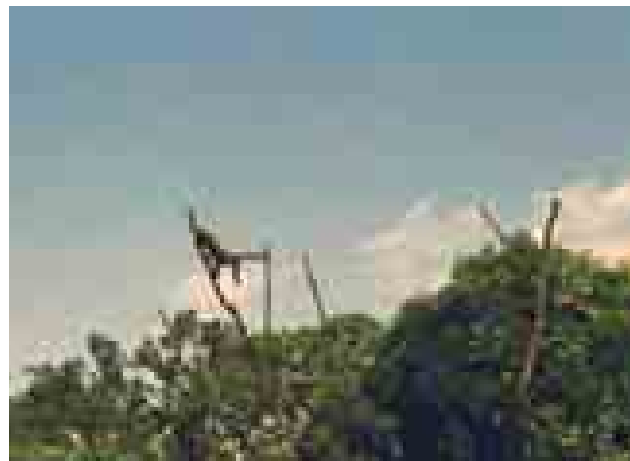
El precio pagado a cambio de estos elementos de conocimiento es, naturalmente, descomunal, pues lo que se ha llevado a cabo concomitantemente es, ni más ni menos, la aniquilación de innumerables culturas y lenguas. Por este motivo, en la actualidad predomina una relación compleja entre profesionales de la lingüística y misioneros-lingüistas. Denny Moore, radicado desde hace décadas en Brasil y buen observador de las actitudes de unos y otros, ofrece una síntesis perfectamente aplicable a los demás países:

Los lingüistas extranjeros y los lingüistas latinoamericanos tienen actitudes diferentes frente a las organizaciones misioneras. Para la mayoría de los lingüistas norteamericanos,

el que esas organizaciones eliminen las religiones autóctonas y no desarrollen la capacidad nacional en el campo de la lingüística científica en los países donde actúan, es algo aceptable y hasta natural, sobre todo si los misioneros son “simpáticos” y producen algo de “buena lingüística”. En contraste, para la mayoría de los lingüistas brasileños la eliminación de las religiones autóctonas y la falta de interés hacia el desarrollo científico nacional son sencillamente inaceptables. Punto.

Un elemento nuevo contribuye hoy día a volver más complejo el tema de la interferencia de las religiones exógenas en la vida de los pueblos amazónicos: la actual amalgama entre política y cristianismo. Es tal en varios países la demografía de las iglesias cristianas fundamentalistas, que llegan a constituirse, mediante los mecanismos democráticos de elecciones de representantes, verdaderos grupos de diputados evangélicos en las cámaras legislativas, tanto en el nivel regional como nacional. De modo que, al emprender acciones orientadas hacia el control de las misiones en zonas indígenas, los órganos oficiales competentes se ven con frecuencia paralizados por la fuerza de intervención de esos grupos de presión dentro de los estamentos oficiales de más alto nivel. En la conclusión al capítulo veremos otro ejemplo, local esta vez y por ello menos conocido, de tal amalgama.

Foto: Francesc Queixalos.



## LENGUAS: SITUACIÓN

El continente americano contiene unas mil lenguas. Mucho menos que Asia, mucho menos que África, y menos que el Pacífico. Sin embargo, así como la diversidad biológica no se mide por el número de individuos sino por el número de especies y familias, la diversidad lingüística hay que medirla por el número de unidades genéticas no emparentadas. Si bien el lingüista Joseph Greenberg considera que en América existen no más de tres de estas unidades, la evaluación más generalmente aceptada sitúa su número en algo más de ciento cuarenta. África tiene 20. En términos de unidades genéticas, el subcontinente al sur del istmo es casi dos veces más diverso que el situado al norte, con un máximo en la zona intertropical, en una impresionante superposición con la diversidad biológica. Geografía e historia se conjugaron en Sudamérica para crear un complejo panorama de situaciones lingüísticas. Las lenguas amazónicas, numerosas, diferentes, minoritarias, contrastan con las lenguas andinas, habladas por poblaciones mayoritarias o cuantitativamente fuertes. La convergencia entre diversidad lingüística y diversidad biológica va más allá de la geografía: ambas enfrentan hoy la misma amenaza, bajo la presión del tipo de sociedad heredera de la revolución industrial europea. Los mapas que pueden consultarse en <http://www.bondy.ird.fr/carto/linguas.html> muestran desde la primera ojeada la multiplicidad de lenguas y familias. Las tierras bajas tropicales del subcontinente contienen unas cuatrocientas lenguas, las tres cuartas partes de ellas radicadas en la Amazonía y repartidas en dos docenas de familias, más del doble si bajo la noción de unidad genética incluimos, como es natural, las lenguas no clasificadas. Tres de estas familias, la Arawak, la Tupí y la Caribe, cuentan cada una con varias decenas de lenguas y rebasan la región amazónica:

- i. Arawak desde Bolivia –antiguamente desde el norte de Argentina– hasta la punta noroeste de Sudamérica –hasta la América Central, si consideramos los efectos de las deportaciones coloniales;
- j. Tupí, cuya rama Tupi-guaraní se extiende desde Argentina hasta Guyana francesa, y desde los afluentes occidentales del Orinoco hasta –antiguamente– la costa este de Brasil;

- k. Caribe, desde el Brasil central hasta la costa norte noroeste, con una extensión hasta la punta septentrional de la Cordillera de los Andes.

El mapa V.2 muestra los extremos amazónicos de estas familias.



Mapa V.2 Grandes familias lingüísticas en el área Amazonía



FUENTE: Francesc Queixalós

El arco oeste amazónico, que corresponde aproximadamente al piedemonte andino, representa la mayor diversidad lingüística, con una multiplicidad de pequeñas familias y de lenguas no clasificadas. Podría abrigar los residuos de zonas de donde habrían partido oleadas de migraciones hacia el este, o haber sido una zona de refugio para poblaciones fugitivas que huían de catástrofes naturales y guerras.



Mapa V.3 Familias lingüísticas pequeñas y medianas



FUENTE: Francesc Queixalós.

Sociedades de tamaño reducido y gran diversidad lingüística presentan condiciones favorables para el aprendizaje de varias lenguas. Por lo menos, dos regiones son famosas por el multilingüismo espectacular de sus habitantes: el alto Xingu y el alto Río Negro en sus afluentes occidentales. En la región del Río Negro, las relaciones entre grupos se regulan mediante la exogamia lingüística: los hablantes de una misma lengua se ven como hermanos. Por lo tanto, uno se casa obligatoriamente con una persona de lengua diferente. Los hijos crecen en ambientes colectivos, donde a diario se oyen las lenguas de las madres, todas venidas de otras partes, y la lengua local, que es la de los padres.

A continuación, ofrecemos una presentación sinóptica de las unidades genéticas, seguida de sus comentarios.

Grandes familias lingüísticas:

Caribe Arawak Tupí

Medianas a pequeñas familias lingüísticas (las mayúsculas remiten al mapa V.3):

ARaWa	JAButi*	PANo	YANomami
BORa	JIVaro	SALiba	ZAPara
CAHupana	KATukina	TAKana	
CHaPacura	MAKú	TUKano	
GUAhibo	NAMbikwara	WIToto	

\* Tal vez relacionado con Macro-Jê





Mapa V.4 **Lenguas no clasificadas**



FUENTE: Francesc Queixalós.

Lenguas no clasificadas (los números remiten al mapa V.4):

BOLIVIA	BRASIL	PERÚ	COLOMBIA	ECUADOR	VENEZUELA
ayoreo 01	trumái15	harakambut ^ 23	andoke 28	wao tiro #32	hodi* 33
canichana 02	pirahã+ 16	candoshi^^ 24	tinigua 29	cofán ## 31	*Tal vez relacionado con makú, o con sáliba.
cayuvava 03	máku 17	cholon 25	puinave- 30	# Sinónimo de waorani.	
chiquitano** 04	aikana 18	urarina 26	tikuna 22	## Tal vez relacionado con tukano occidental.	
itonama 05	kwaza++ 19	yagua^^^27	cofan- 31		
javeriano 06	mynky 20	tikuna 22	- Tal vez relacionado con makú.		
joaquiniano 07	kanoe 21	^ Sinónimo de mashko. Tal vez relacionado con katukina.	.. Tal vez relacionado con tukano occidental.		
leco 08	tikuna 22	^^ Tal vez relacionado con jívaro.			
loretano 09	+ Relacionado con el extinto mura.	^^^ Relacionado con el extinto peba.			
more*** 10	+ Sinónimo de koaia.				
mosetén 11	Viven con los aikanas.				
movima 12					
tsimane 13					
yuracaré14					
** Tal vez relacionado con Macro-Jê.					
*** Sinónimo de itenez.					
Tal vez relacionado con chapakura.					

En lo que toca a las grandes familias, Loukotka y Greenberg intentaron agrupamientos que han resultado ser bastante controvertidos. Ha habido también propuestas para asociar el subconjunto Tupi-guaraní de la unidad Tupí con:

- l. Arawak, por Thomas Payne,
- m. Caribe, por Aryon Rodrigues,
- n. Caribe y Jê, por Aryon Rodrigues.

La penúltima de ellas parece la más compatible con los resultados de los geneticistas.

La macro-familia Tupí comprende 10 familias, siendo la mayor la Tupi-guaraní. Se han propuesto sub-agrupamientos reuniendo Tupi-guaraní con Aweti y Mawe por un lado, y Ramarama con Purubora por otro. Se supone que la región del actual estado brasileño de Rondonia ha sido la cuna de esta unidad genética.

Para la macro-familia Arawak se ha propuesto un sub-agrupamiento Maipure, de la región Orinoco-Río Negro. Otras concentraciones de lenguas de esta familia se encuentran al oriente de Perú y Bolivia.

La macro-familia Caribe está principalmente radicada al norte del río Amazonas, particularmente la región de las Guyanas. Las lenguas meridionales, bastante diferentes de las del norte y todas en la región del Xingu, no conforman un subgrupo genético.

La unidad Macro-Jê, exclusivamente brasileña, se ubica principalmente fuera del área, al este y al sureste.

La unidad Quechua, básicamente andina, tiene variedades en el piedemonte peruano y colombiano.

Respecto a las familias medianas o pequeñas, nótese en el mapa su distribución geográfica occidental.

La familia Sáliba consta del piaroa y el mako en el Orinoco medio que divide Colombia de Venezuela, y el sáliba en la parte noroccidental de las sabanas situadas en la margen izquierda del Orinoco.

La familia Guahibo agrupa cuatro lenguas: sikuani, con el mayor número de hablantes, cuiba, guayabero e hitnü. Las dos primeras deberían ser vistas como un continuo de dialectos, con extremos bastante diferenciados. Todas en las regiones de sabanas comprendidas entre el Guaviare y el Arauca en Colombia y Venezuela, con una fracción sikuani en el alto Ventuari.

La familia Yanomami consta de un número de hablantes relativamente alto para las normas regionales: poco menos de 30 mil, algo más en Venezuela que en Brasil, radicados en el Alto Orinoco y afluentes septentrionales del Río Negro. La componen cuatro ramos: yanomamĩ —con el mayor número de hablantes—, yanomae, sanĩma y yanam.

La familia Makú (sin nexos con la lengua no clasificada máku de Roraima) es hablada en los tributarios meridionales del Río Negro, principalmente Vaupés, en Brasil y Colombia. Se discute sobre un posible parentesco con el puinave de Colombia, y con el hodi de Venezuela. La componen nukak, kakua, yuhup, hupda, dâw y nadëb. Las tres primeras y las dos últimas son, respectiva y exclusivamente, colombianas y brasileñas.

La familia Tukano tiene dos sub-agrupaciones, oriental en la zona fronteriza entre Colombia y Brasil, y occidental en la zona fronteriza entre Colombia y Ecuador. Todas las lenguas habladas en Brasil se hablan también en Colombia.

La familia Witoto es básicamente colombo-peruana, con tres lenguas ubicadas en torno a los ríos Putumayo y Caquetá: witoto, ocaína y nonuya.

La familia Bora es geográficamente vecina de la anterior. A veces se consideran vecinas también genéticamente. Consta de tres lenguas próximas entre sí: bora, muinane y miraña. Esta última tiene algunos hablantes en el Solimões.

La familia Katukina (sin nexos con una lengua homónima de la familia pano) es, en principio, exclusivamente brasileña. Unos dos mil hablantes se distribuyen sobre una gran región entre los medios Purús y Javari. Los estudios recientes muestran que probablemente existe hoy una sola lengua, sea por extinción (katawixi), sea por reevaluación de las relaciones genéticas (katukina, kanamari, tyohon dyapa). Podría haber un parentesco con la no clasificada harakambut de Perú.

La familia Nambikwara es también exclusivamente brasileña. Consta de pocas lenguas pero muy dialectalizadas, distribuidas en tres ramos, norte, sur y sabané. Es hablada en el suroeste del Mato-Grosso y zonas aledañas de Rondonia.

Las lenguas de la familia Pano, una veintena, son bastante parecidas entre sí. Se encuentran en una región continua transfronteriza que abarca Perú, Bolivia y Brasil.

La familia Arawa, que debe ser distinguida de la Arawak, se localiza en los medios y altos Purús y Juruá, en Brasil, y consta de siete lenguas: zuruaha, jamamadi, kanamanti, jarawara, banawa-yafi, deni, paumari, y kulina o madija. Esta última está también presente en el Alto Purús peruano.

La familia Chapacura se ubica en la región fronteriza entre el estado brasileño de Rondonia y el norte de Bolivia. Consta de: kujubim, oro win, torá, urupá y warí (o pakaanova).

La familia Záparo, en Perú, entre el río Amazonas y la frontera con Ecuador, se encuentra en proceso de transformarse en una lengua no clasificada, el arabela, debido al estado avanzado de extinción del taushiro y el iquito.

Lo mismo pasa con la familia Cahuapana, algo más al sur de la anterior: subsiste el shiwilu (o chayahuíta), pero claudica el jebero.

Dos lenguas componen la familia Jabuti, en la frontera boliviana de Brasil: djeoromitxi y arikapu.

La familia Takana tiene un representante en la parte meridional de la frontera entre Bolivia y Perú, el ese ejja. Las otras lenguas, araona, cavineña, reyesano y takana están en el noroeste de Bolivia, así como una fracción también boliviana del ese ejja.

Las lenguas no clasificadas tienen una distribución geográfica muy coincidente con la de las familias medianas o pequeñas. Las de Bolivia llaman la atención por dos razones: una, su cantidad; dos, la existencia de una misma lengua no clasificada en puntos geográficamente muy distantes. Estos rasgos pueden deberse a la falta de estudios o a una historia de cataclismos demográficos de mayor envergadura que en otras partes de la Amazonía. Naturalmente, la intensificación de los estudios reduce, y el declive demográfico amplía, el número de lenguas no clasificadas.

El declive demográfico, como sabemos, ha sido el principal responsable de la extinción masiva de las lenguas y, por ende, de la disminución drástica de la diversidad. Este ha sido un fenómeno planetario. Pero hoy en día, en la Amazonía, el primer factor de disminución de la diversidad es la desestructuración de las sociedades, que acarrea un cambio de valores, invariablemente orientado hacia el abandono de los rasgos diferenciales de la identidad. Hay

grupos demográficamente pequeños, pero con un nivel de contacto controlado, que gozan de buena vitalidad en lo que a la transmisión de la lengua se refiere. El panorama de la extinción es el siguiente, a grandes rasgos.

De las 500 lenguas calculadas para la época de la llegada de los europeos a la Amazonía hidrográfica, queda hoy la mitad. En la región Orinoco-Río Negro, en los últimos cien años se pasa de un centenar de lenguas a 23, varias de ellas en estado agonizante. En Brasil, el país con la mayor diversidad del continente, junto con Estados Unidos, las 180 de hoy son las sobrevivientes de unas 1.200 hace cinco siglos. Las márgenes del río Amazonas, tan pobladas otrora, están casi totalmente desprovistas de lenguas habladas comunitariamente.

He aquí algunos cálculos de Aryon Rodrigues para Brasil como un todo:

La media de hablantes es de 900 por lengua; hay

- o. 1 lengua con algo más de 30.000 hablantes,
- p. 2 entre 20.000 y 30.000 hablantes,
- q. 2 entre 10.000 y 20.000,
- r. 3 entre 5.000 y 10.000,
- s. 16 entre 1.000 y 5.000,
- t. 19 entre 500 y 1.000,
- u. 89 entre 100 y 500,
- v. 25 entre 50 y 100, y
- w. 25 entre 1 y 50.

Los akuntsus de Rondonia son 7. Sobrevivientes de masacres perpetradas por ganaderos en los años setenta y ochenta, viven en unas pocas islas de selva en medio de latifundios dedicados a la cría de ganado. Todos son monolingües, pero los únicos individuos en capacidad de reproducirse hoy día o en un futuro próximo son consanguíneos biológicos o clasificatorios. Los chipayas eran dos. Apenas terminada una tesis de doctorado sobre su lengua, muere una. Del kuruaya había un hablante. Apenas empezada, esta vez, la tesis, muere el último depositario de la lengua.

El yavitero de Venezuela (arawak del Río Negro) tenía un hablante hacia los años 80. El trabajo de campo del

lingüista se hacía en un hospital. El hablante murió antes de que la tesis fuese concluida.

En las regiones amazónicas de Perú y Bolivia, tenemos:

- x. isconahua, con 28 hablantes
- y. kayuwawa, con 27
- z. canichana, con 12
- aa. muniche, con 10
- ab. taushiro, con 7
- ac. baure y shimigae, con 5 cada una
- ad. moré y iñapari, con 4 cada una
- ae. loreetano, con 3
- af. cholón: se suponía extinta desde mediados del siglo XX; en los años ochenta se identifican de 3 a 5 hablantes; hoy día se conocen 2, uno en la ciudad y el otro en la selva;
- ag. leco, con 1.

Hay quien se identifica como guarasugwe, huacaraje o maropa, pero nadie habla una lengua que se llame así.

El tinigua de Colombia tiene un hablante con algo menos de 80 años. En los años 50 una masacre perpetrada por caucheros eliminó 300 miembros del grupo. Emigraron hacia el norte. Dos fueron localizados en la Sierra de la Macarena en los años 90. Ha muerto uno. El otro vive en la selva, entre la guerrilla y el ejército. Tiene dos hijos en la ciudad que no se interesan por la tradición. Sus cuatro nietos muestran cierta curiosidad por la lengua.

Un factor que a menudo no se toma en cuenta es la eliminación de unas lenguas indígenas por otras lenguas indígenas. En la Amazonía no ha habido imperios autóctonos comparables en tamaño al incaico, que propagó el quechua a expensas de muchas lenguas. Tampoco migraciones tan masivas como la que viene en las últimas décadas expandiendo esta misma lengua quechua en el piedemonte andino peruano (ceja de selva). Sin embargo, lenguas generales de base indígena, surgidas por el mestizaje e instrumentalizadas como lenguas de evangelización, han desempeñado ese mismo papel, siendo la más conocida en la Amazonía la língua geral o nheengatú, variante del tupinambá hablado en la costa oriental de Brasil cuando llegaron los europeos.

Hay indicios de que la situación es aún peor de lo que

creemos saber, debido a que a menudo se confunde el número de hablantes con el número de personas que se reivindican de un grupo étnico dado. Se pensaba que había 135 hablantes de yawalapiti. No hay sino 13. Se pensaba que el torá era hablado por más de 250 personas, pero, en realidad, todos hablan portugués.

Visto esto, no es sorprendente la gran cantidad de lenguas no clasificadas. Son sobrevivientes de familias de lenguas casi totalmente aniquiladas. Los números que siguen muestran lo que es un trecho del camino hacia el surgimiento de una lengua no clasificada. Por lo que se sabe de fuentes históricas y contemporáneas, la familia Arawak constaba de 65 lenguas, hoy de 31. La Caribe tenía 43, hoy 19. La Takana pasó de 37 a 5.

De ahí, también, la impresión de que una lengua con más de 10.000 hablantes goza, comparativamente, de relativa buena salud. Para la Amazonía son: aguaruna, ashaninka, cocama, guajajara, kali'na, makuxi, piaroa, shipibo, shuar, sikuani, tikuna, wapishana, yanomami.

Algo que complica la vida de los hablantes es que un buen día amanecieron con una frontera internacional en medio de su territorio. Nótese que ésta es la única forma adecuada de hablar del "problema" de las lenguas transfronterizas. Son unas 37 en la Amazonía, con un caso extremo, el kali'na, distribuido por cinco países en la costa norte del subcontinente. "Problema", porque sectores conservadores de Brasil, por ejemplo, fingen temer que los yanomami debiliten la frontera que protege del izquierdista presidente venezolano, que los tukano y maku debiliten la frontera que protege de la guerrilla colombiana, y que otros grupos más al sur debiliten la frontera que protege de los traficantes de coca de Perú y Bolivia.

Foto: Francisc Queixalos.



## LENGUAS: CIENCIA

De tantas lenguas —y de las muchas más que había unos siglos atrás— una fracción relativamente pequeña ha sido descrita de forma satisfactoria para las normas actuales. Por ejemplo, se estima que, hacia el año 2000, 68% de las lenguas indígenas de Brasil, o tenían poco estudio, o carecían totalmente de trabajos científicos. Del período colonial nos han llegado algunos trabajos de gran calidad, naturalmente formateados según las pautas intelectuales de las diferentes épocas, pero también muchas listas de vocabulario, traducciones o adaptaciones de textos religiosos, y análisis fonológicos o morfológicos, a menudo rudimentarios. Ello nos da una idea de la *magnitud* de la tarea que queda por hacer.

La lingüística es una ciencia empírica. Como tal, su éxito se mide por su capacidad de integrar los hechos conocidos en un universo coherente e inteligible, y también por su capacidad de predecir la existencia y las características de hechos aún no observados. La base de datos que, históricamente, ha servido para ese fin —validación de los resultados— son las lenguas de la Antigüedad clásica europea y las lenguas de la Europa moderna. Los demás yacimientos lingüísticos han desempeñado un papel minoritario. No es que su existencia se ignorase totalmente. Lo que sucedió fue que eran observados a través del prisma de las lenguas europeas, antiguas y modernas. En la actualidad esa base empírica tiende a ampliarse; es decir, que las lenguas no europeas que vienen a ser estudiadas son cada día más numerosas. A su vez, los modelos, al tiempo que son confrontados con una mayor variedad de hechos —la diversidad de las lenguas conocidas—, se vuelven, en concordancia con su naturaleza científica, cada vez más restrictivos —no todo es posible en una lengua, y muchos fenómenos, si son vistos en cierto nivel de abstracción, aparecen en toda lengua—. En una palabra, las sorpresas se vuelven escasas a medida que pasa el tiempo. Las lenguas de Amazonía son un laboratorio natural —según la expresión de Paul Garvin acerca de las lenguas del Nuevo Mundo—, de un valor incalculable para el futuro de nuestro conocimiento del lenguaje humano. No obstante, se trata de un laboratorio frágil: muchas de las sociedades que las practican, es bien sabido, están

amenazadas de desaparición en el corto o mediano plazo. De esta paradoja —cada día se estudian más lenguas, y cada día existen menos— nace la *urgencia* de la tarea que queda por hacer.

Magnitud y urgencia, sí. Pero faltan brazos. En el campo de la lingüística amazónica, es menester buscar un mejor equilibrio cuantitativo entre recursos —humanos y financieros— oriundos de los países de la región y recursos venidos de fuera. Naturalmente se puede contar, además de la cooperación internacional propuesta por organismos académicos o gubernamentales, con ayudas de fundaciones como la Volkswagen de Alemania, ligada al programa DOBES del Instituto Max Planck de Nimega, o la Hans Rausing Foundation for Endangered Languages de la londinense SOAS, así como instituciones de menor tamaño pero muy activas sobre el tema de la preservación de las lenguas, tales como la Foundation for Endangered Languages de Inglaterra y la Endangered Language Foundation de Estados Unidos. Sin embargo, se vislumbra una voluntad de apropiación, por parte de los países amazónicos, de ese objeto científico no exento de implicaciones sociales y políticas como son las lenguas indígenas. El reto es la creación del capital humano capaz de asumir el desafío de una investigación de alta calidad. Varios centros, en los países de la región, trabajan en este sentido.

Es poco frecuente que se descubran en la Amazonía fenómenos lingüísticos totalmente originales. El grado de variabilidad de los sistemas particulares en que se encarna el lenguaje humano tiene su límite natural en la estructura de la mente y en la función de comunicación. Se ha encontrado, sin embargo, un orden de palabras que se suponía imposible. Algo medianamente común es observar rasgos gramaticales o fonológicos con propiedades algo distintas de lo que se ve en otras partes del mundo.

Esta originalidad relativa conlleva la necesidad de reajustes teóricos, como ha sucedido por ejemplo con la clasificación nominal (la gramática explícita hasta cierto grado de detalle el hecho que los seres son puestos por el hombre en categorías diferentes según sus formas o sus funciones), o con la fuente de información (la oración debe comprender indicaciones de cómo el hablante se ha

enterado de lo que transmite, si por observación directa, por reporte de otros, por inferencia indirecta o por raciocinio lógico). Conlleva también el peligro de transformar el quehacer científico en competencia deportiva. Cierta lengua es un día la más aglutinante del mundo y el día siguiente la más aislante. A otra le faltan tantas propiedades formales o sustanciales de la gramática que más parece lengua de extraterrestres. Una tercera y una cuarta muestran, por carecer de palabras para los números, que sus hablantes no tienen acceso a representaciones mentales para los conceptos aritméticos más básicos.

Más fecunda probablemente es la preocupación por saber si la Amazonía presenta las características de lo que

Foto: Christian Mujica. *Tejedora de palma de la comunidad tacana Carmen Florida.*



se conoce como área lingüística (lenguas inconexas genéticamente y vecinas geográficamente comparten rasgos en un grado superior a lo que serían meras coincidencias). No se ha llegado a un consenso, a pesar de haber algunos indicios en este sentido: sobre el orden de palabras en las construcciones con dos participantes nucleares, paciente antes de agente goza de una frecuencia no común (se encuentra sólo en México, Madagascar y el Pacífico occidental), y paciente inicial podría ser exclusivamente amazónico; sobre otros tópicos como aglutinación, polisíntesis, subordinación por nominalización, marcaje en el núcleo de la relación de dependencia, la frecuencia es también anómala. Podría haber sub-regiones de características areales más claras: la parte occidental con cierta predilección por la polisíntesis, y una morfología verbal compleja que incluyen morfemas espaciales de localización, dirección, posición, así como patrones complejos de acento, con realización por tono fundamental; la parte oriental sería más aislante, morfológicamente hablando.

Fecunda también es la inferencia, a partir de datos lingüísticos, de información sobre la localización y el desplazamiento espaciales, así como sobre rasgos culturales, de las poblaciones amazónicas en épocas anteriores a la documentación escrita. En el proto-tupi de hace tres o cuatro milenios ya había palabras para hamaca, plátano, batata, mandioca. Los karajás que habitan la selva amazónica son venidos de las sabanas orientales, pues especies naturales amazónicas que no existen en la región de sabana son nombradas a partir de las palabras para especies de esta última. Así es igualmente cómo se confirma que los tupi-guaraní de Guyana francesa provienen del bajo Amazonas.

Potentes motivos nos llevan a interesarnos por las lenguas de la Amazonía. Hay que evitar, sin embargo, que el quehacer científico —antropología, etnociencias, lingüística— se imponga como la tercera conquista, después de la conquista física y la conquista espiritual a que ha sido sometida la región en estos últimos siglos. Por eso se torna parte de la agenda de todo lingüista hoy día el compromiso con el pueblo que habla la lengua estudiada. Nuevas formas de interacción entre el investigador y el investigado surgen no sólo en la lingüística, sino en todas las áreas de las ciencias humanas y sociales.

# BRASIL AMAZÓNICO

FLÁVIA DE CASTRO ALVES

TRADUCCIÓN DEL PORTUGUÉS: RAMÓN DE BARROS LEONEL

## INTRODUCCIÓN

“Los indios de Brasil no son un pueblo: son muchos pueblos diferentes de nosotros y entre sí”. Esta cita del profesor Aryon Rodrigues (1986:17) refleja bien la difícil y desafiante tarea de este capítulo: hacer simultáneamente referencia a los diferentes pueblos indígenas de la Amazonía brasileña y relativizar (por razones de espacio), sin simplificar, esa increíble diversidad.

El anexo **Brasil No Amazónico** y este capítulo presentan los pueblos indígenas del Brasil contemporáneo.

Los pueblos indígenas amazónicos (aquellos que viven en las áreas bañadas por el sistema fluvial del río Amazonas) se encuentran distribuidos en nueve estados brasileños: Acre (AC), Amazonas (AM), Amapá (AP), Pará (PA), Rondonia (RO), Roraima (RR), Mato Grosso (MT), Maranhao (MA) y Tocantins (TO).

La información que se presenta a continuación fue obtenida principalmente a partir de los artículos organizados

—y disponibles electrónicamente— por el Instituto Socioambiental (ISA), el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), el Ministerio de Educación (MEC) y Ministerio Público Federal (MPF). La fuente para las poblaciones (censo/estimativa) son los datos compilados por el ISA (2006). Cuando se trate de otra fuente, hay la indicación entre paréntesis.

Los pueblos amazónicos fueron agrupados y tratados conjuntamente. El criterio considerado para tal agrupamiento fue el parentesco lingüístico a partir de las consideraciones encontradas en Rodrigues (1986) y en el sitio del ISA, con adaptaciones. La grafía de los nombres de los pueblos y de sus lenguas sigue la convención promovida por la Asociación Brasileña de Antropología en los años 50. Sinónimos y variantes son indicadas por el signo de igual =. Una indicación sucinta sobre la clasificación genética de cada lengua fue agregada a cada nombre (familia, tronco).

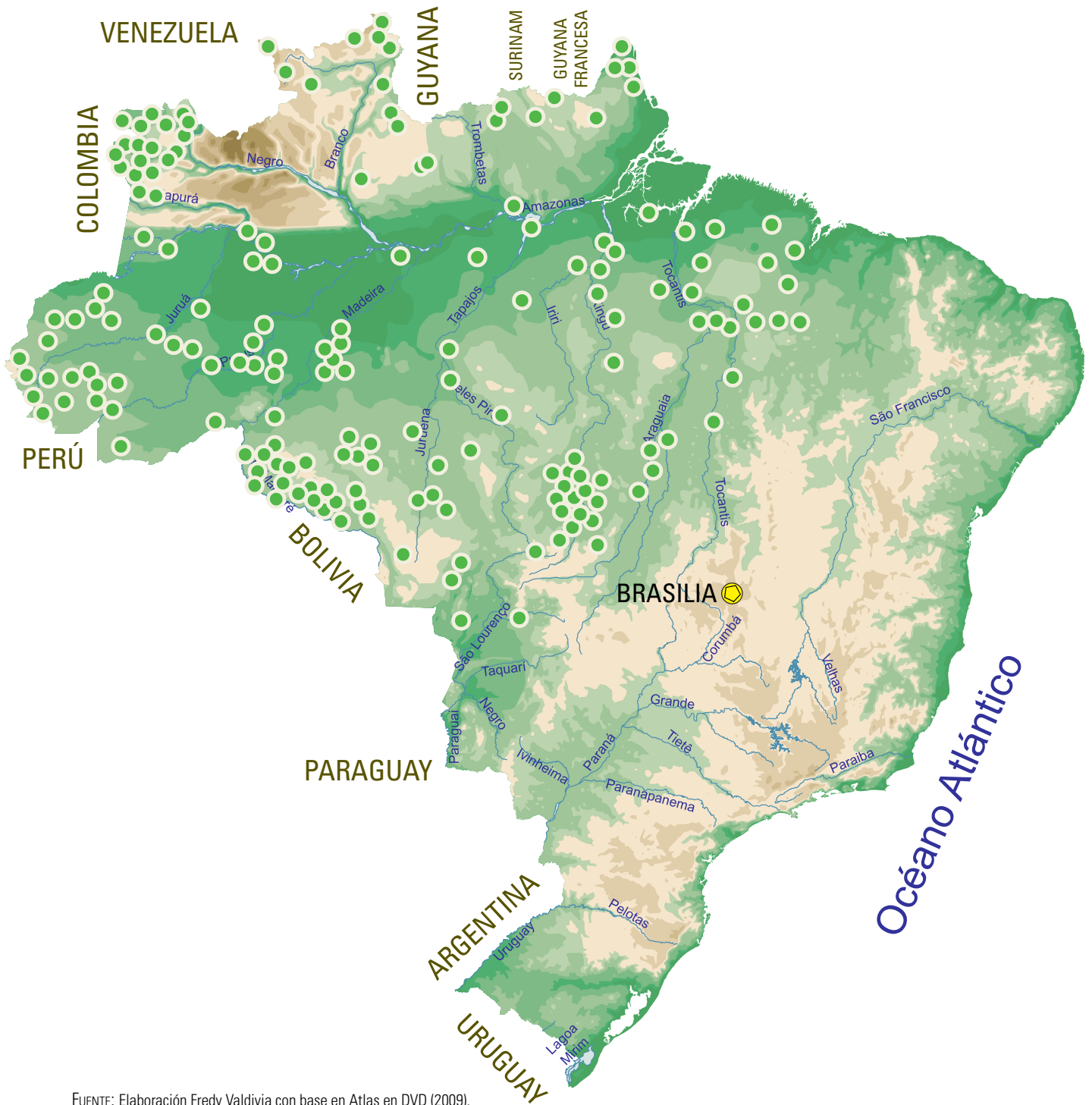
## LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL BRASIL AMAZÓNICO

Los pueblos indígenas del Brasil amazónico presentados a continuación fueron agrupados de la siguiente manera: pueblos con lenguas del tronco Tupí, pueblos con lenguas del tronco Macro-Jê y pueblos con lenguas de otras familias lingüísticas.

Algunos pueblos no fueron mencionados por falta de información más detallada: en el estado de Amazonas, el pueblo Kaixana, el Witoto, el Manuri, el Mariman; en el estado de Pará, el Tupaiú, el Arapiun, el Borarí, el Maytapú, el Cara Preta, el Cumarauara, el Atikum; y, en Rondonia, el Columbiara.



Mapa V.5 Pueblos indígenas en Brasil amazónico



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



- Aikanã
- Ajuru
- Akuntsú
- Amanayé
- Amondawa
- Anambé
- Aparai
- Apiaká
- Apinayé
- Apolima-Arara
- Apurinã
- Arapaso
- Arara do Aripuanã
- Arara Karib
- Arara Pano
- Araweté
- Arikapu
- Aripium
- Aruá
- Asháninka
- Asurini do Tocantins
- Asurini do Xingu
- Aweti
- Bakairi
- Banawa-Yafi
- Baniwa
- Bará
- Barasana
- Baré
- Bororo
- Cinta Larga
- Dení
- Desano
- Diahóí
- Enawenê-Nawê
- Galibi
- Galibi - Marworno
- Gavião
- Gavião - Parkateyé
- Gavião - Pukobyé
- Guajá - Guajajara
- Hyxkariana
- Ikpeng
- Ingarikó
- Iranxe
- Jabuti
- Jamamadi
- Jarawara
- Javaé
- Jiahui
- Júma
- Ka'apór
- Kaiabi
- Kaixana
- Kalapalo
- Kamayurá
- Kambeba
- Kanamari
- Kanamati
- Kanela - Apaniekra
- Kanela - Rankokamekra
- Kanoê
- Karapana
- Karipuna
- Karipuna do Amapá
- Karitiana
- Karo
- Katuena
- Katukina do Biá
- Katukina Pano
- Katxuyana
- Kaxarari
- Kaxinawá
- Kayapó
- Kisêdjê
- Kokama
- Korúbo
- Krahô
- Krahô-Kanela
- Krikati
- Kubeo
- Kuikuro
- Kujubim
- Kulina Madihá
- Kulina Pano
- Kuripáko
- Kuruaia
- Kwazá
- Macurap
- Maku
- Makuna
- Makuxi
- Manairisu
- Mapidian
- Marubo
- Matipu
- Matis
- Matses
- Maxineri
- Mehinako
- Menky
- Miguelem
- Miranha
- Miriti Tapuia
- Munduruku
- Mura
- Nahukwá
- Nambikwara
- Naruvoto
- Náwa
- Nukini
- Orowin
- Paiter
- Pakaa-nova
- Palikur
- Panará
- Parakanã
- Paresí
- Parintintín
- Patamona
- Paumari
- Pirahã
- Piratupuyu
- Poyanawa
- Puroborá
- Rikbaktsa
- Sakurabiat
- Salamãí
- Sanema
- Sateré - Mawe
- Shanenawa
- Siriano
- Suruí
- Suyá
- Tapayuna
- Tapirapé
- Tariano
- Taurepang
- Tembê
- Tenharim
- Tikuna
- Timbirá
- Tiriyó
- Torá
- Trumai
- Tsohom Djapá
- Tukano
- Tupari
- Tuyuka
- Txikão
- Witoto
- Umutina
- Uru-Eu-Wau-Wau
- Wai Wai
- Wairimi-Atroari
- Wajãpi
- Wanano
- Wapixana
- Warekena
- Waurá
- Wayana
- Wayurú
- Xambioá
- Xavante
- Xerente
- Xikrin
- Xipaia
- Yaminahua
- Yanomami
- Yawalapiti
- Yawanawá
- Ye'kuana
- Yudjá
- Zo'é
- Zoró
- Zuruahã

## PUEBLOS CON LENGUAS DEL TRONCO TUPÍ

En el tronco Tupí, la familia lingüística que presenta más lenguas es la Tupi-guaraní.

Los pueblos cuyas lenguas pertenecen a la familia Tupi-guaraní de la Amazonía brasileña se encuentran distribuidos en los estados de Maranhao, Pará, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Rondonia y Tocantins. La gran dispersión geográfica de los pueblos con lenguas de la familia Tupi-guaraní indica que sus antepasados emprendieron muchas y largas migraciones. Esa característica migratoria pudo ser observada aún después del inicio de la colonización. Actualmente todavía se la observa en los Guaraní Mbyá (Rodrigues 1986).

La familia Tupi-guaraní comprende las lenguas habladas por los siguientes pueblos, a los cuales se agregaron los Amanayé y los Kambeba (pueblos Tupi-guaraní actualmente hablantes del portugués):



Cuadro V.2 Pueblos Tupi-guaraní de Brasil amazónico

PUEBLO	LENGUA / DIALECTO	POBLACIÓN	ESTADO	TIERRAS INDÍGENAS
Diahóí	kawahíb / diahóí	50	AM	Humaitá
Júma	kawahíb / júma	5	AM	Canutama
Parintintín	kawahíb / parintintín	284	AM	Humaitá
Tenharín	kawahíb / tenharín	699	AM	Manicoré; Humaitá y Manicoré
Karipúna	kawahíb / karipúna	14	RO	Porto Velho y Nova Mamoré
Uru-Eu-Wau-Wau (subgrupos Jupaú, Amondáwa, Urupain)	kawahíb / uru-eu-wau-wau	100	RO	Alvorada D'Oeste, Cacauplandia, Campo Novo de Rondonia, Costa Marques, Governador Jorge Teixeira, Guajará-Mirim, Jaro, Mirante da Serra, Monte Negro, Nova Mamoré, Sao Francisco de Guaporé, Sao Miguel de Guaporé, Seringueiras
Kambéba (=Omágua)	portugués	347	AM (y Perú)	Manaus y Novo Airao; Novo Airao; Tefé; Alvaes; Maraen
Kokáma	lengua mixta / kokáma	786	AM (y Perú y Colombia)	Tonantins; Tonantins e Jutai; Benjamim Constant; Santo Antonio de Izá; Sao Paulo de Olivenza; Tabatinga; Fonte Boa; Tefé
Wayampí	wayampí	756	AP (y Guyana Francesa)	Laranjal de Jari e Amapari; Amapari
Guajajára	tenetehára / guayayara	19.471	MA, PA	Bom Jardim (MA); Amarante de Maranhao e Arame (MA); Grajaú (MA); Barra de Corda (MA); Barra de Corda y Grajaú (MA); Itaipava de Grajaú (MA); Itupiranga (PA)
Tembé	tenetehára / tembé	1.425	MA, PA	Araguanan, Centro de Guilherme, Centro de Maranhao, Maranhaozinho, Nova Olinda de Maranhao, Santa Luzia de Paroá, Zé Doca (MA); Tomé-Azu (PA); Paragominas, Nova Esperanza de Piriá, Santa Luzia de Pará (PA); Santa Maria de Pará (PA)
Guajá	guajá	283	MA, PA	Zé Doca, Bom Jardim y Carutapera; Bom Jardim; Amarante de Maranhao y Arame; Araganan, Centro de Guilherme, Centro de Maranhao, Maranhaozinho, Nova Olinda de Maranhao, Santa Luzia de Paroá, Zé Doca (MA); Paragominas, Nova Esperanza de Piriá, Santa Luzia de Pará (PA)

Ka'apór (=Urubú)	urubú-ka'apór	991	MA, PA	Araguanan, Centro de Guilherme, Centro de Maranhao, Maranhaozinho, Nova Olinda de Maranhao, Santa Luzia de Paroá, Zé Doca (MA); Paragominas, Nova Esperanza de Piriá, Santa Luzia de Pará (PA)
Kamayurá	kamayurá	492	MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)
Tapirapé	tapirapé	564	MT	Santa Terezinha, Confresa y Porto Alegre do Norte (MT); Santa Terezinha y Luciara (MT); Formoso de Araguaia, Lagoa de Confusao, Pium y Sandolandia (TO)
Kayabí	kayabí	1.619	MT, PA	Tabaporan (MT); Aripuanan (MT); Marcelandía (MT); Alto Paraguay y Barra de Bugres (MT); Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José do Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT); Juara (MT); Jacareacanga (PA) y Apiakás (MT)
Apiaká	apiaká (2 hablantes)	192	MT, PA	Tabapuran y Juara (MT), Juara (MT) Kayabí y Mundurukú; Jacareacanga (PA) y Apiakás (MT)
Asuriní de Tocantins	akwáwa / asuriní	384	PA	Tucuruí; Portel
Suruí (= Aikewára)	akwáwa / suruí	264	PA	Sao Domingos de Araguaia y Sao Geraldo de Araguaia
Parakanan (= Apytere-wá)	akwáwa / parakanan	900	PA	2 Reservadas (demarcadas por el INCRA); Altamira y Sao Félix de Xingu; Senador José Porfírio, Pacajá, Altamira, Anapu y Sao Félix de Xingu; Itupiranga e Novo Repartimento
Amanayé	portugués	192	PA	1 A Identificar; Ipixuna de Pará; Paragominas
Anambé (=Turiwára)	anambé (2 hablantes)	132	PA	Moju
Araweté	araweté	339	PA	Senador José Porfírio, Pacajá, Altamira, Anapu y Sao Félix de Xingu; Altamira, Senador José Porfírio y Sao Félix de Xingu
Asuriní do Xingu	asuriní	124	PA	Altamira, Anapu, Pacajá, Sao Félix de Xingu y Senador Porfírio; Senador José Porfírio, Pacajá, Altamira, Anapu y Sao Félix de Xingu; Senador Porfírio y Altamira
Zo'é	zo'é (monolingües)	177	PA	Óbidos y Alenquer
Avá-Canoeiro	avá-canoeiro	16	TO (y GO)	Lagoa de Confusao e Pium; Formoso de Araguaia, Lagoa de Confusao, Pium y Sandolandia

Información disponible en el sitio web del ISA consideran que el Parque Indígena del Xingu (PIX) engloba en su franja sur el área cultural conocida como Alto Xingu, integrada por los pueblos Awetí, Kalapálo, Kamayurá, Kuikúro, Matipú, Mehináko, Nahukwá, Trumái, Waurá y Yawalapití. A despecho de su variedad lingüística, esos pueblos se caracterizan por una gran similitud en su modo de vivir y su visión de mundo. Se encuentran, además, articulados en una red de intercambios especializados, matrimonios y rituales entre aldeas.

Las demás etnias que habitan el Parque –Ikpéng, Kayabí, Suyá e Yudjá– no forman parte de ese complejo y son culturalmente bastante heterogéneas. Fueron integradas a los límites del área demarcada por razones de orden administrativo, lo que en algunos casos implica el desplazamiento de sus aldeas. Sin embargo, frecuentemente se celebran matrimonios entre esos grupos, lo que causa más articulación entre ellos.

Mientras que la familia Tupi-guaraní abarca lenguas habladas en varios países de América del Sur, las demás familias del tronco Tupí se ubican exclusivamente dentro de los límites de Brasil (Rodrigues 1986).

Las familias no Tupi-guaraní del tronco Tupí comprenden las lenguas habladas por los pueblos que se relacionan en el cuadro V.3. A esos se agregaron los Karipúna de Amapá (pueblo Tupí):



Cuadro V.3 Pueblos Tupí (no Tupí-guaraní) de Brasil amazónico

PUEBLO	FAMILIA / LENGUA	POBLACIÓN	ESTADO	TIERRAS INDÍGENAS
Yudjá (= Jurúna)	Jurúna / yudjá	362	MT, PA	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT); Vitoria de Xingu (PA)
Xipáya	Jurúna / xipáya (2 hablantes)	595	PA	Altamira
Zoró	Mondé / zoró	464	MT	Aripuanan
Cinta-Larga	Mondé / cinta- larga	1.440	MT, RO	Aripuanan y Juína (MT); Aripuanan (MT); Juína, Vilhena y Aripuanan (MT); Aripuanan y Espigao del Oeste; Juína (MT)
Aruá	Mondé / aruá	69	RO	Guajará-Mirim; Costa Marques, Alta Floresta D'Oeste y Sao Miguel de Guaporé
Gaviao (= Digüt)	Mondé / gaviao	459	RO	Ji-Paraná ???
Salaman-i (= Mondé)	?	?	RO	?
Suruí (= Paitér)	Mondé / suruí	1.007	RO	Cacoal, Espigao D'Oeste (RO) y Rondolândia (MT)
Arára de Aripuanan	Mondé / arára (5 hablantes)	57	MT, MT/AM	Aripuanan (MT); Colniza y Novo Aripuanan (MT/AM)
Kuruáya	Mundurukú / kuruáya (5 hablantes)	115	PA	Altamira
Mundurukú	Mundurukú / mundurukú	10.065	MT, PA, AM	Juara (MT); Jacareacanga (PA) y Apiakás (MT); Altamira (PA); Aveiro (PA); Belterra (PA); 4 a Identificar (PA, Mundurukú y otros); Jacareacanga (PA); Manicoré (AM); Borba (AM); Paragominas, Nova Esperanza de Piriá, Santa Luzia de Pará (PA); Itaituba (PA); Belterra y Baixo Río Tapajós (PA); Belterra y Santarém (PA)
Akuntsú	Tuparí / akuntsú	6	RO	Alto Alegre de Parecis; Chupinguaia y Corumbiara
Makuráp	Tuparí / makuráp	381	RO	Guajará-Mirim; Costa Marques, Alta Floresta D'Oeste y Sao Miguel de Guaporé
Sakurabiát (= Mekéns)	Tuparí / sakurabiát	84	RO	Alto Alegre de Parecis; Guajará-Mirin
Tuparí	Tuparí / tuparí	433	RO	Guajará-Mirim; Costa Marques, Alta Floresta D'Oeste y Sao Miguel de Guaporé
Wayoró (= Ajurú)	Tuparí / wayoró (15 hablantes)	94	RO	Guajará-Mirin
Awetí	Awetí / awetí	157	MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)
Sateré-Mawé	Mawé / mawé	8.378	AM/PA	Maués y Barreirinha (AM/PA); 1 Registrada (AM); Borba (AM)
Puruborá	Puruborá / puruborá (2 hablantes)	62	RO	
Arára (= Káro, Nto-gapíd)	Ramaráma / arára	170	RO	Ji-Paraná
Karitiána	Arikém / karitiána	320	RO	Porto Velho
Karipúna del Amapá (= Karipúna del Norte)	Portugués y Patois francés (Guyana francesa)	2.235	AP	Oiapoque

Los datos poblacionales anteriormente mencionados no siempre corresponden al número de hablantes de la lengua indígena. Hay casos de sustitución de la lengua por el portugués (como aconteció con los pueblos Amanayé y Kambeba). En otros casos, la población es muy superior al número de hablantes, por ejemplo, en los pueblos Anambé, Apiaká, Arára de Aripuanan (el punto de interrogación indica cierta duda respecto a la existencia o no de hablantes), Kuruáya y Xipáya. También hay situaciones en las cuales el número de individuos hablantes de la lengua indígena se resume a menos de 20 (pueblos Akuntsú, Avá-Canoeiro, Júma y Karipúna).

El conocimiento y uso de la lengua portuguesa es bastante diferenciado entre los pueblos con lenguas del tronco Tupí. Sin embargo, aunque existan ejemplos de pueblos con lenguas del tronco Tupí cuyos individuos utilicen la lengua indígena en todos los contextos de la vida en las aldeas, de manera general, se nota que el uso del portugués está aumentando. Si antes solamente los hombres adultos tenían fluidez en portugués, actualmente debido al grado de contacto de algunas aldeas con la sociedad nacional, muchas mujeres, jóvenes y niños empiezan a utilizar el portugués de manera predominante.

Foto: Francesc Queixalós, etnia Kanamari, río Jutai, 2005.



## PUEBLOS CON LENGUAS DEL TRONCO MACRO-JÊ

En cuanto al tronco Macro-Jê, la familia lingüística que presenta más lenguas es la Jê. Esta familia comprende lenguas habladas sobre todo en las regiones de sabana tropical (o los campos “cerrados”) que se extienden del sur del estado de Maranhao y de Pará (o sea, por los pueblos amazónicos) hacia el sur por los estados de Mato Grosso y Tocantins, hasta los campos meridionales de los estados de Sao Paulo, Paraná, Santa Catarina y Río Grande del Sur (por los pueblos no amazónicos). El “cerrado” (portugués: “espeso”, “denso”) se caracteriza

por una enorme diversidad de plantas y animales. Dependiendo de su concentración de vegetación y de las condiciones de vida del lugar, puede presentar variaciones diferenciadas denominadas de Cerradão, Campo Limpio y Cerrado, intercalado por formaciones de selva, vegas, campos rupestres y otros.

La familia Jê comprende las lenguas habladas por los pueblos que se mencionan en el cuadro V.4. A ellos se agregaron los Krahô-Kanela (hablantes del portugués):



Cuadro V.4 Pueblos Jê de la Amazonía brasileña

PUEBLO	LENGUA / DIALECTO	POBLACIÓN	ESTADO	TIERRAS INDÍGENAS
Kanela Apaniekrá	timbira / kanela	506	MA	Barra de Corda
Kanela Ramkokamekrá	timbira / kanela	1.764	MA	Barra de Corda y Fernando Falcao
Gaviao Pukobye	timbira / g.pukobye	494	MA	Amarante de Maranhao
Kukoikateye (= Timbira)	?	118	MA	Grajaú (contabilizados juntamente con los Guajajara (TG))
Krikatí	timbira / krikatí	693	MA	Montes Altos, Sitio Novo y Amarante
Gaviao Parkateye	timbira / g.parkateye	478	PA	Bom Jesus de Tocantins
Kraho	timbira / krahô	2.184	TO	Goiatins, Itacajá y Recursolândia
Kraho-Kanela	portugués	83	TO	Lagoa de Confusao
Krelyé	?	?	PA	Paragominas, Nova Esperanza de Piriá, Santa Luzia de Pará (PA)
Xavante	akwén / xavante	12.845	MT	Agua Boa; Agua Boa e Cocalinho; Alto Boa Vista e Sao Félix do Araguaia; Barra de Garzas; Campinápolis; Nova Nazaré; Paranatinga; Ribeirao Cascalheira y Canarana; Agua Boa, Campinápolis y Nova Xavantina; Campinápolis y Agua Boa; Canarana y Ribeirao Cascalheira; Nova Xavantina y Campinápolis; General Carneiro, Novo Sao Joaquin y Poxoreo; Novo Sao Joaquin ; San Antonio del Este
Xerénte	akwén / xerénte	2.569	TO	Tocantinia
Tapayuna	tapayuna	58	MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José do Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)
Suyá (= Kisedye)	suyá	351	MT	Querência y Sao Félix do Xingu (alteración de límites del Parque Indígena del Xingu, rescatando parte de la tierra Suyá antes excluida)

Mëbengokré (= Kayapó), subgrupos Gorotíre, Karará, Kokraimóro, Kubenkrankégn, Menkrangnotí, Mentuktíre (= Txukahamae)	kayapó / kayapó	5.923	MT, PA	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT); Peixoto de Azevedo y Sao José de Xingu (MT); Guarantan y Matupá (MT) y Altamira (PA); Santa Cruz del Xingu, Sao Félix de Xingu y Vila Rica (PA); Rendición, Pau D'Arco y Floresta de Araguaia (PA); Altamira (PA); Cumarú del Norte y Sao Félix de Xingu (PA); Sao Félix de Xingu, Ourilandia de Norte, Bannach y Cumarú de Norte (PA); Altamira, Sao Félix de Xingu, Matupá y Peixoto de Azevedo (PA)
Xikrín (= Mëbengokré, Put-Karót)	kayapó / xikrín	1.343	PA	Paraúpebas y Agua Azul de Norte; Senador José Porfirio, Pacajá, Altamira, Anapu y Sao Félix de Xingu
Panará (= Kren-Akaróre)	panará	303	MT/PA	Guarantan, Matupá (MT) y Altamira (PA)
Apinayé	apinayé	1.525	TO	Cachoeirinha, Maurilandia del Tocantins, Sao Bento de Tocantins y Tocantinópolis

Curt Nimuendajú (1946) clasificó como 'Timbira' a 15 grupos. Es posible estimar la población timbira del inicio del siglo XIX como un máximo de 12.000 indios. Esto fue 80 años después de la reglamentación del flujo de expansión neobrasileño y del establecimiento de los primeros núcleos estables y estancias al sureste, este y nordeste del territorio Río Timbira. Anterior a esta época, la población timbira habría abarcado 35.000 indios (Azanha 1984). Actualmente, los timbiras suman una población de cerca de 6 mil individuos formada por los pueblos anteriormente mencionados: Apaniekrá, Ramkokamekrá (ambos conocidos como Kanela), Apinaye, Krikatí, Krahó, Parkateye (Gaviao de Pará) y Pukoby (Gaviao de Maranhao). Esos 7 grupos viven de manera autónoma, distribuidos en los estados de Maranhao, Tocantins y Pará.

Los pueblos Krepumkateye, Kre)yé de Cajuapara y Timbira de Araprituia ya no viven como grupos autónomos. En número reducido de individuos, estos grupos viven actualmente con los pueblos Guayayara y Tembé (hablantes de lenguas de la familia Tupi-guaraní) en el estado de Maranhao.

Los individuos que pertenecen a los pueblos Kenkateye, Pörekamekrá y Txokamekrá hoy se hallan esparcidos entre los 7 pueblos que viven autónomamente mencionados más arriba. Con respecto a los Kre)ye de Bacabal, actualmente no hay personas que se identifiquen como parte de este grupo (Melatti 1999).

Sobre la configuración actual de los pueblos Kayapó, Giannini (sitio web del ISA) la considera resultante de un largo proceso de movilidad social y espacial marcado por la constante formación de fracciones y escisiones políticas. Las historias de esas trayectorias repletas de tensión, conflictos, acusaciones de brujería y epopeyas de líderes pueblan la memoria del pueblo Kayapó actual, y son siempre contadas y recontadas con mucho drama y detalle por los mayores.

Las demás familias del tronco Macro-Jê comprenden las lenguas habladas por los pueblos que se relacionan en el cuadro V.5.

Foto: Francesc Queixalós, río Jurúá, 2003.





Cuadro V.5 Pueblos Macro Jê (no Jê) de Brasil amazónico

PUEBLO	FAMILIA / LENGUA	POBLACIÓN	ESTADO	SITUACIÓN ACTUAL DE LAS TIERRAS INDÍGENAS
Bororo	Bororo / bororo	1.392	MT	Santo Antonio de Leverger; Barra de Garzas e General Carneiro; Barao de Melgazo; Poxoreo; General Carneiro; General Carneiro, Novo Sao Joaquim y Poxoreo; Pedra Preta y Rondonópolis
Umutina	Portugués	392	MT	Alto Paraguay y Barra de Bugres
Karajá	Karajá / karajá	2.532	MT, PA, TO (Y GO)	Luciara y Sao Félix de Araguaia (MT); Santa Maria de Barreira (PA); Cocalinho (MT); Santa Terezinha (MT); Santa Terezinha y Luciara (MT); Santa Maria de Barreiras y Aguacena (PA); Santa Maria de Barreiras (PA); Santa Fé de Araguaia (TO); Lagoa de Confusao (TO); Lagoa de Confusao y Pium (TO); Formoso de Araguaia, Lagoa de Confusao, Pium y Sandolandia (TO)
Javaé	Karajá / javae	1.208	TO	Lagoa de Confusao y Pium; Formoso de Araguaia, Lagoa de Confusao, Pium y Sandolandia
Xambioá	Karajá / xambioá	269	TO	Araguaína
Guató	Guató / guató (5 hablantes)	344	MT (y MS)	Barao de Melgazo y Poconé
Rikbaktsá	Rikbaktsá	1.117	MT	Brasnorte; Cotriguazú; Juara

Los pueblos Macro-Jê cuya lengua hablada en lo cotidiano es la indígena incluyen la mayoría de los pueblos Jê, Bororo y Javaé. Para éstos, la lengua indígena es el principal medio de comunicación; sin embargo, hablan y entienden el portugués.

Entre los bilingües, hay los pueblos cuyas poblaciones más jóvenes hablan más regularmente y mejor el portu-

gués, y aprenden y utilizan la lengua indígena en la medida que crecen y ocupan un espacio en el mundo adulto, como es el caso del pueblo Rikbaktsá.

Por otro lado, están los pueblos donde el portugués ha sido dominante, como en algunas aldeas Karaya, como en Xambioá (TO) y en Aruanan (GO), debido al proceso del contacto con la sociedad nacional.

IMAGEN: Gomes de Oliveira, Nelson y Geovana Paulo Santiago (ord.) 2005. *Revelando os conhecimentos*. Escola Indígena Xakriabá na Aldeia Imbaubá. Belo Horizonte: Ed. Cipó Voador.





## PUEBLOS DE OTRAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

Otras familias lingüísticas en la Amazonía brasileña incluyen las familias Caribe, Arawak y Arawa, así como otras familias lingüísticas al norte del Amazonas: Tukano, Makú y Yanomámi y al sur del Amazonas: Múra, Nambikwara, Katukina, Pano, Chapacura. Esas familias no presentan niveles de similitudes suficientes para ser agrupadas en troncos lingüísticos.

La mayoría de los pueblos hablantes de lenguas de la familia Caribe se ubica en la gran región guyanesa, que comprende los países Guyana y Guyana Francesa, y también las regiones guayana venezolana (de la frontera con Guyana hasta el río Orinoco) y la guayana brasileña, que se extiende desde el norte del río Amazonas hasta el oeste de Roraima. Todavía existen los pueblos de lenguas Caribe al sur del Río Amazonas, ubicados esencialmente a lo largo del río Xingu (Rodrigues 1986).

El cuadro V.6 presenta los pueblos de lengua Caribe de la Amazonía brasileña. A éstos se agregaron los galibís Marworno (pueblo Caribe, actualmente hablantes de Patois guyanés de base francesa):



Cuadro V.6 Pueblos Caribe de la Amazonía Brasileña

PUEBLO	LENGUA / DIALECTO	POBLACIÓN	ESTADO	MUNICIPIOS
Waiwái (subgrupos Mawayana, Karapayana, Katuena y Xereu)	waiwái	2.805	AM, PA, AM/PA/RR, RR (y Guyana)	Nhamundá (AM), Faro y Oriximiná (PA); Faro (PA), Uruará, Nhamundá (AM); Óbidos (PA); Caroebe, Sao Joao de Baliza (RR), Faro, Oriximiná (PA), Nhamundá y Uruará(AM); Caracaraí, Caroebe, Sao Joao de Baliza e Sao Luís RR)
Waimirí-Atroarí	waimirí	1.120	AM/RR	Novo Airao, Presidente Figueiredo, Uruará (AM), Rorainópolis, Sao Joao da Baliza e Sao Luís (RR)
Galibí	galibí e patois (criollo guyanés)	66	AP y Guyana francesa	Oiapoque
Bakairí (= Kurâ)	bakairí	910	MT	Paranatinga y Planalto de Serra; Nobres
Arára (= Ukarangman)	arára de xingu	271	PA	Altamira, Uruará y Rurópolis; Medicilandia, Brasil Novo y Uruará; Senador José Porfirio
Ikpéng (= Txikao)	ikpéng	342	MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT); Gaúcha do Norte
Kalapalo	kalapálo	504	MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)
Kuikuro	kuikúro	509	MT	Canarana, Sao Félix do Araguaia, Sao José do Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)
Matipú	matipú	103	MT	Canarana, Sao Félix do Araguaia, Sao José do Xingu y otros (Parque Indígena do Xingu/MT)
Nahukwá	nahukwá	124	MT	Canarana, Sao Félix do Araguaia, Sao José do Xingu y otros (Parque Indígena do Xingu/MT)
Naruwoto	?	78	MT	Gaucha de Norte; Canarana
Aparaí (= Apalaí)	aparaí	317	AP/PA, PA y Guyana franc. y Surin.	Monte Alegre, Almeirin y Alenquer (PA); Almeirin, Oriximiná, Óbidos, Alenquer (PA) y Laranjal de Jari (AP)

## ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Ewarhuyána	?	12	PA / AM	Almeirim, Oriximiná, Óbidos, Alenquer (PA) y Laranjal de Jari (AP)
Hixkaryána	hixkaryána	631	AM, PA, AM/PA/RR, RR	Nhamundá (AM); Caroebe, Sao Joao de Baliza (RR), Faro, Oriximiná (PA), Nhamundá y Urucará(AM); Nhamundá (AM, Faro y Oriximiná (PA); Óbidos (PA)
Kaxuyána	kaxuyána	230	AP/PA, PA	Almeirim, Oriximiná, Óbidos, Alenquer (PA) y Laranjal de Jari (AP); Óbidos (PA)
Tiriyó (= Trio)	tiriyó	1.156 inclusive los Txikuyána	AP/PA, Surinam	Almeirim, Oriximiná, Óbidos, Alenquer (PA) y Laranjal de Jari (AP)
Wayána	wayána	288	AP/PA, PA, Guyana francesa y Surinam	Monte Alegre, Almeirim e Alenquer (PA); Almeirim, Oriximiná, Óbidos, Alenquer (PA) y Laranjal de Jari (AP)
Ingarikó (= Akawáio, Kapóng)	ingarikó	891	RR (y Guyana y Venez.)	Normandia, Pacaraima y Uiramutan
Makuxí (= Pemóng)	makuxí	23.433	RR (y Guyana)	Cantá; Alto Alegre; Amajari; Bonfin; Boa Vista y Pacaraima; Normandia, Pacaraima y Uiramutan
Patamona (= Kapóng)	kapóng	87	RR (y Guyana)	Normândia, Pacaraima y Uiramutan
Taurepáng (= Pemóng)	taurepáng	582	RR (y Venezuela)	Boa Vista e Pacaraima; Normandia, Pacaraima y Uiramutan
Yekuána (= Mayongóng)	yekuána	430	RR/AM (y Venezuela)	Macujaí (RR), Barcelos, Santa Isabel del Río Negro e Sao Gabriel de Cachoeira (AM)
Galibí Marworno (= Galibí de Uazá)	patois (criollo guyanés)	2.177	AP	Oiapoque

Waimiri Atroari es un ejemplo de pueblo Caribe que utiliza el portugués como lengua de contacto y su utilización se restringe a la escuela, en clases de aprendizaje de segunda lengua, y en las relaciones interétnicas. En la escuela se utiliza la lengua indígena en la comunicación entre ellos y para la alfabetización.

Hoy día, la lengua galibí se ha valorizado. Sin embargo, muchos niños de padres galibís y no galibís que solamente estudian el portugués en la escuela, ya no hablan la lengua aunque la entiendan.

Todos los Bakairis hablan su lengua, así como el portugués.

La escritura ikpéng ha sido muy usada por los alumnos que también aprenden la lengua portuguesa, hablada con fluencia por la mayoría de la población.

Los pueblos de lenguas de la familia Arawak en Brasil se encuentran en la amplia región guyanesa, intercalados entre los pueblos Caribe, y desde ahí hacia el oeste y el sudoeste. Los pueblos Arawak se encuentran más hacia el sur, en el oeste del Mato Grosso y en el Brasil Central (Alto Xingu). Los pueblos de lenguas Arawa se ubican en un área geográfica bien definida (AC, AM), entre los ríos Purus y Juruá (Rodrigues 1986). Las familias Arawa y Arawak comprenden las lenguas habladas por los pueblos indicados en el cuadro V.7. A éstos, se agregaron los pueblos Barés (pueblo Arawak, actualmente hablantes de nheengatú, lengua general amazónica, familia Tupi-guaraní):



Cuadro V.7 Pueblos Arawa y Arawak de Brasil amazónico

PUEBLO	FAMILIA / LENGUA	POBL	ESTADO	SITUACIÓN ACTUAL DE LAS TIERRAS INDÍGENAS
Kulína (= Madihá)	Arawa / kulína	2.537	AC, AM (y Perú)	Itamarati (AC); Jutai (AM); Juruá (AM); Eirunepé, Envira y Ipixuna (AM); Carauari (AM); Benjamim Constant, Atalaia do Norte e Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Vale del Javari, AM); Manoel Urbano y Santa Rosa de Purus (AC); Tarauacá (AC); Feijó (AC)
Banawá-Yafí	Arawa / banawá	101	AM	Tapua, Canutama y Lábrea
Dení	Arawa / dení	875	AM	Itamarati y Tapauá
Jamamadí	Arawa / jamamadí	884 incluido os Kanamantí	AC, AM, PA	Canuma (AM); Boca de Acre (AM); Lábrea (AM); Pauini (AM); Boca de Acre y Pauini (AM)
Jarawára	Arawa / jarawára	180	AM	Lábrea (AM)
Paumarí	Arawáa / paumarí	870	AM	Lábrea; Tapauá
Zuruahan	Arawa / zuruahan	143	AM	Tapauá
Ashanínka (= Kámpa)	Arawak / kámpa	969	AC (y Perú)	Tarauacá; Marechal Thaumaturgo; Feijó y Santa Rosa de Purus; Marechal Thaumaturgo y Jordao
Maxinéri (= Yine)	Arawak / píro	937	AC (y Perú)	Assis Brasil; Assis Brasil y Sena Madureira
Apurinan (= Popükare)	Arawak / apurinan	3.256	AC, AM	Boca de Acre (AM); Benjamim Constant (AM); Boca de Acre y Lábrea (AM); Lábrea (AM); Pauini (AM); Pauini y Lábrea (AM); Tapauá (AM); Manacapuru (AM); Manaquiri (AM); Beruri (AM); Tabatinga (AM), Alvaraes (AM); Tapauá, Beruri y Anori (AM); Amaturá (AM); Manicoré y Humaitá (AM)
Baníwa	Arawak / baníwa	5.811	AM (y Colombia y Venezuela)	Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro); Sao Gabriel de Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II); Sao Gabriel de Cachoeira
Kuripáko	Arawak / baníwa	1.332	AM (y Colombia)	Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro); Sao Gabriel de Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II); Sao Gabriel de Cachoeira
Tariáno (= Taliáseri)	Arawak / tariána (55) y Tukano / tukáno	2.549	AM (y Colombia)	Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro)
Werekéna	Arawak / warekéna e nheengatú / tupi-guaraní	806	AM (y Venezuela)	Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro)
Baré	Tupi-guaraní / nheengatú	10.275	AM (y Venezuela)	Humaitá (Baré, Tukano y otros); Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro); Sao Gabriel da Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II); Sao Gabriel de Cachoeira; Manaus y Novo Airqo; Sao Gabriel de Cachoeira

## ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Wapixána	Arawak / wapixána	6.844	RR (y Guyana)	Amajari; Cantá; Alto Alegre; Bonfim; Bonfim y Cantá; Boa Vista; Alto Alegre y Boa Vista; Boa Vista y Pacaraima; Boa Vista y Caracará; Normandia, Pacaraima y Uiramutan
Palikúr	Arawak / palikúr	1.330	AP (y Guyana Francesa)	Oiapoque
Enawenê-Nawê (= Saluman)	Arawak / enawenê-nawê	445	MT	Comodoro, Juína y Sapezal
Mehináku	Arawak / mehináku	227	MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)
Paresí (= Halití)	Arawak / paresí	1.416	MT	Comodoro; Campo Novo de Parecis, Diamantino y Nova Maringá; Campo Novo de Parecis y Sapezal; Diamantino y Nova Marilandia; Tangará da Serra; Tangará da Serra y Pontes y Lacerda; Pontes y Lacerda; Diamantino; Alto Paraguay y Barra de Bugres
Teréna	Arawak / teréna	19.961	MT (y MS, SP)	Rondonópolis y Jaciara; Alto Paraguay y Barra de Bugres
Waurá (= Wauja)	Arawak / waurá	410	MT	Gaucha do Norte y Paranatinga (alteración de límites del Parque Indígena del Xingu, rescatando parte de la Tierra Waurá antes excluida)
Yawalapití	Arawak / yawalapití	222	PIX/MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José do Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)

La mayoría de los teréna están en el estado de Mato Grosso del Sur (véase el anexo "Brasil No Amazónico").

Hay controversias con respecto a la autodenominación e identidad cultural de los jamamadés (cuya mayoría es monolingüe). Hay autores que dicen que no existen diferencias lingüísticas y culturales entre los jamamadés, kanamantís y jarawáras, mientras que otros afirman que

los jamamadés se dividen en tres subgrupos: Kanamantí, Jarawára y Banáwa-Yafi.

Las tres familias lingüísticas al norte del río Amazonas no relacionadas con ninguno de los troncos (Tupí o Macro-Jê), tampoco con las familias tratadas anteriormente (Arawá, Arawak y Caribe), comprenden las lenguas habladas por los pueblos del cuadro V.8.

Foto: Manuela Cavadas, *Pueblo Tuxá*, Brasil, UNICEF.





“Indígenas aislados” (*Indios isolados*) es, por ejemplo, un concepto legal en Brasil para definir las sociedades indígenas “sobre las cuales se tiene poca o ninguna información” y que evitan mantener contactos regulares y pacíficos con la sociedad nacional, internándose por esta razón en lugares de difícil acceso en los bosques tropicales. Su supervivencia depende exclusivamente de los recursos del bosque, sin querer tener acceso a los bienes materiales de la civilización occidental. Por eso mismo, las áreas de bosques donde viven están todavía intactas; tratando de defender sus territorios, estos pueblos aislados protegen la extrema riqueza de la biodiversidad que todavía se encuentra en estas regiones. De esta manera, la protección de estos pueblos implica la protección de los recursos de los bosques donde viven (y viceversa).

....

La responsabilidad para la identificación, demarcación y protección de las Tierras Indígenas en general es de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Dentro de la FUNAI actúa la Coordenação Geral de Índios Isolados (CGII), cuyos objetivos son la protección de las tierras que ocupan los pueblos aislados y sus recursos naturales, así como sus actividades tradicionales. La CGII centraliza en la actualidad más de 40 informaciones sobre la existencia en Brasil (y la mayoría en la región amazónica) de pueblos indígenas en situación de aislamiento y de no contacto con la sociedad nacional, disponiendo de pruebas concretas de la existencia de más de la mitad.

En Brasil, seis Tierras indígenas (TI) son legalizadas exclusivamente para grupos aislados no contactados, con base solamente en evidencias de su presencia (también existen grupos indígenas aislados en otras Tierras Indígenas o en tierras sin estatuto de protección):

- Tierra Indígena Alto Tarauacá (Acre): físicamente demarcada y homologada.
- Tierra Indígena Hi Merimã (Amazonas), con segmentos en contacto inicial.
- Tierra Indígena Massaco (Rondonia).
- Tierra Indígena Río Muqui (Rondonia): esta área estaba vetada hasta 2003, cuando la FUNAI abandonó el área argumentando que los aislados se fueron hacia la Tierra Indígena Uru-eu-wau-wau.
- Tierra Indígena Río Pardo (Amazonas y Mato Grosso) (área vetada; a ser modificada en el futuro).
- Tierra Indígena Riozinho do Alto Envira (Acre): antigua Tierra Indígena Xinane, recién “identificada”.



Foto: Manuela Cavadas, *Povo Xokó*, Brasil, UNICEF.



Cuadro V.8 Pueblos al norte del Río Amazonas: Makú, Tukano y Yanomámi

PUEBLO	FAMILIA / LENGUA / DIALECTO	POBL	ESTADO	TIERRAS INDÍGENAS
Bará (= Kakwa)	?	300		
Dow (= Kaman)	Makú / dâw	94		
Húpda	Makú / húpda (?)	1.500		Sao Gabriel de Cachoeira; Santa Isabel de Río Negro; Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro); Sao Gabriel de Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II); Japurá
Nadöb (= Guariba)	Makú / nadêb (?)	600		
Nɛkak	?	378	AM (y Colombia)	
Yuhúpde	Makú / yuhúp (?)	370		
Arapáso (= Koneá)	Tukano / arapáso	328		
Bará (=Waípinõmakan)	Tukano / bará	21		Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro)
Barasána	Tukano / barasána	34	AM (y Colombia)	
Karapanan	Tukano / karapanan (1)	63		
Kubeo (= Kubéwa, Pamiwa)	Tukano / kubéwa	381		
Desána	Tukano / desána	2.204	AM (y Colombia)	Sao Gabriel da Cachoeira; Sao Gabriel da Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II)
Makúna	?	32		Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro)
Siriáno	Tukano / suriána	71	AM (y Colombia)	
Wanáno (= Kotiria)	Tukano / wanána	735		
Mirití-Tapúya	Tukano / mirití-tapúya	75	AM	Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro); Sao Gabriel de Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II); Sao Gabriel de Cachoeira
Pirá-Tapúya (= Waíkana)	Tukano / pirá-tapúya	1.433	AM (y Colombia)	Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro); Sao Gabriel de Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II); Sao Gabriel de Cachoeira
Tukano (= Dahseyé)	Tukano / tukáno	6.241	AM (y Colombia)	Sao Gabriel de Cachoeira, Japurá y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro I); Sao Gabriel de Cachoeira y Santa Isabel (Tierra Indígena Medio Río Negro II); Sao Gabriel de Cachoeira; Manaus y Novo Airao; Santa Isabel do Río Negro; 1 Registrada (Desána, Tukano, Baré, Makú y Pirá-Tapúya); Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro)
Tuyúka (= Dohká-Poára)	Tukano / tuyúka	825	AM (y Colombia)	Japurá y Sao Gabriel de Cachoeira (Tierra Indígena Alto Río Negro)

Ninam	Yanomámi / yanomámi (ninám)	15.682		
Sanima	Yanomámi / yanomámi (sanumá)	contabilizados en bloque, a pesar de la diversidad interna	RR (y Venezuela)	Alto Alegre, Amajari, Caracará, Iracema y Macujai; Barceños, Santa Isabel de Río Negro y Sao Gabriel de Cachoeira (AM)
Yanomae	Yanomámi /yanomámi (yanomám)			
Yanõmami	Yanomámi / yanomámi (yanomámi)			

Información disponible en el sitio web del ISA considera que la región del Noroeste Amazónico, que engloba la cuenca del Alto Río Negro, está tradicionalmente habitada, hace por lo menos dos mil años, por etnias que hablan lenguas pertenecientes a tres familias lingüísticas: Arawak, Makú y Tukano. A pesar de la condición multilingüe y de diferencias culturales, las 27 etnias que habitan la región –22 presentes en Brasil– componen una misma *área cultural*, y se encuentran por lo tanto en gran medida articuladas en una red de intercambios y se identifican en lo que se refiere a la cultura material, a la organización social y a la visión de mundo (Equipo del Programa Río Negro del ISA).

Las familias lingüísticas al sur del río Amazonas no relacionadas con los troncos Tupí o Macro-Jê, tampoco con las familias tratadas anteriormente (Arawá, Arawak, Caribe, Makú, Tukano y Yanomámi), comprenden las lenguas habladas por los pueblos listados en el cuadro V.9, a los cuales se agregaron los pueblos Apolima-Araras y los Náwas (pueblos Páno) y los Torás (pueblo Txapakúra), actualmente hablantes del portugués.



**Cuadro V.9 Pueblos al sur del río Amazonas: Nambikwára, Páno, Katukína, Múra, Txapakúra e Irántxe**

PUEBLOS	FAMILIA / LENGUAS	POBLACIÓN	ESTADO	TIERRAS INDÍGENAS
Nambikwára del Campo (Halotesú, Kitaulhú, Wakalitesú, Sawentesú)	Nambikwára / nambikwára del sur (663)	1.715	MT	
Nambikwára do Norte (Lakondê, Latundê, Maimandê, Negarotê, Sabanê, Tamandê, Tawandê, Tawitê)	Nambikwára / lakondê (1), latundê (20), maimandê (103), sabanê (15)	contabilizados en bloque, a pesar de la diversidad interna	MT, RO	Pontes y Lacerda (MT); Comodoro (MT); Nova Lacerda (MT); Conquista D'Oeste, Nova Lacerda y Villa Bella de Santíssima Trinidad (MT); Villa Bella de Santíssima Trinidad y Comodoro (MT); Alto Paraguay y Barra de Bugres; Sapezal (MT); Vilhena (RO)
Nambikwára do Sul (Alakettesú, Alantesú, Hahaintesú, Katitaulhú (= Sararé), Waikisú, Wakatesú, Wasusú)	Nambikwára / nambikwára der sur (663)		MT	
Arára (=Xawanáwa)	Páno / arára	332	AC	Porto Walter; Marechal Thaumaturgo
Katukína	Páno / katukína	404	AC, AC/AM	Tarauacá (AC) e Ipixuna (AM); Feijó (AC) y Envira (AM); Tarauacá (AC)
Kaxinawá	Páno / kaxinawá	4.500	AC, AC/AM, Perú	Manoel Urbano y Santa Rosa de Purus (AC); Tarauacá (AC); Marechal Thaumaturgo y Jordao (AC); Feijó (AC); Jordao (AC); Feijó (AC) y Envira (AM)
Nukíni	Páno / nukíni (?)	600	AC	Mancio Lima



Poyanáwa	Páno / poyanáwa	403	AC	Mancio Lima
Shanenáwa	Páno / shanenáwa	361	AC/AM	Feijó (AC) y Envira (AM)
Yamináwa	Páno / yamináwa	855	AC, AM, Bolivia y Perú	Manoel Urbano y Santa Rosa de Purus (AC); Marechal Thaumaturgo (AC); Boca de Acre (AM) y Sena Madureira (AC); Sena Madureira (AC); Rodrigues Alves (AC); Assis Brasil y Sena Madureira (AC); Tarauacá (AC); Boca de Acre (AM)
Yawanáwa	Páno / yawanáwa	519	AC, Bolivia y Perú	Assis Brasil; Tarauacá
Kaxararí	Páno / kaxararí	323	AM/ RO	Lábrea (AM) y Porto Velho (RO)
Korúbo	Páno / korúbo	25 (contactados)	AM	Benjamim Constant, Atalaia de Norte y Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Valle del Javari)
Marúbo	Páno / marúbo	1.252	AM	Benjamim Constant, Atalaia de Norte y Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Valle del Javari)
Matís	Páno / matís	303	AM	Benjamim Constant, Atalaia de Norte y Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Valle del Javari)
Matsés (= Mayorúna)	Páno / matsés	1.592	AM, Perú	Atalaia de Norte; Alvares; Benjamim Constant, Atalaia de Norte y Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Valle del Javari)
Kulína Páno	Páno / kulína	125	AM	Benjamim Constant, Atalaia de Norte y Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Valle del Javari)
Apolima-Arára	Portugués	278	AC	Marechal Thaumaturgo
Náwa	Portugués	422	AC	Mancio Lima
Arikapú	Jabutí / arikapú (2 hablantes)	29	RO	Guajará-Mirim; Costa Marques, Alta Floresta D'Oeste y Sao Miguel de Guaporé
Jabutí (= Jeoromitxi)	Jabutí / jabutí (65 Hablantes)	125	RO	Costa Marques; Guajará-Mirim; Costa Marques, Alta Floresta D'Oeste y Sao Miguel de Guaporé
Kanamarí	Katukína / kanamarí	1.654	AM	Itamarati; Caruari; Eirunepé; Eirunepé, Itamarati y Pau; Maraan; Canuma; Juruá; Benjamim Constant, Atalaia de Norte y Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Valle del Javari)
Katawixí	Katukína / katawixí (10 hablantes)	?	AM	Canutama y Lábrea
Katukína do Biá	Katukína / katukína	340	AM	Caruari y Jutáí
Txunhuan-Djapá	Katukína / txunhuan-djapá	100	AM	Benjamim Constant, Atalaia de Norte y Sao Paulo de Olivenza (Tierra Indígena Valle del Javari)
Múra	Múra / múra (?)	9.299	AM	Manicoré; Correiro de Várzea; Borba; Borba y Novo Aripuanan; Autazes; Borba y Autazes; Barcelos; Careiro; Beruri; Itacoatiara; Humaitá; Amaturá
Pirahan	Múra / pirahan	389	AM	Humaitá
Kujubim	Txapakúra / kujubim (2 hablantes?)	55	RO	Tierra Indígena sin providencias
Orowín	Txapakúra / orowín	56	RO	

Torá	Portugués	312	AM	Humaitá (AM); Manicoré y Humaitá (AM)
Pakaa Nova (=Warí)	Txapakúra / warí	2.731	RO	Guajará-Mirim; Guajará-Mirim y Nova de Mamoré
Irántxe	Irántxe / irántxe	356	MT	Brasnorte; Alto Paraguay y Barra de Bugres
Mynký	Irántxe / mynký	88	MT	Brasnorte

Además de las lenguas que pertenecen a las familias lingüísticas independientes referidas anteriormente, existen las familias de una lengua única habladas en la Amazonía brasileña, que se presentan en el cuadro V.10.



Cuadro V.10 Familias de una lengua única habladas en Brasil amazónico

PUEBLO	FAMILIA / LENGUA	POBLACIÓN	ESTADO	MUNICIPIOS
Aikanan	Aikanan / aikanan	180	RO	Parecis; Guajará-Mirim; Vilhena
Chiquitano	Chiquito / chiquitano	737	MT (y Bolivia)	Porto Espiridiao, Cáceres y Villa Bella; Pontes y Lacerda, Porto Espiridiao y Villa Bela de Santísima Trinidad
Kanoê	Kanoé / kanoé (6)	95	RO	Guajará-Mirim; Costa Marques, Alta Floresta D'Oeste y Sao Miguel de Guaporé; Chupinguaia y Corumbiara
Kwazá	Kwazá / kwazá	33	RO	Parecis
Máku	Máku / máku (1?)	?	RR	
Miraña	Bóra / miraña	836	AM (y Colombia)	Coari; Maraan
Tikúna	Tikúna / tikúna	32.613	AM (y Colombia y Perú)	Jutaí; Tabatinga; Tefé; Beruri; Amaturá; Santo Antonio de Izá; Santo Antonio do Izá y Tonantins; Benjamim Constant; Jutaí; Tabatinga y Sao Paulo de Olivenza; Sao Paulo de Olivenza; Anamá; Uarini
Trumái	Trumái / trumái	147	MT	Canarana, Sao Félix de Araguaia, Sao José de Xingu y otros (Parque Indígena del Xingu/MT)

Todos los miembros del pueblo Aikanan hablan portugués y algunos hablan kwazá, pero existen algunos aikanans que solamente hablan portugués. La mitad de los miembros del pueblo Kwazá es trilingüe, pues hablan también aikanan y portugués. Una parte es bilingüe en kwazá y portugués. Son pocas las personas que hablan solamente el kwazá. La mayoría de los hablantes de aikaanan es bilingüe, pues también hablan portugués.

### Desenho da máscara de Atugá



Foto: Copyright 2003 Associacoes Kuikuro, Kalapalo, Nahukwá y Matipu para los diseños de autoría indígena. Reproducción autorizada.

# BRASIL NO AMAZÓNICO

FLÁVIA DE CASTRO ALVES

TRADUCCIÓN DEL PORTUGUÉS: RAMÓN DE BARROS LEONEL

## INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas no amazónicos (aquellos que viven fuera de las áreas bañadas por el sistema fluvial del río amazónico) se encuentran distribuidos en 15 estados brasileños: Alagoas (AL), Bahía (BA), Ceará (CE), Espírito Santo (ES), Goiás (GO), Mato Grosso del Sur (MS), Minas Gerais (MG), Paraíba (PB), Paraná (PR), Pernambuco (PE), Río Grande del Sur (RS), Río de Janeiro (RJ), Santa Catarina (SC), Sao Paulo (SP) y Sergipe (SE).



### LOS PUEBLOS INDÍGENAS NO AMAZÓNICOS

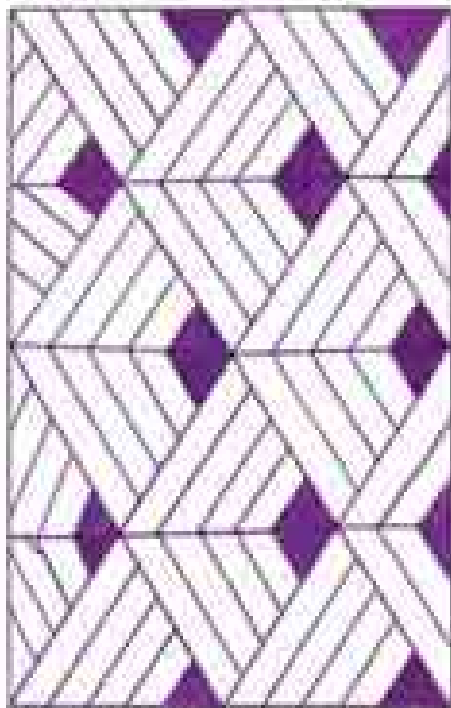
Una línea imaginaria, trazada a partir de Teresina (estado de Piauí) hasta la frontera norte del estado de Mato Grosso del Sur, divide geográficamente los pueblos amazónicos (hacia el oeste) de los no amazónicos (hacia el este). Históricamente, los pueblos a la derecha de la línea ocupan áreas colonizadas desde hace más tiempo y de forma más intensiva. Como consecuencia, muchos de esos pueblos no amazónicos han desaparecido, sea por las campañas de exterminio o de caza de esclavos movidas por los europeos y sus descendientes, sea por la reducción progresiva de sus territorios de recolección, caza y cultivo (sus medios de supervivencia) o por la asimilación, forzada o inducida, a los usos e costumbres de los colonizadores (Rodrigues 1986).

La información que se presenta a continuación fue obtenida principalmente a partir de los artículos organizados –y disponibles electrónicamente– por el ISA, el CIMI, el MEC y el MPF. La grafía de los nombres de los pueblos y de sus lenguas sigue la convención promovida por la Asociación Brasileña de Antropología en los años 50. Sinónimos y variantes son indicadas por el signo =.

Por razones de espacio, los pueblos no amazónicos fueron agrupados y tratados conjuntamente. La justificación para tal división toma en cuenta criterios geográficos, y, sobre todo, el parentesco lingüístico y la situación actual de esos pueblos.

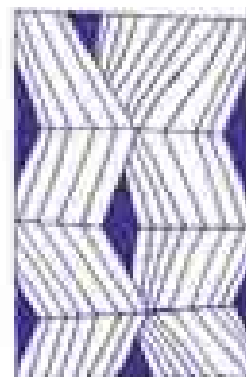
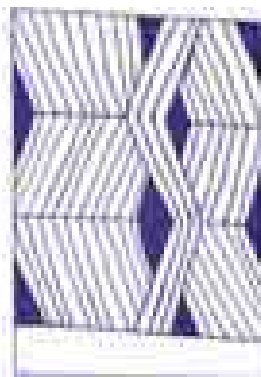
La situación jurídico-administrativa actual de las tierras indígenas es presentada según información de Listagem Peral das Terras Indígenas de Brasil (Listado General de las Tierras Indígenas de Brasil), sitio web del Ministerio Público Federal, con adaptaciones. Los datos demográficos (censo/estimativa) que figuran seguidos por ISA son los disponibles en el sitio web del ISA o compilados por Ricardo & Ricardo (2006). La terminología utilizada en las denominaciones relativas a las etapas del procedimiento demarcatorio de las tierras indígenas está definida al final del artículo.

Foto: En Franchetto, Bruna (org). 2003. Iku igijūttu higei.  
Arte gráfico dos Povos Karib do Alto Xingu. Rio de Janeiro:  
Museo do Índio - FUNAI.



## KANGA INDITŪ

*Angoloi katote Xingu otomo atangatungaii  
igia utumakodeni. Tiu rin ehagu angoloi  
kagikutsele igeti katote hukihū hae. Kikuru  
higel toto ikutsele itū itū gehale. Igia  
apape, tote ikutsele katote thū hae, itū ikut-  
sele ititū hae ikutirū hae gehale.*



## LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL NORDESTE

A pesar de las características particulares, quizás lo que más llame la atención en la historia de los pueblos indígenas de la región nordeste del país (que abarca los estados de AL, BA, CE, PB, PE, SE) es el hecho de componer los primeros grupos de cholos que reivindican el reconocimiento como indígenas. Esos pueblos tuvieron su identidad indígena reconocida por el Estado, además de la homologación de sus tierras a partir de la década de 1920.

La constitución de nuevos grupos étnicos, conocida como etnogénesis, se justifica, ya que en un período de diez años entre las décadas de 1860 y 1870, todas las aldeas indígenas del nordeste (la región de colonización más antigua de Brasil) constaban como oficialmente extintas.

Actualmente son 35 pueblos en total, a saber: Jiripancó, Karapotó, Karirí-Xokó, Tinguí-Botó, Wassú, Xukurú-Karirí, Kalankó, Karuazú, Kaimbé, Kantaruré, Kirirí, Atikun, Pankararé, Pankarú, Pataxó, Pataxó Han-Han-Han-e, Tumbalalá, Tupinambá, Tuxá, Kalabáza, Kanindé, Jenipapo-Kanindé (Paiakú), Pitaguarí, Potiguára, Tabajára, Tapéba, Tremembé, Fulnió, Kambiwá, Pipipan, Kapinawá, Pankararú, Truká, Xukurú y Xokó.

Los pueblos Kaxixó (de Minas Gerais) y Tupinikin (de Espírito Santo), por compartir aspectos de la situación económica actual, van a ser tratados conjuntamente con los pueblos referidos anteriormente (aunque la información sobre sus tierras indígenas se encuentre en el cuadro 'Región Sureste').

De manera general, lo cotidiano de esos pueblos se parece al resto de la población regional. Muchos de esos individuos trabajan como jornaleros o asalariados, sea en las fincas en diferentes actividades (pecuarias o agrícolas), sea en las ciudades donde normalmente estudian los jóvenes. Los mayores suelen recibir la pensión como trabajadores rurales. Lo que los diferencia marcadamente de la población local, sin embargo, es el hecho de que trabajan en la producción de artesanías en paja como bolsos, esteras y abanicos (pueblo Tapéba), además de tocados, collares y cachiporras (pueblo Tinguí-Botó).

Otras fuentes de ingresos, además de la artesanía, son la comercialización de la producción agrícola (total o parcial) y el arrendamiento de lotes en que está dividida la tierra indígena. Este último, practicado por el pueblo Fulnió, inicialmente como pago de los no indios que cultivaban sus tierras de manera irregular.

La economía doméstica está basada en los cultivos, sobre todo de mandioca, maíz y judías. Algunos pueblos también se dedican a la pesca (pueblo Paiakú), al cultivo de hortalizas (pueblo Potiguara), recolección de frutas (pueblo Tapeba), mientras que otros producen miel (pueblo Atikun) o poseen algunos animales de cría (pueblo Pitaguarí).

En lo que se refiere a la lengua hablada por esos pueblos, excepto los adultos y viejos del pueblo Fulnió, que se comunican principalmente en yaté (aunque jóvenes y niños utilicen más el portugués), todos los otros pueblos hablan solamente el portugués.



Cuadro V.11 Pueblos indígenas y sus tierras en el Brasil no amazónico:  
Región nordeste

PUEBLO/ FAMILIA	POBL.	MUNICIPIO	ESTADO	SITUACIÓN ACTUAL DE LAS TIERRAS INDÍGENAS
Jiripancó	1.600	Parinconha, Agua Branca	AL	Por identificar
Kalankó	340	Agua Branca	AL	<b>Sin providencia</b>
Karapotó	2.189 (ISA)	Sao Sebastiao	AL	Registrada
Karirí-Xocó	1.763 (ISA)	Porto Real do Colegio y Sao Braz	AL	Registrada
Karuazú	720	Pariconha	AL	<b>Sin providencia</b>
Tinguí-Botó	223	Feira Grande	AL	Registrada
	254	Feira Grande	AL	Identificada
Wassú	1.800	Joaquim Gomes	AL	Registrada
Xukurú-Karirí	1000	Palmeira dos Indios	AL	Registrada
	455	Palmeira dos Indios	AL	Registrada
	1.300	Palmeira dos Indios	AL	Por identificar
	52	Nova Gloria	BA	Registrada
Atikum	5.852 (ISA)	Muquen de Sao Francisco; Carnaubeira da Penha	BA, PE	1 Registrada (Atikum y Kirirí); 1 Registrada
Kaimbé	1.315	Euclides da Cunha	BA	Registrada
Kantaruré	493 (ISA)	Nova Gloria	BA	Registrada
Kirirí	1726	Ribeira de Pombal y Banzaé	BA	Registrada
Pankararé	1.562 (ISA)	Nova Gloria	BA	2 Registradas
Pankarú	179 (ISA)	Serra do Ramalho	BA	Homologada
Pataxó	10.897 (ISA)	Porto Seguro	BA	<b>2 Sin providencia</b>
		Porto Seguro; Prado; Santa Cruz Cabralia; Camamu	BA	3 Por identificar; 5 Registradas; 1 Declarada
Pataxó Hã-Hã-Hãe	2.147 (ISA)	Camacan, Itaju de Colonia y Pau Brasil	BA	Declarada
Tumbalalá	1.469 (ISA)	Abaré y Curaza	BA	Por identificar
Tupinambá /	2.590 (ISA)	Itapebi y Belmonte	BA	<b>Sin providencia</b>
Tupí-guaraní		Ilheus	BA	Por identificar
Tuxá	3.927 (ISA)	Ibotirama; Novas Rodelas	BA	1 Homologada; 1 Por identificar
		Inajá	PE	Por identificar
Jenipapo-Kanindé	390	Aquiraz	CE	Identificada
Kalabáça	150	Poranga	CE	<b>Sin providencia</b>
Kanindé	1040	Aratuba y Canindé	CE	<b>Sin providencia</b>
Pitaguari	2.351 (ISA)	Maracanaú y Pacatuba	CE	Identificada
Potiguára /	11.424 (ISA)	Cratéus, Monsenhor Tabosa	CE	<b>1 Sin providencia</b>

## ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Tupi-guaraní		Monsenhor Tabosa y Tamboril		1 Por identificar
		Río Tinto y Marcação; Baía da Traizao, Río Tinto y Marcação	PB	2 Registradas; 1 Identificada
Tabajára	445	Vizosa, Crateus y Monsenhor	CE	<b>Sin providencia</b>
Tapéba	5.741	Caucaia	CE	Identificada
Tremembé	2.049 (ISA)	Mandau	CE	<b>1 Sin providencia;</b>
		Itarema; Itarema y Acaraú		1 Identificada; 1 Por identificar; 1 Homologada
Atikum	5.852 (ISA)	Carnaubeira da Penha	PE	Registrada
Fulniô	3.659 (ISA)	Aguas Belas	PE	<b>1 Sin providencia;</b>
				1 Por identificar
Kambiwá	2.820 (ISA)	Inajá, Ibimirim y Floresta	PE	Registrada
		Petrolandia	PE	<b>Sin providencia</b> (Kambiwá y Pipipã)
Kapinawá	3.294 (ISA)	Buíque y Tupanatinga	PE	Registrada
Pankará	2.702 (ISA)	?	PE	<b>Sin providencia</b>
	2.022	Tacaratu, Petrolandia y Jatobá	PE	Declarada
Pankararú	?	Jatobá	PE	Por identificar
	5.300	Tacaratu, Petrolandia y Jatobá	PE	Registrada
Pipipã	1.640 (ISA)	Floresta	PE	Por identificar
Truká	4.169 (ISA)	Cabrobó	PE	Declarada
Tuxá	60	Inajá	PE	Por identificar
Xukurú	9.064 (ISA)	Pesqueira	PE	Homologada
Xokó	364 (ISA)	Porto da Folha	SE	Registrada

Foto: Gomes de Oliveira, Nelson y Geovana Paulo Santiago (ord.) 2005. *Revelando os conhecimentos*. Escola Indígena Xakriabá na Aldeia Imbaubá. Belo Horizonte: Ed. Cipó Voador.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL SUDESTE

Los pueblos que viven en el sudeste brasileño son los tres pueblos de lengua guaraní (Kaiwá, Mbyá y Ñandéva) en los estados de Espírito Santo, Río de Janeiro y Sao Paulo; los pueblos Kaxixó (mencionado anteriormente), Krenák, Maxakalí y Xakriabá en el estado de Minas Gerais; los pueblos Kaingáng y Teréna en el estado de Sao Paulo; y el pueblo Pankararú en la ciudad de Sao Paulo. En el Listado General de las Tierras Indígenas en Brasil, sitio web del MPF hay referencia a un pequeño grupo de indios tembés en Minas Gerais.



El pueblo Kaingáng (28.000 individuos en total) se encuentra en Sao Paulo, así como en los estados de Paraná, Santa Catarina y Río Grande del Sur. El pueblo Teréna habita en su mayoría el estado de Mato Grosso del Sur. Las familias terénas que viven en la Tierra Indígena Araribá (estado de Sao Paulo) fueron llevadas hacia allí por el Servicio de Protección a los Indios.

El pueblo Maxakalí vive en el noreste del estado de Minas Gerais. Su lengua, perteneciente a la familia del mismo nombre, procede del tronco lingüístico Macro-Jê. De este mismo tronco lingüístico son las lenguas de los

sigue siendo la principal fuente de ingresos. Más recientemente, sus ingresos se generan de la pensión pagada a los mayores y el sueldo de los jóvenes contratados por el Estado como agentes de la salud y profesores indígenas.

La base de la economía doméstica guaraní es la agricultura de cultivos tradicionales de cereales y tubérculos (mandioca) y maíz. La caza, sin embargo, es cada vez más escasa.

La presencia de religiones ajenas en las aldeas guaraníes data de mucho tiempo. Inicialmente ingresó la Iglesia católica, y hoy día también están las iglesias evangé-



En la década de los años cuarenta, un grupo de pankararús vino a Sao Paulo a trabajar en los equipos de deforestación de la Compañía de Luz del Estado. Hoy, los descendientes de esos pankararús viven en la región sur de la ciudad de Sao Paulo y forman un grupo de cerca de 1.500 personas.

pueblos Krenák (familia Botocudo) y Xakriabá (familia Akwén), en Minas Gerais. Excepto las mujeres de mayor edad, actualmente estos pueblos hablan solamente el portugués.

Los pueblos Guaraní Kaiwá (o Pai-Tavytera) y Guaraní Ñandéva (o Avá-Chiripá) se encuentran en el estado de Sao Paulo, en los estados de Mato Grosso del Sur (Región Central) y Paraná, Santa Catarina y Río Grande del Sur (Región Sur), y también en Bolivia y Paraguay. El pueblo Guaraní Mbyá habita en los estados Espíritu Santo, Sao Paulo y Río de Janeiro, además en Paraná, Santa Catarina y Río Grande del Sur, y también en Argentina, Paraguay y Uruguay.

A pesar de las diferencias lingüísticas y socioculturales entre los subgrupos guaraníes (45.787 individuos en total) y las más variadas condiciones presentadas en las comunidades por estar distribuidas en varios estados, estos pueblos son suficientemente similares para ser considerados de manera conjunta.

De modo general, mientras los miembros del pueblo Mbyá pocas veces trabajan fuera de la comunidad, y cuando lo hacen siempre es de forma temporal, los indígenas ñandévas y kaiwás son obligados a trabajar en el mercado regional. Para los mbyás, el comercio de artesanía aún

licas y pentecostales. El trabajo misionero es, de todas maneras, más efectivo en las aldeas de Mato Grosso del Sur. En el intento de contextualizar históricamente la situación de la religión guaraní frente a las religiones ajenas, hacemos referencia a una cita de Carlos Rodrigues Brandao (1990):

Tras siglo y medio de sumisión a las misiones jesuíticas, dos parecen ser los destinos tomados por el pueblo Guaraní. Algunos se dejaron someter a la acción misionaria de los otros grupos religiosos católicos entre mediados del siglo XVIII y fines del siglo XIX. Se acercan a las ciudades y a la forma de vivir de los blancos y mezclados a sus códigos de credo, culto e identidad, incorporaron a la religión Guaraní elementos míticos y hasta éticos de un cristianismo inicialmente de catequesis luego francamente popularizado. Otros tomaron desde entonces el camino de la vida errante y libre en los bosques. Por esta razón, fueron ellos quienes se preservaron hasta ahora más distantes de los elementos blancos y cristianos con su cultura y religión. Por esta oposición de destino, sincretismos religiosos e integraciones de símbolos cristianos a la religión guaraní varían intensamente en el tejido de un núcleo religioso indígena común.

En las escuelas de las aldeas, después de la implantación de la enseñanza bilingüe, los niños son alfabetizados en guaraní y en portugués. El énfasis del Estado en la enseñanza del guaraní escrito, según Ladeira (2003) constituye el argumento más fuerte de las instituciones oficiales de que la educación escolar indígena implantada es diferenciada.

Los pueblos indígenas, excluidos socialmente de la estructura regional en la cual a partir del contacto se hallan insertos, tienen sus propias formas de resistencia en la lucha contra las *continuas e indecentes insinuaciones* (¡y acciones!) *que caen sobre ellos*. Los guaraníes tienen su religión y su lengua.

El símbolo de identidad colectiva más importante entre los subgrupos Mbyá, Ñandéva y Kaiwá es indudablemente la lengua guaraní. Viejos, mujeres y niños hablan poco portugués. A la vez, los individuos que hablan el portugués de manera fluida son normalmente aquellos que ocupan cargos de representantes del grupo dentro de la sociedad no indígena nacional.



Cuadro V.12 Pueblos indígenas y sus tierras en el Brasil no amazónico: Región sudeste

PUEBLO	POBL.	LENGUA	MUNICIPIOS	ESTADO	SITUACIÓN ACTUAL DE LAS TIERRAS INDÍGENAS
Tupinikin (pueblo Tupi-guaraní)	1.950 (ISA)	Portugués	Aracruz	ES	2 Registradas; 1 Registrada; 1 Homologada (Tupinikin y Guaraní Mbyá)
Aranan (pueblo Krenák)	237	Portugués	Coronel Murta, Valle del Jequitinhonha	MG	<b>Sin providencia</b>
Kaxixó	480	Portugués	Matinho Campos	MG	Por identificar
Krenák	204 (ISA)	Krenák (6?) y Portugués	Resplendor; Carmesia, Senhora de Porto y Dores Guanhaes	MG	1 Registrada; 1 Registrada (Pataxó y Krenák)
Maxakalí	1.271 (ISA)	Maxakalí	Bertópolis y Santa Helena	MG	Registrada
Pankararú	25	Portugués	Coronel Murta	MG	Tierra donada (Dominial)
Tembé	03	?	Río Pardo de Minas	MG	<b>Sin providencia</b>
Xakriabá	7.665 (ISA)	Portugués	Sao Joao das Missoes	MG	2 Registradas
Guaraní	45.787 (ISA)	Guaraní	Parati; Angra dos Reis Sao Sebastiao y Santos; Itanhaen, Sao Paulo y Sao Vicente; Itariri; Ubatuba; Sao Paulo; Mongagua; Peruíbe; Cananéia; Pariquera-Azú; Iguape; Avaí	RJ SP	3 Registradas <b>5 Sin providencia;</b> 2 Homologadas; 7 Registradas; 1 Por identificar; 1 Declarada; 1 Identificada; 1 Registrada (Teréna y Guaraní)
Kaingáng	28.000 (ISA)	Kaingáng	Tupan; Braúna	SP	1 Registrada; 1 Homologada (Teréna y Kaingáng)





Los guaraníes, así como los indios de otros pueblos, son vistos muchas veces por la sociedad brasileña no-indígena como aculturados, perezosos, sucios y borrachos. Bartolomeu Melià (2007) afirma:

Cuando con ridícula y torpe manifestación de orgullo y prepotencia, tomamos la devastación y la destrucción de nuestros recursos naturales y culturales como índice de modernidad y desarrollo, es bueno descubrir que aún existen aquellos que saben mantener estándares de vida moderados y evitan la depredación y el despilfarro, a pesar de las continuas e indecentes insinuaciones que recaen sobre ellos.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL SUR

Los pueblos que viven en el sudeste brasileño son los pueblos Guaraní (tratados anteriormente), Xetá en el estado de Paraná, Kaingáng en los estados de Paraná, Santa Catarina y Río Grande del Sur, y Xoklém en el estado de Santa Catarina.

Los xetás ya no viven más en sociedad. Cuentan hoy cerca de 86 individuos esparcidos en tierras kaingáng, guaraní o en la ciudad, y tienen trabajo asalariado. En la actualidad, solamente tres de ellos son fluidos en lengua xetá (tronco Tupí, familia Tupi-guaraní) (Rodrigues 2006).

Xoklém y kaingáng constituyen el subgrupo meridional de lenguas de la familia Jê (tronco Macro-Jê). A diferencia del xoklém, el kaingáng presenta varios dialectos: kaingáng de Sao Paulo, kaingáng del Paraná, kaingáng Central, kaingáng del Sudoeste y kaingáng del Sudeste. Por estar distribuidos en varios estados, la situación de los hablantes es variada: en algunas aldeas, todos son hablantes de kaingáng, en otras sólo los mayores hablan el portugués, en otras la mayoría de la población es bilingüe o hablantes del portugués. De manera general, todos reconocen la im-



Mapa V.6 Pueblos indígenas Brasil no amazónico



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



Foto: José Roberto.

- Anacé
- Aranã
- Atikum
- Avá-Canoeiro
- Chamacoco
- Chiquitano
- Fulniô
- Guaraní Nhandeva
- Guató
- Jenipapo-Kanindé
- Jiripancó
- Kadiwéu
- Kaimbé
- Kaingang
- Kaiowá
- Kalabáça
- Kalankó
- Kamba
- Kambiwá
- Kanindé
- Kantaruré
- Kapinawá
- Karajá
- Karapotó
- Karirí-Xocó
- Karuazú
- Katokim
- Kaxixó
- Kinikináwa
- Kirirí
- Krenák
- Maxakalí
- Mbyá
- Ofayé
- Pankará
- Pankararé
- Pankararú
- Pankarú
- Pataxó
- Pataxó Hã-Hã-Hãe
- Pipipã
- Pitaguarí
- Potiguára
- Tabajára
- Tapeba
- Tapuia
- Terena
- Tinguí-Botó
- Tremembé
- Truká
- Tumbalalá
- Tupinambá
- Tupinikim
- Tuxá
- Wassú
- Xakriabá
- Xetá
- Xoklêng
- Xokó
- Xukurú
- Xukurú-Karirí

portancia del uso de la lengua kaingáng como instrumento político, sea en la afirmación de la identidad indígena, sea en la lucha por el respeto a su diversidad cultural.

En la segunda mitad del siglo XX, las Tierras Indígenas Kaingáng han sufrido reducción de sus áreas (en el Paraná en 1945 y 1949 y en Río Grande del Sur en 1962), y algunas fueron disueltas. Por lo tanto, pueblos como el Kaingáng, que solía vivir tradicionalmente de la caza, la

recolección y la agricultura, hoy sobreviven de los cultivos administrados por la FUNAI, de los cultivos familiares, de la venta de artesanías y de la prestación de servicios para los productores rurales (Tommasino y Fernandes 2001). La situación actual hace que el pueblo Kaingáng se encuentre constantemente involucrado en la lucha por la tierra, una vez que las áreas no son suficientes y necesitan ampliación.



Cuadro V.13 Pueblos indígenas y sus tierras en el Brasil no amazónico: Región sur

PUEBLO	POBL.	LENGUA	ESTADO	MUNICIPIOS
Guaraní	45.787 (ISA)	Guaraní	PR	Sao Miguel de Iguazú; Paranaguá; Tomazina; Inacio Martins
			PR	Cruz Machado; Guaira y Tupansi; Toledo; Guaraquezaba; Paranaguá; Piraquara y Curitiba; Paranagua; Guaira Tupansi
			SC	Cunha Poran y Saudades; Imarú; Palhoza; Sao Francisco del Sur; Araquari y Balneario; Barra del Sur; Araquari; Biguazú
			SC	Navegantes; Itapiranga; Trece Tílias; Balneario Barra del Sur; Sao Francisco del Sur; Guarua; Palhoza
			RS	Viamao y Porto Alegre; Maquiné, Riocinho y S. de Patrilha; Arambaré; Sao Valentin; Cachoeira del Sur; Erebangó; Palmares del Sur; Salto de Jacui; Santo Antonio de Patrilha; Cacique Doble Tenente Portela y Maraguaí
			RS	Santo Antonio de Patrilha; Caiboaté; Barra de Ribeiro; Viamao; Palmares del Sur; Benjamin Constant de Sur; Itaqui; Sao Francisco de Assis; Porto Alegre; Guaiba; Tapes; Sentinela del Sur; Riocinho; Camaquan; Torres; Pelotas; Uruguaiana; Sao Miguel de las Misiones; Río Grande Sao Miguel de las Misiones
Kaingáng	28.000 (ISA)	Kaingáng	PR	Londrina; Sao Jerónimo da Serra; Laranjeiras del Sur; Cândido de Abreu; Palmas y Abelardo Luz (SC); Ortiguera Nova Laranjeiras y Espigao; Alto del Iguazú; Sao Jerónimo da Serra; Manoel Ribas y Pitanga
			PR	Sao Jerónimo da Serra; Ortiguera; Palmas; Laranjeiras del Sur
			SC	Chapecó; Seara; Entre Rios, Bom Jesus, Abelardo Lu y Ipuazú; Ipuacu e Entre Rios
			RS	Espumoso; Tapejara; Sao Valerio del Sur; Iraí; Faxinalzinho; Charrua; Moliterno e Ibiraiaras; Nonoai; Vicente Dutra; Engenho Velho; Erenbango; Nonoai, Río de los Indios, Planalto y Gramado de Loureiros; Benjamin Constant del Sur
			RS	Cacique Doble; Sananduva; Sao Valerio del Sur; Charrua; Porto Alegre; Pontao
Xetá	86 (ISA)	Portugués	PR	Querencia del Norte
				Umuarama
Xokleng	887 (ISA)	Xokleng	SC	Porto Uniao; Dr.Pedrinho, Itaiópolis, J.Boiteux y Vitor Meireles



Los xokléngs (o laklanones) tuvieron en los últimos veinte años una reducción en el número de hablantes. Últimamente, por iniciativa de profesores indígenas, la enseñanza del xoklém escrito ha despertado el interés de adultos y niños en el aprendizaje y uso oral de la lengua. De cierta manera, la revitalización de la lengua está fuertemente vinculada a la recuperación de la identidad étnica. Pero no solamente eso: políticamente saben que es muy importante mantener la lengua viva.

La situación actual de las tierras indígenas es la siguiente:

- ah. Pueblo Guaraní
  - ai. de Paraná: 2 Dominiales Indígenas; 2 Registradas; 1 Homologada; **7 Sin providencia; 1 Sin providencia** (Guaraní, Xetá y Kaingáng);
  - aj. de Santa Catarina: 4 Identificadas; 1 Reserva (Adquisición); 3 Por identificar; 1 Registrada; **7 Sin providencia;**
  - ak. de Río Grande del Sur: 2 Declaradas; 6 Registradas; 2 Por identificar; 1 Registrada (Guaraní y Kaingáng); **25 Sin providencia.**
- al. Pueblo Kaingáng
  - am. del Paraná: 1 Reservada; 3 Registradas; 1 Identificada; 1 Homologada; 2 Registradas (Kaingáng, Guaraní y Xetá); 1 Registrada (Kaingáng y Xoklém); **4 Sin providencia;**
  - an. de Santa Catarina: 3 Identificadas; 1 Registrada; 1 Declarada; 1 Homologada (Kaingáng y Guaraní);
  - ao. de Río Grande del Sur: 2 Por identificar; 6 Registradas; 1 Declarada; 2 Identificadas; 1 Homologada; 1 Registrada (Kaingáng y Guaraní); **7 Sin providencia; 1 Sin providencia** (Kaingáng y Guaraní);
- ap. Pueblo Xetá (PR): 1 Por identificar; **1 Sin providencia;**
- aq. Pueblo Xoklém (SC): 1 Registrada; 1 Declarada (Xoklém y Guaraní).

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL CENTRO ESTE NO AMAZONICO

Los pueblos que viven en el centro este brasileño, en el estado de Mato Grosso del Sur, son los dos subgrupos guaraníes (Kaivá y Ñandéva) tratados anteriormente, el pueblo Chamacoco (que también se encuentra en Paraguay), Guató, Kadiwéu, Kinikináwa, Ofayé y Teréna. En el estado de Goiás, viven los pueblos Avá-Canoeiro, los Karajá y Tapúia.

El área geolingüística denominada Chaco (conocida como Pantanal en el lado brasileño), tratada en el capítulo IV de este atlas, comprende pueblos de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Los pueblos considerados chaqueños en Brasil son los pueblos Chamacoco, Guató, Kadiwéu, Kinikináwa y Teréna, ubicados en Mato Grosso del

Sur, además de los Guatós y Boróros en el estado de Mato Grosso (y tratados en el capítulo Amazonía Brasileña).

El pueblo Kadiwéu arrienda parte de sus tierras, a pesar de estar revirtiéndose esta situación desde 1993, con el inicio del proceso de desahucio de los estancieros arrendatarios. De todas formas, el alquiler pagado por los ganaderos aún representa la principal fuente de ingresos de los kadiwéus. Alternativamente, la otra fuente de recursos proviene de la venta de su cerámica o de la cría (en pequeña escala) de ganado.

Con respecto al uso de la lengua indígena, ancianos, mujeres y niños hablan solamente el kadiwéu (familia

Guaikurú), aunque algunos individuos se comuniquen de manera fluida en portugués. Con los teréna que viven en su tierra indígena, la comunicación se da en portugués.

Aunque existan individuos viviendo en la Tierra Indígena Kadiwéu (Porto Murinho, MS) y en Dourados (Tierra Indígena Guaraní, MS) y Avaí (Tierra Indígena Araribá, SP), el pueblo Teréna suman cerca de 2.400 familias distribuidas en varias tierras indígenas en el estado de Mato Grosso. Sus actividades económicas comprenden agricultura, ganadería, caza, pesca y recolección, además de los trabajos eventuales en la cosecha de la caña de azúcar y la venta de palmito y de la cerámica Teréna. Otra fuente de ingresos es la pensión de los mayores.

La lengua teréna (familia Arawak) es hablada de manera variada: en algunas aldeas, la lengua teréna es poco usada, mientras que en otras, las personas hablan poco portugués.

El pueblo Karajá, además de habitar en Goiás, también se encuentra en los estados de Mato Grosso, Pará y Tocantins. Tiene como actividades de subsistencia el cultivo del maíz, plátano, mandioca y sandía, y la recolección de frutos de las sabanas como oití (*Licania tomentosa*) y pequí (*Caryocar brasiliense*), y de miel silvestre.

La lengua karajá (que con las lenguas javaé y el xambioá componen la familia Karajá, tronco Macro- Jê) es usada con fluidez en algunas aldeas, mientras que en otras, debido al grado de contacto con la sociedad nacional, el portugués es más recurrente (como en la aldea Aruanã en Goiás).

El pueblo Avá-Canoeiro vive actualmente en los estados de Goiás y Tocantins y forma un grupo de 16 personas con las que se tomó contacto a partir de la década de 1970. Sin embargo, existen otros grupos todavía no contactados, los cuales probablemente se desplazan en el interior de la Isla del Bananal (Torralba 1998).

Foto: Rafael Bavaresco, *Pueblo Guajajara*, Brasil, UNICEF.





Cuadro V.14 Pueblos indígenas y sus tierras en el Brasil no amazónico:  
Región centro oeste

PUEBLO	LENGUA / FAMILIA	POBL.	MUNICIPIO	ESTADO	SITUACIÓN ACTUAL DE LAS TIERRAS INDÍGENAS
Avá-Canoeiro	Avá-Canoeiro / Tupi-guaraní	16 (ISA)	Colinas de Sur e <u>Minazú</u>	GO	Declarada
Karajá	Karajá / Karajá	2.532 (ISA)	Aruanan	GO	2 Registradas
Tapuia	Portugués	260	Nova América y Rubiataba; Nova América	GO	2 Registradas; 1 Sin providencias
Chamacoco	Chamacoco / Samuko	40	Porto Murtinho	MS	Registrada (Kadiwéu, Chamacoco, Kinikináwa y Teréna)
Guaraní	Guaraní / Tupi-guaraní	45.787	Antonio Joao; Tacuru; Caarapó; Bela Vista; Iguatemi; Juti; Deodápolis; Amambaí; Paranhos; Dourados	MS	<b>14 Sin providencias</b> (Guaraní Kaiwá); <b>1 Sin providencias</b> (Guaraní Nhandéva)
			Amambay; Paranhos; Caarapó; Eldorado	MS	4 Registradas e 1 Identificada (Kaiwá y Nhandéva)
Guató	Portugués e Guató (5?) / Guató	344 (ISA)	Corumbá	MS (e MT)	1 Registrada; 1 Sin providencias
Kadiwéu	Kadiwéu / Guaikurú	1.629 (ISA)	Porto Murtinho	MS	Registrada (Kadiwéu, Chamacoco, Kinikináwa y Teréna)
Kámba	Portugués	2.000	Corumbá	MS	<b>Sin providencias</b>
Kinikináwa	Portugués e Kinikináwa / Arawak (?)	250	Porto Murtinho; Miranda	MS	2 Registradas (Kadiwéu, Chamacoco, Kinikináwa y Teréna), (Teréna y Kinikináwa); <b>1 Sin providencias</b>
Ofayé	Portugués y Ofayé (16)	80	Brasilândia	MS	Declarada
Teréna	Teréna / Arawak	19.961 (ISA)	Rochedo; Anastacio; Dois Irmaos do Buriti e Sidrolandia; Sidrolandia; Miranda; Dourados; Porto Murtinho	MS	2 Por identificar; 2 Identificadas; 1 Registrada; 2 Registradas (Teréna, Kaiwá, Nhandéva), Registrada (Kadiwéu, Chamacoco, Kinikináwa y Teréna)

## POLÍTICA NACIONAL DE EDUCACIÓN ESCOLAR INDÍGENA

Por fuerza del Decreto Presidencial 26/91, en articulación con las secretarías estaduais y municipales de educación, el MEC está implementando una política nacional de educación escolar indígena que atiende a los preceptos legales establecidos en la Constitución de 1988, en la Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional y en el Plan Nacional de Educación. Esa política adopta un nuevo paradigma educacional fundamentado en el respeto a la interculturalidad, el multilingüismo y la etnicidad.

La coordinación de las acciones de educación escolar indígena en el país es una competencia del MEC. Formar profesores indígenas que sean miembros de sus respectivas etnias para asumir la docencia y gestión de las escuelas en tierras indígenas es el principal desafío para la consolidación de esta nueva propuesta de la escuela indígena. Los cursos de Magisterio Indígena están a cargo de las secretarías estaduais de educación y cuentan con el apoyo de la Coordinación General de Educación de la FUNAI articulada con la Coordinación General de la Educación Indígena Escolar del MEC. Varias universidades ofrecen los cursos de Licenciatura Intercultural: Universidad Federal de Roraima (UFRR), Universidad Estadual de Mato Grosso (UNEMAT), Universidad Estadual del Amazonas (UEA), Universidad Federal de Goiás/ Universidad Federal de Tocantins (UFG/UFT), Universidad Federal de Gran Dourados (UFGD) y Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG).

La educación en las aldeas de Brasil (amazónico y no amazónico), sin embargo, no ha incorporado la nueva categoría de escuela y modalidad de enseñanza previstas en la política nacional de educación escolar indígena. Aunque no existan datos exactos o disponibles sobre la situación actual de las escuelas indígenas brasileñas, el MEC presenta un censo (Censo Escolar INEP/MEC 2006) sobre la educación escolar indígena en el período de 2003 a 2006 (disponible electrónicamente en el sitio web del MPF), cuyos datos muestran que:

- ar. la oferta de enseñanza fundamental no está garantizada en las comunidades indígenas;
- as. el número de estudiantes indígenas de nivel medio es todavía muy reducido;
- at. la mayoría de las escuelas indígenas todavía no cuenta con estructura física y equipos adecuados para el completo desarrollo de las actividades;
- au. no existe una evaluación adecuada de la calidad de la educación ministrada en las aldeas;
- av. en algunos estados la formación del profesor indígena es intermitente y de calidad cuestionable.

Se puede constatar que aún hay mucho por hacer en el sentido de que la escuela tiene un papel importante en la valorización y el mantenimiento de las lenguas y las culturas indígenas.

Foto: Francisc Queixalós, *etnia Katukina*, Río Biá, afluente del Jutai, 2005.





## LAS TIERRAS INDÍGENAS EN EL BRASIL NO AMAZÓNICO

La difícil situación actual de los pueblos indígenas brasileños debe ser entendida principalmente como resultante del proceso histórico de progresiva pérdida de sus territorios.

Sobre los pueblos guaraníes (Kaiwá y Nhandéva), Brandí & Pícoli (2006) afirman que “la oferta de recursos naturales y la organización social de esos pueblos están siendo profundamente alteradas por la situación territorial en Mato Grosso del Sur, factor de importancia fundamental para entender la grave situación de mortalidad infantil indígena en la región”. Los autores se refieren específicamente al elevado coeficiente de mortalidad infantil entre los guaraníes, al cual podemos agregar tantos otros, como el alto índice de suicidios en el pueblo guaraní Kaiwá.

La última actualización realizada el 18 de diciembre de 2007 muestra la siguiente situación de las Tierras Indígenas en Brasil (FUENTE: sitio web del CIMI):



Cuadro V.15 Resumen de la situación de Tierras Indígenas en Brasil

SITUACIÓN DE LAS TIERRAS INDÍGENAS	CANTIDAD
Registradas	343
Homologadas	49
Declaradas	53
Identificadas	19
Por identificar	126
Sin providencias	224
Reservadas/Dominiales	35
Total	850

A pesar de la morosidad de los procesos de reglamentación de las Tierras Indígenas en Brasil, 121 gozan de reconocimiento legal en cierto grado (Tierras delimitadas, homologadas o registradas). Sin embargo, se observa la existencia de 350 áreas que no han recibido atención por parte de los organismos federales pertinentes), o sea, Tierras ‘Por identificar’ sumadas a las ‘Sin providencias’.

Estas últimas no presentan siquiera el informe de identificación del área.

Además de las cuestiones de reglamentación de las Tierras Indígenas, hay situaciones problemáticas y la incidencia de grandes proyectos (véase el Listado General de las Tierras Indígenas en Brasil, fuente sitio web del MPF). En el primer caso, se destacan: tierra insuficiente y de baja calidad, lo que dificulta la vida de los pueblos indígenas (en los estados AL, CE, MS, PE, PR, RJ, RS, SC, SP); presencia o posesión por parte de ocupantes no indígenas, motivo de conflictos y asesinatos (AL, CE, MS, PB, PE, PR, RS); invasión de las empresas inmobiliarias (BA), madereras (SC) y de los estancieros (BA, GO, MG, MS, PE, PB, SE); falta de presupuesto para el pago de las indemnizaciones (AL, BA); lucha por el reconocimiento étnico (los Aranans, MG); suicidios (MS); región de tráfico de drogas (PE); y la situación de penuria económica, el alcoholismo, entre otros problemas y conflictos.

Con respecto a la incidencia de grandes proyectos, merecen destacarse el de transposición del Río Sao Francisco (AL, PE, SE); la presencia o construcción de ferrocarriles, carreteras y tuberías de distribución que cortan el área indígena (AL, MS, PB, SC, SP), líneas de transmisión (GO), centrales eléctricas (AL, GO, MS, PR, RS, SC) y vías fluviales (MS); la industria del turismo (BA, CE, GO, RJ, RS); las empresas de pulpa y papel (BA, ES); el gasoducto Brasil-Bolivia (MS, SC). Los pueblos indígenas necesitan amplio apoyo por parte del gobierno brasileño para la regularización de sus tierras, pero eso no es todo. También necesitan apoyo técnico y financiero para sus proyectos de desarrollo de alternativas económicas. Por último, necesitan educación escolar indígena de calidad, “con vistas a la valorización plena de las culturas de los pueblos indígenas y la afirmación y mantenimiento de su diversidad étnica” (art.1, Resolución CEB 03).

Finalmente, para la consolidación de sus proyectos futuros, los pueblos no amazónicos no cuentan con un fuerte cabildeo a fin de conseguir el efectivo apoyo gubernamental para demandar el derecho a la tierra como pueblo indígena. Solamente con un territorio propio podrán asegurar la sobrevivencia étnica y, en la mayoría de los casos, también la física.

## TERMINOLOGÍA

Denominaciones con respecto a las etapas del procedimiento de demarcación de las Tierras Indígenas:

1. **“Por identificar”**: tierra con informe de identificación del GT todavía no publicado en el Boletín Oficial de la Unión (DOU) en forma de Decreto 1775/96.
2. **“Identificada”**: tierra con informe de identificación del GT publicado en el DOU.
3. **“Declarada”**: tierra con Ordenanza Declaratoria del Ministro de la Justicia (22 y 1775) o Interministerial, además de las ordenanzas de la FUNAI (si es el caso).
4. **“Homologada”**: tierra demarcada con Decreto de Homologación del Presidente de la República.
5. **“Registrada”**: tierra registrada en la Oficina Notarial de Registros de Inmuebles de la Comarca y en el Departamento de Patrimonio de la Unión. (de acuerdo al Art.6º de la Ordenanza 1775/96).

Modalidades de tierra indígena:

1. **“Tradicionalmente ocupada”**: tierra ocupada según los usos, costumbres y tradiciones indígenas, según art. 231 de la Constitución Federal de 1988.
2. **“Reservada”**: tierra establecida a criterio de la Unión en cualquier parte del territorio nacional para servir a la posesión, ocupación y usufructo indígena, y que no se confunden con las tierras tradicionalmente ocupadas (Ley 6.001/73, art. 26).
3. **“Dominial”**: tierra de propiedad plena de la comunidad o del individuo indígena, según las formas de adquisición de dominio previstas en la legislación civil (Ley 6.001/73, art. 32).

Foto: Manuela Cavadas, *Pueblo Tuxá*, Brasil, UNICEF.



# BOLIVIA AMAZÓNICA

MILY CREVELS

## INTRODUCCIÓN

La Amazonía boliviana —la ecorregión sudoeste de la Amazonía— está subdividida en distintas subregiones ecológicas, tales como el piedemonte, la selva densa del noreste y las pampas benianas. La mayoría de los ríos más importantes de Bolivia se encuentran hacia el norte de esta región, sobre todo en el Alto Beni, donde la tierra es apta para cultivos como café y cacao. Las tierras bajas norteñas están drenadas por ríos anchos y lentos, de los cuales los tres más grandes —Mamoré, Beni y Madre de Dios— desembocan en el norte en el río Madeira (Brasil) y, finalmente, en el Amazonas. Los barcos que navegan por el Beni y el Mamoré llevan tanto pasajeros como carga, pero los rabiones o torrentes del Madeira impiden el tráfico fluvial más allá de la frontera con Brasil.

Desde una perspectiva político-administrativa, los departamentos de Pando y Beni y el norte de los departamentos de Cochabamba y La Paz forman parte de la Amazonía boliviana. Desde una perspectiva ecológica, el norte del departamento de Santa Cruz también pertenece a la región —por ser parte de la misma cuenca hidrográfica del Amazonas—; sin embargo, desde una perspectiva sociológica pertenece más bien al llamado Oriente, igual que el resto del departamento de Santa Cruz (cf. Lema 1998). Desde una perspectiva lingüística, la Amazonía boliviana pertenece al área lingüística Mamoré-Guaporé (cf. Crevels & van der Voort 2008), la gran área irrigada por los ríos del mismo nombre, sus afluentes y cabeceras, comprendiendo las tierras bajas bolivianas y el estado federal de Rondonia (Brasil). En las tierras bajas tropicales drenadas por el Mamoré y el Guaporé se hablan más de 50 distintas lenguas indígenas, que representan a numerosas familias lingüísticas y lenguas no clasificadas que probablemente constituyen lenguas independientes. Por lo tanto, desde el punto de vista lingüístico, la región es una de las más diversas de Sudamérica, e incluso del mundo.

## DEMOGRAFÍA

A pesar de que en los últimos años la densidad demográfica media de Bolivia ha crecido a 8,9 habitantes por km<sup>2</sup>, el país sigue siendo muy poco poblado. En la mayoría de las provincias rurales, la población apenas ha crecido en las últimas décadas y, en algunos casos, incluso ha disminuido. La distribución de la población es muy dispar: mientras que hay provincias con menos de una persona por km<sup>2</sup>, los departamentos con las ciudades grandes muestran un incremento demográfico muy alto. El proceso urbanizador de la población boliviana se aceleró desde 1972, resultando en la duplicación de la población urbana entre 1992 y 1997, mientras que la población rural sólo creció 1,4 % durante el mismo periodo.

La mayor parte de la población se concentra en los departamentos de La Paz, Santa Cruz y Cochabamba, reuniendo a más de 70% de la población boliviana. Los dos principales departamentos amazónicos, Pando y Beni, son los dos menos poblados de Bolivia, con una densidad de 1,1 y 2,0 habitantes por km<sup>2</sup>, respectivamente. Igual que en los demás departamentos, gran parte de la población de Pando y Beni es urbana y habita en ciudades, como Cobija, Trinidad, Riberalta (78.000 habitantes), y Guayaramerín (44.663 habitantes). Al respecto, cabe recordar que las tierras bajas de Bolivia, que comprenden las ecorregiones Oriente, Chaco y Amazonía, constituyen el sector más extenso y menos poblado de territorio nacional.



Mapa V.7 Pueblos indígenas en Bolivia amazónica



- Araona
- Baure
- Canichana
- Cavineño
- Cayubaba
- Chácobo
- Chimán
- Esse eja
- Guarasugwe
- Itonama
- Joaquiniano
- Leco
- Machineri
- Maropa
- Mojeño
- Moré
- Mositén
- Movima
- Pacahuara
- Sirionó
- Tacana
- Yaminahua
- Yuki
- Yuracaré

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



Cuadro V.16 División política y población de Bolivia

	POBLACIÓN (2007)	% DE LA POBLACIÓN TOTAL	SUPERFICIE (KM <sup>2</sup> )	DENSIDAD (POR KM <sup>2</sup> )	CAPITAL (Nº. DE HABITANTES)
Bolivia	9.827.508	100	1.098.551	8,9	Sucre (240.604)
<b>DEPARTAMENTO</b>					
Beni	422.434	4,4	213.564	2,0	Trinidad (88.757)
Chuquisaca	621.377	6,3	51.524	11,9	Sucre (240.604)
Cochabamba	1.747.900	17,8	55.631	31,4	Cochabamba (966.049)
La Paz	2.715.014	27,6	133.985	20,3	La Paz (820.888)
Oruro	440.656	4,5	53.558	8,2	Oruro (211.217)
Pando	72.428	0,7	63.827	1,1	Cobija (32.217)
Potosí	776.568	7,9	118.218	6,5	Potosí (144.994)
Santa Cruz	2.546.882	25,9	370.621	6,9	Santa Cruz (1.468.658)
Tarija	484.249	4,9	37.623	12,1	Tarija (172.168)

FUENTE: Instituto Nacional de Estadística de Bolivia 2008. Proyecciones para el año 2007.

Los pueblos de la Amazonía boliviana entraron en contacto con la sociedad occidental por primera vez en el siglo XVI (1536-1537), cuando las primeras expediciones españolas con exploradores y conquistadores penetraban el área en busca del oro de *El Dorado*. Fueron seguidas inmediatamente por las expediciones desde Santa Cruz en busca de mano de obra esclava. Aunque normalmente estas expediciones no se quedaban mucho tiempo en el área de Mojos, permanecían el tiempo suficiente para contaminar a las poblaciones nativas con pestes epidémicas y desequilibrarlas llevándose hombres jóvenes y fuertes. A finales del siglo XVII, los jesuitas, en busca de almas, constituyeron el tercer grupo que entró a Mojos. Después de la expulsión de esta orden en 1767, los habitantes indígenas de las misiones fueron tratados a menudo de una forma más que inhumana por el clero local y los administradores gobernantes. La cultura misionera terminó cuando, a finales del siglo XIX, el auge del caucho o goma atraía a colonos blancos, criollos y mestizos en número suficiente para arrollar la cultura indígena —por lo menos en la medida en que todavía existía.

Los indígenas resultaron cada vez más marginados de

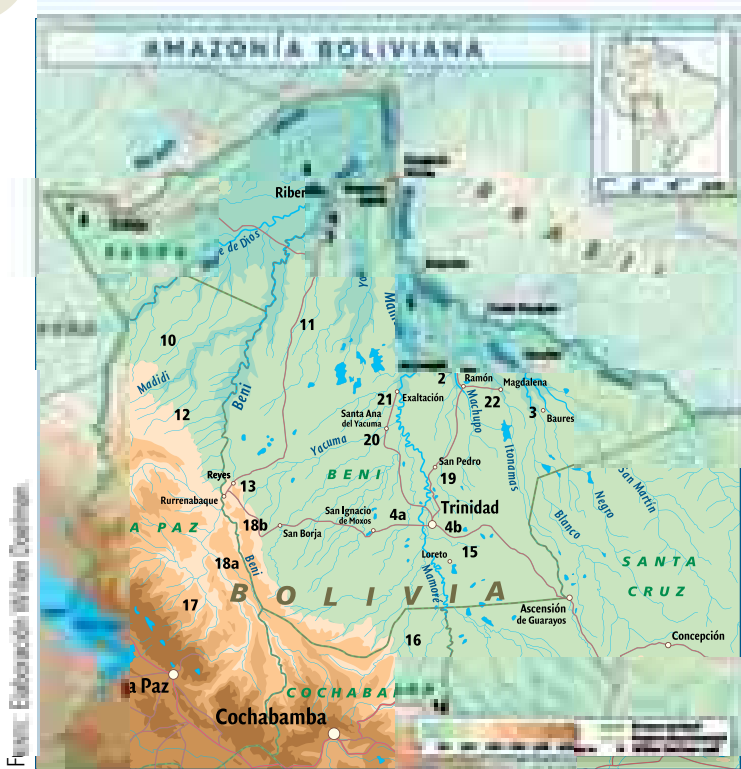
la sociedad occidental que se había desarrollado en las regiones urbanas, en la que el dominio del castellano, la riqueza, y una piel clara se habían convertido en los principales valores. Como es obvio, cuatro siglos de contacto con la cultura occidental han aniquilado las culturas tradicionales en su mayor parte, causando la desaparición de muchas lenguas en el proceso (cf. Crevels 2002).

Hasta alrededor de 1990 la relación entre los grupos nativos y el gobierno boliviano estuvo basada en la exclusión de los propios indígenas de la sociedad envolvente, resultando a veces incluso en la exterminación. Sin embargo, esta relación cambió a principios de los años noventa, cuando el Estado empezó a tomar en cuenta las demandas de los pueblos indígenas.

Como ya se mencionó, aspectos ecológicos en combinación con aspectos sociológicos definen los límites de la Amazonía boliviana y, por lo tanto, los pueblos nativos que forman parte de la región. El cuadro V.17 reúne los pueblos amazónicos de Bolivia por departamento, indicando a la vez las provincias y municipios o comunidades donde se ubican.



Mapa X.8 Pueblos indígenas en Bolivia amazónica



- |                |               |
|----------------|---------------|
| 1. Machineri   | 12. Takana    |
| 2. Joaquiniano | 13. Maropa    |
| 3. Baure       | 14. Yuqui     |
| 4a. Ignaciano  | 15. Sirionó   |
| 4b. Trinitario | 16. Yuracaré  |
| 5. Moré        | 17. Leco      |
| 6. Chácobo     | 18a. Mosetén  |
| 7. Pacahuara   | 18b. Tsimané' |
| 8. Yaminahua   | 19. Canichana |
| 9. Ese Eja     | 20. Movima    |
| 10. Araona     | 21. Cayubaba  |
| 11. Cavineña   | 22. Itonama.  |



Cuadro V.17 Pueblos indígenas amazónicos de Bolivia

PUEBLO	DEPARTAMENTO	PROVINCIA	MUNICIPIO/COMUNIDAD
Leco		Larecaja Franz Tamayo Caranavi Nor Yungas	Apolo Guanay Caranavi
Mosetén	La Paz	Sur Yungas	Palos Blancos
Araona			Ixiamas (Puerto Araona)
Takana		Iturralde	Ixiamas San Buenaventura
Ese Eja			Puerto Salinas, Barrancón Gonzalo Moreno
Cavineño		Madre de Dios	Galilea, Santa Ana
Takana	Pando	Madre de Dios	Gonzalo Moreno, Sena
Yaminahua		Manuripi	San Pedro
Pacahuara			Bolpebra (Puerto Yaminahua)
Machineri		Nicolás Suárez	Cobija San Miguel



Las marchas de 1990 y 1996, realizadas en demanda de reivindicaciones territoriales, llevaron al reconocimiento del hecho de que la lucha por el territorio constituye la base de todas las demandas indígenas y, por lo tanto, debe ser priorizada. Al final del milenio, la Amazonía boliviana no sólo había capturado la atención del Estado, sino también la de la sociedad civil. En el contexto de la descentralización administrativa, por un lado, y del creciente interés de organizaciones no gubernamentales, por otro lado, la atención por los problemas indígenas regionales y locales creció considerablemente.

Mojeño		Cercado	Trinidad
Trinitario		Moxos	San Lorenzo de Moxos
Ignaciano		Moxos	San Ignacio de Moxos
Javeriano		Cercado	San Javier
Loretano		Marbán	Loreto
Baure		Iténez	Baures, Huacaraje, Magdalena
		Mamoré	San Joaquín
Joaquiniano			San Joaquín, San Ramón, Puerto Siles
Moré (Itene)		Mamoré	Puerto Siles (Monte Azul)
Pacahuara		Vaca Diez	Riberalta (Tujuré)
Chácobo		Vaca Diez	Riberalta (Alto Ivón)
Cavineña		Ballivián	Reyes
Ese Ejja		Ballivián	Rurrenabaque
Maropa (Reyesano)	Beni		Reyes
Mosetén		Ballivián	San Borja
Tsimane' (Chimane)		Ballivián	San Borja, Rurrenabaque
		Moxos	San Ignacio de Moxos
		Yacuma	Santa Ana del Yacuma
Movima			Santa Ana del Yacuma
Chácobo		Yacuma	Exaltación
Cayubaba		Iténez	Magdalena
Itonama		Mamoré	Huacaraje
Canichana			San Pedro Nuevo
Sirionó		Cercado	El Iviato
		Ballivián	Bosque de Chimanes
		Moxos	San Ignacio de Moxos
Yuracaré			Loreto
	Cochabamba	Chapare	Vila Tunari
		Carrasco	Morochata
Yuqui		Carrasco	Biá Rekuaté

Nota. Cabe dudar si hay que incluir en este cuadro a los joaquinianos como pueblo étnico, ya que se trata de un pueblo indígena multiétnico formado por distintos grupos étnicos, como baures, itonamas, movimas y mojeños. La misión de San Joaquín fue fundada en 1709 por los jesuitas con nativos baures.

FUENTES: Elaboración propia con base en Lema (1998), PROEIB Andes (2000) y Crevels (2007).

Los datos demográficos presentados en el cuadro V.18 provienen de la excelente síntesis y elaboración de Molina y Albó (2006) de los datos recogidos en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001 (Censo 2001). Nótese que, en dicho censo, parte de la información fue recogida sólo de la población de quince años y más, entre otras, la pregunta sobre la autopertenencia a otro pueblo indígena que no fuera quechua, aimara, guaraní, chiquitano o mojeño. Para una mejor aproximación al dato demográfico total de cada uno de los pueblos pertenecientes a la categoría censal "otro nativo", Molina y Albó (2006: 48-49) juntan la población censada (mayor de quince años) e –inferida según cierta metodología– la población menor de quince años que pertenece a estos mismos pueblos.



Cuadro V.18 Población total por edad y según área de residencia

PUEBLO INDÍGENA	POBLACIÓN TOTAL			ÁREA URBANA		ÁREA RURAL	
	POBLACIÓN MENOR DE 0-14 AÑOS (INFERIDA)	POBLACIÓN DE 15 AÑOS O MÁS	TOTAL	ÁREA URBANA	%	ÁREA RURAL	%
Araona	68	90	158	19	21,1	71	78,9
Baure	411	475	886	152	32,0	323	68,0
Joaquiniano	136	160	296	78	48,8	82	51,3
Canichana	196	208	404	93	44,7	115	55,3
Cavineño	87	836	1.683	64	7,7	772	92,3
Cayubaba	338	326	664	66	20,2	260	79,8
Chácobo	269	247	516	43	17,4	204	82,6
Ese Eija	336	396	732	112	28,3	284	71,7
Itonama	1.375	1.416	2.791	613	43,3	803	56,7
Leco	1.890	2.296	4.186	652	28,4	1.644	71,6
Machineri	15	15	30	2	13,3	13	86,7
Maropa	2.202	2.717	4.919	1.688	62,1	1.029	37,9
Mojeño	–	–	46.336*	–	–	–	–
Moré	21	43	64	8	18,6	35	81,4
Mosetén	799	789	1.588	83	10,5	706	89,5
Tsimane'	4.489	4.126	8.615	863	20,9	3.263	79,1
Movima	6.222	6.008	12.230	3.178	52,9	2.830	47,1
Pacahuara	15	31	46	25	80,6	6	19,4
Sirionó	135	133	268	20	15,0	113	85
Takana	3.893	3.452	7.345	977	28,3	2.475	71,7
Yaminahua	52	41	93	16	39,0	25	61,0
Yuqui	96	112	208	19	17,0	93	83,0
Yuracaré	1.463	1.366	2.829	53	3,9	1.313	96,1

FUENTE: Molina y Albó (2006: 98).

\* Número total de mojeños, incluyendo trinitarios, ignacianos, javerianos, loretanos y mojeños no especificados.





Cuadro V.19 Población total por género y área de residencia

PUEBLO INDÍGENA	POBLACIÓN TOTAL			ÁREA URBANA			ÁREA RURAL		
	HOMBRES	MUJERES	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Araona	85	73	158	19	15	34	66	58	124
Baure	478	408	886	142	145	287	336	263	599
Joaquiniano	152	144	296	61	64	125	91	80	171
Canichana	224	180	404	94	85	179	130	95	225
Cavineño	871	812	1.683	71	68	139	800	744	1.544
Cayubaba	353	311	664	68	67	135	285	244	529
Chácobo	289	227	516	47	31	78	242	196	438
Ese Eja	383	349	732	100	75	175	283	274	557
Itonama	1.494	1.297	2.791	557	539	1.096	937	758	1.695
Leco	2.236	1.950	4.186	559	546	1.105	1.677	1.404	3.081
Machineri	15	15	30	2	2	4	13	13	26
Maropa	2.590	2.329	4.919	1.473	1.468	2.941	1.117	861	1.978
Mojeño	–	–	46.336	–	–	34.028	–	–	12.308
Moré	33	31	64	7	8	15	26	23	49
Mosetén	830	758	1.588	75	86	161	755	672	1.427
Tsimane'	4.557	4.058	8.615	891	792	1.683	3.666	3.266	6.932
Movima	6.434	5.796	12.230	3.082	3.181	6.263	3.352	2.615	5.967
Pacahuara	29	17	46	25	13	38	4	4	8
Sirionó	143	125	268	23	18	41	120	107	227
Takana	3.947	3.398	7.345	1.001	899	1.900	2.946	2.499	5.445
Yaminahua	48	45	93	15	22	37	33	23	56
Yuqui	115	93	208	20	14	34	95	79	174
Yuracaré	1.466	1.363	2.829	64	54	118	1.402	1.309	2.711

FUENTE: Molina y Albó (2006: 100).

La mayor parte de la población indígena de la Amazonía boliviana vive en áreas rurales, donde las principales actividades de producción y subsistencia incluyen la agricultura, la caza, la pesca, la producción de alimentos en pequeña escala para autoconsumo, el intercambio o venta, el aprovechamiento de la madera, la recolección de productos forestales no maderables, tales como la castaña y el palmito, entre otros.

Foto: Mily Crevels, Lago Tumichucua, Riberalta, 2001.



El cuadro V.20 presenta una sinopsis provisional e incompleta de estas actividades de producción y subsistencia. La agricultura de roce y quema rinde, entre otros, los siguientes productos para el autoconsumo, el intercambio o, a veces, la venta: arroz, maíz, yuca, caña de azúcar y frejol. En general, se cultivan muy pocos vegetales en la Amazonía boliviana, y las hortalizas –si las hay– se limitan en la mayoría de los casos a cebolla y zapallo (calaba-

partes inaccesibles de la selva. Hay rumores de que existe un grupo misterioso deambulando por la selva al sur del territorio de los araonas en Puerto Araona (provincia de Iturrealde, departamento de La Paz). Sigue siendo un misterio si se trata efectivamente del grupo “fantasma” toromona o de otro. Además, hay rumores sobre otros dos posibles grupos sin contacto en la región fronteriza entre Bolivia y Perú, a saber, ese ejjas (Takana) y nahuas (Pano).

## BOLIVIA: PUEBLOS AISLADOS



PUEBLOS AISLADOS Y SU LOCALIZACIÓN EN BOLIVIA	DEPARTAMENTO	FAMILIA LINGÜÍSTICA
Ayoreo (o Ayoróde) en el Parque Nacional Kaa Iya - confirmados	Chaco boliviano	Zamuco
Mbya-Yuki en la TCO Yuki en el río Usurinta - confirmados	Santa Cruz	Tupi-guaraní
Yurakaré - confirmados	Santa Cruz, y Beni	Yurakaré
Pacahuara en la TCO Chacobo - confirmados	Norte de Pando	Pano
Araona en la TCO Araona - confirmados	Norte de La Paz	Takana
Toromona en el Parque Nacional Madidi – no confirmados	Norte de La Paz	Probablemente Takana
Nahua en el Parque Nacional Madidi – no confirmados	Norte de La Paz	Pano
Ese Ejja en la frontera Bolivia con Perú - no confirmados	Norte de La Paz	Takana

FUENTE: Brackelaire (2006)

za). Entre las frutas que se encuentran en los canchones y chacos figuran, entre otras, toronja (pomelo), plátano, guineo, papaya, mango, naranja y sandía.

Aparte de los pueblos mencionados, es posible que haya aún algunos grupos no contactados en la Amazonía boliviana; es decir, grupos que han optado por vivir en aislamiento voluntario o forzado, evitando así el contacto con otros grupos indígenas y la sociedad boliviana. Así se dice que, en momentos de la conquista española, en el siglo XVI, los toromonas, supuestamente un grupo takana bajo el mando del cacique mítico Tarona, formaron una barrera sumamente eficaz contra la incursión europea en la parte meridional de la Amazonía. El genocidio a raíz del auge del caucho (1880-1914) borró a los toromonas no contactados de los registros oficiales. Hoy todavía no está claro si el grupo pereció durante el auge del caucho o si se retiró a

Según el antropólogo francés Mickaël Brohan, todavía existen familias araonas (Takana) no contactadas en la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Araona, algo que ha sido confirmado por la Organización del Pueblo Indígena Mositén (Fischermann 2007: 255). Aparte de los pocos pacahuaras (Pano) que hoy viven en la comunidad de Tujuré, cerca de los chácobos del Alto Ivón, sigue habiendo un grupo de pacahuaras no contactados de unas 50 personas en su territorio original entre los ríos Negro y Pacahuara, cerca de la frontera con Brasil en el departamento de Pando. Asimismo, hay un grupo de yuquis (Tupi-guaraní) no contactados de unas cuatro familias en la zona del río Usurinta en el centro de la TCO Yuqui, bordeada por los ríos Chapare y Chimoré (Fischermann 2007: 55, citando al biólogo francés David Jabin).

Cuadro V.20 Actividades principales de producción y subsistencia de pueblos en Bolivia amazónica

ACTIVIDAD	ARA	BAU	CAN	CAV	CHA	ESE	ITO	JOA	LEC	MACH	MAR	MOJ	MOR	MOS	MOV	PAC	SIR	TAC	TSI	YAM	YUQ	YUR
Agricultura (de roce y quema)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Caballería en pequeña escala						X						X										
Caza	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Construcción de objetos de madera (canoas, chatas, carretones, ruedas de carretón, cascós, muebles, enseres domésticos, postes para estancias, etc.)				X		X						X								X		X
Crianza animales domésticos			X		X	X	X				X	X					X					X
Elaboración del chivé (harina de yuca)				X																		
Explotación de madera del tejido de la jatata (sp. <i>Geonoma</i> )	X						X						X						X		X	X
Ganadería en pequeña escala		X	X	X	X	X	X					X					X	X				
Venta de mano de obra																	X					
en estancias ganaderas		X	X	X		X						X										
en barracas gomeras				X																		
en barracas castañeras			X																			
a colonizadores																						X
en empresas madereras													X									
en cooperativas auríferas									X													
en la construcción		X					X															
Pesca	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Producción de caucho																					X	
Recolección de productos silvestres		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
de cacao		X				X				X												
de la castaña			X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
de huevos de peta (tortuga)		X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
de insectos						X																
de miel de abeja						X															X	
del palmito						X															X	
de plantas medicinales		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
de productos maderables		X		X								X										

Legenda: ARA=araona; BAU=baure; CAN=canichana; CAV=cavineño; CHA=chácobo; ESE=ese ejja; ITO=itonama; JOA=joaquiniano; LEC=leco; MACH=machineri; MAR=maropa; MOJ=mojeño; MOR=moreño; MOS=mosetén; MOV=movima; PAC=pacahuara; SIR=sirionó; TAC=takana; TSI=tsimane; YAM=yaminahua; YUQ=yuqui; YUR=yuracaré. FUENTE: Elaboración propia con base en Lema (1998) y propias observaciones de la autora.

## LENGUAS AMAZÓNICAS DE BOLIVIA

Hoy en día todavía se hablan unas 20 lenguas indígenas en la Amazonía boliviana, representando a no menos de cinco familias lingüísticas denominadas Arawak, Chapacura, Pano, Takana y Tupi-guaraní. Sin embargo, la característica más notable de esta área es, sin duda, el alto número de lenguas independientes o no clasificadas (7). Como se indicó líneas arriba, la Amazonía boliviana pertenece al área lingüística Mamoré-Guaporé. El Mamoré y el Guapo-

de 4.186 personas en 2001. Según Molina y Albó (2006: 97), no se trata en este caso de una enumeración errónea en 1994, sino de un tipo de etnogénesis, similar al que ha experimentado el pueblo Takana (Herrera 2005), igualmente estimulado por la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de 1996, cuya meta era sanear la propiedad de la tierra en Bolivia, en un periodo de diez años. El hecho de que el Censo 2001 contabilice 132 hablantes de la

Desde una perspectiva puramente lingüística el área no sólo es una región interesante por su enorme diversidad lingüística, sino también porque es una de las regiones de Sudamérica en las que existen lenguas que, por una parte, divergen considerablemente en cuanto al léxico, pero que, por otra parte, muestran una profunda semejanza gramatical. El grado de diversidad lingüística excepcionalmente alto del área Mamoré-Guaporé alimenta, además, la hipótesis de que esta área pudo haber sido uno de los centros de difusión de la población del continente sudamericano.



ré son dos ríos importantes en el sudoeste de la Cuenca Amazónica. El Guaporé constituye la frontera natural entre el estado federal brasileño de Rondonia y los departamentos bolivianos de Santa Cruz y Beni, donde el río se llama Iténez. La diversidad lingüística en el área incluye –aparte de las cinco familias lingüísticas ya mencionadas– lenguas de las familias Macro-Je, Nambikwara y Tupi-guaraní y un total de 10 lenguas independientes o no clasificadas, incluyendo las siete mencionadas. Desafortunadamente, esta diversidad está sumamente amenazada por la extinción, ya que los números de hablantes han ido disminuyendo bajo la continua presión ecológica, física, social y cultural de las sociedades nacionales. Hoy, más de la mitad de las lenguas tienen menos de 50 hablantes, y un tercio tiene incluso menos de 10 hablantes.

El Censo 2001 presenta unas diferencias sorprendentes con respecto al Censo Indígena Rural de las Tierras Bajas (CIRTB) de 1994. El pueblo Leco, por ejemplo, creció de manera explosiva de nueve personas en 1994 a un grupo

lengua leco probablemente se puede adscribir a la misma razón, ya que la recuperación de una lengua, aunque de forma simbólica, parece ser una condición fundamental en la demanda territorial de algunos pueblos. El lingüista holandés Simon van de Kerke apenas localizó 20 hablantes del leco a mediados de los años noventa.

Asimismo, el Censo 2001 registra 389 hablantes de la lengua itonama, mientras que hoy no quedan más de dos hablantes ancianos. Cabe señalar en este lugar que hay una diferencia muy grande entre *hablar una lengua* o *desear hablarla* y, por lo tanto, en el momento de analizar datos censales siempre conviene reflexionar sobre las distintas interpretaciones acerca de lo que se concibe por *hablar una lengua*.

De las lenguas indígenas habladas en la Amazonía boliviana, 15 se hablan en el departamento de Beni: mojeño (trinitario/ignaciano), baure, moré, chácobo, pacahuara, ese ejja, cavineña, maropa, sirionó, yuracaré, mosetén, canichana, movima, cayubaba e itonama.



Cuadro V.21 **Lenguas indígenas de la Amazonía boliviana**

LENGUA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	UBICACIÓN PRINCIPAL	POBLACIÓN	HABLANTES	GRADO DE PELIGRO DE EXTINCIÓN
Machineri		San Miguel	30	13	serio peligro
Mojeño	Arawak	Trinidad	30.000	3.140	peligro
Trinitario		San Ignacio de Mojos	2.000	1.080	serio peligro
Ignaciano		San Javier	300	<b>0</b>	extinto
Javeriano		Loreto	2.200	<b>0</b>	extinto
Loretano					
Baure		Baures	886	67	serio peligro
Joaquiniano*		San Joaquín	296	<b>13 0?</b>	posiblemente extinto
Moré	Chapacura	Monte Azul	64	44	serio peligro
Chácobo		Alto Ivón	516	380	peligro
Pacahuara	Pano	Tujuré	46	6	moribundo
Yaminahua		Puerto Yaminahua	93	51	serio peligro
Ese Ejja		Portachuelo	732	518	peligro
Araona		Puerto Araona	158	111	serio peligro
Cavineña**	Takana	Galilea, Misión Cavinás	1.683	601	peligro
Takana		Tumupasa, Macahua	7.345	1.153 <b>&lt;50***</b>	serio peligro
Maropa		Reyes	4.919	53 <b>12****</b>	moribundo
Yuqui	Tupi-guaraní	Biá Rekuaté	208	140	serio peligro
Sirionó		El Iviato	268	187	peligro
Yuracaré	independiente	Río Mamoré	2.829	1.809	en peligro
Leco	independiente	Trapiche Ponte	4.186	132 <b>20*****</b>	moribundo
Mosetén	independiente	Santa Ana, Covendo	1.588	948	peligro
Chimane		Río Maniqui	8.615	6.351	peligro potencial
Canichana	independiente	San Pedro Nuevo	404	<b>4 0?</b>	posiblemente extinto
Movima	independiente	Santa Ana del Yacuma	12.230	1.173	serio peligro
Cayubaba	independiente	Exaltación de la Cruz	664	23 <b>&lt;5</b>	moribundo
Itonama	independiente	Magdalena	2.791	389 <b>2</b>	moribundo

\* Aunque el pueblo Joaquiniano hoy en día sea un pueblo multiétnico, el idioma es un dialecto del baure.

\*\* Por analogía con el nombre "tumupaseña" para la lengua tacana, los cavineños suelen llamar a su lengua "cavineña", en vez de "cavineño" (comunicación personal de Antoine Guillaume).

\*\*\* Comunicación personal de Antoine Guillaume.

\*\*\*\* Comunicación personal de Antoine Guillaume.

\*\*\*\*\* Comunicación personal de Simon van de Kerke.

FUENTES: Elaboración propia con base en PROEIB Andes (2000), Molina y Albó (2006), Crevels (2007) y propias observaciones de la autora y colegas lingüistas.

Aparte de las reservas expuestas líneas arriba en cuanto a las cifras dadas por el Censo 2001 para el número de hablantes de ciertas lenguas, este censo tiene una ventaja mayor en cuanto a que distingue preguntas sobre autopertenencia y preguntas sobre las lenguas indígenas habladas. En el pasado, al establecer el número estimado de hablantes de cada lengua, por lo regular el problema mayor era la confusión continua entre el dato sobre la población del pueblo indígena y el verdadero número de hablantes.

El cuadro V.21 muestra las cifras de población de los pueblos amazónicos bolivianos y los números de hablantes, tal como fueron recogidos en el Censo 2001. Sin embargo, en la columna de número de hablantes se ha añadido otra cifra en negritas en el caso de las nueve lenguas siguientes: mojeño javeriano, mojeño loreetano, joaquiniano, takana, maropa, leco, canichana, cayubaba e itonama. Estas cifras en negritas se basan en las propias observaciones de la autora, Flávia de Castro Alves, o de colegas lingüistas que trabajan en las respectivas áreas.

El grado de riesgo para las lenguas depende de muchos factores, tales como el porcentaje de hablantes, la edad media de los hablantes, el número de niños que las aprenden como lengua materna, el tamaño del grupo étnico, etc. Así, el yuracaré, con 1.809 hablantes, está clasificado como 'en peligro', porque los hablantes son por lo regular mayores de veinticinco años, mientras que el movima, con 1.173 hablantes, está clasificado como "en serio peligro" debido a que todos los hablantes tienen más de cincuenta-sesenta años de edad. Además, el porcentaje de movima-hablantes es mucho menor al porcentaje de yuracaré-hablantes. Por otra parte, se clasifica el ignaciano como "en serio peligro", con 1.080 hablantes –es decir, 54% de la población– en un grupo étnico de 2.000, mientras que el trinitario se encuentra 'en peligro' con sólo 3.140 hablantes (10,5%) en un grupo étnico de 30.000. Aparte del hecho de que el porcentaje de hablantes del ignaciano esté bastante favorecido, los hablantes son por lo regular mayores que los del trinitario y, además, todavía no parece haber la misma organización en torno al rescate de la lengua que existe para el trinitario.



Foto: Mily Crevels, Viaje por tierra de Magdalena a San Ramón, 2001.



Los datos del cuadro V.21 muestran que el estado de las lenguas amazónicas es sumamente precario, con dos idiomas mojeños (javeriano y loretoano; aquí no se entra en discusión sobre el estatuto lingüístico de las distintas variedades del mojeño, es decir, si se trata de varias lenguas genéticamente relacionadas o de dialectos de una misma lengua), un dialecto del baure (joaquiniano) y la lengua independiente canichana, posiblemente ya extintos, y no menos de cinco lenguas moribundas.

Aunque la viabilidad del ese ejja es bastante buena, la lengua está clasificada como “en peligro” porque el grupo étnico es relativamente reducido –aunque en este caso habría también que tomar en cuenta lo que ocurre con este mismo idioma en territorio peruano. Igualmente, el araona, una lengua hablada básicamente por toda la comunidad, está clasificada como “en serio peligro”, porque el grupo étnico es muy reducido. El tsimane’, finalmente, una de las variedades de la familia Mosestén, es con mucho la lengua más viable hablada en el departamento de Beni, y, por lo tanto aparece clasificada como “en peligro potencial”.

En un estudio llevado a cabo en 2006, con estudiantes que asistían a escuelas ubicadas en territorios de cinco pueblos indígenas amazónicos (Cavineño, Mosestén, Movima Takana, Tsimane’), se detectó que, en una muestra de un poco más de 2.000 estudiantes que asistían a escuelas primarias, 92,13% manifestó hablar con mayor frecuencia en castellano. Los alumnos que más hablaban en su idioma ancestral eran los tsimane’s. El castellano se habla por todos los pueblos en porcentajes que oscilan entre 74,6% como mínimo y 99,8% como máximo. Sólo en el caso tsimane’ se detectó, si bien en un contexto de bilingüismo, que la población entrevistada manifestaba usar más la lengua ancestral que el castellano (Plaza 2006).

En los siguientes párrafos se pasa revista a las distintas lenguas amazónicas de Bolivia y sus hablantes.

**Araona:** Es hablada en el noroeste del departamento de La Paz, provincia de Iturralde, cabeceras del río Manupare, en la comunidad de Puerto Araona, cerca del municipio de Ixiamas. Pertenece a la familia Takana. Los araonas descienden de una familia araona y una familia cavineña sobrevivientes del auge del caucho. La evangelización prohibió la ideología religiosa tradicional. Al mismo tiem-

po, existe una fuerte resistencia contra la adopción de la ideología occidental. El conocimiento del castellano está aumentando, especialmente entre los miembros masculinos del pueblo Araona. Según varias fuentes, todavía existen familias araonas (Takana) no contactadas en la TCO Araona (Fischermann 2007: 255). Aunque el porcentaje de hablantes monolingües en el pueblo Araona siga siendo más alto que en cualquier otro grupo indígena de Bolivia, se considera la lengua en serio peligro de extinción debido al hecho de que el grupo étnico sólo cuenta con unos 160 miembros.

En el artículo 5 de la nueva Constitución a ser considerada en referéndum en enero de 2009, todas las lenguas amazónicas menos los dialectos mojeños javeriano y loretoano y el joaquiniano son reconocidas como idiomas oficiales del Estado.



**Baure:** Se habla en el departamento de Beni, en las provincias de Iténez y Mamoré, entre los ríos Iténez y Blanco, en los municipios de Baures, Huacaraje y Magdalena, al sureste de Magdalena, principalmente en los pueblos de Baures y El Carmen. Pertenece a la familia Arawak. Los baures constituyen una de las tribus que pertenecieron al área cultural de Mojos, en la que millares y millares de camellones, o lomas artificiales, con una altura hasta de 20 metros, fueron construidos junto con centenares de estanques artificiales rectangulares, que tienen una profundidad de hasta un metro, como parte de un extenso y complejo sistema de cultivo e irrigación, que a la vez sacaba provecho de las inundaciones periódicas que ocurren en ese territorio, orientando el curso del agua, a fin de utilizar las tierras para la agricultura intensiva. Cuando los españoles entraron en contacto por primera vez con los baures, a finales del siglo XVII, encontraron muchas aldeas y granjas en el área, e incluso los restos

de los grandes trabajos hidráulicos, que proporcionaron un símbolo claro de las habilidades técnicas y de organización de la gente indígena de la región. Hoy quedan unos sesenta hablantes del baure, casi todos mayores de sesenta años, por lo que la lengua se considera en serio peligro de extinción.

**Canichana:** Es hablada en el departamento de Beni, en la provincia de Cercado, 60 km al norte de Trinidad —en el pueblo de San Pedro Nuevo—, y en Trinidad. Es una lengua independiente. Cuando se produjo el primer contacto con los españoles (1693), los canichanas eran conocidos como un grupo feroz y beligerante que atacaba continuamente a los cayubabas y los itonamas. En 1696, los jesuitas establecieron la misión de San Pedro, cuya posición central hizo que pronto llegara a ser la capital de la provincia. La misión de San Pedro era la más próspera de todas las misiones jesuíticas, pero declinó rápidamente después de la expulsión de la orden en 1767. En 2001, sólo tres ancianos de setenta y cinco años todavía recordaban algunas palabras y una o dos frases de la lengua canichana. El pueblo Canichana comprende aproximadamente 400 personas. Las fuertes sensaciones de renacimiento étnico entre los canichanas en los últimos años han emergido demasiado tarde para restablecer la lengua, que posiblemente se extinga.

**Cavineña:** Se habla en el norte de los departamentos de Beni y Pando, en las provincias de Ballivián, Vaca Diez y Madre de Dios, al sureste de Riberalta, a lo largo del río Beni. Pertenece a la familia Takana. Hay aproximadamente seiscientos hablantes, de entre 1.683 habitantes del pueblo indígena que se reconoce como tal. Se conserva la lengua en las diversas comunidades cavineñas, constituyendo un factor de unión para las mismas. Sin embargo, los cavineños están convirtiéndose cada vez más en bilingües de castellano. En Riberalta, por ejemplo, los niños ya no aprenden a hablar la lengua, por lo que ésta se considera en peligro de extinción.

**Cayubaba** (o **cayuvava**): Es una lengua hablada en el departamento de Beni, en la provincia de Yacuma, al oeste del río Mamoré, 60 km al norte de Santa Ana del

Yacuma, en el Municipio de Exaltación, principalmente en el pueblo de Exaltación. Es una lengua independiente. Antes de que los cayubabas fueran reunidos en la misión de Exaltación en 1704, vivían en las pampas drenadas en aldeas con unos cien habitantes en 20 casas. Exaltación se convirtió en un centro comercial floreciente durante el auge del caucho (1870-1910), cuando la mayor parte del caucho transportado sobre el río Mamoré fue embarcado en su puerto. Como otros grupos, el cayubaba fue reclutado de forma masiva para la explotación del caucho, y diezmado como consecuencia de ello. Hoy día el grupo hace frente a un proceso extremadamente rápido de extinción étnica. Con dos hablantes ancianos y unos muy pocos recordantes, en una población de 664 miembros, la lengua debe considerarse moribunda.

**Chácobo:** Es un idioma hablado en el noroeste del departamento de Beni, al sur de Riberalta, en las provincias de Yacuma, Vaca Diez y Ballivián, en los municipios de Riberalta, Exaltación y Reyes, sobre los ríos Ivón, Nenicito y Yata. Pertenece a la familia Pano. Hay unos 380 hablantes, de 516 miembros del pueblo indígena. El reducido grupo chácobo parece haber crecido constantemente desde 1965, cuando, según un informe del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), solamente había 65 chácobos. Aunque el uso de la lengua sigue siendo vigoroso en áreas alejadas, tales como la comunidad del Alto Ivón, se la debe considerar la lengua puesta en peligro de extinción.

**Ese Ejja** (o **chama, huarayo**): Es hablado en los departamentos de La Paz, Beni y Pando, provincias de Iturrealde, Ballivián, Vaca Diez y Madre de Dios, sobre los ríos Beni y Madre de Dios. Es parte de la familia Takana. En Bolivia, los ese ejjas están divididos en dos clanes: los equijati, cerca de Riberalta, y los hepahuatahe, en la región de Rurenabaque. Hay más de 500 hablantes de entre 730 miembros. Aunque la vitalidad de la lengua sea muy alta, se considera al ese ejja hablado en Bolivia en peligro de extinción debido a su número reducido, aunque la lengua tenga más hablantes en Perú. Existen rumores de que habría otro grupo de ese ejjas no contactado en la región fronteriza entre Bolivia y Perú.



**Itonama:** Hablado en el departamento de Beni, en la provincia de Iténez, en Magdalena y Huacaraje; en la provincia de Mamoré, en San Ramón. Es una lengua independiente. Cuando el jesuita Lorenzo Legardo intentaba abrir un camino de San Pablo al área baure en 1704, encontró en las pampas, entre las tribus Baure y Canichana, a 6.000 itonamas en 23 aldeas (Altamirano 1891:199). Hoy en día, el itonama es una lengua en pleno proceso de extinción. Con sólo dos hablantes ancianos y muy pocos recordantes de entre 2.791 habitantes, la lengua está moribunda.

**Joaquiniano:** Se hablaba en el departamento de Beni, en la provincia de Mamoré, municipios de San Joaquín, San Ramón y Puerto Siles, San Joaquín. Pertenece a la familia Arawak. La misión jesuita de San Joaquín fue fundada y organizada con baures, en 1709, en la orilla izquierda del río San Martín. En 1796 fue trasladada a su sitio actual sobre el río Machupo. Hoy los joaquinianos forman un pueblo multiétnico de 296 personas. Ya no quedan hablantes del joaquiniano, una variedad baure, por lo que se debe considerar extinto.

**Leco (o leko, rika, buruwa)** Es hablado en el departamento de La Paz, en las provincias de Franz Tamayo, Nor Yungas, Caranavi y Larecaja, municipios de Apolo y de Guanay, Trapiche Ponte. Se trata de una lengua independiente. En las últimas décadas del siglo XX, el pueblo Leco sufrió un intenso proceso de aculturación, causado sobre todo por la presencia cada vez mayor de la población andina en la región. Sin embargo, el Censo 2001 mostró un aumento explosivo en la cifra de la población total, de nueve a 4.186 personas que se autodefinen lecos. Este crecimiento demográfico se debe, entre otras razones, al sentido y orgullo étnico cada vez mayor de los lecos, que inicialmente también dio lugar a su organización política. Hay unos 20 hablantes y recordantes de la lengua leco, todos mayores de sesenta años, por lo que se debe clasificar la lengua como moribunda.

**Machineri (o yine):** Se habla en el departamento de Pando, en la provincia de Nicolás Suárez, municipio de Bolpebra, en San Miguel, sobre el río Acre. Pertenece a la familia Arawak. Hay 13 hablantes, de un total de 30 personas. La presión social negativa que sufrían en Brasil

causó que este grupo de machineris se mudara en 1985 del estado federal de Acre (Brasil) al departamento de Pando (Bolivia), es decir, a la otra banda del río Acre. Se han asentado en San Miguel, una plantación de caucho manejada por brasileños, con quienes siempre hablan en portugués. En Bolivia, la lengua debe ser considerada en serio peligro, aunque existen hablantes de machineri o yine (también piro) tanto en Brasil como en Perú.

**Maropa (o reyesano):** Se habla en el departamento de Beni, en la provincia de Ballivián, al sudoeste del Río Beni, municipio de Santa Rosa, en El Triunfo y San Cristóbal; municipio de Reyes, en Santa Rosita del Cosar y Reyes. Pertenece a la familia Takana. Cuenta con aproximadamente doce hablantes –todos mayores de 60 años– de entre 4.919 personas; la lengua está moribunda.

Foto: Mily Crevels, *Macheteros trinitarios*, 2000.



**Mojeño** (o **moxeño** o **mojo**): Es hablado en el departamento de Beni, provincias de Cercado, Moxos (TIPNIS) y Ballivián, en Trinidad (trinitario); provincia de Moxos, alrededor de San Ignacio de Moxos (ignaciano); provincia de Cercado, en San Javier (javeriano); provincia de Marbán, alrededor de Loreto (loretano). Pertenece a la familia Arawak. La lengua mojeña consiste hoy de dos subvariantes: trinitario e ignaciano; ya no quedan hablantes de las otras dos variantes. Tras años de una pérdida alarmantemente rápida de la lengua entre la juventud de ambos grupos, parece que en la actualidad los mojeños están recuperando la autoestima y superando poco a poco la vergüenza de hablar sus idiomas nativos. El Censo Nacional 2001 da un total de 46.336 mojeños, entre los cuales figuran unos 30.000 trinitarios, 2.000 ignacianos, 300 javerianos y 2.200 loretanos. Del trinitario quedan unos tres mil ciento cuarenta hablantes, y del ignaciano, unos mil ochenta. Sin embargo, se considera el trinitario en peligro, mientras que se clasifica el ignaciano como en serio peligro de extinción.

**Moré (itene)**: Se habla en el departamento de Beni, en la provincia de Mamoré, en la confluencia de los ríos Mamoré e Iténez (Guaporé) y el arroyo Azul, en las comunidades de Monte Azul y Vuelta Grande. Pertenece a la familia Chapacura. Entre 1762 y 1763, los jesuitas congregaron a los morés beligerantes en la misión de San Miguel. Apenas un año más tarde, la misión dejó de existir y los morés volvieron a su anterior vida libre. Hay hoy aproximadamente cuarenta y cuatro hablantes, de alrededor de setenta años, de entre 64 habitantes, por lo que se considera la lengua en serio peligro de extinción.

**Mosetén**: Se habla en el departamento de La Paz, en la provincia de Sur Yungas, municipio de Palos Blancos, también conocido como Alto Beni, es decir, la parte superior del río Beni; en el departamento de Beni, provincia de Ballivián, municipio de San Borja. Pertenece a la familia Mosetén. El mosetén conforma junto con el tsimane', la pequeña familia lingüística Mosetén. Aunque el mosetén y el tsimane' sean mutuamente inteligibles, hay algunos dialectos con un número considerable de diferencias léxicas y gramaticales. Existen 948 hablantes, de 1.568 habitantes. Algunos niños todavía hablan la lengua, que debe ser considerada en peligro de extinción.

**Movima**: Es hablada en el departamento de Beni, en la provincia de Yacuma, en Santa Ana del Yacuma y El Perú. Es una lengua independiente. Incluyendo hablantes fluidos y personas con sólo una competencia pasiva, hay unos 1.170 hablantes –casi todos mayores de 50-60 años– de un total de 8.615 habitantes. Afortunadamente, existe un fuerte movimiento entre los movimas para revitalizar el uso de su lengua. Por iniciativa de un grupo de jóvenes del cabildo indígenal, se fundó el 3 de septiembre de 2006 el Centro Cultural Bilingüe Movima, donde el profesor Eligardo Chirimani Mahue dicta clases de movima. Además, se implementan clases de movima en la Casa de Cultura y en algunas escuelas. Es de esperar que los esfuerzos de los profesores, en combinación con la sólida descripción lingüística de la lengua, conduzcan a su preservación. Sin embargo, debido al hecho de que, por el momento, casi todos los hablantes fluidos siguen siendo personas mayores de edad avanzada, se considera la lengua en serio peligro de extinción.

Foto: Christian Mujica, Artesana mosetén de Asuncion del Quiquibey.



**Pacahuara** (o **pacaguara**, **pakawara**): Se habla en el departamento de Beni, en la provincia de Vaca Díez, en la comunidad de Tujuré, cerca de la comunidad chácobo del Alto Ivón; en el departamento de Pando, provincia de Nicolás Suárez, en Cobija. Pertenece a la familia lingüística Pano. Los pacahuaras forman un ejemplo triste de la manera en que la civilización occidental ha exterminado culturas nativas en Sudamérica.

En la actualidad quedan seis hablantes, en un grupo étnico de 46 miembros. La mayoría de los pacahuaras viven hoy en la ciudad de Cobija. Además, sigue habiendo unas ocho familias pacahuaras sin contacto, dispersas entre los ríos Negro y Pacahuara, en la provincia de Federico Román, departamento de Pando. También hay pacahuaras que se han asimilado lingüísticamente al chácobo; ellos residen en la comunidad de Tujuré, enclave en territorio chácobo, y los niños asisten a una escuela de Alto Ivón en la cual la educación se da en chácobo y en castellano. Los chácobos manifiestan sentir pena de los pacahuaras por haber perdido su lengua. Los propios pacahuaras expresan que ya no hay con quien hablar su lengua ancestral (PROEIB Andes 2000). La lengua pacahuara está moribunda.

**Sirionó**: Se habla en el departamento de Beni, en la provincia de Cercado, en El Iviato; en el departamento de Santa Cruz, provincia de Guarayos, a lo largo del río Negro. Pertenece a la familia Tupi-guaraní. Hay 187 hablantes de entre 268 personas. Según el CIRTB de 1994, la población sirionó consistía en 415 personas, de las cuales más de la mitad tenía menos de quince años de edad, implicando que en algunos años el grupo podría duplicarse. Sin embargo, el pueblo Sirionó no parece haber crecido y los niños, una vez en el colegio, van perdiendo la lengua cada vez más, por lo que se considera el sirionó en serio peligro de extinción.

**Takana**: Se habla en el dpto. de La Paz, en la provincia de Iturrealde, cantones de Tumupasa e Ixiamas, al norte de La Paz; hay algunos grupos dispersos a lo largo de las orillas del Orton, Beni y Madre de Dios. Pertenece a la familia Takana. Sólo quedan unos cincuenta hablantes —todos mayores de cuarenta años—, de entre 7.345 personas. En 1965, se estimó el número de hablantes entre tres mil y cuatro mil personas. Esto implica un cambio masivo al es-

pañol, hoy lengua hablada por 100% de la población takana. En vista del hecho de que ya no hay niños o jóvenes que hablen la lengua, el takana debe ser considerado en serio peligro de extinción. Estudios recientes, sin embargo, dan cuenta de un proceso inicial de recuperación de la lengua, con el cual estaría comprometida la organización indígena takana (Plaza 2006).

**Tsimane'** (o **chimane**): Se habla en el departamento de Beni, en la provincia de Ballivián, municipios de San Borja y Rurrenabaque, sobre el río Maniquí, Yucumo-Rurrenabaque, Bosque de Chimanes, Parque Nacional Isiboro-Sécure. Pertenece a la familia Mosestén. Como se señaló líneas arriba, el *tsimane'* forma, junto con el mosestén, la pequeña familia lingüística Mosestén y aunque sean mutuamente inteligibles, hay algunos dialectos con un considerable número de diferencias léxicas y gramaticales. La vitalidad de la lengua es muy alta, especialmente entre las mujeres y los ancianos, quienes hablan muy poco castellano. En algunas comunidades los niños no aprenden castellano hasta los quince años, a menos que asistan a una escuela en una de las comunidades de colonos andinos. Los *tsimane's* tienen un sistema religioso complejo, con su propia visión del cosmos, en combinación con una mitología rica, con el chamán como figura central. Con aproximadamente 6.350 hablantes, de entre 8.615 personas, la lengua está potencialmente amenazada de extinción.

**Yaminahua** (o **yaminawa**): Se habla en el departamento de Pando, provincia de Nicolás Suárez, cabeceras del Alto Yurúa y Púrus, en Puerto Yaminawa. Es parte de la familia Pano. Hay unos 50 hablantes, de 160 personas. Durante el auge del caucho, los yaminahuas fueron prácticamente exterminados. En la actualidad, forman un grupo pequeño que deambula entre Perú, Brasil y Bolivia, cada vez más a punto de la extinción. La mayoría de los yaminahuas reside ahora de manera permanente en Puerto Yaminawa. En Bolivia, la lengua se encuentra en serio peligro de extinción, pero cuenta con más hablantes en Brasil y Perú.

**Yuqui** (o **yuki**, **mbiá**, **bía**): es hablada en el departamento de Cochabamba, entre los ríos Chimoré e Ixilo, en Biá Recuaté. Pertenece a la familia Tupi-guaraní. La Misión Evan-

gética Nuevas Tribus comenzó a entrar en contacto con los yuquis nómadas en 1965, pero fue sólo en 1971 cuando un grupo de ellos se asentó sobre el río Chimoré. Llegaron a ser totalmente dependientes de los misioneros, que les proveían medicamentos, ropa e incluso alimentos. En 1986 y 1989, otros dos grupos desconocidos de yuquis en la región del río Víbora (Ixilo) y la región de Tres Cruces (Ixilo) fueron contactados y traídos a la comunidad de Biá-Rekuaté. Acostumbrados a un sistema de subsistencia basado en la caza y la recolección, los yuquis no han sido capaces de adaptarse al cultivo y producción de sus propios alimentos, lo que contribuye altamente al estado deplorable en el que viven hoy día; 85% de los yuquis padece tuberculosis, está desnutrido, y los adultos tienen una fuerte dependencia de las bebidas alcohólicas. Se dice que hay otro grupo de nómadas yuquis no contactados, de unas cuatro familias, en la zona del río Usurinta. En 2001 había unos ciento cuarenta hablantes, de entre 208 personas, por lo que se considera la lengua en serio peligro de extinción. Por otra parte, una tesis en curso –de María Estela Callejas y Lizette Rioja (2009)– en la Universidad Mayor de San Simón revela una sorprendente vitalidad lingüística en la comunidad Biá Recuaté que contrasta con la estrategia de *invisibilización* y negación de identidad de los yuquis cuando están en ciudades como Chimoré.

**Yuracaré** (o **yurakaré**): Se habla en el departamento de Beni, en la provincia de Moxos; departamento de Cochabamba, provincias de Chapare y de Carrasco; departamento de Santa Cruz, provincia de Ixilo. Se trata de una lengua independiente. Por la presión de los colonos andinos productores de coca y por el narcotráfico, muchos yuracarés tuvieron que desplazarse del Chapare hacia los llanos de Moxos. En la actualidad, los yuracarés viven en el departamento de Beni sobre el Mamoré y en la zona del Chapare, departamento de Cochabamba, cerca de los afluentes del Mamoré. Hay unos 1.810 hablantes de entre 2.830 personas. Se considera el yuracaré en peligro de extinción, ya que la mayoría de los hablantes son mayores de veinticinco años. No obstante, el Consejo Educativo Yuracaré y la organización política de este pueblo llevan a cabo esfuerzos por recuperar su lengua y revitalizar su cultura, en el marco de una propuesta educativa endógena (cf. Sánchez 2005).

Después de la Reforma Educativa de 1994 –que incluye el enfoque intercultural y la modalidad bilingüe en la educación, como respuesta a la heterogeneidad sociocultural del país–, las actividades educativas del Estado y de las organizaciones no gubernamentales estaban centradas en primer lugar en los pueblos andinos Quechua y Aimara, y en el pueblo chaqueño Guaraní. El hecho de que hubiera tan poca atención de las necesidades educativas en la Amazonía boliviana es la razón por la cual el Programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía (EIBAMAZ) dirige desde 2006 sus actividades por completo hacia esta región.

Antes, sin embargo, entre 1996 y 2006, la Secretaría de Asuntos Étnicos, en coordinación con la Secretaría de Educación –ambas entonces integrantes del macro Ministerio de Desarrollo Humano–, y con apoyo financiero de la Cooperación Danesa, impulsaron un programa de actividades en las tierras bajas, tendientes a sentar las bases para una educación intercultural bilingüe, a través del diseño de alfabetos normalizados, la formación de bachilleres pedagógicos, la producción de materiales de lectura hasta en 10 lenguas diferentes. A partir del año 2001 ya bajo el nombre de Programa Amazónico de Educación Intercultural Bilingüe (PAEIB), el Ministerio de Educación impulsó el trabajo en cuatro áreas: Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el aula, formación docente, participación popular y revitalización lingüística, en coordinación estrecha con las organizaciones indígenas de la región. El programa afirma haber trabajado en 300 escuelas, con 1.900 maestros y 27.500 alumnos de 14 pueblos distintos (Zavala y otros 2007: 41-42), 10 de los cuales pertenecen a la Amazonía boliviana.

En cooperación con el PROEIB Andes y la Unidad de Educación Intercultural Bilingüe (U-EIB) del Ministerio de Educación y Culturas el EIBAMAZ ahora lleva a cabo investigaciones antropológicas y sociolingüísticas para diseñar propuestas curriculares por pueblo. Se capacitan docentes en diferentes temáticas con la intención de llegar a unos dos mil maestros que trabajan en territorios de los pueblos Araona, Cavineño, Takana, Mose-tén, Tsimane', y Movima. EIBAMAZ es un programa de la Cooperación Finlandesa, ejecutado por UNICEF, que se enfoca en investigación aplicada a la EIB, con énfasis



Foto: Rik van Gijn, *Mujeres de la comunidad yuracaré Nueva Lacea preparando chicha de yuca*, 2006.

en diseño curricular, formación docente en el tema de la interculturalidad y producción de textos en lenguas indígenas (Plaza 2006).

En el mismo año 2006, la Universidad Autónoma “Gabriel René Moreno” de Santa Cruz, a través de la Carrera de Lenguas Modernas y Filología Hispánica, inició un programa de formación en lingüística para maestros indígenas, hablantes de las lenguas de las tierras bajas bolivianas (Zavala y otros 2007). El primer objetivo del programa es formar maestros capaces de interactuar y defenderse en los procesos de educación intercultural bilingüe. El programa se desarrolla de común acuerdo con la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Entretanto, se han realizado los primeros dos cursos, en que participaron maestros indígenas de los pueblos Mojeño trinitario, Mojeño ignaciano, Chácobo, Cavineña, Takana, Masetén, Tsimane’ y Movima.

## INSTITUCIONES CLAVE PARA LA IMPLEMENTACIÓN DE LA EIB EN LA AMAZONÍA BOLIVIANA

- Programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía (EIBAMAZ)
- Unidad de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación y Culturas (U-EIB)
- Programa de Formación en Educación Intercultural y Bilingüe para los Países andinos (PROEIB Andes)
- Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM)
- Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB)
- Concejo Educativo Multiétnico Amazónico
- Concejo Educativo del Pueblo Moxeño
- Concejo Educativo del Pueblo Yuracaré

La formación de recursos humanos para la Amazonía se verá reforzada cuando entren en funcionamiento los siete institutos de Lenguas y Cultura, creados recientemente por el Ministerio de Educación, cuya gestión se realizará conjuntamente con los consejos educativos de pueblos originarios (CEPO), órganos de participación social en la educación.

En su afán por consolidar la aplicación de la EIB en el país y de prepararse para cuando la nueva legislación nacional (Constitución Política del Estado y Nueva Ley de Educación "Avelino Siñani y Elizardo Pérez") entre en efecto, los CEPO han elaborado propuestas curriculares por pueblo. Para el área en cuestión, destaca la propuesta para el pueblo Mojeño, desarrollada por el Consejo Educativo del Pueblo Mojeño, consensuada con el Ministerio de Educación. Así mismo, los CEPOs llevaron a cabo en octubre 2008, en Cochabamba, una reunión internacional para analizar la participación social indígena en el desarrollo de la EIB, encuentro en el cual los aspectos lingüísticos y culturales se pusieron también en discusión.

Durante su estadía en Bolivia, el ILV desarrolló materiales educativos para la enseñanza y aprendizaje de algunas lenguas amazónicas, capacitando a la vez a maestros bilingües de las propias comunidades que hablaban estas lenguas. A pesar del fuerte proceso de aculturación al que fueron sometidos por los misioneros, los chácobos y los ese ejjas siguen siendo hoy día dos ejemplos de cómo la EIB puede contribuir a la conservación de las lenguas originarias. El pueblo Tsimane' forma otro ejemplo de cómo se podría conservar una lengua indígena bajo distintas presiones ajenas, tales como las de la sociedad occidental y la sociedad andina. Hoy las siguientes lenguas amazónicas tienen alfabetos normalizados: mojeño trinitario / mojeño ignaciano, baure, moré, chácobo, yaminahua, ese ejja, araona, cavineña, takana, sirionó, yurakaré, mosetén / tsimane', movima e itonama. En el periodo en el cual el ILV estuvo presente en Bolivia (1954-1985), se produjeron alfabetos para algunas de estas lenguas, pero en los últimos años estos abecedarios fueron revisados,

y otros elaborados con la participación directa de hablantes de las respectivas lenguas. En el proceso ellos contaron con una formación básica y con apoyo y orientación especializados; todo lo cual ocurrió en el marco de la Reforma Educativa, iniciada en 1994, cuando un equipo de lingüistas de procedencia diversa trabajó bajo la dirección de Colette Grinevald, entonces en la Universidad de Oregon, Estados Unidos, y en interacción permanente con las organizaciones y líderes de los pueblos en cuestión.

Afortunadamente, en los últimos años ha habido iniciativas de investigación, principalmente financiadas por universidades y fondos europeos y australianos, que han llevado a cabo la documentación de un gran número de lenguas amazónicas. Así, se han producido o se están produciendo descripciones o esbozos gramaticales comprensibles del mojeño trinitario, mojeño ignaciano, baure, ese ejja, araona, cavineña, maropa, yuki, sirionó, yurakaré, leko, mosetén, movima, cayubaba e itonama. La mayor parte de la investigación fue y es realizada por extranjeros, y los resultados, en la medida en que se publiquen, casi no están accesibles en Bolivia, ya que la mayor parte están escritos en inglés, y contienen, además, mucha terminología lingüística técnica. Por lo tanto, los investigadores extranjeros y bolivianos se han juntado ahora para producir un libro de cuatro volúmenes en castellano sobre las lenguas de Bolivia, que está dirigido al público boliviano más amplio y que, para mayor accesibilidad, se publicará en Bolivia.

El Programa Amazónico de Educación Intercultural Bilingüe (PAEIB), financiado por el gobierno danés, terminó en 2005, y en realidad no existe por ahora una institución coordinadora que se dedique exclusivamente a la promoción de las lenguas amazónicas. En la mayoría de los casos, se trata de institutos u organizaciones donde se desarrollan trabajos que van en apoyo de las poblaciones y comunidades indígenas, como la Pastoral Indígena del Beni y el Equipo Pastoral Rural (EPARU) en Trinidad, y la Casa Municipal de la Cultura en Santa Ana del Yacuma, o de iniciativas de los propios indígenas, como el Centro Cultural Bilingüe Movima.

Foto: Mity Crevels, *Tejedor de tarafas ñonama en Magdalena*, 2000.



# PERÚ AMAZÓNICO

GUSTAVO SOLÍS F.

## INTRODUCCIÓN

El territorio peruano se ve —en el sentido de los meridianos— como tres franjas que lo dividen: la Costa pegada al Océano Pacífico, desértica en toda su extensión salvo por los valles bañados por los ríos que bajan de los Andes; la Sierra, la cadena montañosa de los Andes, con altiplanicies, punas y valles interandinos; la Selva, la región oriental, húmeda, que comprende desde alturas de 1.000, 2.000 o más m.s.n.m hasta apenas 400, 80 o menos m.s.n.m en el llano amazónico que se denomina Selva Baja.

La Amazonía peruana es un espacio con desarrollos sociales, culturales y económicos diferentes. Sus fronteras culturales y lingüísticas son muy definidas y bien motivadas frente a los Andes, pero también internamente, entre una región que suele llamarse Selva Baja frente a otra que se denomina Selva Alta, Ceja de Selva o Piedemonte Andino. Los procesos de poblamiento nativo y los realizados a partir de la llegada de los europeos marcan

muy claramente la diferencia entre la Selva Baja y la Alta. La Amazonia peruana comprende dos cuencas: la mayor, del río Amazonas, y otra menor, la del río Madre de Dios. Estas dos cuencas comparten algunos pueblos indígenas, pero tienen otros exclusivos: pueblos con lenguas de la familia Arawak y Pano en ambas cuencas, pero los pueblos Harakmbut y Ese Ejja son exclusivos de Madre de Dios; los pueblos Yagua, Jívaro, Cahuapana y otros solo existen en la cuenca amazónica.

Para el Instituto del Bien Común (2006), la superficie amazónica es de 78.282.060 hectáreas, que significa 61% de la superficie del país. Los siguientes departamentos o regiones se encuentran en la Amazonía: Amazonas, Loreto, Madre de Dios, y Ucayali, íntegramente amazónicos; además de Cajamarca, San Martín, Huánuco, Pasco, Junín, Apurímac, Cuzco y Puno, que tienen espacios de diferente magnitud.

## PUEBLOS Y SOCIEDADES

El conocimiento cada vez mejor de los pueblos y culturas amazónicas nos permite descubrir rasgos específicos de los amazónicos frente a otros pueblos del Perú; pero también no pocas semejanzas entre los pueblos indígenas peruanos.

## ALGUNOS RASGOS CULTURALES COMUNES

- d. Alto grado de animicidad en todas las culturas indígenas, en el sentido de haber en estas culturas, frente a la occidental o criolla, más seres animados o vivos.
- e. Humanidad muy extendida; es decir, son humanos no sólo los seres humanos, sino otros seres (muchos animales, muchas plantas, cerros, astros, etc.).





Foto: C. Ouvrar, EIBAMAZ 2007-2008, UNICEF.

- f. La epistemología de los pueblos amazónicos incorpora procesos cognitivos que recurren a estrategias tales como las visiones, los sueños, las revelaciones, etc.
- g. La concepción de que todas las cosas o los seres del universo tienen dueño. Es la idea de *la madre de...* o *el dueño de...* los ríos, los animales, las plantas, etc., que es de enorme importancia para regular la relación con todos los elementos en pro de un equilibrio o armonía sostenible.
- h. La práctica de la dieta como estrategia de *limpia* para la curación. Este es un rasgo cultural muy generalizado.
- i. Organización en clanes de la población de Selva Baja. Este es un rasgo distintivo frente a los pueblos de la Selva Alta, los cuales no se organizan en clanes, o abandonaron este sistema. Una situación particular es la del pueblo Harakmbut, que se organiza en clanes y vive inmediato a los Andes, pero se sabe que procede de Selva Baja, pues son migrantes desde Brasil.
- j. Otra característica de los pueblos amazónicos es la vigencia de una clara diferencia entre pueblos de las orillas de los grandes ríos frente a pueblos del interior de la selva. La diferencia se correlaciona con mayor tradicionalismo del pueblo interfluvial, frente a una dosis de modernismo de los pueblos ribereños.
- k. La conservación de la maloca (casa comunitaria) como vivienda (conceptualmente como una ciudad) es más marcada en la Selva Baja.

## TIERRAS INDÍGENAS Y POTENCIALIDADES PARA EL DESARROLLO



La Amazonía peruana posee una extensión aproximada de setenta y tres millones de hectáreas, de las cuales han sido colonizadas para la ampliación de la frontera agropecuaria cerca de 10 millones; 15 millones de hectáreas han sido protegidas dentro del Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINANPE); 12 millones de hectáreas son tierras tituladas a los pueblos originarios, llamadas comunidades nativas; 24,5 millones de hectáreas han sido delimitadas como Bosques de Producción Permanente (BPP) para otorgar concesiones forestales, de las que cerca de 7,5 millones ya han sido otorgadas a concesionarios y 11,5 millones son propiedad del Estado peruano. De los 10 millones de hectáreas colonizadas y ocupadas para fines de producción agropecuaria, se han talado y quemado los bosques en una extensión de 1,5 millones de hectáreas. Lo anterior demuestra que la mayor parte de esas tierras están improductivas y se encuentran bajo cobertura de bosques secundarios o son tierras degradadas. Estas áreas deforestadas se encuentran a lo largo de las carreteras de penetración, en especial en la Selva Alta: Chanchamayo, Satipo, Oxapampa, en donde existen laderas deforestadas y erosionadas, así también en Quillabamba (Cuzco), Valle del Apurímac, Valles del Huallaga, Mayo y Amazonas. En el caso de San Martín se han colonizado cerca de dos millones de hectáreas, y apenas 300.000 se encuentran con cultivos agrícolas y con pasturas. Las tierras tituladas como comunidades nativas en su mayor parte son bosques, de los cuales se viene percibiendo que desde hace años la tala ha avanzado de forma ilegal, por lo que se debe proteger este recurso como un potencial para el desarrollo sostenible de los pueblos indígenas del país. (Antonio Brack Egg, [www.proyectopueblosindigenas.org/espanol/interior/11\\_revista\\_electronica/antonio\\_brack.html](http://www.proyectopueblosindigenas.org/espanol/interior/11_revista_electronica/antonio_brack.html))

## PUEBLOS NO CONTACTADOS O EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO

Hay en Perú probablemente entre catorce y veinte pueblos o porciones de pueblos que han decidido aislarse, evitando mantener contactos sostenidos con los miembros de la sociedad mayor, especialmente con los agentes económicos de esta sociedad, tales como los madereros, los petroleros, o los caucheros en otros tiempos. La decisión de aislarse es una constante en la historia de estos pueblos;

las razones son casi siempre las mismas, pues la preservación de su identidad, de su cultura, de su forma de vida, de sus lugares sagrados, de sus recursos, ha sido siempre el motivo del aislamiento. Los que actualmente están “en aislamiento” son los que presenta el cuadro V.22.



Cuadro V.22 Pueblos en aislamiento voluntario en Perú

GRUPO	FAMILIA LINGÜÍSTICA	UBICACIÓN
Cacataibo, Isconahua, Murunahua, Chitonahua	Pano	Departamento Ucayali
Varios grupos Yora	Pano	Cabeceras de los ríos Manu, Cujar, Las Piedras, departamentos de Ucayali y Madre de Dios
Grupo Amahuaca	Pano	Ríos Inuya, Purús, Yurúa de los departamentos Ucayali y Madre de Dios
Grupo Waorani	Waorani	Cabecera del río Napo
Grupo Nanti y grupo Matsiguenga	Arawak	Cuzco y Madre de Dios

FUENTE: Elaboración propia, con información del autor.

El aislamiento de los pueblos indígenas para evitar el contacto con gente alienígena es de larga data. Un documento del siglo XVI (Caillavet 1983) enumera poblaciones de frontera (“indios infieles”) a lo largo del límite de contacto entre andinos y amazónicos, mostrando desborde hacia la selva de poblaciones típicamente andinas. Este proceso continúa, pues las fronteras económicas de la república han ido ampliándose cada vez más hacia la Amazonía, obligando a los

indígenas amazónicos a replegarse más hacia el interior de la selva, abandonando territorios en la zona preandina a lo largo del límite de contacto. La ampliación de la frontera económica para la extracción del petróleo y últimamente la voracidad de los madereros ante el agotamiento del recurso en zonas más cercanas, hace que ya no queden más lugares a donde retirarse, pues incluso aquellos difíciles, impenetrables o alejados no escapan a la voracidad extractora.

Foto: Fernando Garcia, *Especialista Shawi*, Iquitos, 2008.



## DEMOGRAFÍA

En los últimos 16 años se han realizado en Perú tres censos, de los cuales el más relevante por la información relacionada con la población indígena amazónica es el Censo de Comunidades Nativas de 1993. Los otros censos se han llevado a cabo en 2007 y 2005; a éstos nos referiremos inmediatamente, y más adelante al censo de comunidades nativas de 1993.

### CENSO DE 2007

La población general de Perú, según el censo de 2007, es de 27.412.157 habitantes. De acuerdo con este censo, y sobre la base del criterio de *lengua nativa aprendida*, existen en Perú 4.045.713 indígenas. La proporción étnica de esta población resulta como sigue: 83,11% quechuas; 10,92% aimaras; 1,67% asháninkas, y el restante 4,31% de otros que hablan el castellano como segunda lengua; éstos serían los miembros de los pueblos indígenas amazónicos, diferentes a los asháninkas.

La cifra de indígenas dada arriba está condicionada por la pregunta referida a “lengua materna aprendida”, pues, como lo anota Trivelli (2005), los criterios condicionan las cantidades. En todo caso, si a la población total de Perú de 27.412.157 (censo de 2007) se aplicara el estimado tradicional de 30% de población indígena, tendríamos que la cantidad de indígenas en el país asciende a 8.466.229 personas. Para Trivelli, las cifras relativas están entre el bajo 25% y el alto 48%; de allí que el 30% tradicional sea una suerte de justo medio.

La distribución espacial de la población indígena, por tipo de área de asentamiento, de acuerdo con el censo de 2007, es como sigue: 66,05% rural y 33,95% urbana.

Los indígenas de las comunidades amazónicas ya no son sólo rurales, aunque su ruralidad es de más de 90%. El restante 10% corresponde a indígenas que han migrado a las ciudades, en gran medida a la capital de distrito, de provincia o de departamento. Muchos indígenas amazónicos viven en Lima, incluso formando comunidades, tal como en Cantagallo (shipibos), en Huaycán (asháninkas) y en Ventanilla (awajunes).

Es de lamentar que los datos censales referidos a la población de las comunidades nativas no hayan sido dados a conocer completamente (a octubre de 2008), por lo que las informaciones sobre población indígena amazónica, lenguas o bilingüismo no pueden ser presentadas en detalle.

### CENSO DE 2005

El censo de población de 2005—desacreditado oficialmente— no incluyó en el cuestionario preguntas sobre conocimiento de lenguas, por lo que no hay datos al respecto. Según este censo, la población indígena y no indígena de la región amazónica totaliza 3.675.292 habitantes. La pregunta sobre manejo de la habilidad de lectura es aleccionadora, pues podemos ver que en el nivel de distrito, aquellos ocupados por pueblos indígenas amazónicos aparecen con el más alto porcentaje de analfabetismo, por ejemplo, Yurúa en Ucayali con 42,95%, Balsapuerto en Loreto con 45,87%, Raymondi en Ucayali con 33,71%, Cenepa en Amazonas con 33,90%, entre otros. Los habitantes mayoritarios de los distritos de Raymondi y Cenepa son los asháninkas y awajesún, respectivamente.

### CENSO DE COMUNIDADES NATIVAS DE 1993

Este censo es el de mayor relevancia por haber sido diseñado para recabar datos sobre la población de las comunidades nativas amazónicas. De acuerdo con este censo, los indígenas de la región eran 299.218. Esta cantidad resultaba de la suma de una población efectivamente censada de 239.674 personas, en 1.297 comunidades nativas, y una cantidad calculada de población no censada que ascendía a 59.544 personas de 161 comunidades. Se señala en un informe hecho por Carlos Santur (directivo del INEI en 1997) que los grupos étnicos considerados en el censo eran 65, de los cuales fueron censados 48 (74%) y no lo fueron 17 (26%). Los grupos no censados “por hallarse integrados a otros grupos étnicos, por ser de difícil acceso, muy dispersos o hallarse en vías de extinción” eran los siguientes:

- Resígaro
- Andoque
- Morunahua
- Pisabo
- Aguano
- Iquito
- Jebero
- Cujareño
- Shetebo
- Munichí
- Cholón
- Taushiro
- Sapiteri
- Isconahua
- Parquenahua
- Omagua
- Andoa

Es razonable asumir, en vista de las deficiencias de la metodología censal e incluso teniendo en cuenta a los pueblos en aislamiento voluntario, que la población no contada era mucho mayor. Los futuros censos deberán ser mejor diseñados, especialmente para su aplicación en contextos multilingües, en los que hay una fuerte impronta sociolingüística que discrimina negativamente a los hablantes de lenguas indígenas y genera conductas de ocultamiento de la realidad de las lenguas.



**Cuadro V.23 Departamentos, provincias y distritos involucrados en el Censo Indígena de 1993**

DEPARTAMENTOS	PROVINCIAS	DISTRITOS
11	34	112
Amazonas	2	5
Ayacucho	1	1
Cajamarca	1	2
Cuzco	4	6
Huanuco	1	5
Junín	2	11
Loreto	6	34
Madre de Dios	3	9
Pasco	1	4
San Martín	9	23
Ucayali	4	12

FUENTE: Tomado de Santur (1994)

Las regiones o departamentos con mayor población indígena amazónica, según el referido censo de 1993, eran Loreto (83.746), Junín (57.530), Amazonas (49.717) y Ucayali (40.463). Las tres últimas regiones son precisamente las que albergan a los pueblos indígenas amazónicos más numerosos: Asháninka, Awajún y Shipibo, respectivamente.



**Cuadro V.24 Distribución de la población nacional de cinco años y más según idioma o dialecto materno aprendido en su niñez (censo de 1993)**

LENGUA	POBLACIÓN
Castellano	15.405.014
Quechua	3.177.938
Aimara	440.380
Lengua nativa	132.174
Lengua extranjera	35.118
Lengua no especificada	117.979

FUENTE: Cuadro elaborado a partir de los datos generales del censo de población de 1993.

Las cuatro lenguas indígenas con el mayor número de hablantes en la región amazónica, según el censo de 1993, son: asháninka (52.232), awajún o aguaruna (45.137), quechua de Lamas (22.513) y shipibo-conibo (20.168).



Foto: Francesc Queixalós, *Río Nanay*, 1996.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS PERUANOS

La presentación de los pueblos amazónicos peruanos la haremos –tal como en el caso de las lenguas– en el orden alfabético que corresponde a los respectivos grupos o familias lingüísticas.

### ARAWA

El pueblo **Madija** (Madiha o Kulina) es el único miembro en Perú que habla una lengua de la familia lingüística Arawa. Habita en la boca del río Curanja y en las cabeceras de los ríos Purús y Yuriúa, en la provincia de Atalaya (Departamento de Ucayali). El pueblo Madija abarca aproximadamente trecientas personas en territorio peruano y 2.537 personas en Brasil (véase Atlas en DVD).

### ARAWAK

En el grupo de pueblos con lenguas pertenecientes a la familia lingüística Arawak se encuentran los siguientes pueblos:

**Asháninka**, que ocupa las cuencas de los ríos Apurímac, Ene, Tambo y Perené. Es el pueblo mayoritario entre los amazónicos peruanos, con 63.213 miembros, según el censo de 2007.

**Ashéninka**, que habita en la planicie llamada Gran Pajonal, también de territorios en el río Seshea. Un grupo ashéninka importante son los llamados Campa Caquinte, que cuenta con aproximadamente quinientos indígenas (véase Atlas en DVD 2009).

**Iñapari**, pueblo que tiene su territorio en el río Piedras, en Madre de Dios, y está en peligro de extinción, vistos los 68 ñaparis censados en 1993, pero se sabe que hay más de ellos en comunidades aisladas.

**Nomatsiguenga**, que habita a lo largo del río Sonomoro y el Pangoa. Subordinados a los pueblos Asháninka y Ashéninka, generalmente bilingües asháninka-nomatsiguenga, se contaron 5.500 indígenas nomatsiguengas en 1993.

**Machiguenga**, pueblo que habita la cuenca alta del río Urubamba y las cabeceras de ríos que dan al Madre de Dios, con bastante contacto con poblaciones quechuas

del Cuzco, trilingües en bastante medida quechua-castellano y machiguenga. Su población se estima entre 8.500 (censo de 1993) y 10.000 (Ethnologue 2005) personas.

**Nanti**, un pueblo en aislamiento voluntario con unos 600 miembros, que ocupa las partes más altas de la cadena montañosa que desde el nudo de Vilcanota se dirige hacia el oriente.

**Yine**, también llamado **Piro** o **Machineri**, habita en un territorio discontinuo, pues algunos están en el Urubamba medio, otros en Cushibatay, otros en el Manu. Su población abarca entre 2.500 (Censo 1993) y 5.000 (Ethnologue 2005).

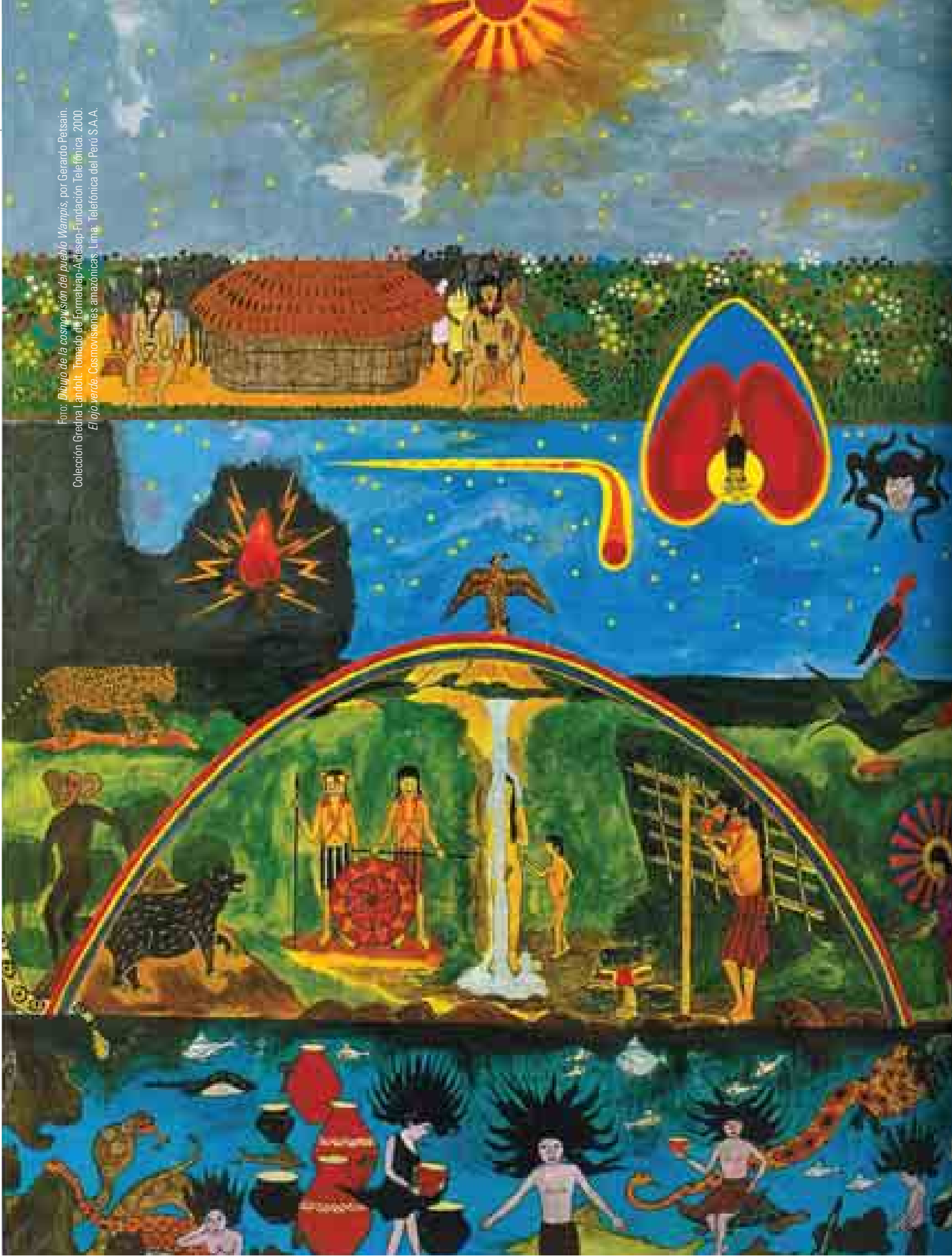
**Chamicuro**, que tiene su territorio en Pampa Hermosa, en el departamento de Loreto, es un pueblo bastante asimilado a la cultura mestiza de la zona, al punto que no se considera indio sino mestizo. En el censo de 1993, 126 personas declararon tener lengua materna chamicuro.

**Resígaro**, pueblo que habita en la cuenca del río Ampiyaco, en la Amazonía norteño-peruana. Sus miembros están bastante asimilados al pueblo mestizo de la zona, al punto que es difícil sostener su condición de pueblo indígena. Los pocos individuos resígaros (14, de acuerdo con el censo de 1993) se encuentran en la cuenca del río Yahuaryaco, sin formar comunidad. Los resígaros provienen de la zona del río Cahuinari (afluente del Caquetá), en territorio colombiano.

**Mashco piro**, con una lengua de la familia Arawak, vive en aislamiento, con pocos miembros conocidos aun cuando puede haber más de ellos. La expresión mashco piro, de acuerdo con la tipología sintáctica de la lengua piro, se refiere a quienes son piro y son bravos u hostiles.

El territorio de los pueblos cuyas lenguas son de la familia Arawak del Perú es bastante discontinuo, pues los **resígaros** se encuentran en la Amazonía norteño-peruana, en la cuenca del río, y los **ñaparis** en la parte más meridional, en la región de Madre de Dios. Los **yines** (piro) están en parte en el Madre de Dios y algunos en el Cushibatay, bastante hacia el norte amazónico; el grueso de los **yines** se ubica en la cuenca del río Urubamba. La mayor parte de los pueblos con lenguas Arawak del Perú ocupan la zona preandina peruana, con excepción de los **chamicuros** y **resígaros** actuales.

Foto: *Dibujo de la cosmovisión del pueblo Wampis*, por Gerardo Petesain.  
Colección Gredna Lancolt. Tomado de Formabiap-Albeseq-Fundación Telefónica. 2000.  
*El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.



Tres pueblos con lenguas de la familia Arawak tienen singular relevancia histórica para Perú: el pueblo **Machiguenga**, cuyos miembros conformaban los **antis** de los incas, y la mayor parte de los soldados de Manco Inca; el pueblo **Asháninka** y el **Nomatsiguenga**, que fue el sustento mayor de Juan Santos Atahualpa durante la rebelión contra la colonia española.

## BORA

El pueblo **Bora** (Bóóráá) es el único miembro en Perú con una lengua de la familia lingüística Bora. Habita en la cuenca del río Yahuasyaco, afluente del río Ampiyaco, en el departamento de Loreto. El asentamiento más importante del pueblo Bora se llama Brillo Nuevo. En la actualidad, el pueblo Bora aprovecha del turismo sobre la base de su alto sentido estético de danzas y pinturas, y también de su sofisticada cocina.

Los boras están divididos en clanes de descendencia patrilineal. Los dos clanes más importantes son el **clan aguaje** y el **clan guacamayo**. Los clanes son referentes de variación cultural y lingüística. La población bora de Perú es producto de una migración hecha desde la zona de Cauhinari (Colombia), de donde vinieron en la década de 1930. Un cauchero de la época menciona el traslado en el lapso de siete años de 6.719 personas, la mayor parte de ellas witos y boras, pero también andoques y resígaros. Actualmente, se cuentan entre 371 (Censo 1993) y 2.328 (Ethnologue 2005) boras en Perú y se estiman 701 boras en Colombia.

## CAHUAPANA

El área geográfica de los pueblos con lenguas de la familia lingüística Cahuapana es un espacio comprendido entre los ríos Marañón, Huallaga y Shanusi, especialmente a lo largo de los ríos Parapapura y Shillay, en la provincia de Alto Amazonas, en Loreto.

Hay dos pueblos pertenecientes al grupo cahuapana: **Chayhuita** y **Jebero**. Otros pueblos de este grupo se extinguieron en los alrededores de Lamas.

El pueblo **Chayhuita** (Shawi), es el más numeroso comparado con el pueblo **Jebero** (Shiwillu). Este pueblo, de 13.717 miembros, se asienta en el ámbito del distrito de

Jeberos, que ocupa el antiguo centro misional creado por el padre Samuel Fritz, con el nombre de Limpia Concepción de Jeberos. Los habitantes de Jeberos son más de tres mil, pero el número de miembros del pueblo indígena Jebero es mucho menor (642 personas de acuerdo con el censo de 1993). La mayor parte de los jeberos se quechuizaron, siendo actualmente sus descendientes los hablantes del quechua de Lamas, en San Martín.

## CANDOSHI

El pueblo **Candoshi** ocupa las cuencas de los ríos Huitoyacu, Chapuri, Morona y Pastaza, y también la zona de los lagos Rimachi y Anatico (llamado Musha Carosha por los aguarunas). En el Morona y en el Pastaza, los candoshis se han quechuizado, constituyendo ahora los llamados quechuas del Pastaza. Según el censo indígena de 1993, el pueblo Candoshi consta de 1.586 individuos, Ethnologue (2005) estima 5.000 candoshis. Este pueblo está en peligro, pues gran parte de sus miembros está afectada por la hepatitis B.

Un nombre histórico relacionado con candoshi es Maina, denominación de un grupo candoshi ahora extinto, de la que deriva el nombre Maynas de la región amazónica norteña de Perú. Los nombres Shapra y Murato se refieren a porciones del pueblo Candoshi, hablantes de variedades de una misma lengua.

## HARAKMBUT

Este pueblo ocupa un territorio ubicado al oeste del río Madre de Dios, comprendido entre los ríos Tambopata y Alto Madre de Dios, en los departamentos de Madre de Dios y Cuzco, pero con algunos pocos en la zona selvática de Puno.

Los harakmbuts se organizan en clanes, los cuales toman como nombre patronímicos que se refieren en algunos casos a nombres de río. Huachipaeri, Amarakaeri, Toyoeri, etc., son nombres de fracciones de un mismo pueblo. El censo de 1993 establece 1.621 personas con lengua materna harakmbut. Datos recientes señalan que los harakmbuts son migrantes desde territorio ahora brasileño, donde están los katukinas, sus probables parientes.



## JÍVARO

Los pueblos indígenas peruanos con lenguas de la familia lingüística Jívaro son **Awajún, Achuar, Wampis y Jívaro del río Corrientes**. Las diferencias culturales y lingüísticas entre estos pueblos no son muy pronunciadas; sin embargo, hay una gran identidad de pueblo que separa muy fuertemente a los awajunes de los wampis. Los jívaros son, en general, una sociedad organizada para la guerra. Su cultura es en cierta medida andina, pero asimilada a cultura amazónica. Un rasgo interesante —al igual que los ashaninkas— es su condición geográfica de preandinos (piedemonte), con una población que sobrepasaba de cuarenta y cinco mil personas según el censo de 1993.

El pueblo **Awajún** vive en la zona del río Cenepa, Nieva y Marañón, antes del Pongo de Manseriche. En 1993 lo conformaban 45.237 personas. El pueblo **Wampis** ocupa

la zona del río Santiago y abarca entre 5.563 (censo de 1993) y 9.333 (Ethnologue 2005) personas.

El pueblo **Achuar** (Achuar) tiene su territorio hacia la cabecera de los ríos Corrientes, Pastaza y Huasaga, en el departamento de Loreto. En territorio peruano tiene casi 5.000 miembros, en el Ecuador se cuentan 3.641 achuar hablantes (véase Atlas en DVD 2009).

El pueblo **Jívaro del río Corrientes** se ubica entre el río Tigre y el río Corrientes, en Loreto. Otros pueblos con lenguas de la familia Jívaro, conocidos históricamente como Paltas (o guayacundos), Calvas y Huancabambas, se extinguieron durante la colonia de los territorios de Ayabaca y Huancabamba (Piura).

Foto: *Cosmovisión bora*, Dibujo de Manuel Mibeco. Colección Formabiap-Aideseop. Tomado de Formabiap-Aideseop-Fundación Telefónica. 2000.  
*El ojo verde*. Cosmovisiones amazónicas. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.



## MUNICHI

El asiento principal del pueblo Munichí es la comunidad de Munichis, en el río Parapapura, departamento de Loreto. Los miembros del pueblo Munichí se consideran mestizos, sobre todo cuando procuran diferenciarse de los chayahuitas, que son sus vecinos, a quienes sí consideran indios. En 2008 se pudo encontrar hasta ocho personas que conocían la lengua, aun cuando ellas no constituían una comunidad lingüística, pues no usaban el munichí para la interrelación como munichis.

## PANO

El número de nombres de pueblos con lenguas de la familia Pano puede ser grande, pero la abundancia de denominaciones en este grupo está en relación directa con la abundancia de formaciones sociales del tipo de clanes en que se organizan los panos. Los nombres que corresponden a identidades clánicas pueden llegar, según algunos estudiosos, a casi docientos, habiéndose señalado en Perú que la lista puede fácilmente pasar de ochenta si contamos entre los vigentes y los de existencia histórica. Puesto que no hay correlación necesaria –a cada clan un pueblo–, muchos de los nombres no corresponden a pueblos como unidades, sino más bien a porciones de pueblo. Sin embargo, de la imprecisión implícita, la práctica más o menos común nos permite listar los siguientes pueblos: **Amahuaca**, **Cashibo-cacataibo o Kakataibo** (1.661 a 5.000 personas), **Sharanahua** (438 miembros), **Shipibo-conibo** (20.000 a 26.000 indígenas), **Matsés o Mayoruna** (1.178 a 2.000 individuos), **Yaminahua** (324 a 750 personas), **Capanahua** (267 a 400), **Cashinahua** (900 a 1.600, en Brasil 4.500). Todas las referencias provienen de Atlas en DVD (2009).

Adicionalmente, deben considerarse varios nombres con la terminación –nahua, que corresponden a pueblos en aislamiento voluntario que habitan los cursos altos de ríos que confluyen en el Manu y Purús. Algunos de estos nombres son Chitonahua, Mastanahua, Marinhua y otros.

## PEBA-YAGUA

El único pueblo vigente con lengua de la familia lingüística Peba-Yagua es el **Yagua**. Otros pueblos se extinguieron, entre ellos el pueblo Peba, y también el Nautino. Los yaguas se autodenominan nihamwo “la gente” y comprenden entre 3.487 (censo de 1993) y 5.692 (Ethnologue 2005) personas en Perú.

El área de difusión del pueblo Yagua va desde Iquitos a la frontera con Brasil. También hay en Colombia miembros de este pueblo (297, según Atlas en DVD 2009) en la zona de Leticia.

## QUECHUA

El pueblo **Quechua de la Amazonía** está constituido por descendientes de personas que hablaban el quechua, perteneciente al grupo llamado Quechua II o Quechua A. Los miembros del pueblo Quechua amazónico (12.000 a 15.000 personas, según Atlas en DVD 2009) son en gran medida descendientes de gente de etnias amazónicas y de cultura amazónica que luego deviene quechuizada por el sostenido contacto con indígenas quechuas.

## SHIMACO

El pueblo **Urarina** es el único con una lengua de la familia Shimaco. Se extiende en la cuenca del río Chambira, que desemboca en el Marañón. Los urarinas se autodenominan kachá edze, ‘gente’. Nombres alternativos usados antiguamente para grupos urarinas son itucalc, sin-cacuchusca, cimarrón y varias formas que parecen sólo variantes de la palabra urarina (uruarine, uraria, etc.). Su población varía entre 564, de acuerdo con el Censo de 1993, y 3.000 personas (Ethnologue 2005).



## EL QUECHUA EN LA AMAZONÍA

En la Amazonía peruana habitan una serie de pueblos de habla quechua. Sin embargo, en las crónicas misionales del siglo XVIII no existen registros históricos de ellos. La explicación es que se trata de pueblos que fueron quechuizados posteriormente por los religiosos. La enseñanza del quechua o inga, como lo llaman algunas crónicas, formaba parte de la estrategia de los jesuitas para superar las limitaciones que planteaba una región donde la gente hablaba gran diversidad de lenguas. En el siglo XVIII, el padre Manuel Vieyra calculaba que sólo las del Marañón llegaban a 150. Sin embargo, la difusión del quechua había sido iniciada por los incas en tiempos precolombinos, por lo cual este idioma tenía ya el camino a medio abrir cuando llegaron los misioneros. De esta manera, la existencia de corredores lingüísticos desde Ecuador, siguiendo los cursos de los ríos Napo, Tigre y Pastaza, es la causa que explica la adopción del quechua por los pueblos asentados en esas zonas y que ayuda a comprender por qué no se implantó en otras, donde también los jesuitas pusieron igual empeño por difundirlo. También hay que señalar que dichos corredores eran de doble vía, es decir, que también los indígenas amazónicos viajaban por ellos hacia zonas de habla quechua, como Moyobamba y Quito.  
(FORMABIAP, AIDSESP y Telefónica del Perú 2000:148)

## TAKANA

El pueblo **Ese ejja** es el único miembro con una lengua de la familia Takana. El territorio del pueblo Ese ejja en Perú se ubica en la cuenca de los ríos Tambopata y Madre de Dios. Ascenden a 600 individuos. Una población de similar extensión se encuentra en Bolivia. Como con el grupo de pueblos con lenguas de la familia Pano, nos encontramos en este caso con gran abundancia de nombres que se refieren a las formaciones del tipo de clanes, sin que podamos deslindar claramente si todos ellos se refieren a entidades lingüísticas de la categoría de lengua o de dialecto de una lengua. No se tiene seguridad sobre la presencia de otros pueblos con lenguas de la familia Takana en territorio peruano.

Foto: Walter Wust, *Típica maloca (vivienda) construida con varas de chonta (Iriartea ventricosa) y techada con hojas de shapaja (Schelea sp.)*. Tomado de Formabiap-Aidesepp Fundación Telefónica. 2000. *El ojo verde*. Cosmovisiones amazónicas. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.



## TIKUNA

El pueblo **Tikuna** se ubica en el vértice del Trapecio Amazónico en la frontera con Brasil, desde Cajacuma en Perú, cerca de la desembocadura del río Atacuari, hasta Tefé en Brasil, en la desembocadura del río Jutaí. Ethnologue (2005) establece 8.000 tikunas en Perú. El grueso de este pueblo (32.613 personas) se asienta en Brasil; en Colombia se estiman 7.102 personas en la cuenca del río Cotáché (véase Atlas en DVD 2009). El espacio que ocupan los tikunas constituye una zona de choque de dos corrientes de influencias: la quechua del Amazonas Alto y la corriente tupí del Amazonas Bajo. La sociedad tikuna se organiza en clanes, como muchos pueblos de la Amazonía baja.

## TUKANO

Los pueblos con lenguas de la familia Tukano de Perú son **Secoya** y **Orejón** (405 personas según Ethnologue 2005); a estos últimos también se les suele llamar **cotos** y **angoteros**. El nombre orejón se relaciona con los discos de palo-balsa con los cuales acostumbraban horadar y agrandar el lóbulo de la oreja usando cada vez discos más grandes. Los grupos étnicos con lenguas de la familia Tukano de Perú (y de Ecuador) usaron en otros tiempos el nombre genérico “encabellado” y habitaban desde las cabeceras de los ríos Napo y Putumayo, llegando incluso hasta las orillas del río, afluente del lado norte del Amazonas. El pueblo Secoya, **autodenominado airo pai**, es el más representativo del grupo; puebla las cuencas de los ríos Yubineto, Yaricaya, y a lo largo del río Algodón o Campuya, afluentes del río Putumayo. Con una población total de 2.000 miembros, se asienta en territorio colombiano (Siona) y ecuatoriano (Siona-Secoya).

## TUPI-GUARANÍ

Los pueblos con lenguas pertenecientes a la familia Tupi-guaraní son dos: **Cocama-cocamilla** y **Omagua**. Los cocamas son relativamente numerosos (en Perú 10.705, en Brasil 9.000 y en Colombia 792 indígenas), aunque la lengua no sea muy extendida. El pueblo Omagua está prácticamente en extinción. Los pueblos cuyas lenguas

son la familia Tupi-guaraní se ubican en Perú en los ríos Amazonas, Ucayali, Marañón, Nanay y Huallaga. Los omaguas y los cocamas tienen fama de haber sido grupos fieles a los misioneros jesuitas, y ayudantes en extremo excelentes para la evangelización de Maynas, función que cumplían atrayendo o capturando a los indígenas de los distintos pueblos.

## WITOTO

Dos son los pueblos en Perú con lenguas de la familia lingüística Witoto: **Ocaina** y **Witoto** (los miembros de los pueblos Witoto y Ocaina que habitan en la cuenca del río Putumayo y provienen de territorio colombiano). El ámbito que actualmente ocupan en la cuenca del Putumayo pertenecía históricamente a los encabellados (tukano) de los siglos XVI y XVII. La migración desde Colombia ocurrió en la década de 1930, como consecuencia de la cesión a este país del espacio comprendido entre los ríos Putumayo y Caquetá. Actualmente, se estiman 7.343 indígenas witoto en Colombia; en Perú se censaron 1.917 witotos en 1993.

## ZÁPARO

Los pueblos con lenguas de la familia Záparo son los siguientes: **Arabela**, **Iquito**, **Vacacocha** y, probablemente, **Taushiro**. Los miembros de estos pueblos habitan o habitaban mayormente en la cuenca del río Nanay, cercana a la actual ciudad de Iquitos. Los pueblos Arabela e Iquito tienen una población aproximadamente de quinientas personas (Ethnologue 2005). Los andoas (conocidos también como shimigaes, seaviris o gaes) han asumido el quechua como su lengua. Este desplazamiento también se detecta entre los aushiris (conocidos también como vacacochas) y los cahuaranos. El pueblo Taushiro, de una veintena de personas, parece pertenecer a un grupo genético diferente al záparo.

Foto: Alejandro Balaguer, *Navegando por el río Comanas, de regreso a la comunidad de Pagata*, Pueblo Awajún. Tomado de *Formaligp-Adeseq-Fundación Telefónica*. 2000. *El ojo verde*. Cosmovisiones amazónicas. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.



En la actualidad, ante la arremetida desarrollista en toda la Amazonía peruana, las tierras de las comunidades nativas constituyen una pieza clave para el desarrollo sostenible de la región, en especial para conservar las culturas originarias, los conocimientos tradicionales, la biodiversidad y el equilibrio ecológico, no sólo de la región sino de nuestro planeta.

Los pueblos originarios amazónicos, conservando sus culturas y sus bosques, contribuyen enormemente no sólo al bienestar del país y del mundo, sino también a conservar el legado de ciencia y tecnología tradicional, de enorme importancia para el país.

Las instituciones del Estado peruano deben tener muy en cuenta estos aspectos tan importantes, y reconocer estas contribuciones destacadas. Se ha pretendido y se sigue pretendiendo que el desarrollo amazónico consiste en talar y quemar bosques para ampliar la frontera agropecuaria, lo que ha fracasado en gran medida; las tierras degradadas son una muestra palpable de ello. Se debe pensar en un desarrollo amazónico con base en la riqueza de los bosques y de las aguas, y no en su destrucción. En este camino, más racional y sostenible, las tierras de las comunidades nativas juegan y van a jugar un papel muy destacado. (Antonio Brack Egg, [www.proyectopueblosindigenas.org/espanol/interior/11\\_revista\\_electronica/antonio\\_brack.html](http://www.proyectopueblosindigenas.org/espanol/interior/11_revista_electronica/antonio_brack.html))

## FAMILIAS DE LENGUAS Y LENGUAS PERUANAS AMAZÓNICAS

### ¿CUÁNTAS LENGUAS HAY EN LA AMAZONÍA?

Esta es una cuestión de difícil respuesta, no sólo por razones de deficiencia de la teoría lingüística (ambigüedad de los términos dialecto y lengua), sino también porque las lenguas son realidades históricas que, existiendo en un momento, pueden no existir en otro, o por haber grupos humanos que se mantienen aislados, o porque nuestro conocimiento de la realidad de las lenguas es insuficiente para asegurar la vigencia o no de idiomas específicos. Sin embargo, cabe anotar que el número de lenguas amazónicas peruanas es menor que en Brasil o en Colombia; pero la diversidad de familias lingüísticas en Perú es relativamente elevada, pues varias de las 18 o 19 familias de lenguas vigentes están constituidas por un único idioma, como es el caso de urarina, harakmbet o candoshi, que son miembros únicos de las respectivas familias lingüísticas.

Las cuentas de idiomas que se han hecho han sido siempre de lenguas y dialectos, pero no de todas las lenguas ni de todos los dialectos. Tales cuentas han dado siempre cifras diferentes: 105, 75, 54. Los datos que siguen se basan en criterios lingüísticos, por lo que resultan más cercanos a la realidad.

### FAMILIAS Y LENGUA INDEPENDIENTE



El término familia, cuando se emplea para señalar parentesco entre las lenguas, es usado metafóricamente. Las lenguas no son entidades biológicas, pero la semejanza o falta de semejanza entre los idiomas puede deberse a una cuestión de parentesco o no entre las lenguas. Las lenguas semejantes pueden derivar de un ancestro común, y las lenguas no semejantes no tendrían un mismo ancestro. Pero también debe tenerse en cuenta que las lenguas son entidades históricas: existen o dejan de existir, de allí que de entre varias lenguas de un mismo ancestro, puede en un momento determinado quedar solamente una, por lo que la familia (de varios miembros) puede aparecer en otro momento con un solo miembro. Este es el caso de una serie de familias de lenguas habladas en Perú que ahora están constituidas por una sola lengua. Así, la familia Peba-yagua, conformada durante la Colonia por al menos dos lenguas: peba y yagua, ahora sólo tiene a la lengua yagua. En esta perspectiva, en términos teóricos, toda lengua única o independiente (“no-clasificada”) es históricamente el último miembro de una familia.

### NÚMERO BASTANTE PROBABLE DE LENGUAS HABLADAS EN LA AMAZONÍA PERUANA

- l. 40 lenguas
- m. 39 lenguas indígenas (incluida quechua)
- n. 1 no indígena (castellano)
- o. 43 lenguas en total en Perú, incluidas tres de la zona andina.



Mapa V.8 Familias lingüísticas y lenguas amazónicas

### FAMILIAS LINGÜÍSTICAS VIGENTES EN LA AMAZONÍA (DE SUR A NORTE EN EL TERRITORIO PERUANO)

- Takana
- Harakmbut
- Arawa
- Arawak
- Pano
- Cahuapana
- Munichí
- Tupí
- Shimaco
- Peba yagua
- Tukano
- Bora
- Witoto
- Tikuna
- Jívaro
- Candoshi
- Quechua

En la Amazonía están representadas 17 familias lingüísticas. En esta presentación no empleamos la categoría de lengua aislada, independiente o no clasificada. Otra familia lingüística indígena presente en Perú, la Aru, Jaqi o Aimara, es exclusivamente andina (lenguas: aymara y jaqaru). Véase al respecto el capítulo VII Andes.

## FAMILIAS LINGÜÍSTICAS, LENGUAS, VARIACIÓN DIALECTAL Y VITALIDAD

### FAMILIA ARAWA

Esta es una familia con una única lengua en Perú, la llamada tradicionalmente **kulina**, y más recientemente madija o madiha, etnónimos que significan "gente". En clasificaciones previas el idioma kulina aparecía como miembro de la familia Arawak, sobre la base de semejanzas muy obvias, tales como los marcadores de agente de los verbos o de poseedores de los nominales, que presentan paralelismo fonético con morfemas que tienen la misma función en idiomas de la familia Arawak, los mismos que tienen la posición de prefijos en ambos grupos genéticos.



## FAMILIA ARAWAK

Los idiomas que en Perú conforman esta familia son los siguientes: **yine (piro)**, **iñapari**, **machiguenga**, **campa asháninka**, **ashéninka (campa del Gran Pajonal)**, **nomatsiguenga**, **yanesha (amuesha)**, **resígaro**, **chamikuro** y posiblemente **mashco piro** (mashco), también el llamado **campa caquinte**. Los hablantes del campá asháninka y del ashéninka se denominan asháninkas y ashéninkas; mientras que los hablantes del machiguenga y del nomatsiguenga se autodenominan matsiguengas y nomatsiguengas. La lengua yanesha (tradicionalmente llamada, amuesha) muestra relativa divergencia con respecto de las demás debido, en parte, a la acción del contacto con el quechua, que ha modificado bastante su estructura propia.

Dentro de la familia lingüística Arawak hay un subgrupo genético de “lenguas” claramente definido, con los siguientes miembros: asháninka, ashéninka, nomatsiguenga y machiguenga. A este grupo debe agregarse el habla de los nantis, idioma bastante cercano al machiguenga, pero cuyos hablantes —los nantis o kugapakori— evidencian identidad étnica propia.

## FAMILIA BORA

Esta familia lingüística está constituida por una sola lengua en Perú, cuyo nombre es el mismo que el de la familia. La lengua **bora** es particular por su manejo de un número bastante elevado de clasificadores nominales y por tener entre sus fonemas un clic labio-velar, algo absolutamente inusual entre las lenguas peruanas, y presente en muy pocas lenguas del mundo.

## FAMILIA CAHUAPANA

Las lenguas vigentes de esta familia son los idiomas **chayahuita** y **jebero**. Este último idioma se encuentra en peligro de extinción, en parte debido a que el grueso de jeberos se asimiló al quechua durante la Colonia. Los hablantes del quechua de Lamas son los descendientes biológicos de los antiguos jeberos que cambiaron de lengua por la cercana convivencia con los auxiliares quechuas de los misioneros jesuitas en las reducciones de éstos.

## FAMILIA CANDOSHI

Esta es otra familia de lenguas constituida por una sola lengua, cuyo nombre es el mismo de la familia. La familia Candoshi tuvo al menos otra lengua ahora desaparecida, la llamada **maina**, de cuyo nombre deriva la palabra Maynas, con la que se denomina a la Amazonía del norte de Perú. Los nombres **shapra** y **murato** se refieren a variedades dialectales de una misma lengua. **Candoshi** aparecía previamente como parte de la familia Jívaro, pero sobre la base de semejanzas léxicas que son evidentemente préstamos, pues las formas patrimoniales muestran un origen genético diferente de los idiomas de la familia Jívaro.

## FAMILIA HARAKMBUT

La familia de lenguas Harakmbut o Hate está constituida por una única lengua, el idioma harakmbut (o harakmbet). El idioma **harakmbut** o **harakmbet hate** ha figurado afiliado unas veces a la familia de lenguas Arawak y otras al grupo genético Pano-Takana; una tercera opción ha sido la condición de lengua independiente, con una serie de variedades en su interior, correlativas a las formaciones sociales del tipo de clanes, tales como **wachipaeri**, **arasaeri**, **amarakaeri**, etc., nombres que identifican a dialectos de un mismo idioma. Recientemente, se ha propuesto tentativamente su relación genética con la lengua katukina de Brasil, perteneciente a la familia del mismo nombre, existente en la selva del estado de Amazonas.

## FAMILIA JÍVARO

El grupo genético Jívaro está constituido por los siguientes idiomas: **aguaruna** (awajún), **huambisa** (wampis), **achual** y **jívaro del río Corrientes**. Lenguas de la familia Jívaro son habladas en la selva norte, en zonas de los departamentos de Amazonas, Loreto, Cajamarca y San Martín. La mayor parte del pueblo Jívaro se halla en Amazonas. El término jívaro es una hispanización del etnónimo **shiwari**. La propuesta de lenguas debe tomarse con reserva, pues en opinión de los mismos jívaros (aguarunas y huambisas) hay mutua comprensión entre sus hablas. Sin embargo, cabe anotar que muchos huambisas o



wampis sostienen que los aguarunas no entienden fácilmente cuando les hablan en huambisa.

### FAMILIA MUNICHI

La familia lingüística Munichí está constituida por una única lengua cuyo nombre es el mismo con que se identifica a la familia. El **munichi** se hablaba aún hasta los años noventa en la comunidad de Munichis, en el río Paranapura, en el departamento de Loreto. Ya en 1996 sólo existían dos hablantes de munichi, ambos personas de muy avanzada edad. A la fecha podría considerarse al munichi como un idioma extinto como instrumento de comunicación social.

### FAMILIA PANO

Las lenguas que en Perú se suele listar como miembros de la familia lingüística Pano son las siguientes: **amahuaca, capanahua, cashibo-cacataibo, cashinahua, mayoruna (o matsés), sharanahua, shipibo-conibo, yaminahua**. El número de nombres de lenguas del grupo Pano es grande en la literatura especializada, pero la abundancia de denominaciones para lenguas o idiomas en este grupo es engañosa, pues se emplean nombres de formaciones sociales del tipo de clanes en que se organizan los pano, que no corresponden a formaciones lingüísticas de la categoría de lenguas, sino más bien de dialectos de un mismo idioma. Las hablas **shipibo** y **conibo** constituyen la entidad que se llama "lengua shipibo-conibo"; por otra parte, el habla de los **cacataibos** es muy semejante al de los cashibos, por lo que se tiene la lengua cashibo-cacataibo; también forman grupo homogéneo las "lenguas" sharanahua, mastanahua, chandinahua y marinahua, además de los grupos isconahua y yaminahua.

### FAMILIA PEBA-YAGUA

Esta familia lingüística está constituida por una sola lengua, cuyo nombre es **yagua**. Las lenguas **peba** y **yameo**, que también conformaban dicha familia, se extinguieron a comienzos del pasado siglo. El último hablante de yameo habría fallecido hacia 1949, según referencias del

sacerdote Lucas Espinoza. El idioma **yagua** evidencia notorias influencias del quechua, el cocama y el tikuna.

### FAMILIA QUECHUA EN LA AMAZONÍA

La familia Quechua se compone de dos grupos genéticos mayores, que se identifican en la literatura como Quechua I y Quechua II, o Quechua A y Quechua B, respectivamente (véase el capítulo VII Andes). El quechua de San Martín (Quechua II) es el mismo que se habla en parte de la selva amazónica inmediata. Las demás hablas quechuas de la selva proceden de las cabeceras de los ríos Napo y Putumayo, desde donde, en la época de los misioneros del Maynas, comenzaron a penetrar en territorio amazónico, deviniendo luego en el quechua de los llamados quichuas o inganos de la selva peruana, ecuatoriana y colombiana. Así, el habla quechua de una pequeña comunidad asentada en Madre de Dios (Puerto Arturo), a orillas del río Piedras, proviene de la cuenca del río Putumayo, en la selva norte. Hablantes de esta misma variedad se encuentran también en Acre, en territorio brasileño, a donde fueron llevados por los caucheros.

En general, la particularidad del quechua hablado en la Amazonía se explica a partir del contacto con las lenguas amazónicas específicas. En este sentido, las variedades dialectales más importantes pueden ser tres: 1) quechua lamista, hablada en San Martín, especialmente en el Barrio Huayco de la ciudad de Lamas, que se parece a las otras hablas del departamento; 2) quechua del río Napo, con experiencia de contacto con hablas del pueblo Tukano (los encabellados) difundido después a otras partes de la Amazonía, tal como a la zona de Madre de Dios donde aparece como el **quechua santarrosino** o de Puerto Arturo; y 3) quechua del río Patataza, cuya experiencia de contacto es mayor con los idiomas de las familias Jívaro y Candoshi.

### FAMILIA SHIMACO

La familia Shimaco está constituida por una única lengua, **urarina**. Esta lengua se habla en Loreto, principalmente en las cuencas de los ríos Chambira y afluentes.

La lengua urarina ha sido considerada previamente como independiente. Este idioma es singular entre las

lenguas peruanas por su tipología sintáctica, ya que es del tipo OVS (Objeto-Verbo-Sujeto), como ninguna otra lengua peruana y como pocas en América y en el mundo.

## FAMILIA TAKANA

Takana es un nombre usado en el Perú tanto para identificar a una familia de lenguas como para reconocer a una lengua específica, que alternativamente también ha sido llamada **huarayo** y, modernamente, **ese ejja**. Esta lengua se habla en la Cuenca del Madre de Dios, aunque su territorio más extenso se encuentra en Bolivia. Como con la familia Pano, nos encontramos en Takana con gran abundancia de nombres, sin que podamos deslindar claramente si todos ellos se refieren a entidades lingüísticas de la categoría de lengua o de dialectos de una lengua.

## FAMILIA TIKUNA

La lengua **tikuna** es el único miembro de esta familia. El idioma **tikuna** ha sido considerado previamente en la literatura especializada como lengua independiente o no clasificada. Un rasgo relevante del idioma **tikuna** es el empleo distintivo del tono, con varios niveles de valor distintivo o fonémico.

## FAMILIA TUKANO

Esta familia lingüística tiene una presencia menor en Perú, y mayor en Ecuador y Colombia. Los siguientes nombres se usan en Perú para referirse a lenguas de la familia Tukano: **secoya** (nombre moderno en lugar de **encabellado**) y **orejón**, con dos variedades históricas relativamente diferenciadas: el **orejón**, también llamado algunas veces coto / koto, y el **payagua**.

## FAMILIA TUPI-GUARANÍ

Esta familia está constituida por las lenguas **cocama** y **omagua**. La entidad llamada **cocamilla** es un dialecto del **cocama**.

Por su cercanía a centros poblados importantes en la región, las lenguas omagua y cocama se encuentran en la

actualidad en peligro de extinción. El idioma cocama presenta variación dialectal en términos de género, pues hay marcada diferencia entre los pronombres según habla de mujer o de hombre. Este rasgo también está presente en el idioma omagua. Los especialistas sostienen que la presencia de los idiomas de la familia Tupi-guaraní en Perú es relativamente reciente. Estos idiomas evidencian influencia de lenguas de la familia Arawak a partir de contactos que debieron ser intensos en la boca del río Negro.

## FAMILIA WITOTO

Esta familia está constituida por las lenguas **witoto** y **ocaina**. Los nombres **miñica**, **murui**, **muinane** y **nepode** pertenecen a formaciones sociales del tipo de clanes, que se correlacionan con formas dialectales, pero han sido adoptados para identificar impropriamente inexistentes correlatos del tipo de lenguas. Tanto el idioma **witoto** como el **ocaina** se usan en la cuenca del río Yahuaryaco, en el departamento de Loreto. También se habla witoto en el río Putumayo. La zona donde se habla lenguas de la familia Witoto es bastante compleja por la diversidad de idiomas y por la fina sensibilidad sociolingüística de los hablantes de tales lenguas, quienes identifican a los witotos porque usan mucho el sonido rr; a los ocainas porque hablan con la nariz, a los bóórás porque hablan como cantando.

## FAMILIA ZÁPARO

Los nombres **andoa**, **arabela**, **aushiri**, **cahuarano**, **iquito** y **taushiro** aparecen usualmente como correspondientes a lenguas de la familia Záparo. La lengua **taushiro** (conocida también como **pinche**), debe ser considerada como una rama divergente dentro de las lenguas que conforman la familia Záparo, aunque pareciera razonable asumir, dada las diferencias con idiomas záparo, que se trata del único miembro de una familia lingüística diferente. En suma, las lenguas ciertamente vigentes de la familia Záparo son el **arabela** y el **iquito**, aunque en 2008 se ha podido encontrar algunas personas que conocen el idioma **vacacocha** (llamado también **aushiri**), de evidente pertenencia a la familia Záparo.



Mapa V.9 Pueblos indígenas en el Perú amazónico

- Achuar
- Airo pai
- Amahuaca
- Amarakaeri
- Arabela
- Asháninka
- Awajún
- Bora
- Candoshi
- Capanahua
- Caquinte
- Cashinahua
- Chamicuro
- Cocama - Cocamilla
- Esse ejja
- Iñapari
- Iquito
- Jebero
- Kakataibo
- Machiguenga
- Madihá
- Matses
- Nanti
- Nomatsiguenga
- Ocaina
- Omagua
- Orejón
- Resígaro
- Sharanahua
- Shawi
- Shipibo - Conivo - Shetebo
- Taushiro
- Tikuna
- Witoto
- Urarina

- Wampis
- Yagua
- Yaminahua
- Yanesha'
- Yine



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

## FAMILIAS LINGÜÍSTICAS Y LENGUAS ALLENDE LAS FRONTERAS

En el recuento de las familias y de las lenguas que se asientan a ambos lados de las fronteras de los estados nacionales vamos a apelar a un recorrido que sigue el sentido de las manecillas del reloj, comenzando por el norte de Perú, con la frontera amazónica entre Perú y Ecuador.

La lista de familias lingüísticas peruanas transfronterizas en la Amazonía comprende las siguientes:

- |            |          |
|------------|----------|
| p. Jívaro  | • Yagua` |
| q. Záparo  | • Tikuna |
| r. Tukano  | • Pano   |
| s. Quechua | • Arawak |
| t. Bora    | • Arawa  |
| u. Wítoto  | • Takana |

Con excepción del wampis, que es una lengua de la familia Jívaro hablada exclusivamente en Perú, los nombres awajún, shuar, achuar, representan un grupo lingüístico con diferenciación interna relativa, pero que no impide radicalmente la intercomunicación con los jívaros que los otros nombres representan. En este sentido, la condición transfronteriza (Perú-Ecuador) de Jívaro corresponde a una entidad lingüística que tiene la característica de un grupo dialectal amplio.

La lengua arabela de la familia Záparo tiene representantes en el lado ecuatoriano. La lengua záparo –nombre homónimo con el de la familia–, también se habla en Ecuador, pero de su vigencia en Perú no estamos seguros. Lenguas de la familia Záparo, que se hablaban en la cuenca media del río Napo y en la cuenca del río Tigre, unas

Foto: A. Balaguer, *Niños asháninkas*, Perú, UNICEF.



han desaparecido y otras están en proceso de extinción.

La familia Tukano ocupa un territorio que se ubica a ambos lados de la frontera con Ecuador, en las partes altas del río Napo y, al menos históricamente, también en zonas del río Putumayo, en los afluentes del sur de este río. La lengua secoya, muy cercana con la lengua siona de Ecuador, también es hablada al otro lado de la frontera.

El quechua amazónico hablado en Maynas y en la hoya del río Madre de Dios proviene de la zona de Ecuador, de donde fue llevado a la selva por los misioneros jesuitas y luego difundido hacia el sur, en la cuenca del río Madre de Dios, durante la época del caucho. En esta perspectiva, el quechua amazónico, que se afilia a la variedad Quechua II, tiene representantes en Ecuador, en Colombia y en Brasil.

La familia Bora, representada por el idioma bora, que se habla en la cuenca del río y Yahuasyacu, está bastante lejos de la frontera con Colombia y de los territorios originales desde donde sus hablantes migraron en la década de 1930. El territorio previo de los boras era la cuenca del río Igaraparaná, afluente del Caquetá, donde aún existen boras de varios clanes.

La lengua witoto, perteneciente a la familia del mismo nombre, ocupa espacios en la orilla sur del río Putumayo, territorio que pertenece a Perú. La mayor parte de los witotos están en territorio colombiano, desde donde provienen los ancestros de los witotos peruanos. Parte de los witotos están en la cuenca del río Ampiyaco, junto con los boras, los resigaros y los andokes.

La lengua yagua de la familia Peba-yagua también se habla en el lado colombiano.

La familia Tikuna, constituida por una sola lengua, cuyo nombre es homónimo, ocupa una zona fronteriza trinacional compartida por Colombia, Perú y Brasil, precisamente en la cuenca del río Amazonas. El idioma es hablado en la zona del Brasil por un número mayor de hablantes.

La lengua conocida en Perú como mayoruna o matsés existe también en Brasil, probablemente como migrantes desde Perú a través del río Yavarí. Cabe anotar que gente cuyas lenguas pertenecen a la familia Pano del Ucayali fueron llevados a la cuenca del Madre de Dios, y de ahí pasaron a la zona de Bolivia, donde hay algunos que subsisten con el nombre genérico de chamás. Asimismo, varios grupos clánicos pano de la zona del río Purús, identifi-

cables con la terminación nahua 'gente', habitan también del lado brasileño de la frontera común, entre otros los yaminahuas, cashinahuas, sharanahuas, mastanahuas.

Las lenguas peruanas de la familia Arawak que aparecen en otros países son asháninka y yine. Los asháninka hablantes de la zona de Yurúa también se asientan en Brasil, en las cercanías de Villa Taumaturgo, en el estado de Amazonas. De otro lado, los yines, con el nombre de manchineri / maniteneri, también existen en Brasil y en Bolivia. Estos yines suelen mantener comunicación y a veces migran hasta el Madre de Dios para la cosecha de castañas.

La familia Arawa, a través del idioma kulina (o madija), también está representada en Brasil en la cuenca del río Purús. En Brasil hay otras lenguas de esta familia.

La familia Takana está representada en Perú y en Bolivia con el idioma ese ejja, y probablemente también con miembros del pueblo Araona. Los ese ejjas en Perú son menos numerosos que en Bolivia.

Foto: Yaki warimata. Coronas de plumas de gavián, cotorra y guacamayo. La primera es de piel de anacondia (Eunectes murinus), adornada de huayruros. La otra es de esterilla (tamushi) pintada. Las mujeres de mayor edad son las que usan corona, pero sólo con plumas de loro. Las plumas de gavián las llevan los hombres. Colección Formabiap-Aidesep. Tomado de Formabiap-Aidesep-Fundación Telefónica. 2000. El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.





Cuadro V.25 Familias lingüísticas y lenguas amazónicas en Perú

FAMILIAS	LENGUAS
I Arawa	Kulina
	Asháninka
	Campa caquinte
	Chamicuro
	Iñapari
	Machiguenga
II Arawak	Nomatsiguenga
	Piro
	Resígaro
	Yanesha
	Nanti y mashco piro (hablas Arawak de pueblos es aislamiento voluntario).
III Bora	Bora
IV Cahuapana	Chayahuita
	Jebero
V Candoshi	Candoshi
VI Harakmbut	Harakmbut
	Achuar
VII Jívaro	Awajún
	Wampis
	Jivaro del río Corrientes
VIII Munichi	Munichi
	Amahuaca
	Capanahua
	Cashibo-cacataibo
	Cashinahua
IX Pano	Mayoruna
	Shipibo-conibo
	Yaminahua
	(Varias hablas nahua de filiación Pano, de grupos en aislamiento voluntario que se ubican en cabeceras de ríos como el Purús, Manu y otros)
X Peba-yagua	Yagua

FAMILIAS	LENGUAS
XI Quechua	Quechua
XII Shimaco	Urarina
XIII Takana	Ese ejja
XIV Tikuna	Tikuna
XV Tukano	Secoya
	Orejón
XVI Tupi-guaraní	Cocama-cocamilla
	Omagua
XVII Witoto	Witoto
	Ocaina
	Arabela
	Iquito
XVIII Záparo	Vacacocha (o aushiri)
	Taushiro (probable miembro único de una familia lingüística aparte)

Foto: Dibujo de la cosmovisión del pueblo Nomatsiguenga, por Domingo Casancho. Colección Formabiap-Aideseop. Tomado de Formabiap-Aideseop-Fundación Telefónica. 2000. *El ojo verde*. Cosmovisiones amazónicas. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.



Foto: S. Veeman, Pueblo Candoshi, Perú, UNICEF.



## CONTACTO DE LENGUAS Y BILINGÜISMO

Situaciones de bilingüismo estable entre varias lenguas amazónicas con idiomas andinos, especialmente con el quechua, fueron generalizadas hasta antes de la presencia misionera en la Amazonía. Los misioneros jesuitas inclinaron la balanza en favor del quechua en las misiones de Maynas, impulsando la quechuización de pueblos amazónicos, tales como los jeberos (actuales lamistas), záparos (actuales quechuas del Napo), candoshis y muratos (actuales quechuas del Pastaza).

El castellano de la selva es una variedad de tránsito en el aprendizaje del castellano por parte de los hablantes de lenguas indígenas. Actualmente, en diversos lugares de la Amazonía, sobre todo en los centros urbanos mayores, el castellano amazónico es una variedad materna, ya que es aprendido como primera lengua por muchos hablantes. Este castellano presenta características muy específicas según las lenguas particulares que intervinieron en el contacto.

El contacto del quechua con lenguas amazónicas con-tiguas ha sido una constante desde épocas remotas. En la época colonial ocurre el contacto directo con lenguas de la Amazonía baja, durante los años de actuación de las llamadas Misiones del Maynas o del Marañón, época en que los jesuitas enseñaron el ingano (quechua) a

los selváticos en forma intensa y compulsiva. Hay varios lugares en la Amazonía que son espacios de aprendizaje bilingüe e incluso trilingüe. Por ejemplo, la zona del Alto Urubamba es un espacio donde los machiguengas sue-len aprender quechua y, posteriormente, castellano. En general, los territorios adyacentes a los Andes han sido espacios de bilingüismo entre el quechua y las lenguas amazónicas, y actualmente entre idiomas amazónicos y el castellano. Los ámbitos misionales y los circuitos de los grandes ríos son los mayores espacios de bilingüismo. La política lingüística misionera en Maynas favoreció el uso del quechua como lengua general, facilitada por el desarrollo que había alcanzado la lengua para la expresión de las necesidades religiosas. Nótese, incidentalmente, que las zonas de los grandes ríos favorecieron desde siempre el contacto de lenguas y la consiguiente posibilidad de bilingüismo de las personas. Hay además lugares estra-tégicos ahora en varios puntos por donde los pobladores amazónicos suelen tener contacto con el castellano. Tal es el caso de Belén, en Iquitos, de Nieva, en el Marañón, o de Yarinacocha, en Pucallpa. En este contexto, el mono-lingüismo en idioma indígena amazónico se da más bien con las lenguas de la Amazonía Baja, generalmente de pocos hablantes y de escaso contacto con otras lenguas.

## TEXTOS BREVES EN LENGUAS INDÍGENAS



### ASHÁNINKA

#### *Toniromashi*

*Toniro te oshookashityaaji kipatsiki. Iroori oshooki inkaarekipaye, tema irootake iritsiro pononke. Irooka toniroki aririka akobi ayaaro otimatyee asaabatashityeero. Teerika abajotakerorika ooreaki ari ametsotanake. Aririka pimoyashitakeaarorika eero ametsotitsi.*

#### **El aguajal**

El aguaje no crece en tierra, éste crece en las lagunas, ... ¿no ves que es la hermana de la boa? Este aguaje cuando se quiere comer tenemos que calentarlo en agua a medio tibio, o si no se pone al sol, allí se suavizará; cuando se hierve no se suavizará.



## MACHIGUENGA

### **Yavirire**

*Pairani ikityorira pairani ikemakotagani Santo Yavirire. Yavirire vorokantanankichirira yovorokakerira pairani vorokantanankichirira agagetakarira poshiniripage osheto, kemari...*

### **Yavirire**

En el origen del tiempo, cuando todo empezó, se escuchaba al dios Yavirire, aquel que configuró a las especies. Yavirire el Poderoso, el que moldeó la fisonomía de los sabrosos animales que comemos, que moldeó a la maquisapa, a la sachavaca...

## SHIPIBO

### **Jimabo riki jonibo keskaribi jakanabo**

*Jimabora jake jemaax, jonibo keskaribi. Jatón jema riki mai kini (mai meran), icha baiya riki jan nikanai. Jatón jemankoxonra icha teeboribi akanai, jatiribibaonra bai xabai, wetsabaon bakebo jema koiranai, wetsabon piti benai. Jatikaxshbira jimabo tekanai.*

*Jarake siná jimabo, jabo riki reteananaibobiribi. Jatiribibo jatón yonotiabo. Jaskaribira jake jimabo wetsa yoinabo koiranai. Jimabaonribira wai orokin shabai, jainoa jatón piti biti.*

### **Las hormigas viven como los humanos**

Las hormigas viven en comunidad así como los seres humanos. Su comunidad está en la profundidad de la tierra. Hay varios caminos que conducen a la comunidad. Allí trabajan en grupos, unos mantienen libre los caminos, otros resguardan a la comunidad, otros buscan alimentos. En la comunidad todas las hormigas trabajan.

## AGUARUNA

### **Jempe augmattsami**

*Jempek makichik pishak piipichi, nuninaitak senchi nanamnai. Nanamtajin depetnai pishak apun, Pujuwai ikam, yuwai áagku piipichin, ima kuashat wainnawai ñagkujan bukunu, nujig esagmai. Jempe nimeg shig pegkegchi. Juka pishakak yutañai shig anentsa.*

### **El pequeño picaflor**

El picaflor es un ave pequeña, aún así vuela mucho. Por su vuelo gana a las aves grandes. Vive en el bosque y se alimenta de telarañas. Se le encuentra siempre chupando las flores y su pico es largo. El picaflor tiene un hermoso colorido, y es un ave comestible.

## WAMPIS

### **Jempeka**

*Jempeka chikichik chinki shitapach turraza senchi nenamin. Nenamtin uun aiñancha ashi nepetu. Pujuwaiti tsuat tepamunam tura yuwai tserech aiñan. Tuke yankur aiñan mukunu weak waintainti, nujinka esarmaiti. Jempeka ure isar wakerumain nuiyasha yutainti.*


### **El picaflor**

El picaflor es un ave pequeña, aún así vuela mucho. Por su vuelo gana a las aves grandes. Vive en el bosque y se alimenta de telarañas. Se le encuentra siempre chupando las flores y su pico es largo. El picaflor tiene un hermoso colorido, y es un ave comestible.

## LA VITALIDAD DE LAS LENGUAS

Las lenguas amazónicas vigentes presentan distinto grado de vitalidad, de acuerdo con criterios tales como: *a)* número de hablantes, y *b)* reproducción de la lengua a través de su aprendizaje por los niños. El factor número de hablantes es muy relativo, pues las lenguas de la Amazonía baja, que son de pocos hablantes, resultan ser de alta vitalidad. En estas lenguas, el número bajo de hablantes es una respuesta cultural del grupo al imperativo de no ser muchos para mantener el equilibrio medio ambiental y entre recursos y población. Con excepción de las lenguas de la familia Tupi-guaraní, el aprendizaje de los idiomas por todos los niños es absoluto en el caso de las lenguas de la Amazonía baja, no así en el caso de las lenguas de la Amazonía alta.

Los siete grupos etnolingüísticos amazónicos con el mayor número de miembros/hablantes, según el Censo especial de comunidades nativas de 1993, son los siguientes:

 <b>Cuadro V.26 Lenguas amazónicas peruanas con más hablantes</b>		
LENGUA	POBLACIÓN	190.295 (100%)
Asháninka	50.791	26,7
Aguaruna	41.739	21,9
Shipibo	16.085	8,5
Chayahuita	13.567	7,1
Cocama	9.103	(miembros del pueblo antes que hablantes)
Machiguenga	8.965	4,4
Huambisa	8.444	4,2

FUENTE: Censo 1993.

A su turno, los 10 idiomas de menor vitalidad, por tener el menor número de hablantes según cálculos aproximados, son los que se listan en el cuadro V.27.



**Cuadro V.27 Lenguas amazónicas con menor número de hablantes en Perú**

LENGUA	NÚMERO DE HABLANTES
Taushiro	1
Iñapari	4
Resígaro	5
Iquito	50
Chamicuro	126
Ocaina	188
Jebero	pocos hablantes
Omagua	pocos hablantes
Cocama-cocamilla	pocos hablantes

FUENTE: Conocimientos propios y de especialistas de las lenguas.

Es importante distinguir entre número de hablantes de la lengua de un pueblo y número de miembros del pueblo. Por lo regular, los miembros del pueblo suman más.

En 1998, el idioma resígaro se usaba ocasionalmente como instrumento de comunicación, pues los hablantes de esta lengua viven dispersos en la cuenca del río, sin formar comunidad. En este mismo año aún vivían algunas personas de origen andoke en la cuenca del río, y por lo menos una de tales personas hablaba la lengua. Los andokes peruanos provienen de una zona ubicada entre los ríos Putumayo y Caquetá, de donde fueron llevados a Perú en la década de 1930.

Foto: W. Silvera, Perú, 2006, UNICEF.



## LA EXTINCIÓN DE LENGUAS

Poco después de la llegada de los europeos, algunas lenguas que ya estaban débiles por varias razones desaparecieron rápidamente, sin dejar mayor rastro. Por ejemplo, gracias a la recopilación de algunas pocas palabras realizada por orden de Juan Salinas de Loyola, en el ámbito de su Gobernación de Yaguarsongo y Bracamoros en el siglo XVI, se constata la existencia de varias lenguas en el área de Jaén, en territorios que ahora corresponden tanto a Perú como a Ecuador. Tales lenguas son ahora inexistentes.

Varios idiomas vigentes en la Amazonía peruana durante la Colonia ya no existen hoy: yameo, gae, aguano, caumari, hibito, maina, etc. Asimismo, varias lenguas han desaparecido en fechas más recientes: huariapano, cholón. Otras están prácticamente desaparecidas como medios de intercomunicación social: andoque, jebero, resígaro; munichi, pues subsisten solamente como entidades mentales en el conocimiento de pocas personas, quienes son casi siempre de edad avanzada.

El número real de entidades lingüísticas extinguidas en Perú es difícil de saber con precisión.

Las lenguas pueden ser vitales o no en su condición de instrumentos de comunicación social o de entidades mentales de individuos concretos. En cualquier caso, la vitalidad o no-vitalidad de una lengua es una cuestión relativa. Teniendo en cuenta lo precedente, 16 idiomas amazónicos hablados en Perú pueden ser considerados en riesgo de extinción.



### LENGUAS ¿EN EXTINCIÓN?

Lengua	Familia
1. arabela	Záparo
2. campa	
caquinte	Arawak
3. ñapari	Arawak
4. iquito	Záparo
5. isconahua	Pano
6. jebero	Cahuapana
7. moronahua	Pano
8. munichi	Munichi
9. ocaína	Witoto
10. omagua	Tupí
11. orejón	Tukano
12. remo	Pano
13. resígaro	Arawak
14. taushiro	¿Záparo?
15. chamicuro	Arawak
16. cocama	Tupi-guaraní

FUENTE: Elaborado por el autor sobre la base de Ribeiro y Wise (1979) y Solís (2003).



### LENGUAS QUE SE EXTINGUIERON EN EL TRANCURSO DEL SIGLO XX EN LA AMAZONÍA PERUANA

Lengua	Familia
1. aguano	¿Familia Cahuapana, Pano?
2. andoa	Záparo
3. cahuarano	¿Záparo?
4. cholón	Tseptsá
5. omurano	Záparo
6. panobo (huariapano)	Pano
7. sensi	Pano
8. yameo	Peba-yagua

FUENTE: Información propia del autor.



Foto: C. Ouvrar, EIBAMAZ 2007-2008, UNICEF.

## LA EDUCACIÓN DE LOS PUEBLOS AMAZÓNICOS

Tradicionalmente, la educación oficial ha desconocido la existencia en Perú de lenguas y culturas diferentes a la castellana, de allí que la actividad educativa haya impuesto sistemáticamente valores, conceptos y modelos de vida ajenos a la realidad de los pueblos no hispanos de Perú. El reconocimiento por parte del Estado de la necesidad de la educación bilingüe (intercultural) ocurre en un contexto de reivindicaciones enarboladas por las organizaciones indígenas, especialmente amazónicas, que plantean la especificidad cultural y lingüística en la educación. Lamentablemente, la respuesta del Estado no ha sido sostenidamente positiva; por el contrario, en varios momentos ha sido incluso negadora, estableciendo disposiciones que han significado el recorte de posibilidades en la formación de maestros especializados para atender la opción de educación intercultural bilingüe, y afectando directamente el acceso de postulantes indígenas a la formación como maestros en los pocos institutos pedagó-

gicos bilingües vigentes. Así, un programa de formación de profesores (FORMABIAP) de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), de singular relevancia para el desarrollo conceptual y metodológico de la educación de los pueblos indígenas de la Amazonía se ha visto seriamente afectado en su continuidad. La labor inicial en educación bilingüe en la Amazonía ha sido mérito del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) favorecida por el paulatino acceso de sus miembros al conocimiento de las lenguas indígenas amazónicas.

El censo escolar de 2007 revela la existencia de 36.006 escuelas en Perú, con 3.804 de ellas involucradas en algún tipo de actividad de EIB.

El cuadro V.28 que sigue contiene cantidades de niños hablantes de lenguas indígenas en edad escolar. La diferencia entre cantidad de personas en edad escolar y de matrícula es indicativa, así mismo la cantidad de éstos en Lima y la ausencia de matrícula de ellos.



**Cuadro V.28 Escolaridad de niños hablantes de lenguas indígenas**

DEPARTAMENTOS	EN EDAD ESCOLAR	MATRICULADOS
Loreto	16.832	14.316
Amazonas	22.708	16.583
Ucayali	28.711	11.798
Madre de Dios	3.567	355
Lima (Metrop).	17.704	0

FUENTE: MINEDU. Censo Escolar 2007.

La Encuesta Nacional de Hogares (ENAH) 2007 del INEI es muy interesante con relación a datos educativos. Así, esta encuesta reporta un total de 1.084.472 niños y adolescentes indígenas en edad escolar, de los cuales son indígenas amazónicos 78.346 personas. Los tres departamentos con la mayor población indígena en edad escolar son Ucayali, con 25.737, Amazonas, con 22.708; y Loreto, con 16.468 personas.



**Cuadro V.29 Indígenas en edad escolar por zona, nivel educativo y género (en porcentaje)**

NIVEL EDUCATIVO	MASCULINO		FEMENINO	
	RURAL %	URBANO %	RURAL %	URBANO %
Inicial	5,93	23,54	17,83	--
Primaria	77,35	76,46	72,39	71
Secundaria	16,72	-	9,77	29
<b>Total</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

FUENTE: INEI. Enaho 2007

Los indígenas son analfabetos en 22,71%, en promedio, sin mucha diferencia entre hombre y mujer. Lo que se debe resaltar es que son analfabetos en al menos dos lenguas, una de las cuales es el idioma castellano. Hasta 28,87% de indígenas de ambos sexos no va a la escuela; es más, 73,1% está atrasado con referencia al nivel que su edad prescribe.



### ALGUNAS INSTITUCIONES QUE TRABAJAN CON PUEBLOS DE LA AMAZONÍA PERUANA

- Instituto del Bien Común IBC [rchase@ibcperu.org](mailto:rchase@ibcperu.org)
- Cabeceras Aid Project [chris@cabeceras.org](mailto:chris@cabeceras.org)
- Instituto de investigación de la Amazonía Peruana [info@iiap.org.pe](mailto:info@iiap.org.pe)
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica [caaapdirec@caaap.org.pe](mailto:caaapdirec@caaap.org.pe)
- Instituto Pío Aza [informes@selvasperu.org](mailto:informes@selvasperu.org)
- Instituto de Lingüística Aplicada CILA [cila@unmsm.edu.pe](mailto:cila@unmsm.edu.pe)



## ALGUNAS INSTITUCIONES QUE TRABAJAN CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA

La principal organización indígena de Perú es la AIDSESP, que surge en 1980 y es resultado de movimientos indígenas iniciados en los años setenta, tales como las organizaciones de los pueblos ashaninka, con su Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC); la shipiba, con su Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU) y la awajún, con su Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH).

En la actualidad, AIDSESP se encuentra formado por seis federaciones regionales y 57 federaciones locales y organizaciones territoriales que representan a unas 1.350 comunidades indígenas. Los movimientos indígenas buscan mayor participación en el Estado mediante organismos como el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (Indepa); institución creada a inicios de esta década con el fin de cumplir el papel de interlocutor entre los pueblos indígenas, sus instituciones y el Estado.

Entre las principales organizaciones regionales que forman AIDSESP tenemos:

PUEBLO INDÍGENA	ORGANIZACIÓN
Ashaninka, Nomatsiguenga, Llaneza, Yine Yami.	Asociación Regional de los Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI)
Candoshi, Shawi, Cahuapanas, Cocama-Cocamilla, Jebero, Shuar, Awajún, Achuar.	Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI)
Harakmbut, Yine, Amahuaca, Achiguenga, Yora, Nahua, Kichwa Runas, Ese Eja.	Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD)
Cocama-Cocamilla, Orejón, Secoya, Huitoto, Bora, Maijuna, Yagua, Achuar, Urarina, Murato, Maijuna, Kechuas del Tigre, Bora, Ticuna, Kichuaruna, Wangurina.	Organización Regional de los Pueblos Indígenas de AIDSESP - Iquitos. (ORAI)
Ashaninka, Amahuaca, Shipibo.	Organización Regional de los Pueblos Indígenas de AIDSESP- Ucayali (ORAU)
Awajún, Wampis, Kechuas de Lamas..	Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú (ORPIAN)

# ECUADOR AMAZÓNICO

MARLEEN HABOUD

Ecuador, uno de los países más pequeños de América del Sur (272.045 km<sup>2</sup>), con un total de 12.156.608 habitantes (SIISE 2002), se caracteriza por su ecodiversidad, etnodiversidad y diversidad lingüística. En Ecuador hay 13 nacionalidades y 14 pueblos indígenas (mapa V.10).



Mapa V.10 Mapa etnográfico de Ecuador



FUENTE: Maldonado (2006:101).

## NACIONALIDADES

Somos los Pueblos Indígenas que tenemos un mismo origen, una historia común, idiomas propios; y que estamos regidos por nuestras propias leyes, costumbres y creencias y formas de organización social, económica y política en nuestros territorios. Luchamos políticamente por la reivindicación de nuestros derechos individuales y colectivos, es decir como pueblos.

Se define como nacionalidad a un grupo de personas, cuya existencia como grupo es anterior a la constitución del Estado Ecuatoriano. Los miembros de este grupo comparten un conjunto de características culturales propias y particulares, que les diferencia del resto de la sociedad. De estas características, la más importante en la definición de un grupo étnico como nacionalidad es el tener una lengua propia.

## PUEBLO

El concepto de pueblo permite reconocer que al interior de una nacionalidad hay grupos étnicos que se diferencian entre sí, por el sentido de pertenencia local, porque comparten una historia común, un sentido de pertenencia local y una propia forma de vivir su cultura.

Pueblo es una colectividad cohesionada por un conjunto de factores: ocupan un territorio definido, hablan una lengua común, comparte una cultura, una historia y aspiraciones comunes; factores que lo diferencian de otros pueblos y que han hecho posible que desarrollen instituciones sociales particulares y formas de organización relativamente autónomas.

Pueblo es aquel que, además de presentar los rasgos antes indicados, es originario de la región o territorio que

habita y ha quedado incluido en la institucionalidad de la sociedad dominante por el proceso de colonización que ocupa su medio original. Un pueblo indígena se define como tal en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo, por la conciencia que desarrollan sus miembros sobre esta situación. (Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), aprobado en el I Congreso Nacional de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (12 de octubre de 2001). (<http://www.lacta.org/organiz/coms/com862.htm>))

Diez nacionalidades están localizadas en la región amazónica, zona de gran complejidad y que históricamente ha sido afectada de varias maneras: (a) múltiples procesos colonizadores por parte de misioneros de distintos credos, empresas transnacionales y nacionales (véanse Santos 1996 y Muratorio 1996 para un análisis de los varios procesos de colonización amazónica y de algunos de sus efectos), (b) transformación constante del ecosistema, con el consecuente impacto en la sustentabilidad de sus habitantes, quienes enfrentan condiciones de pobreza y marginalidad, (c) conflictos internacionales, sobre todo en los pueblos fronterizos.

Por lo tanto, la plurinacionalidad, en lo referente a la ciudadanía, busca el reconocimiento jurídico por parte del Estado a las nacionalidades y pueblos indígenas en tanto entidades colectivas, jurídica-políticas e históricamente constituidas, y como sujetos colectivos de derechos. Sobre esa base, la CONAIE demanda el reconocimiento de las siguientes nacionalidades: Kichwa, Shuar, Achuar, Huaorani, Cofán, Siona-Secoya, Shiwiar, Andoa, Zápara, Tsachila, Chachi, Awa y Epera. (Simbaña 2008)



## DEMOGRAFÍA

Los pueblos amazónicos cuya economía se basaba en la producción para el autoconsumo han entrado en diversos procesos de incorporación a la economía de mercado. Esto se manifiesta en diferentes grados de mestizaje y en una diferenciación socio-económica entre los pueblos en el interior de éstos. A pesar de ser fuente importante de ingresos para el país, la Amazonía enfrenta todavía una carencia de servicios básicos (salud, educación, comunicación, saneamiento ambiental, etc.) ([www.siiisse.org](http://www.siiisse.org)), y las vías de carrozable que se han ido construyendo, aunque facilitan su movilización y la de sus productos, también agudizan la penetración de la colonización y lo que esto conlleva. Comparativamente con las demás regiones del país, la distribución porcentual de la población indígena de Ecuador es más alta en la región Amazónica (Mapa V.6).

Las nacionalidades presentes en la región amazónica son Achuar, A'i, Andoa, Kichwa, Siona, Secoya, Shiwiar, Shuar, Waorani y Zápara. Las lenguas de estos pueblos

representan a las familias lingüísticas más importantes de América del Sur: Tukano, Jívaro, Quechua y Zápara. Las lenguas a'ingae (cofán) y wao (huao) son independientes.

Los pueblos y nacionalidades amazónicas han logrado que se les asigne un territorio propio, y han constituido centros, federaciones y organizaciones que buscan defender su lengua, cultura y territorio. A lo largo de los años, el Estado ecuatoriano ha reconocido algunos territorios indígenas, sobre todo en la Amazonía, lo que ha permitido a las comunidades negociar acuerdos sobre uso de las tierras y los recursos. Las organizaciones indígenas han tenido un papel importante al negociar con los gobiernos formas de participación social y política, lo que las ha transformado en una fuerza política nacional. El cuadro V.30 presenta las nacionalidades, las lenguas, la localización geográfica y el territorio de pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, así como los principales organismos que los representan oficialmente.






**Cuadro V.30 Nacionalidades y lenguas de la Amazonía ecuatoriana según su ubicación, territorio legalizado y organizaciones representativas**

NACIONALIDAD	LENGUA	UBICACIÓN	TERRITORIO	ORGANIZACIÓN
A'i o Cofán	a'ingae	Provincia de Sucumbíos	148.907 ha	- Federación Indígena de la Nacionalidad Cofán del Ecuador (FEINCE) - Organización Indígena de Cofanes
Siona-Secoya	paikoka (paicoca) baikoka (baicoca)	Provincia de Sucumbíos, cantón Putumayo, parroquia Puerto Bolívar; y en el cantón Shushufindi, Parroquia San Roque.	39.414 ha	- Organización de la Nacionalidad Indígena Siona-Secoya del Ecuador (ONISSE) - Organización Indígena Secoya del Ecuador (OISE) - Organización de la Nacionalidad Indígena Siona del Ecuador, (ONISE)
Waorani	waotededo, waotirito, huaotiro	Provincias de Orellana, Pastaza y Napo	2.000.000 ha	Organización de la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE) (Antes ONHAE)
Shiwiar	shiwiar chicham	Provincia de Pastaza	189.377 ha	Organización de la Nacionalidad Shiwiar de Pastaza, Amazonía Ecuatoriana (NASHIE) (Antes ONSHIPAE)
Zápara (Sápara)	kayapi, zápara	Provincia de Pastaza	271.000 ha	Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador (NAZAPE) (Antes ONZAE)
Achuar	achuar chicham	Provincias de Pastaza y Morona Santiago (Transcutucú)	Legalizadas 884.000 Ha; Por legalizar 133. 014 ha	Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (FINAE)
Shuar	shuar chicham	Provincias de Morona Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe	900.688 ha: -Legalizadas 718.220 ha - Por legalizar 182.468 ha	- Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH) (acoge a 490 centros) - Organización Shuar del Ecuador (OSHE) (Acoge a 40 centros) -Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador ( FIPSE) - Federación Shuar de Zamora Chinchipe (FSHZCH) (10 centros) - Organización Independiente Shuar de la Amazonía Ecuatoriana. (OISAE)
Kichwa	kichwa, runa shimi	Provincias de Napo y Sucumbíos	Legalizadas 1.115.000 ha Por adjudicar 1.569.000 ha	- Federación Kichwas Independiente del Napo. - Coordinadora de la Nacionalidad Kichwa del Napo (CONAKIN)
Andoa	shimingae	Provincia de Pastaza		Nacionalidad Andoa de Pastaza NAPE (Antes ONAPE)

 FUENTES: <http://icci.nativeweb.org/boletin/66/macass.html> / [www.codenpe.org](http://www.codenpe.org)

## LAS NACIONALIDADES EN LA AMAZONIA ECUATORIANA

### A' I (COFÁN)

La nacionalidad A'i (Cofán), cuyos pobladores son hablantes de a'ingae (cofán), se ubica a lo largo de la frontera colombo-ecuatoriana, en la provincia de Sucumbíos. En Ecuador hay entre 600 y 800 personas, de las cuales la mayoría vive a lo largo de los ríos Aguarico y Bermejo y sus respectivos afluentes. En Colombia se encuentran unas 400 a 600 personas en los departamentos de Nariño y Putumayo (Fischer 2005).

Las poblaciones a'is de Ecuador están distribuidas tanto en territorios propios como en zonas protegidas; es decir, en espacios que tienen por objeto la conservación de los recursos naturales, culturales y lingüísticos.



Cuadro V.31 Número aproximado de pobladores a'is, según tipo de área, ubicación y comunidad

	UBICACIÓN	COMUNIDADES	NÚMERO DE HABITANTES
ÁREAS PROTEGIDAS	Cuyabeno	Sábalo	80
	Cayambe-Coca	Sinangoe	110
	Cofán Bermejo	Cha'ndia Na'en	40
		Tayo'su Canqqe Alto Bermejo	
Duvuno	Duvuno	180	
ÁREAS EN PROPIEDAD	Dureno	Dureno	360
		Totoa Nai'qui	
		Pisorie Bavorie	
Totales			570

FUENTE: Haboud a partir de Álvarez (2000) y Fischer (2005).



Foto: Francisca Müller, *Atanasio y su hijo Zábajo*, Pueblo A'i, 2007.

La población se dedica a la cacería, pesca y agricultura para el autoconsumo (plátano, yuca, café y tabaco). En los últimos años ha incursionado en la piscicultura y la crianza de gallinas y cerdos. Desde el ingreso de las transnacionales, algunos varones trabajan para las petroleras. Como parte de un proyecto de recuperación del territorio ancestral, se han abierto oportunidades de trabajo como guarda-parques. Una fuente de ingreso más reciente es el ecoturismo, en el que participan sobre todo los jóvenes. Elaboran algunas artesanías como collares, pulseras, aretes con semillas y plumas de la región.

### ACHUAR

La nacionalidad Achuar se encuentra en las provincias de Pastaza (cantón Pastaza, parroquias Montalvo y Simón Bolívar) y Morona Santiago (Transcutucú) (cantón Taisha, parroquia Huasaga). Achuar significa “gente de la palmera aguaje”. Esta denominación tiene relación con la palmera que crece abundantemente en los pantanos de su territorio. De las 30 comunidades existentes, 11 se han asentado en la frontera ecuatoriano-peruana. En el año 1980 se calculó que había unos dos mil quinientos achuareos en te-

En el año 2002, la Subsecretaría de Cultura determinó la existencia del pueblo indígena de los andoas en territorio ecuatoriano. Ésta fue reconocida como nacionalidad el 9 de julio de 2003.



### ANDOA

Esta nacionalidad fue encontrada recientemente en la Amazonía ecuatoriana, en los sectores de Pucayacu y Moretecocha, en la provincia de Pastaza. En esta región se ubicó a unos sesenta habitantes con apenas ocho ancianos de entre 65 y 80 años, conocedores de la cultura de su pueblo. (<http://archivo.eluniverso.com/2002/04/14/0001/12/18547D5E8B7B4B67AC3B03AF1C8E6E3B.aspx>)

Los andoas fundaron la ciudad de Santo Tomás de Andoas en 1740, y ocupaban un extenso territorio en las cuencas de los ríos Pastaza y Bombonaza (frontera ecuatoriano-peruana), pero la colonización los replegó hacia el sur. Después de la guerra entre Ecuador y Perú en 1941, se refugiaron en territorio peruano ([www.hoy.com.ec](http://www.hoy.com.ec)).

Los objetivos principales de la Nacionalidad Andoa de Pastaza (NAPE) son la recuperación del idioma, la difusión nacional e internacional de su presencia en la Amazonía ecuatoriana y la legalización colectiva de territorio.

territorio ecuatoriano ([www.codenpe.org](http://www.codenpe.org)). La unidad de 56 centros achuareos conforma la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (FINAE).

Los achuareos están muy relacionados con los shuaras y comparten la misma área geográfica y muchas de sus tradiciones. En los años setenta, los achuareos eran monolingües (Mirzayan 1997); sin embargo, desde que la Federación Shuar estableció escuelas bilingües castellano-shuar en su territorio, han aumentado los hablantes bilingües (shuar-achuar), o trilingües (shuar-castellano-kichwa). La zona achuar ha sido territorio tradicional de expansión progresiva de los shuaras, inicialmente por las guerras y posteriormente por alianzas matrimoniales. Juncosa (1999) asegura que los shuaras están en al menos ocho comunidades achuareas; sin embargo, ellos han mantenido más estrictamente sus patrones tradicionales de poblamiento y economía de subsistencia que las comunidades shuaras.

La FINAE resolvió no permitir la explotación petrolera en sus territorios y conformó el Frente de Defensa del Territorio del Transcutucú en el que se incluyen varias organizaciones indígenas y el Municipio de Taisha; sin embargo, los bloques 22, 24 (Burlington) y 25, se encuentran en su territorio (Codenpe 2002, Villamarín 2003).

Aunque el achuar es todavía un idioma vital, más de 50% es bilingüe achuar-castellano. Hay además un alto porcentaje de bilingüismo achuar-shuar, así como una clara influencia del kichwa, sobre todo en el léxico (Gómez 2007).

### SHIWIAR

La nacionalidad Shiwiar vive en una extensión de 89.377 ha. de bosque primario amazónico, en el suroeste de la provincia de Pastaza, cantón Pastaza, parroquia Río Co-

### SHUAR

La nacionalidad Shuar se ubica en las provincias de Morona Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe. Algunos asentamientos están en las provincias de Sucumbíos y Orellana en la Amazonía, y las provincias de Guayas y Esmeraldas en la Costa. A pesar de la discrepancia con los datos demográficos, esta nacionalidad es la segunda más grande en la Amazonía, después de la Kichwa, y muy conocida por su Federación de Centros Shuar, fundada en 1964 y conformada por 668 comunidades, que han



Entre 1968 y 1987 se deforestaron 241.188 ha. sólo en la provincia de Morona Santiago, lo que equivale a una tasa anual de deforestación de 12.059 ha.

rrientes. Su economía de autosubsistencia (caza, pesca y recolección de productos silvestres) se complementa con la producción de huertos tradicionales. Algunos jóvenes de esta nacionalidad han salido también para trabajar en campos petroleros y otras empresas transnacionales ([www.shiwiar-ecuador.org](http://www.shiwiar-ecuador.org)). Al igual que el resto de los pobladores amazónicos, esta nacionalidad ha sido afectada por las compañías petroleras, a pesar de que la Federación Shiwiar (FIPSE) interpuso un recurso de amparo constitucional en contra de la empresa petrolera Arco, en el bloque 24 (hoy de la Burlington), y que el Tribunal Constitucional falló a su favor. La Organización de la Nacionalidad Shiwiar del Ecuador (NASHIE) participa de proyectos de conservación de la biodiversidad y mejoramiento de vida con desarrollo productivo.

La lengua shiwiar ha sido profundamente debilitada tanto por el kichwa como por el castellano. Las nuevas generaciones tienden al bilingüismo kichwa-castellano ([www.shiwiar-ecuador.org](http://www.shiwiar-ecuador.org)).

luchado por la defensa de su lengua, cultura y territorio (King y Haboud 2002). Existe, además, una coordinación interfederacional dedicada a la defensa de sus derechos frente a la presión de las compañías petroleras. Los shuaries cuentan con el Servicio de Educación Radiofónica Bilingüe Indígena Shuar (SERBISH) y con el Servicio Aéreo Shuar (SASH), medio importante para los programas de salud y la comercialización de productos.

No es posible homogeneizar a las poblaciones shuaries. Aquellas comunidades que están en sectores más alejados como el Transcutucú mantienen una economía tradicional de autosubsistencia (producción de yuca, papa china, maní, camote, maíz y plátano, y la cacería de pájaros, monos, sahinós, guatuzas), mientras que las comunidades en los centros cercanos a las vías de comunicación tienen una mayor relación con la economía de mercado, especialmente con la comercialización de leche y carne. Con la crianza de ganado, se han transformado en pastizales algunas zonas del territorio oriental, provocando una acelerada deforestación ([www.edufuturo.com/educacion.php](http://www.edufuturo.com/educacion.php)).

Desde hace unos años, algunos jóvenes trabajan en las compañías transnacionales, otros han optado por el

trabajo administrativo o el educativo en centros de educación intercultural bilingüe. Los shuaras, al igual que la mayoría de las poblaciones indígenas del país, han incurrido en el turismo comunitario como una alternativa de desarrollo económico y de recuperación de los recursos naturales. Investigaciones recientes muestran que el éxito alcanzado por estos proyectos es limitado y ha producido rupturas en la vida de las comunidades (Andrade 2002, Harrison 2002, Haboud 2006, Sarayaku s/f).

El idioma de esta nacionalidad, el shuar chicham, es todavía vital; sin embargo, hay una alta tendencia al bilingüismo shuar-castellano (50%) y al monolingüismo castellano (12 a 15%). Con la presencia de las transnacionales, el incremento del turismo y los procesos de globalización, hay una alta demanda por el aprendizaje del inglés.

Foto: Abel Menéndez, *Familia Shuar*, 2008.



### KICHWA

La nacionalidad Kichwa es la más grande del país, y también de la Amazonía. En esta región se ubica en las provincias de Napo, Pastaza, Sucumbíos y Orellana. Los kichwas de esta región conforman dos grupos:

- a. kichwas del Pastaza, conocidos también como quichuas de canelos (canelos-quichuas). Hay unos veinticinco mil hablantes localizados desde los alrededores de la ciudad de Puyo (Provincia de Pastaza), hasta el límite con Perú.
- b. kichwas del Napo, conocidos también como quijos-quichuas. Hay unas 35.000 personas ubicadas en los valles de Quijos y Archidona, en la provincia del Napo. Sus centros poblados han ido desplazándose hacia el este y hacia el sur, llegando a mezclarse entre ellos y con pobladores de otras nacionalidades.

La comunidad es la base de la organización social y económica. Se halla conformada por grupos de veinte a doscientas familias. El jefe de cada comunidad es el *tayta*, padre o abuelo. Además de ser un líder político, comúnmente posee conocimientos de medicina tradicional y brinda tanto atención de salud como consejos espirituales (*yachak*). Hay 438 comunidades kichwas en la Amazonía organizadas en asociaciones, cooperativas, centros, federaciones y organizaciones provinciales.

Muchas actividades tradicionales, como la agricultura, han cambiado por el trabajo asalariado en las empresas madereras y petroleras, y en plantaciones y constructoras de caminos. Se ha reemplazado la cerámica de uso diario, elaborada por las mujeres, por vajillas de metal y de plástico. La cerámica se fabrica para actos ceremoniales, reuniones familiares y comunitarias, y para la comercialización turística.

De la misma manera, se están reemplazando los asentamientos y la construcción tradicionales de caña y techo de hojas por construcciones de cemento con techo de zinc que se levantan en los alrededores de las escuelas, centros de salud o canchas deportivas, lejos de los ríos ([www.edufuturo.com/educacion](http://www.edufuturo.com/educacion)).

En el territorio de los kichwas de la Amazonía, el Estado declaró varios parques (Sumaco Napo Galeras y Yasuní) y reservas naturales (Cayambe-Coca, Cuyabeno y Limoncocha), dentro de los cuales se asientan comunidades y varios bloques petroleros (Petroecuador 2004-2005, Villamarín 2003).

Parques y reservas naturales son considerados patrimonio del Estado. Para su administración, el Estado ecuatoriano, a través del artículo 67 de la Ley del medio ambiente, establece las siguientes categorías:

a. Parques nacionales: Es un área extensa, con las siguientes características o propósitos:

1. Uno o varios ecosistemas, comprendidos dentro de un mínimo de 10.000 ha.
2. Diversidad de especies de flora y fauna, rasgos geológicos y hábitats de importancia para la ciencia, la educación y la recreación; y,
3. Mantenimiento del área en su condición natural, para la preservación de los rasgos ecológicos, estéticos y culturales, siendo prohibida cualquier explotación u ocupación.

- f. Reserva de producción de fauna; y
- g. Área de caza y pesca.

A pesar de la clasificación anterior, hay confusión entre parques y reservas. Así, el Congreso Nacional y la Comisión de Legislación y Codificación de la Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Vida Silvestre alternan en sus enunciados entre parques y reserva, tratándolos como equivalentes o como diferentes (parques y reservas; parques o reservas).

Según registros del Ministerio del Medio Ambiente, en Ecuador hay 33 reservas ecológicas. Cada una afronta diversos tipos de riesgos, como la caza, pesca, incendios y contaminación. (Véase Registro oficial N° 418 Codificación 2004-017, Compendio Legal Sobre Áreas Protegidas Estrictas de Ecuador - Centro Internacional de Ecología Tropical [www.ivic.ve/Ecologia/CIET](http://www.ivic.ve/Ecologia/CIET), <http://www.dlh.lahorra.com.ec/paginas/judicial/PAGINAS/Ley.Parquesnacionales.CC.htm>).

Que las comunidades indígenas vivan en parques y reservas implicaría que su mantenimiento está más garantizado. Sin embargo, en la práctica, se rompen estos espacios para fines de explotación. A manera de ilustra-



El pueblo Kichwa diferencia a los indígenas nativos de los colonos o mestizos, llamándolos *Sacha Runa* "persona de la selva", mientras los foráneos son conocidos como *Hawa Ilakta* "(hombres) de tierra alta (los Andes)".

b. Reserva ecológica. Es un área de por lo menos 10.000 ha., que tiene uno o más ecosistemas con especies de flora y fauna silvestres importantes, amenazadas de extinción, debido a lo cual se prohíbe cualquier tipo de explotación u ocupación.

c. Refugio de vida silvestre.

d. Reservas biológicas. Es una área de extensión variable, que se halla en cualquiera de los ámbitos, terrestre o acuático, destinada a la preservación de la vida silvestre.

e. Áreas nacionales de recreación.

ción, tenemos el parque Yasuni, declarado por la UNESCO reserva de biósfera, donde habita población waorani (al sur). Dentro del parque, en el lado este, hay también un territorio declarado intangible (Véase [http://www.ambiente.gov.ec/paginas\\_espanol/3normativa/leyes.htm](http://www.ambiente.gov.ec/paginas_espanol/3normativa/leyes.htm)). Finalmente, hay también bloques petroleros (por ejemplo, el Bloque 16) que controlan el paso de turistas y el equipamiento que éstos puedan llevar (por ejemplo, cámara fotográfica).

Las compañías petroleras han producido cambios profundos en el uso del suelo, pues ciertas áreas destinadas a uso

forestal, cultivos, uso cultural, o en reserva, son ocupadas para la infraestructura de dichas compañías, alterándose las condiciones que propiciaban la cacería y la recolección. Estas transformaciones provocan impactos medioambientales, económicos y culturales (Enrix 2006: 6-4).

Los kichwas han experimentado un rápido proceso organizativo con varias federaciones que conforman la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), filial de la CONAIE y de la Coordinadora de Organizaciones Independientes de la Región Amazónica Ecuatoriana (COIRA) (Conpladein 1998).



Foto: Marcio Ramalho. Vertiente del Amazonas.

Los kichwas del Pastaza se refieren a la pobreza como *mutsui*, es decir, carencia de productos primordiales de la biodiversidad agrícola debido al mal uso de los pisos ecológicos. *Mutsui* se refiere a una “pobreza circunstancial” generada por agentes externos como el desarrollo, que destruye el ecosistema, deteriora las fuentes que proveen seguridad alimentaria y atenta contra el buen vivir (Sumak Kawsay) ([www.cultydes.cult.cu](http://www.cultydes.cult.cu)).



## SIONA-SECOYA

Las nacionalidades Siona y Secoya –generalmente conocidos como un solo grupo (siona-secoya)– presentes en Ecuador se encuentran también en Colombia, donde se llaman Signas, y Perú, allí con el nombre de Secoyas. En Ecuador, viven en la provincia de Sucumbíos, riberas del río Cuyabeno (sionas) y cantón Shushufindi, parroquia San Roque y cantón Cuyabeno, parroquia Tarapoa, riberas del río Aguarico. En el siglo XVIII, la población siona-secoya era de unas dieciséis mil personas ([www.dineib.edu.ec/siona.htm](http://www.dineib.edu.ec/siona.htm)), pero en la actualidad no sobrepasa las 500 en un solo pueblo, denominado Siona-Secoya, que mantiene territorios propios (cuadro V.32).



Cuadro V.32 Población Siona-Secoya/Poblado

POBLADOS SIONAS	FAMILIAS
Biaña (Campo Eno)	20
Busujaira (Puerto Bolívar)	32
Orahuëya	No se reporta
POBLADOS SECOYAS	FAMILIAS
San Pablo de Cantesiaya	50
Secoya (Siecoya, sewaya)	20
Eno Secoya	15

FUENTE: Álvarez (2000).

Los siona-secoyas enfrentan presiones sobre su territorio por parte de las empresas petroleras y de los colonos. Esto los ha obligado a concentrarse en otros sitios y a cambiar sus prácticas tradicionales como la caza,



la pesca, la agricultura y la recolección de frutos, por el trabajo asalariado en las mismas empresas petroleras o constructoras de caminos. La influencia de las misiones religiosas (evangélicas y católicas) y la migración constante han cambiado el patrón de asentamiento indígena de tradicional disperso a nuclear.

En el territorio siona-secoya se encuentra el Bloque 15 de la Occidental Exploration and Production Company (OEPC). Desde 1999, la Organización Indígena Secoya (OISE) mantiene un acuerdo con dicha empresa para uti-

lizar un código de conducta que respete sus territorios. Dicho código de conducta (véase en [www.abayayala.nativeweb.org/ecuador/secoya/codfinal.html](http://www.abayayala.nativeweb.org/ecuador/secoya/codfinal.html)) busca establecer los principios, procedimientos, requisitos, responsabilidades y obligaciones que deben cumplir la OISE y OEPC durante el proceso de diálogo relacionado con las actividades petroleras en territorio de la Nacionalidad Secoya (Bloque 15). Éste debía ser celebrado por escrito en los idiomas oficiales de las partes involucradas, es decir, en paikoka y en castellano.



La población waorani contactada en los años setenta, conforma hoy 32 comunidades con alrededor de dos mil personas (más unos ciento cincuenta a doscientos Taromenani y otros aislados no censados), distribuidas en tres provincias: Napo, Orellana y Pastaza, y en un territorio legalizado de alrededor de setecientas mil ha. El territorio original de los waorani se extendía desde el Río Napo hasta el sur del Curaray, pero sólo la tercera parte fue reconocida legalmente. En 1989, las comunidades waorani crearon la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana (ONHAE), con sede en Puyo, con el objetivo de defender su territorio y forma de vida ancestrales (Brackelaire 2006).

## WAORANI

Esta nacionalidad está constituida por unos 15 centros poblados: Toñampare, Quenahueno, Tihueno, Quihuaro, Damuintaro, Zapino, Tigüino, Huamuno, Dayuno, Quehueruno, Garzacocho (río Yasuní), Quemperi (río Cononaco) Mima, Caruhue (río Cononaco) y Tagaeri. ([www.waorani.com](http://www.waorani.com)). Las cerca de 30 comunidades que albergan a la nacionalidad Waorani se ubican en las provincias de Orellana, Pastaza y Napo, a lo largo de los ríos Yasuní, Shiripungo, Conocaco, Villano y Curaray.

Parte del territorio entregado a los waorani por el Estado fue concesionado a compañías petroleras, las que conjuntamente con misioneros, operadores turísticos, empresas madereras, etc., han alterado profundamente el ecosistema y la forma de vida de estos pueblos, transformando el tipo de vivienda, los patrones de asentamiento, de producción y de alimentación (Entrix 2007). Otros problemas que afectan



permanentemente a esta nacionalidad son el ruido y la exposición a los componentes tóxicos del petróleo. La organización representante de la nacionalidad Waorani NAWE se propone defender su territorio y su forma de vida, a pesar de todos estos poderosos agentes de cambio ([www.ibisur.org](http://www.ibisur.org)).

Los documentos de conservación en Ecuador se refieren, por lo general, a dos grupos aislados: los Tagaeri –probablemente con escasos sobrevivientes–, y los Taramenani, quizá pertenecientes al grupo étnico de los waoranis, de la familia lingüística Waorani. Dentro del Parque Nacional Yasuní

(680.000 ha.), no lejos de la frontera con Perú, se estableció, para la protección de los mismos, un área intangible.

Por otra parte, se poseen datos de la existencia de, al menos, otro grupo, fuera de los llamados taramenanis, que podría ser waorani apenas sin contacto con los grupos conocidos y, desde luego, con la sociedad nacional. Su ubicación estaría a caballo en la frontera Ecuador-Perú, entre los ríos Nashiño y Cononaco (véase también el capítulo XIII). No se descarta la existencia de pequeños grupos de otra procedencia (Brackelaire 2006).

### ZÁPARA

La nacionalidad Zápara de Ecuador está ubicada en la ribera del río Curaray, en Llanhamacocha, zona norte de la provincia de Pastaza. Según la CONAIE, en 1680 había alrededor de 10.000 záparas, que a mediados del siglo pasado (1941) fueron separados por las controversias entre Perú y Ecuador (Codenpe 2002, Mejeant 2001). Osculati (2000) afirma que en 1850 había unos 20.000 záparas que se diezmaron hasta en 90% debido a enfermedades, especialmente la viruela y el sarampión. A inicios del siglo XX, con el auge del caucho, se fracturó a las comunidades záparas debido a la migración forzada y la esclavitud masculina en las plantaciones (Viatori 2003). Una de las consecuencias fue el incremento de matrimonios interétnicos e ínterlingüísticos entre los grupos indígenas de la región (záparas, achuare, shuare y kichwas) y la pérdida de su lengua materna. Hoy, la mayoría de la población zápara es hablante de la lengua kichwa, sea en condición de bilingües kichwa-castellano como de monolingües quichuas. También existe población zápara castellano hablante (R. Moya 2007).

Actualmente hay alrededor de cien habitantes en Ecuador y unos doscientos en Perú, aunque Viatori (2003) asegura que hay casi quinientas personas en siete comunidades que se auto identifican como záparas. Diez comunidades conforman la organización de la Nacionalidad Zápara de Ecuador.

El pueblo Zápara fue reconocido por la UNESCO como “Patrimonio Cultural y Material de la Humanidad” en 2001. Desde entonces se trabaja por su revitalización.



En 1999, la Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador ONZAE (Asociación de la Nacionalidad Zápara de Pastaza hasta 1999) decidió implementar un programa de enseñanza de la lengua a jóvenes y niños con el fin de revitalizar su lengua. Al momento están en proceso de definir su alfabeto y elaborar materiales educativos con el apoyo del programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía (EIBAMAZ) (Haboud, Krainer y Yánez 2006). Se cuenta con una gramática bilingüe zápara-kichwa de reciente elaboración (R. Moya 2007) y con una descripción etnográfico-cultural (A. Moya 2007), materiales elaborados con la participación de Onzae.



Estas actividades han dado a esta nacionalidad la oportunidad de levantar su voz y redescubrir su historia (Andrade 2002).

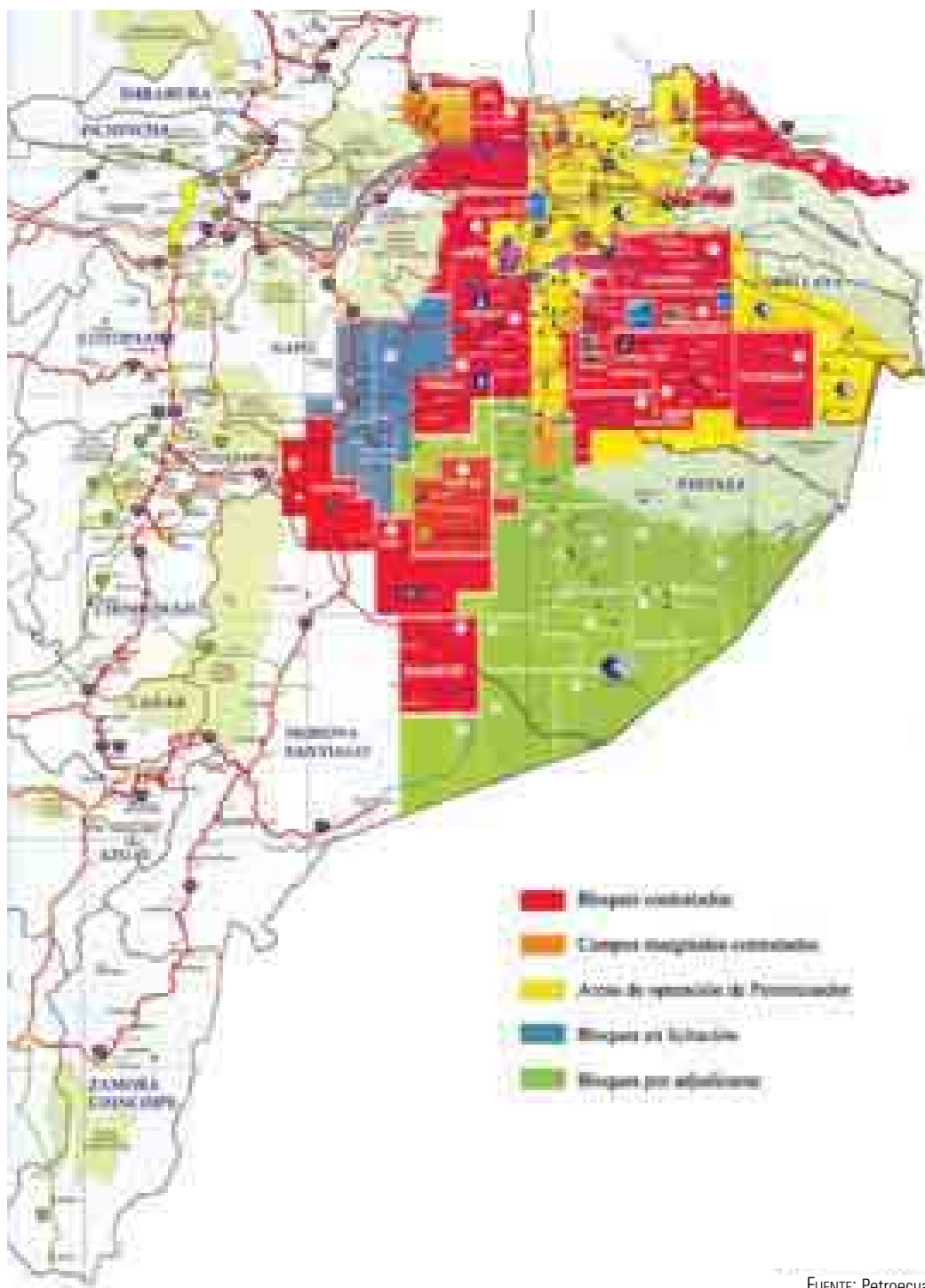
Como se puede apreciar, la situación de las poblaciones indígenas amazónicas, aunque difiere de un poblado a otro, tiene características similares como resultado de la historia de contacto y colonización que han enfrentado desde la época de la Colonia y la República con las misiones, el boom cauchero, la colonización mestiza e indígena fomentada por el Estado a partir de la Reforma Agraria de 1964 (Ibarra 1992, Santos 1996), el boom petrolero devastador para el ecosistema y las poblaciones de la región y, más recientemente, el turismo, la guerrilla y la militarización, especialmente en la zona norte.

Estas grandes olas de cambio, como acota Santos (1996), hacen de la Amazonía una región compleja y heterogénea que, a decir de la antropología contemporánea, marca una nueva realidad cultural indígena con dos tendencias aparentemente opuestas: la modernización (occidentalización) y, consecuentemente, el desplazamiento de las lenguas, y, al mismo tiempo, la búsqueda del fortalecimiento de lo propio y la recuperación de sus raíces. Un reflejo de esta tensión es una marcada tendencia al bilingüismo en todos los pueblos, como se verá en la sección de lenguas a continuación.

Hasta hoy la zona permanece sin delimitación, lo que ha impedido un efectivo control estatal del ingreso de madereros ilegales y otros actores que presionan y amenazan la vida y la integridad territorial de los pueblos aislados. Por otra parte, el haber declarado de manera oficial un territorio waorani dentro del Parque Yasuní no resolvió el problema territorial indígena del área por varias razones en la declaratoria: el Estado obliga a los waorani a aceptar la explotación petrolera, minera, o aquellas que él mismo designe. Por otro lado, el territorio legalizado no integraba las tierras de todos los grupos waorani conocidos; no quedaba claro qué parte del ya cedido, como de las tierras aledañas, aún sin legalizar, corresponderían a los tagaeri (en la actualidad probablemente casi exterminado); tampoco se trataba el asunto de la legalización de las tierras que corresponderían a pueblos aún sin contacto. Como en la Amazonía ecuatoriana el Estado ha priorizado la explotación petrolera, no hay garantía para el cumplimiento de ningún modelo de conservación. Los últimos gobiernos del país no han respetado las áreas protegidas para favorecer la explotación del subsuelo amazónico (Brackelaire 2006).



Mapa V.11 Bloques petroleros en la Amazonía ecuatoriana adjudicados o por adjudicar



FUENTE: Petroecuador (2004).

## LENGUAS HABLADAS EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA

No tenemos certeza sobre el número de habitantes de cada nacionalidad, ni sobre el número de hablantes de cada una de las nueve lenguas localizadas en la Amazonía, hecho que dificulta la planificación y el desarrollo de acciones en cualquier ámbito. Las diferencias en los datos parecen deberse a varias razones.



Mapa V.12 Ubicación de las lenguas indígenas de Ecuador



En relación con los censos, los porcentajes dependen del criterio con el que se especifica al hablante. En el caso ecuatoriano (censo de 2001), se utilizaron dos variables: la autoadscripción y el uso de la lengua en el ámbito familiar. Dada la historia de discriminación hacia los pueblos y las lenguas minorizadas, no es de extrañar que sólo 6% se haya autodefinido como indígena y que sólo 4,8% haya afirmado que usa una lengua indígena. Por otra parte, en las investigaciones hay, por lo regular, gran variación en los instrumentos metodológicos utilizados, así como en los universos estudiados y las perspectivas de los investigadores.

El cuadro V.33, resume la información que desde diversas fuentes puede obtenerse sobre las nacionalidades y lenguas indígenas amazónicas del Ecuador.

FUENTE: Elaboración Santiago Ortega Haboud (2008).



Cuadro V.33 Población indígena de la Amazonía ecuatoriana según nacionalidad y lengua

NACIONALIDAD	LENGUA	POBLACIÓN CODENPE 2008	POBLACIÓN CONAIE 1990	ILV 1988	PRODEPINE 2001	ECOCIENCIA 2000
Kichwa de la Amazonía	kichwa y shuar (en algunas comunidades)	No existen datos	60.000	12.000		60.000
A'i / cofán	a'ingae	728	700	400	635	650
Secoya	paicoca	400	320	290	846 (incluye Siona)	600 (incluye Siona)
Siona	paicoca	360	350	300	s/d	
Woorani / Huaorani	wao / huao tiroiro	300	2.700	800	1.927	1.700
Shiwiar	shiwiar chicham y kichwa	No existen datos	700		s/d	
Achuar	achuar chicham	830 familias	10.000	2.000		5.000
Shuar	achuar chicham	110.000	70.000	30.000	37.492	40.000
Zápara	zápara	114	s/d	150	190	
Andoa	s/d					

s/d = sin determinar

FUENTE: Haboud (2006), a partir de Conaie, Codenpe (2002), ILV (2000), Prodepine (2001, 2002), Ruiz (2000).

**A'ingae** o **cofán** es una lengua independiente (Fabre 2005), aunque hay autores que la han clasificado como una lengua perteneciente a la familia lingüística Chibcha (Rivet 1952, Borman 1977). También se ha sugerido que podría tener afiliación con la familia Tukano (Borman 1977), o que está relacionada con el idioma andaquí, lengua extinta de Colombia (Fischer 2005).

Entre 60 y 80% de la población a'í es hablante del a'ingae, aunque maneja también, en diferentes grados, el castellano, y, más recientemente, el kichwa (Ethnologue 2007, Fischer 2005).

Cada comunidad cuenta con al menos una escuela primaria del sistema de EIB. Las clases se imparten en castellano y a'ingae.

Desde 1998, los cofanes iniciaron un proyecto educativo (Fundación para la Supervivencia Cofán, FSC) que busca dar a los jóvenes la posibilidad de alcanzar un mayor nivel de escolarización en instituciones urbanas del

país, con la finalidad de generar un recurso humano capaz de preservar su tierra y sus tradiciones. Las organizaciones cofanes y varios jóvenes líderes buscan revitalizar la lengua y la cultura por medio de talleres locales ([www.cofan.org](http://www.cofan.org)).

La lengua de los andoas, el **shimingae**, pertenece a la familia lingüística Zápara y está prácticamente extinta. La lengua más utilizada es el kichwa (variedad del Pastaza), sin embargo, se cuenta con un léxico recogido en la década de 1930 por los misioneros dominicos, y, más recientemente (2005), con una publicación denominada *Los Andoas: Kadwash ajustushkani*, que incluye un vocabulario de unas ciento cincuenta palabras y algunos datos históricos. En 2007, algunos dirigentes de esta nacionalidad recogieron un pequeño léxico con el objetivo de esbozar un posible alfabeto que por el momento tiene 21 grafías (véase el cuadro V.37) ([www.abayala.org/noticias](http://www.abayala.org/noticias)).

Foto: Marleen Haboud.



El **shuar**, el **achuar** y el **shiwiar** pertenecen a la familia lingüística Jívaro (Juncosa 1999); Montaluisa (2008) propone incluso que son dialectos muy cercanos de una sola lengua, y que sería más apropiado denominarlos aents chicham (“hablas chicham”), correspondiente a la nacionalidad Aent, que incluiría a los pueblos Shuar, Achuar y Shiwiar en Ecuador.

En cuanto al shuar chicham, el número de hablantes y el dominio de la lengua varían en cada asentamiento; en las zonas de mayor contacto es más frecuente el bilingüismo y la desaparición progresiva del uso ceremonial y ritual del idioma, mientras en las regiones más alejadas todavía se conservan los usos y géneros tradicionales del idioma.

El número de hablantes difiere también según las fuentes: 35.000 para la Federación Shuar (1995), 30.000 según las estadísticas censales de los Centros Shuar y de las Escuelas Radiofónicas. El achuar tiene unos 2.000 hablantes y el shiwiar no más de 100, con una gran influencia del kichwa. Montaluisa (2008) estima que hay unos 50.000 hablantes de los tres dialectos.

En la lengua shuar se diferencian la variedad del sur (Bomboiza, Zamora, etc.) y la del norte (Sucúa, Chiguaza, etc.). El contacto shuar-castellano ha generado dos variantes: (a) el shuar de contacto, variedad simplificada y esquemática del shuar, usada en la región de Macas por colonos mestizos, y (b) el español de contacto, usado en la región de Gualaquiza por los mismos shuares y conocida como “hablar gerundiando” (Gnerre 1984, 2000). Esta variedad es estigmatizada por los mismos hablantes. El kichwa también ha influido en el shuar, el achuar y el shiwiar, sobre todo en el léxico.

El **kichwa** (amazónico) (variedad IIb, según Cerrón-Palomino 1987) cuenta con aproximadamente 30.000 hablantes; es decir, menos de la mitad de la población kichwa de esta región (Codenpe 2000).

Se reconocen tres variedades de la lengua: (a) kichwa del Napo (Yumbo, Alama, Ingano), hablado en la zona del norte a lo largo de los ríos Payamino y Coca y en los poblados a lo largo del río Napo, (b) kichwa del Tena, hablado en los poblados de Tena, Archidona y Arajuno, con extensión hasta el bajo Napo, y (c) kichwa de Pastaza, hablado a lo largo de los ríos Bobonaza, Conambo y Cura-

ray. Estas variedades, si bien tienen diferencias léxicas, son mutuamente inteligibles.

El kichwa amazónico ha ido absorbiendo a hablantes de varias lenguas de las otras nacionalidades, como záparas y andoas, y ha influido notoriamente en el wao, shuar, achuar y shiwiar (véase el mapa 4); así, la identidad kichwa en la Amazonía se presenta como un múltiple sistema de contrastes; por un lado, una identidad común cuya adscripción y pertenencia se basa en lo intraétnico (sólo de los *runas* ‘ser humano’), y por otro, una identidad que está más allá de las divisiones étnicas locales, los *runapura*, o indígenas quechuizados con quienes se afianzan relaciones a través de lazos de parentesco, de afinidad o ficticios.

A pesar de que la lengua kichwa se ha convertido en la lengua franca de la Amazonía, es notoria, entre las poblaciones cuyo idioma materno ha sido el kichwa, la tendencia al bilingüismo (kichwa-castellano) y al monolingüismo castellano (Haboud 2006, Whitten 1987).

La lengua de los sionas y secoyas es el **paicoca** (o baikoka) que pertenece a la familia lingüística Tukano occidental. Ésta también incluía al tetete (“salvaje” en a’ingae), lengua extinta desde hace aproximadamente 30 años. En relación con las lenguas siona y secoya, las fuentes discrepan sobre si son variedades de una misma lengua o lenguas independientes. Según la CONAIE (1989), se trata de dos dialectos del paicoca perfectamente inteligibles; sin embargo, cada parcialidad del pueblo se considera distinta y mantiene su nombre. Mirzayan (1997) comenta que en 1630 estos pueblos ocupaban regiones diferentes, y que el contacto poscolonial los interrelacionó, iniciándose un contacto largo y prolongado que incluyó matrimonios interétnicos.

Los sionas y los secoyas tienen una alta tendencia al bilingüismo y al monolingüismo en castellano (Vickers 1989, Ethnologue 2005); conservan, sin embargo, sus tradiciones y ceremonias ancestrales.

**Waotededo** (wao tiro, hua tiro) es la lengua hablada por los miembros de esta nacionalidad. Hasta 1800, la población era prácticamente monolingüe (Stark 1985), pero desde entonces se han dado muchos cambios que han puesto en peligro su cultura y su lengua. En la década de los años sesenta, el gobierno ecuatoriano los reubicó

para que formaran parte de una base misionera (Mirzayan 1997); en los últimos años ha habido un incremento de matrimonios interétnicos con kichwas amazónicos, lo que ha originado una nueva comunidad wao-kichwa. Además, el incremento de migraciones mestizas ha determinado una serie de cambios lingüísticos y culturales (Mirzayan 1997), lo que se manifiesta con la pérdida de la lengua y de la tradición oral (historia, mitos, cosmovisión ancestral, etc.) (Entrix 2007). Aunque esta lengua es una de las más vitales de la Amazonía ecuatoriana, está siendo vulnerada no sólo por el castellano, sino también por el kichwa. Una preocupación de los mayores de comunidades, como Bamenó, es la pérdida de los cánticos rituales que los jóvenes evitan reproducir y que ellos consideran vitales para el mantenimiento del ecosistema.

Existen variaciones entre las hablas del Yasuní y el Cononaco, pero éstas son mutuamente inteligibles.

La lengua **zápara** es una de las cinco lenguas pertenecientes a la familia lingüística Zápara. Las otras lenguas

son (1) iquito, (2) cahuarana, (3) arabela y (4) andoa-shimigae, de las cuales las dos primeras forman un subgrupo estrechamente emparentado, mientras el zápara está más relacionado con las dos últimas (Fabre 2005). En Ecuador, esta lengua es hablada por no más de una docena de mayores, mientras los más jóvenes hablan kichwa o castellano. Según Viatori (2003), los últimos hablantes de zápara tienen entre 65 y 95 años de edad y son todos bilingües (kichwa y zápara); unos se comunican bien en castellano y los otros en achuar o shuar. A pesar de esta situación crítica, algunos investigadores aseguran que es posible revitalizar la lengua zápara (el kayapi) gracias a la promoción lingüístico-cultural, tanto de Perú como de Ecuador (Lucas 2002).

En el cuadro V.34, se muestran cifras oficiales en cuanto a la alta tendencia que las lenguas indígenas tienen al bilingüismo con el castellano y con el kichwa; esta dinámica constante pone en peligro la vitalidad de cada una de las lenguas.



Cuadro V.34 Estimaciones censales sobre el uso de lenguas indígenas en la Amazonía (porcentajes), año 2002

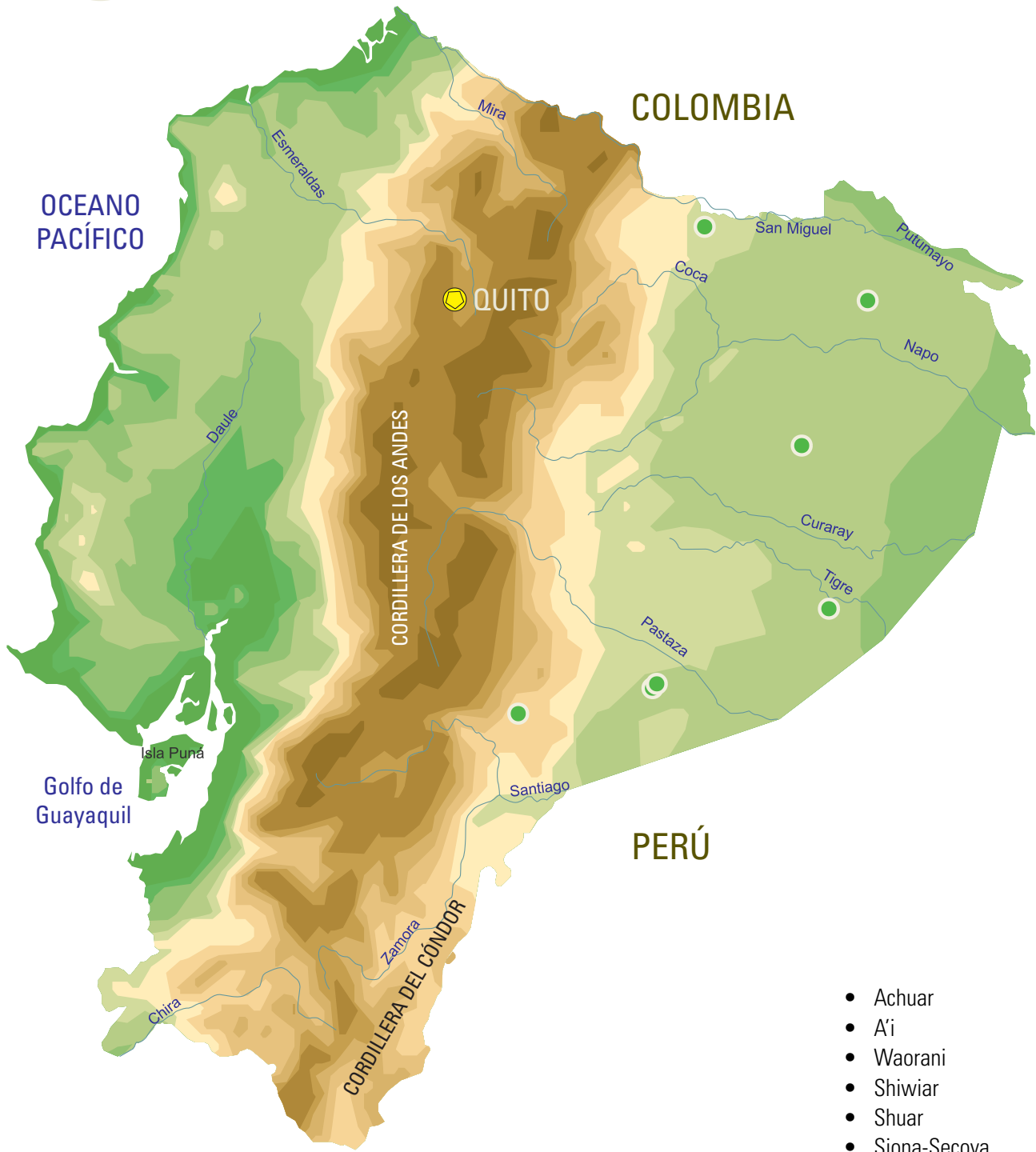
NACIONALIDAD PUEBLO	KICHWA	PAICOCA	AI'INGAE	HUAO TIRIRO	ZÁPARO	SHIWIAR	ACHUAR CHICHAM	SHUAR CHICHAM	CASTELLANO
A'í (Cofán)			100,0						66,7
Secoya	33,3	66,7					33,3		100,0
Siona		25,0							100,0
Woorani	5,6			100,0				5,6	50,0
Shiwiar	75,0					75,0			75,0
Zápara	100,0				28,6		14,3		14,3
Achuar	6,4						97,9	14,9	19,1
Shuar	0,8						1,6	93,5	56,9
Kichwa Amazonía	100,0							5,0	92,5

FUENTE: SIISE, Primera encuesta nacional a comunidades de las Nacionalidades y Pueblos. Elaboración: SIISE-Sidenpe.





Mapa V.13 Pueblos indígenas en Ecuador amazónico



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

A pesar de lo dicho, los pueblos se han organizado y hay una continua lucha por la defensa de sus culturas, lenguas y territorios. Todavía es necesario desarrollar

prácticas verdaderamente saludables en favor de la salvaguarda del patrimonio material e inmaterial de estos pueblos y nacionalidades.

La Nueva Constitución del Ecuador, aprobada por referéndum en septiembre de 2008, establece en el artículo 2: El castellano es el idioma oficial de Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.



## EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL ECUADOR

Ecuador, pese a ser una sociedad muy diversa, todavía mantiene estructuras homogéneas que no siempre dan cuenta de la existencia de múltiples culturas, estructuras simbólicas, formas de vida. Una excepción es, en cierto modo, el sistema de EIB que cuenta al momento con 2.166 establecimientos, distribuidos según se observa en el cuadro V.35.



Cuadro V.35 Establecimientos de EIB en el Ecuador

BÁSICO	BACHILLERATO	INSTITUTOS SUPERIORES PEDAGÓGICOS	INSTITUTOS SUPERIORES TECNOLÓGICOS	TOTAL
2.083	115	5	9	2.166

FUENTE: Estadística DINEIB / Elaboración: Rafael Perugachi (18/05/2006).

Mediante el Decreto Ejecutivo 203 (Registro Oficial 66 del 15 de noviembre de 1988), se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) y mediante Ley 150 (Registro Oficial 918 del 20 de abril de 1992) fue elevada a la categoría de organismo técnico, administrativo y financiero descentralizado. Tiene entre sus principales responsabilidades la de desarrollar un currículo apropiado para cada uno de los sistemas y modalidades de EIB, así como del diseño de modalidades educativas acordes con las necesidades de la población. Para esto funciona con una Dirección Regional (DIREIB-A) con sede en Puyo, Pastaza; Direcciones Provinciales (DIPEIB) y Direcciones de Nacionalidades (DEIBNA) instancias que se ocupan de las Nacionalidades más pequeñas ([www.dineib.edu.ec/dirAmazonia.htm](http://www.dineib.edu.ec/dirAmazonia.htm)).

En 1993, el Ministerio de Educación autorizó la implementación del Sistema Modelo de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), que incluye una propuesta de currículum global para el Sistema con principios, metas, objetivos, estrategias de implementación, principios guías de currículo y programas de estudio propios. Uno de los avances importantes ha sido la creación de alfabetos para todas las lenguas.

A pesar de los avances de la educación intercultural bilingüe, su cobertura espacial y curricular es todavía limitada. En efecto datos estadísticos ofrecidos por la DINEIB muestran que solamente un 20% de la población estudiantil de la región amazónica es parte del sistema intercultural bilingüe, mientras el porcentaje restante (79,84) asiste a establecimientos educativos del sistema hispano (Cuadro V.36):



Cuadro V.36 Alumnos del sistema hispano y EIB en la Amazonía (2004-2005)

PROVINCIAS	ALUMNOS EIB	ALUMNOS HISPANO	TOTAL	% EIB	% HISPANO
Morona	11.997	22.737	34.734	34,54	65,46
Napo	5.573	20.720	26.293	21,20	78,80
Orellana	5.367	20.727	26.094	20,57	79,43
Pastaza	4.878	16.356	21.234	22,97	77,03
Sucumbíos	4.493	32.890	37.383	12,02	87,98
Zamora	1.990	22.383	24.373	8,16	91,84
<b>Total</b>	<b>34.298</b>	<b>135.813</b>			
SUBSISTEMA	ALUMNOS	%			
Bilingüe	34.298	20,16			
Hispana	135.813	79,84			
<b>Total</b>	<b>170.111</b>	<b>100,00</b>			

FUENTE: Estadística DINEIB / Elaboración: Rafael Perugachi (18/05/2006).

Todas las lenguas cuentan al momento con alfabetos propios, lo cual facilita la creación de materiales pedagógicos para todos los niveles. El cuadro V.37 muestra los alfabetos elaborados por el ILV, instituto misionero que trabajó en Ecuador entre los años cincuenta y los ochenta, y aquéllos propuestos por Luis Montaluisa, lingüista kichwa y ex director de la DINEIB. Éstos últimos se basan, en lo posible, en el sistema fonético de cada lengua. Todavía no se ha logrado unificar el sistema ortográfico entre los diferentes pueblos.



Foto: Niños waorani / wikimedia.org



Cuadro V.37 Alfabetos de las lenguas indígenas de Ecuador (en uso o propuestos)

A'ingae	a, an, b, c, cc, ch, chh, d, dy, e, en, f, g, i, in, j, m, n, ñ, o, on, p, pp, qu, qqu, s, sh, t, tt, ts, tss, u, un, v, y, z, ' (37 letras) (ILV) a, â, b, ch, chh, d, dy, e, ê, f, g, î, î, j (h), k, kh, m, n, ñ, o, ô, p, ph, s, sh, t, th, ts, tsh, ʘ, ʘ, v, y, z, ' (35 letras) (Montaluisa)
Awapit	A, â, ah, ch, e, î, î, ih, t, t, ih, j, k, l m, n, ñ, p, s, sh, t, u, û, uh, w, y, ' (27 letras)
Cha'palaa	a, aa, b, ch, d, dy, e, ee, f, g, i, ii, j, k, l, ll, m, n, p, r, s, sh, t, ts, ty, u, uu, v, y, ' (30 letras)
Epera Pedede	a, â, aa, b, ch, d, e, ê, ee, î, î, ii, j, k, kh, m, n, o, ô, oo, p, ph, r, s, t, th, u, û, uu, w, y (31 letras)
Kayapi/Zápara	a, a°, ch, l, i°, j, k, m, n, p, r, s, sh, t, ts, u, u°, w, y, zh, ' (21 letras) (ILV)
Paicoca	a, a, c, d, e, e, ê, ê, hu, i, j, j, m, n, ñ, o, o, p, qu, r, s, t, ts, u, u, y, ' (27 letras) (en uso) a, â, d, e, ê, î, î, î, j, k, m, n, ñ, o, ô, p, r, s, t, ts, u, û, w, y, ' (26 letras) (Montaluisa)
Kichwa (Runa-simi)	a, b, c, ch, d, f, g, h, i, j, l, ll, m, n, ñ, p, qu, r, s, sh, t, s, u, y, z, zh (26 letras) (en uso) a, ch, tr*, i, h(j), k, l, ll, m, n, ñ, p, q, r, s, sh, t, u, w, y (20 letras) (Montaluisa)
Shuar Chicham	a, a, aa, aa, ch, e, e, ee, ee, î, j, ii, j, j, k, m, n, p, r, s, sh, t, ts, u, u, uu, uu, w, y (29 letras) (en uso)
Achuar	a, aa, ch, e, ee, î, j, k, m, n, p, r, s, sh, t, ts, u, uu, w, y (21 letras) (en uso)
T'safiqui/Tsafiki	a, ch, d, e, f, g, î, j, k, l, m, n, ñ, o, p, r, s, sh, t, ts, u, w, y (23 letras) (en uso)
Waotededo	a, ä, b, c, d, e, ê, ae, aë, g, î, î, o, ô, p, qu, t, w, y (19 letras) (ILV) a, b, d, e, g, î, k, m, n, ñ, ng, o, p, t, w, y (16 letras) (Montaluisa)
Andoa	a, b, d, ch, g, h, i, k, ll, m, n, o, p, r, s, sh, t, ts, u, y, x, y, z, ' (propuesto)

FUENTE: Montaluisa (2008).

En cuanto a la EIB, la Nueva Constitución del Ecuador aprobada por referéndum en septiembre de 2008 establece:



Art. 57. Núm. 14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.

Art. 347. Núm. 9. Garantizar el sistema de educación intercultural bilingüe, en el cual se utilizará como lengua principal de educación la de la nacionalidad respectiva y el castellano como idioma de relación intercultural, bajo la rectoría de las políticas públicas de estado y con total respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades.



Foto: Victor Saltos, UNICEF.

## REIVINDICACIONES INDÍGENAS

Durante la década de los años ochenta del siglo pasado se estructuró definitivamente el movimiento indígena ecuatoriano, que a partir de 1990, cuando se produjo el Primer Levantamiento Indígena a nivel nacional, situó en el debate público sus problemas y demandas. Desde entonces se han logrado avances importantes como la inclusión de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución ecuatoriana, vigentes desde 1998, y la definición de un nuevo tipo de relación con el Estado, con la apertura de mayores espacios de participación y representación política nacional e internacional (véase el apéndice).

La CONAIE es la máxima representante de la población indígena en el país desde 1988. Está integrada por las siguientes confederaciones: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE); ECUARUNARI de la Sierra, y COICE de la Costa. Estas

organizaciones buscan defender a las nacionalidades indígenas ecuatorianas en los frentes económico, sociocultural, político, territorial, y lingüístico ([www.conaie.org](http://www.conaie.org)). En los últimos años la CONFENIAE ha enfrentado varios procesos de fraccionamiento; las organizaciones de base y la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) están empeñadas en buscar una verdadera consolidación por medio de reuniones ampliadas ([www.coica.org.ec](http://www.coica.org.ec)).

En 1996 se fundó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik- Nuevo País (MUPP-NP), como un punto de encuentro y articulación de Pueblos y Nacionalidades Indígenas entre sí, con otros sectores rurales, con movimientos populares urbanos y con el sindicalismo público para intervenir en la esfera político-institucional ([www.kas.de/wf/doc](http://www.kas.de/wf/doc)).

## RETOS PARA EL PLANIFICADOR

Una mejor comprensión de los pueblos indígenas amazónicos es posible si tenemos en mente que, a pesar de su aparente similitud, sus realidades, historias y cosmovisiones son muy particulares y que, por tanto, no es posible implementar indicadores universales homogeneizantes. Es importante que toda acción que emprendamos emerja de los mismos pueblos, que los contextualice en su propia realidad, que se garantice el respeto a su territorio, su cultura y su lengua.

Todavía es necesario desarrollar estudios demográficos más precisos, así como procesos de documentación-acción en el que intervengan hablantes y académicos comprometidos.

Particular preocupación causan el deterioro progresivo del hábitat indígena, el impacto sobre el medio ambiente y los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonía. Sin duda, merecerían especial atención los pueblos poco contactados como el pueblo Taramenani, afectado por la tala ilegal de los bosques y otras actividades ilícitas en su territorio, que podría colocarlo en peligro de extinción.

## APÉNDICE

Resumen de logros de las Organizaciones indígenas en los aspectos lingüísticos y educativos- Ecuador (Más información al respecto puede encontrarse en Berraondo 2000, CONAIE 1989, 1990, de Vries 1988, Ibarra1992, López 1998, Torres 1988, Yáñez 1989.)

Foto: Víctor Saltos, UNICEF.



HITOS	CONTENIDO	CONSECUENCIAS
Desde los años treinta.	Movilizaciones campesinas e indígenas, especialmente en la Sierra.	Concientización de situación de minorización.
Años sesenta Pueblo Shuar.	Demanda de derechos de los pueblos al territorio amazónico, y a mantener su cultura e idioma.	Búsqueda de unificación regional para conformación de ente organizativo.
1962 Creación Federación Shuar – Achuar hasta 1986 que se separa como Fundación Shuar.	Educación radiofónica bilingüe.	Agrupación y coordinación de comunidades que se encontraban dispersas en estas provincias. Unificación con indígenas de Morona Santiago, Napo, Pastaza y Zamora Chinchipe. Coordinación con organizaciones extranjeras, especialmente Alemania. Búsqueda de contenidos y aprendizaje de dos lenguas y dos culturas.
1972 Sistema Radiofónico Shuar (SERBISH) auspiciada por Misión Salesiana y acuerdos con MEC.	Escuelas educativas con cobertura en la Amazonía y parte de la Costa.	Creación de las escuelas radiofónicas y, posteriormente, el Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe. Empleo de la lengua materna y el castellano en educación. Formación de maestros y auxiliares radiofónicos.
Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), creada el 14 de marzo de 1974, con duración indefinida y con personería jurídica de derecho privado. Registro de inscripción legal del Ministerio de Bienestar Social del Ecuador, N° 1255 del 24 de agosto de 1995.		Desde 2002 es instancia Consultiva en la Mesa de Trabajo sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comunidad Andina de Naciones (CAN). Desde 2002, adquirió también el Estatus Consultivo del Consejo Económico Social (ECO-SOC) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y en 2004 de la Organización de los Estados Americanos (OEA).
1980: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) Coordinadora Nacional de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE).	Reúne a todos los pueblos de la Amazonía (850 comunidades). Integra a representantes de pueblos indígenas de la Costa (posteriormente CONAIE).	Todos los pueblos indígenas del Ecuador ganan representación oficial. Importante impulso por parte de kichwas (ECUARUNARI) y shuaras (Federación Shuar). Autoconcientización de valores indígenas.
1987 “Nueva” Federación Shuar.	Reconocimiento Acuerdo Ministerial N° 1721, publicado en el Registro Oficial N° 861, enero de 1988.	Nacionalidades Shuar y Achuar forman organizaciones independientes.
1988 Constitución de la CONAIE (Agrupa a trece pueblos. Se sostiene en tres grandes bloques: ECUARUNARI (Sierra), CONFENIAE (Amazonía) y COINCE (Costa)).	CONAIE es representante máxima de organizaciones indígenas. Defensa de Derechos Humanos y solidaridad de todos los pueblos indígenas: “Todas las nacionalidades indígenas tenemos iguales derechos y deberes frente al Estado, tal como lo tiene el resto de la sociedad ecuatoriana”. Demandas por: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Derecho a vivir en libertad sin que la sociedad dominante pretenda imponerse.</li> <li>• Derecho a educación propia de acuerdo con su realidad y cultura.</li> <li>• Derecho a crear una iglesia indígena, a elaborar su propia teología...</li> </ul>	Voz oficial de la población indígena. Participación y unidad de los pueblos y nacionalidades indígenas del país. Intentos por unificar a todas las organizaciones. Desarrollo de planes y programas en demanda de respeto por lenguas, culturas, territorios.

<p>Desde 1990.</p>	<p>Refuerzo de organizaciones indígenas. Su propuesta política defiende su cultura, idioma, territorio, formas organizativas y de justicia.</p> <p>Organizaciones amazónicas firman convenios con instituciones nacionales y extranjeras para iniciar programas educativos locales.</p> <p>Se incrementan luchas contra transnacionales y defensa del territorios ancestral.</p>	<p>Levantamiento Indígena Nacional. Cambios importantes en política estatal:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• participación indígena en política nacional y local: se logra elegir a 63 dignidades (siete diputados provinciales y uno nacional).<sup>1</sup></li> <li>• desarrollo de programas educativos y de defensa de derechos colectivos.</li> <li>• demandas por reivindicación.</li> <li>• Presentación de propuestas de Ley: ley de Educación.</li> <li>• Consolidación de movimientos e intelectualidad indígena.</li> </ul> <p>1994: "Movilización por la Vida" da paso a discusión y ciertas reformas a la Ley de Reforma Agraria.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se consigue adjudicación de 1.115.574 hectáreas de tierras en la provincia de Pastaza a comunidades y a colonos, con el Gobierno Rodrigo Borja, 12 de mayo, 1992.</li> </ul> <p>Conformación de estructuras políticas legales como Pachakutic-Nuevo País (1996).</p>
<p>CONAIE 1999.</p> <p>2000, 2001. Propuesta para la inclusión de reformas constitucionales relacionadas con el uso de los idiomas ancestrales (Nina Pacari como congresista).</p>	<p>Publicación: Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución, amparados por el reconocimiento de la OIT.</p> <p>Los ciudadanos y los pueblos indígenas de Ecuador tienen derecho a usar sus idiomas ancestrales para expresar puntos de vista o peticiones en actos públicos y oficiales, para lo cual el Estado otorgará los medios que garanticen el entendimiento de las partes (Art.2).</p> <p>Eventos públicos que incluyan a uno o más indígenas, se debe garantizar el uso de las lenguas indígenas (Art.3).</p> <p>... las leyes de Estado, y toda la normativa judicial, se den en versiones bilingües (Castellano y sus correspondiente lengua indígena) (Art. 5).</p> <p>Que el gobierno dé las facilidades para contar con traducciones y traductores apropiados (Art.6).</p>	<p>Demandas por Derechos Colectivos. Propuesta de Ley de las circunscripciones territoriales. Pide autonomía de Territorios Indígenas.</p> <p>Tratar de que se use lenguas vernáculas –sobre todo kichwa- en espacios oficiales.</p> <p>Traducción de Constitución Ecuatoriana al kichwa.</p> <p>Traducción de Derechos Humanos al kichwa.</p>
<p>Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), creada el 14 de marzo de 1974, con duración indefinida y con personería jurídica de derecho privado. Registro de inscripción legal del Ministerio de Bienestar Social del Ecuador, N° 1255 del 24 de agosto de 1995.</p>		<p>Desde 2002 es instancia Consultiva en la Mesa de Trabajo sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comunidad Andina de Naciones (CAN). Desde el año 2002, adquirió también el Estatus Consultivo del Consejo Económico Social (ECOSOC) de la ONU y en 2004 de la Organización de los Estados Americanos (OEA).</p>
<p>2005 – Agenda Indígena Amazónica.</p>	<p>"... reafirmar y asegurar que se respeten nuestros derechos fundamentales para la protección de nuestros conocimientos tradicionales, para asegurar nuestro acceso y control continuo de nuestras tierras, aguas y territorios, y para ejercer y mantener nuestros derechos colectivos para practicar y preservar nuestros conocimientos y mantener nuestras obligaciones espirituales para la continuidad de la vida y la continuidad de nuestras generaciones futuras" (COICA 2005: 54).</p>	<p>Exigir la cancelación de patentes, recuperar las ganancias obtenidas por prácticas ilegales, la no aceptación de ingreso a sus territorios y la denuncia pública de los llamados "biopiratas".</p> <p>Protección de sabidurías ancestrales. Talleres de "Promoción y Protección de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Amazonía Colombiana y la frontera norte de Ecuador".</p>

<sup>1</sup> Véase *El comercio*, 4 de junio, 2000 <http://www.elcomercio.com/>  
ELABORACIÓN: Adaptación a partir de Haboud (2006).



# COLOMBIA AMAZÓNICA

MARÍA EMILIA MONTES R.

## INTRODUCCIÓN

La Amazonía colombiana está conformada por subregiones con procesos muy diferenciados de colonización y de integración a las dinámicas nacionales. En Colombia se encuentra 5% (336.583 km<sup>2</sup>) del territorio de la cuenca amazónica y 8% (476.395 km<sup>2</sup>) de la selva amazónica (*hylea*), que incluye las selvas de la Orinoquia y Guyanas. La Amazonía legal, definida por "límites artificiales de conveniencia política", toma el río Guaviare, afluente del Orinoco, como límite norte. La Amazonía legal es mayor que la hidrográfica pero menor que la selvática. A veces prima el concepto legal, que cubre seis departamentos surorientales; en otras ocasiones prima el criterio ambiental, etnográfico e histórico, que considera procesos de colonización y formas culturales propias de la selva tropical (Domínguez 1987: 33-38). La población amazónica es diversa, pero tiene poco peso demográfico en el plano nacional.

El marco legal es favorable, pero se mantienen desequilibrios dentro de la región. Hay problemas debido a actividades extractivas, narcotráfico y conflicto armado. La etnoeducación tiene logros, pero también fallas evidentes. El censo de 2005 muestra un incremento en las cifras de población indígena, y también arroja resultados básicos sobre la frágil conservación de las lenguas.

## DEMOGRAFÍA

Entre el censo de 1993 y el de 2005 la población indígena nacional pasó de 532.233 a 1.378.884 personas, constituyendo hoy 3,4% del total nacional, dato objeto de discusión por cuestiones metodológicas que considerar en las cifras (DANE 2005:35).

Según Bodnar (2006), con base en los datos del censo de 1993, en la Amazonía viven 43 de los 81 pueblos indígenas de Colombia. A partir del censo de 2005, al sumar la población indígena de los seis departamentos amazónicos, hay cerca de 100.000 personas en la Amazonía, casi duplicando la cifra de 1993 (Coama 2008). Esto equivale a 7,1% de la población indígena. Hay 578 asentamientos independientes, frente a 187 multiétnicos, para un total de 765 lugares de poblamiento indígena. Los pueblos con mayor número de asentamientos son, en ese orden, Witoto, Kubeo, Tukano y Tikuna (Ariza y otros 1998: 110-112).



Cuadro V.38 Población de los departamentos amazónicos en 2005

DEPARTAMENTO	HABITANTES
Putumayo	44.515
Amazonas	19.000
Vichada	17.663
Vaupés	11.587
Caquetá	5.026
Guaviare	2.117
<b>Total Amazonía</b>	<b>99.908</b>
<b>Total Nacional</b>	<b>1.392.623</b>

FUENTE: Elaboración M.E. Montes con datos de DANE (2005).

El autorreconocimiento es el factor esencial usado como criterio en los últimos censos de población en Colombia, puesto que otros factores, como hablar una lengua aborigen o habitar en territorios de resguardo o en tierras ancestrales indígenas, son insuficientes por la complejidad de los procesos de cambio cultural a los que han estado sometidas las poblaciones amerindias.



Cuadro V.39 Pueblos amazónicos, población por pueblos

NOMBRE DE PUEBLO	NÚMERO DE PERSONAS EN 1993	PORCENTAJE DEL TOTAL NACIONAL	NOMBRE DE PUEBLO	NÚMERO DE PERSONAS EN 1993	PORCENTAJE DEL TOTAL NACIONAL
Andoke	213	0,04	Puinabe	3.228	0,61
Bará	321	0,06	Siona	741	0,14
Barasana	891	0,17	Siriano	1.046	0,20
Bora	676	0,13	Taiwano	131	0,02
Carabayo*	2	0,0004	Tanimuka	436	0,08
Carapana	672	0,13	Tariano	294	0,06
Coreguaje	2.061	0,39	Tatuyo	587	0,11
Desano	2.185	0,41	Tikuna	7.068	1,33
Guanaca (?)	17	0,003	Tukano	2.113	0,40
Guayabero	826	0,16	Tuyuka	852	0,16
Kamentsa	3.540	0,67	Witoto	5.880	1,10
Karijona	286	0,05	Wanano	1.849	0,35
Kawiyarí	152	0,03	Yagua	497	0,09
Cofán	758	0,14	Yauna	128	0,02
Kubeo	6.334	1,19	Yukuna	654	0,12
Kurripako	4.837	0,91	Yurutí	577	0,11
Letuama	194	0,04		<b>5.4625</b>	<b>10,26</b>
Makuna	923	0,17			
Matapí	291	0,05			
Miraña	345	0,06			
Nonuya	46	0,009			
Nukak (Makú)	457	0,09			
Ocaina	181	0,03			
Piratapuyo	772	0,15			
Pisamira	37	0,007			

\* Posiblemente los mismos que luego el censo de 2005 identifica como Yurí.

FUENTE: Elaboración M. E. Montes con datos del censo 1993 tomados de Bodman (2006:10).

Para la ubicación precisa de asentamientos discriminados por pueblos, familias lingüísticas y lenguas, remitimos a cartografías existentes:

Mapa 26 del Atlas Cultural de la Amazonía (Ariza y otros 1998), en el que se encuentran listas detalladas de los resguardos, ubicación, etnias que los habitan y extensión de los mismos.

Mapas de la tercera y cuarta región (Amazonía me-

ridional y septentrional), del Instituto Caro y Cuervo, a partir de la investigación lingüística de Patiño (2000) y Gómez-Imbert (2000).

Mapa de Lenguas Indígenas de la Amazonía colombiana, elaborado por el Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA) de la Universidad de Los Andes, publicado y adaptado por Queixalós y Renault-Lescure (2000).

## PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMAZONÍA COLOMBIANA

En la Amazonía meridional se considera una región noroeste formada por las hoyas de los afluentes superiores del Caquetá, donde están los asentamientos coreguaje-tama, macaguaje, inga y algunos uitotos y carijonas (Patiño 2000). En el Alto Putumayo o piedemonte andino fronterizo con Ecuador están los territorios de los pueblos Cofán, Inga, Kamsá y Siona. Al sur del Caquetá, esto es, el interfluvio Caquetá-Putumayo, está la zona de pueblos de las familias Witoto, Bora y Andoke. El Trapecio Amazónico, al sur del Putumayo, es la región de los pueblos Tikuna, Yagua y Cocama.



Los pobladores del piedemonte amazónico son reconocidos por sus saberes botánicos y chamanísticos, en particular por el manejo del yagé o ayahuasca. Los ingas del Alto Putumayo son además comerciantes y viajeros. Las gentes del interfluvio Caquetá Putumayo comparten rituales en torno a la coca y al tabaco, así como un complejo de ceremonias y bailes relacionados con los ciclos ecológicos y el cuidado mágico del territorio. Entre los pobladores del extremo sur de la Amazonía colombiana hay tanto migrantes de tierras altas como sobrevivientes de las guerras entre las potencias europeas durante la conquista inicial de la región; los yaguas son chamanes respetados, los tikunas fabricaban el mejor curare de la región, los cocamas manejan el ecosistema del gran río y de las islas. Los grupos de la Amazonía Norte hacen alianzas exogámicas y comparten orígenes míticos, el ritual del Yuruparí es un elemento cultural clave; hay entre ellos tanto horticultores como nómadas. Entre sedentarios y nómadas se dan intercambios pero no alianzas exogámicas.

La Amazonía septentrional es un lugar de alta concentración de poblaciones diversas (Gómez-Imbert 2000). Está entre los ríos Inírida al norte y Apaporis al sur, y cubre una zona de frontera con Venezuela y Brasil. Los grupos de la familia Tukano tienen un territorio continuo al centro de esta región. Incluye los cursos altos y medios del Vaupés y el Apaporis, el Isana, el Papurí, el Tiquié, el Caduyarí, el Querarí, el Cananarí, el Pirá-Paraná y el Mirití-Paraná, entre otros. En la parte norte, limitando con la Orinoquia, están los pueblos Kurripako, Baniva del Guainía, Kurripako-baniva y Puinave, en torno a los ríos Inírida, Guainía, Negro. Los makús están al noroeste de los grupos tukanos, al sur del río Guaviare, entre los poblados de San José y Miraflores; cerca de este último poblado se ubican núcleos carijonas. Los

Jupda o Hupdɬ son dos maneras de escribir el nombre del mismo pueblo. La ortografía varía enormemente entre autores y obras de referencia. En la literatura antropológica el nombre del pueblo va en mayúscula, en la literatura lingüística sólo el nombre de la familia. El Instituto Caro y Cuervo (I.C.C.) usa en lo posible ortografía castellana ('curripako'); los censos y otros especialistas no lo hacen ('kurripako'). En González y Rodríguez, obra del I.C.C., se presenta un útil índice de lenguas y dialectos (2000: 825-831) donde se registran todas las variantes y nombres alternos usados en la literatura. Hay nombres alternos, puesto que un mismo grupo es denominado de manera diferente en las diversas fuentes. Recientemente emergen nuevos nombres que reivindican la autodenominación del pueblo y rechazan las denominaciones externas.



pueblos Jupda y Kakua están cerca de la frontera brasileña compartiendo territorios con grupos tukanos. Los pueblos Yucuna, Macuna, Tanimuca y algunos Carijona están al sur de los Tukano, en torno a los ríos Apaporis, Mirití Paraná y hasta el Caquetá.

El censo de 2005 presenta -por ahora- la información agrupada en seis regiones: Norte, Noroccidental, Nororiental, Central, Centroccidental, Suroccidental, para dentro de ellas dar la lista de pueblos presentes en cada departamento. No es posible por ello extraer una comparación numérica clara de cada pueblo entre 1993 y 2005. La lista de entidades étnicas en los censos es problemática aún:

h. Ni el censo de 1993 ni el 2005 considera el pueblo Muinane de familia Bora como entidad étnica. Hay 105 habitantes muinanes en la capitanía Chukikí en Monochoa. También en Monochoa, en otro asentamiento, hay cerca de 50 personas. En Villa Azul hay un número similar. En total, son alrededor de docientas personas; los hablantes efectivos son muy pocos. Este grupo no fue considerado en los censos porque quizá se confundió con las denominaciones de los segmentos sociales (pero no lingüísticos) *Muina* y *Murui* que endógenamente los incluye, pero que también incluye a otros grupos de la 'gente de centro' entre quienes están los que nosotros

llamamos witotos. El censo tampoco incluye a los makaguajes, aunque otros registros estatales sí lo hacen, con base en los resguardos.

Internamente, la división complementaria *Murui/Muina* incluye una serie de grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo quienes se reconocen entre sí con referencia a la línea ecuatorial que pasa por el territorio común; se distinguen los de arriba-occidente, de los de abajo-oriente (Tomás Román, comunicación personal 2008).

i. Los nukak se registran en ambos censos, pero otros grupos de la familia Makú como los yujups no aparecen en ninguno de los dos censos. A partir de estudios recientes los especialistas han identificado seis pueblos "Makú" (término genérico para pueblos que comparten el nomadismo, caza y recolección en áreas interfluviales cuyos límites son, al norte, el río Guaviare, y al sur, el Caquetá-Yapurá) que hablan lenguas diferentes dentro de la familia Makú-Puinave: Nukak, Kakua, Hupdɬ, Yujup, Dow y Nadob, estos dos últimos en Brasil (Franky y Mahecha 2000). La designación 'Makú' parece ser Arawak, según diversos autores, y sirvió para clasificar inicialmente una serie de pueblos considerados "salvajes y caníbales", independientemente de su unidad cultural o lingüística; es así como se aplicó este etnónimo a los pueblos Cofán, Sikuani, Piaroa, Yurí, además



Foto: César Villar, UNICEF.

- de los actuales grupos Makú (Ospina 2002). De acuerdo con Andrés Reinoso (comunicación personal, junio de 2008), el término ma-kú sería Arawak y significaría 'sin-habla' por ser esclavos, sin derecho a la palabra. En kurripako wa-ku es 'nuestra lengua'. Ospina (2002:19) trae un buen ejemplo de lo que son las variaciones ortográficas, un asunto que parece menor pero que contribuye a oscurecer el panorama; cita el nombre del grupo según diversos autores: yuhúbde, yahup, yujup, juhupde, yohop.
- j. El censo de 1993 incluye en la Amazonía a un pueblo del piedemonte: Kamëntsá, pero excluye a los ingas, a quienes ubica en la región occidental. El censo de 2005 evade la ubicación en regiones geográficas y se concentra en las unidades político administrativas.
  - k. Carabayo y Guanaca, dos denominaciones poco claras, no aparecen ya en el censo de 2005.
  - l. Yurí no aparecía en el censo de 1993. Aunque los académicos dan por extinta esta etnia, ubicada en el río Bernardo y nombrada por viajeros y exploradores, organizaciones indígenas reportan su existencia.
  - m. El censo de 1993 ubica en la Amazonía una población "Carabayo" (no hay referencia etnográfica para este nombre); se trataría posiblemente de los

- mismos que luego el censo de 2005 identifica como Yurí. Para éstos, el Ethnologue da el número de 50, y agrega "Departamento de Amazonas. Al menos 3 casas. Nombres alternos: "Amazonas Macusa", Sin Clasificar". Patiño Rosselli cita a Castellví, quien los ubica en Santa Clara-Alto Puré-Karatué.
- n. Los pueblos Kurripako, Guayabero y Puinave son considerados de manera variable, como amazónicos o como orinocenses en diversos registros. Las migraciones recientes hacen que aparezcan como residentes en la Amazonía y a veces en resguardos constituidos, grupos de origen orinocense, andino o de la Costa Pacífica. Son pueblos que se registran en los departamentos de Caquetá, Putumayo y Amazonas, de donde no son originarios: Coyaima, Embera, Embera katío, Nasa o Páez. La Dirección Nacional de Planeación considera además al pueblo Awa del Departamento de Nariño, como pueblo presente en la Amazonía (Coama 2008). En conclusión, persisten las dificultades anotadas en censos y registros institucionales, académicos y de organizaciones locales. En ese sentido, los datos numéricos sobre los indígenas amazónicos no son definitivos.



Mapa V.14 Pueblos indígenas en Colombia amazónica



- Karijona
- Kawiyaí
- Kubeo
- Kurripako
- Letuama
- Matapí
- Miraña
- Muinane
- Nonuya
- Ocaina
- Piratupuyu
- Pisamira
- Siona
- Siriano
- Taiwano
- Tanimuka
- Tariano
- Tatuyo
- Tikuna
- Tukano
- Tuyuka
- Witoto
- Wanano
- Yagua
- Yauna
- Yuhup
- Yukuna
- Yuri
- Yuruti

- Andoke
- Bara
- Barasana
- Bora
- Carapana
- Cocama - Cocamilla
- Cofán
- Coreguaje
- Desano

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

## TERRITORIOS INDÍGENAS

En la Amazonía, el Estado ha reconocido los derechos territoriales indígenas sobre un área de 210.000 km<sup>2</sup>, bajo la figura de resguardos indígenas (Coama 2008). Estos resguardos reciben recursos estatales per cápita, para destinarse a salud y educación. Bodnar (2006) señala que en 1993 existían 302 resguardos para 310.000 personas, y en la actualidad hay 700 resguardos para 733.477 personas. El área total de resguardos corresponde a 22,32% del territorio nacional (*cf.* cartografía en Coama 2008).

Ariza y otros (1998) señalan que la situación de los departamentos del Amazonas y del Vaupés es bien diferente de lo que ocurre en Caquetá y Putumayo, donde son numerosas las comunidades sin tierras suficientes. La precariedad territorial afecta las zonas de concentración de la propiedad rural, tanto indígenas como campesina.

En un mismo departamento hay también diferencias en la distribución de la tierra: en la parte norte del departamento del Amazonas hay resguardos como el Predio Putumayo, que se extiende por seis municipios y que tiene más de cinco millones de hectáreas, pero los resguardos ribereños del llamado Trapecio Amazónico al extremo sur del país son pequeños e insuficientes para la población que albergan (de 60 a 12.000 ha.). Las presiones colonizadoras y la presencia de fronteras internacionales, el precio de la tierra según las vías de acceso, así como el grado incipiente de organización indígena, contribuyen a esta situación que afecta a los pueblos Tikuna, Cocama, Yagua y Witoto migrantes.

Otro aspecto problemático de las tierras indígenas es su afectación por actividades como el narcotráfico y el conflicto armado. Hay cultivos ilícitos en el 17% del terreno de los resguardos indígenas, y de eso no están exentos algunos de los resguardos amazónicos (Bodnar 2006). La situación derivada del conflicto armado afecta los territorios de los últimos grupos nómadas, con poco contacto hasta la década de 1990 y con predominio de monolingües de lengua indígena. Informes de derechos humanos señalan que su número descendió de 1.300 en 1988 a unos 400 ó 500 hoy; se afirma que de éstos, entre docientos y docientos cincuenta se refugiaron en San José del Guaviare como consecuencia de la presencia de

actores armados en su territorio desde 2004. Son pueblos en peligro, con alta fragilidad ante cambios bruscos en hábitos alimenticios y patrones de residencia (MIV 2006). Franky y Mahecha (2000) señalan que la sedentización obligada ante cambios drásticos en el territorio invadido y el avance de frentes de colonización implicó para el pueblo Nukak una baja demográfica cercana a 40% y desajustes en la organización social. Los pueblos Yujup

Foto: María Villadiego, UNICEF, 2006.



y Nukak han perdido movilidad residencial, y todos los grupos han reducido la interacción entre sus unidades sociales. Otro caso es el del Koreguaje (ríos Ortegua, Peneya y Caquetá), una población brutalmente afectada por el conflicto armado de las últimas décadas (Marín 2003). En términos de muerte de población civil, asesinato selectivo de líderes y desplazamiento forzado, sufren una situación dramática. Las organizaciones indígenas denuncian la afectación de territorios por macroproyectos, por la exploración petrolera en el piedemonte y por la extracción de maderas, entre otras actividades.

## UNA REGIÓN HETEROGÉNEA Y CAMBIANTE

Ariza y otros (1998) sintetizan y complementan, con datos de 1993, el trabajo de Domínguez (1987) sobre los censos del DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), entre 1938 y 1985. En términos de dinámicas poblacionales, consideran pertinente oponer la llamada Amazonía Occidental (departamentos de Caquetá, Putumayo y Guaviare), con fuerte incidencia de colonización y que en 1993 concentraba 89,2% de la población, y la Amazonía Oriental (Vaupés, Guainía, Amazonas) que tenía sólo 10,8% de la población de la región. El crecimiento poblacional y de cabeceras municipales urbanas fue sostenido desde 1938 hasta 1985 y estuvo muy asociado a las continuas migraciones de colonos. Entre 1985 y 1993, el Putumayo tuvo el más alto incremento porcentual de población y el Vaupés presentó una variación negativa.

Vieco (2000) relativiza hoy la unidad y los rasgos de la Amazonía Oriental y afirma que con la explotación minera en el Guainía y el Vaupés, a partir de la década de los ochenta, la presencia guerrillera -antes esporádica- se estabilizó y se tornó beligerante; los cultivos de coca fueron a esa región y los conflictos que se vivían en departamentos como el Guaviare alcanzaron al Vaupés, a Guainía, y en parte al Amazonas. Los conflictos del Putumayo se extienden

al departamento del Amazonas, y los conflictos del Caquetá se extienden al Apaporis y al Pirá-Paraná.

Para la población indígena en general se señala, tanto en el censo de 1993 (Bodnar) como en el de 2005 (DANE 2005b), que se trata de una población joven, con cifras altas de mortalidad infantil, con menos mujeres que otros sectores de la población colombiana. Un dato importante que cambia es la movilidad espacial, pues en 1993 Bodnar anotaba que era escasa y que había una gran estabilidad residencial, mientras que en 2005 hay cambios de residencia importantes. Se aducen en primer lugar razones familiares seguidas por dificultad para conseguir trabajo; pero el factor de 'amenaza para su vida' en población indígena es de 10,2 % bastante más alto que el promedio nacional de 3,8% (DANE 2005b: 40).

En el censo, factores como el acceso a servicios públicos están muy por debajo del promedio nacional, y son muy pocas las actividades industriales o de servicios en municipios amazónicos. De todas formas, los criterios considerados no parecen suficientes para medir el real grado de bienestar, la calidad de vida o la seguridad alimentaria que tengan o no las comunidades indígenas, y particularmente las amazónicas.

## LENGUAS

Los nombres de las familias lingüísticas no siempre corresponden a unidades culturales o históricas; esto es claro para el caso de grandes familias como la Arawak o la Caribe, pero puede prestarse a confusiones en otros casos. La familia lingüística Makú-Puinave comprende las lenguas de pueblos de tradición nómada y la lengua de un pueblo sedentario de la Orinoquia, el Puinave (Ospina 2002). Algo similar ocurre con 'Tukano', que incluye a los pueblos de la familia Tukano Oriental del Vaupés, con fuertes nexos sociales entre sí, y también incluye a la familia Tukano Occidental, en otra sub-región y con otras tradiciones culturales.





Foto: Francisco Chaves, *La vuelta a casa*.



Cuadro V.40 **Lenguas y filiación**

LENGUA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	
Yurí(?)	Desconocida. Caribe, Arawak	Etnia extinta o en aislamiento voluntario.
Andoke	Independiente	
Kaméntsa	Independiente	
Cofán	Independiente	
Tikuna	Independiente	Dialectalización.
Kawiyarí		Población muy reducida.
Kurripako-Baniva	Arawak	Asimilación de los banivas por los kurripakos.
Tariano		La mayoría hablan hoy lenguas de la familia Tukano, subsisten individuos hablantes.
Yukuna- Matapí		Matapí es una entidad étnica que habla yukuna.
Bora		
Miraña	Bora	
Muinane		
Karijona	Caribe	
Guayabero	Guahibo	Otras lenguas guahibo en Orinoquia.
Nɛkak		
Yujup	Makú-Puinave	
Kakua		
Hupɔtɛ		
Puinave		Puinave es lengua de los llanos de Meta y Vichada. También están al norte del río Guaviare.
Coreguaje-tama		Los tamas han ido asimilándose a los coreguajes.
Siona	Tukano Occidental	
Macaguaje		Patiño la incluye como lengua en peligro de extinción.

Yurutí		
Bara		
Barasana-Taiwano		Una lengua, dos grupos exogámicos.
Carapana		
Desano		
Kubeo		
Makuna		
Piratapuyo		
Pisamira	Tukano Oriental	En vías de extinción.
Siriano		
Tanimuka- Letuama		Letuama es una entidad étnica que asimiló la lengua de los Tanimuka.
Yauna		No es hoy una entidad lingüística independiente, fusionada con otras lenguas Tukano.
Tatuyo		
Tukano		
Tuyuka		
Wanano		
Cocama	Tupí	En vías de extinción en la ribera colombiana.
Ocaína		
Nonuya	Witoto	Casi extinta, hablantes aislados.
Witoto		Complejo dialectal de mayor complejidad en el pasado. Subsisten Bue, Mika, Minika, Nipode y otros dialectos no descritos*.
Yagua	Yagua-Peva	Única sobreviviente de la familia

\* Comunicación personal de T. Román del Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas CRIMA

FUENTE: Patiño (2000) y Gómez-Imbert (2000).

Si el panorama desde los censos es ambiguo, el que se desprende de los estudios lingüísticos es complejo. Hay una serie de certezas importantes sobre grandes familias presentes en la Amazonía, pero subsisten dudas y problemas de análisis:

- o. Huellas de recomposiciones étnicas, extinciones y fusiones de grupos antes diferenciados étnica y lingüística-mente, y hoy sólo étnicamente (Tanimuka y Letuama, Yukuna y Matapí, Barasana-Taiwano según Gómez-Imbert); o incluso procesos de criollización como el de la lengua originalmente hablada por el pueblo Cocama, cuya base léxica es Tupí, pero cuya gramática no lo es (Camara 1995).
- p. Uso de una misma designación para dos idiomas diferentes (baniva del Isana, que en realidad es kurripako, y baniva del Guainía, hablado principalmente en Venezuela); uso de una doble designación (kurripako-baniva) para lo que parece ser un continuo dialectal (Gómez-Imbert 2000).
- q. Incertidumbres que subsisten sobre la unidad de las familias o sugerencias de unificar familias que alguna vez los estudiosos unieron –Bora y Witoto– (Landaburu 2000, Consuelo Vengoechea, comunicación personal).
- r. Confusiones y conflictos entre las denominaciones endógenas y las exógenas de la historia o la literatura etno-

gráfica. Como lo señala la etnohistoria, la denominación 'Witoto' es dada por los blancos a partir de un término de los caribes, para quienes una serie de grupos, internamente diferenciados, eran sus enemigos. Otro ejemplo notable de estas confusiones es el etnónimo 'nonuya', con el que se designan tres cosas diferentes: clanes de achote de lengua witoto, clanes de achote de lengua bora y distintos clanes de una lengua original (*nonuya* propios o *nononota*) afiliada posiblemente con la familia Witoto (Echeverri y Landaburu 1995: 44-47).

- s. Es difícil establecer una lista de lenguas vivas y trazar fronteras entre lenguas extintas. El Nonuya, el Carijona, el Cocama de Colombia, el Pisamira, el Tariana, son nombres de pueblos-lenguas que siempre aparecen en las listas; algunos pueblos, como el Cocama, tienen una población numerosa, pero realmente no cuentan hoy con hablantes; otros se van integrando progresivamente a pueblos vecinos.

Según Gómez-Imbert (2000) y Patiño (2000), habría cuatro lenguas independientes (andoke, kamëntsá, cofán, tikuna), lenguas Arawak (yukuna-matapí, kawiyarí, kurripako, tariano, éste último con hablantes dispersos), una Caribe (carijona, hablada por algunos individuos dispersos), tres lenguas de la familia Bora (miraña, bora, muinane), tres de la familia Witoto (witoto, okaina y nonuya, éste último en vías de extinción), cinco lenguas de la familia Makú-Puinave (puinave; nukak, yujup, kakua, hupdɬ), dos lenguas Tukano Occidental (siona, hablado sólo por ancianos, coreguajetama y eventualmente, el macaguaje, también con poquísimos hablantes), 15 lenguas de la familia Tukano Oriental

(bara, barasana-taiwano, carapana, desano, kubeo, maku-na, piratapuyo, siriano, tanimuka-letuama, tatuyo, tukano, tuyuka, wanano, yurutí y pisamira, este último en vías de extinción), una lengua de la familia Tupí (cocama, hablada hoy por pocos individuos dispersos en Colombia) y una lengua de la familia Peva-Yagua (yagua, de migrantes indígenas del lado peruano). Sobre la lengua de yurí, considerada Caribe o Arawak, no hay datos actuales. El guayabero, que algunos consideran amazónico, pertenece a la familia Guahibo, con otras lenguas presentes en la Orinoquía. Patiño incluye en la Amazonía al inga del piedemonte. Gómez-Imbert se refiere a la presencia marginal del geral.



Se han identificado en la Amazonía algunos rasgos lingüísticos interesantes desde el punto de vista tipológico: es un área con alta concentración de lenguas tonales y con fenómenos de nasalidad prosódica. Son comunes lenguas de tipo aglutinante con rica sufijación; se atestiguan casos de predicados complejos; los sistemas de clasificación nominal son comunes y numerosos. La confluencia de varias de las grandes familias lingüísticas americanas, así como la persistencia de pequeñas familias y lenguas independientes, hace que el panorama sea especialmente complejo y diversificado. La lengua geral se conoce también como Ñengatú (Nheengatú), es lengua materna de algunos grupos indígenas, no es ya una lengua franca como lo fue en el pasado (véase el capítulo Orinoquía Venezuela). Algunos de estos hablantes se identificarían como curripacos (Comunicación personal de Andrés Reinoso 2008).

## MARCO LEGAL: LOS DERECHOS CONSTITUCIONALES Y EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL

La ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Constitución de 1991, con casi 30 artículos sobre la legitimación de los pueblos indígenas, dan cuenta de una legislación proclive a los derechos indígenas (Bodnar 2006). Por su parte, los Planes de Desarrollo desde 1994 hasta hoy mencionan la necesidad de consolidar y favorecer los derechos de los pueblos indígenas, con iniciativas como el Programa de Apoyo y Fortalecimiento Étnico de los Pueblos Indígenas de Colombia (1995-1998) (*ibid.*). Se busca desarrollar y reconocer aspectos de jurisdicción indígena y el desarrollo social y económico articulado. En 1996, el Ministerio del Interior creó la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, con representación de organizaciones indígenas.

Así mismo, se califica a las Entidades Territoriales Indígenas (ETI) como un logro derivado de la Constitución de 1991 (Conama 2008, Bodnar 2006); sin embargo, hay graves vacíos en la concreción de las ETI, como lo señala el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA), criticando la dilación en la expedición de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, vital para que los resguardos se asimilen a ETI y puedan formular sus propios planes:

Han pasado casi ocho años, y el congreso nacional aún no expide la norma, omisión que nos deja en una situación de desventaja, desigualdad e incapacidad con respecto a las otras entidades territoriales. Esto último se manifiesta en aspectos tales como las transferencias, que nos asimilan a municipios para recibir ingresos corrientes de la nación, pero para el diseño y puesta en práctica de las políticas educativas, de salud y medio ambiente dependemos de las políticas departamentales y municipales, que casi nunca obedecen a nuestra realidad y desconocen los procesos propios. (Román 2000:103)

A 2008, la norma de la cual habla Román aún no se ha expedido. También hay vacíos en los Planes de Ordenamiento Territorial que se han promovido como condición para la ejecución de recursos en las regiones y departamentos, pues se limitan en muchos casos a ejercicios técnicos de zonificación ambiental y no desarrollan la concertación social necesaria (Viecco 2000).

## LA EDUCACIÓN, LAS MISIONES Y LAS CULTURAS NATIVAS

La Constitución de 1991 marcó el fin de la delegación en la Iglesia Católica de la educación y evangelización de los indígenas. Este proceso ha sido lento y traumático en la Amazonía, donde progresivamente se ha disuelto la 'educación contratada' sin que el Estado recupere de manera eficiente la administración y la financiación completa de las instituciones escolares indígenas, más bien tiende a abandonar su responsabilidad y a delegarla en organizaciones no gubernamentales (ONG) o en las comunidades locales.

La hispanización y aculturación de las poblaciones indígenas fue producto de la labor cumplida por la Iglesia Católica en muchas regiones amazónicas colombianas,

especialmente a través de la modalidad de internados en los que los indígenas pasaron gran parte de su infancia y adolescencia. Correa (1993) señala la relación entre mercancías, aldeas y misiones en el Vaupés. La presencia de los protestantes del ILV y otras misiones foráneas, como Nuevas Tribus, también tiene un fuerte impacto religioso y educativo. Los pueblos Kurripako, Puinave y Kubeo, entre otros, han sido afectados por estas misiones, lo que conllevó el debilitamiento o desaparición de importantes tradiciones culturales y espirituales propias. Actualmente, hay escisiones entre evangélicos y no evangélicos dentro de las comunidades.

Bodnar (*op. cit.*: 6) señala una serie de debilidades y contradicciones, sobre todo en las recientes acciones estatales relativas a la etnoeducación:

Aunque la Ley 115 de 1994 asumió y definió la etnoeducación como una alternativa educativa que —partiendo de las características de las propias culturas— posibilita el acceso a los conocimientos en un ámbito de equidad, la Ley 715 de 2001 del Sistema General de Participaciones, que propone la unificación de establecimientos educativos como parte del proceso de descentralización del Estado, desconoce la situación de diversidad cultural, especialmente en la Amazonía y Orinoquia colombianas. Así mismo, la terminación del Programa de Etnoeducación como tal en el Ministerio de Educación en 2002, después de 18 años de funcionamiento, puso en evidencia el desinterés del Estado por este tipo de acciones....

poco serios o no adaptados a las necesidades educativas de estos pueblos.

En los lugares donde hay pérdida lingüística —que son cada vez más numerosos— se espera que la escuela sea el espacio de recuperación, pero esto difícilmente se cumple, puesto que para un desarrollo bilingüe eficaz se requiere una gran inversión de recursos y apoyo técnico. Por ahora, los esfuerzos estatales en materia bilingüe parecen orientarse hacia la enseñanza del inglés. Si hay logros en la recuperación, éstos dependen de iniciativas aisladas y locales.

En 2008, el Ministerio de Cultura lanzó el Plan de Protección a la Diversidad Etnolingüística, en el cual se incluye una serie de acciones de fomento al uso y difusión de las lenguas nativas y de las lenguas minoritarias (Ministerio de Cultura, [www.mincultura.gov.co](http://www.mincultura.gov.co)). Ésta es una iniciativa necesaria y complementaria, pues, como lo señaló



La mayor parte de las tradiciones ortográficas que existen hoy entre los pueblos indígenas se derivan del diseño de alfabetos que hizo la organización misionera ILV. La importancia que se otorga a la producción de material escrito también parece ser una herencia de la línea de trabajo de esa organización misionera. En aras de la preservación de las lenguas y las culturas, podría ser más urgente mantener las ricas tradiciones orales y fortalecer la transmisión generacional de la lengua y los saberes culturales.

Subsisten en diversos puntos del territorio, y en la Amazonía en particular, escuelas comunitarias y proyectos educativos propios, sostenidos localmente y poco conocidos, pero seguramente interesantes. En varias comunidades se cuenta con buenos contingentes de maestros indígenas titulados y en ejercicio. Desafortunadamente, esto no puede generalizarse: dentro del pueblo Tikuna —ubicado en zonas de fácil acceso— hay sobreoferta de maestros indígenas, pero dentro de otros pueblos como el Kurripako hay carencias de personal formado. Es necesario aclarar que la titulación se ha cumplido de manera un poco azarosa y al vaivén de procesos en los que ha intervenido la Iglesia, el Estado, las ONG y diversas universidades privadas, algunas con programas a distancia

en su momento Roberto Pineda, 1997, el cumplimiento de la política lingüística no puede limitarse a la educación formal. Cualquier acción de promoción cultural deberá contar con recursos y voluntad política de otras instancias estatales: los ministerios de Hacienda (para destinar de manera coherente recursos a los planes que se formulen), Protección Social (si interesa favorecer, por ejemplo, las condiciones de los ancianos y adultos depositarios de tradiciones culturales), Relaciones Exteriores (puesto que se trata en muchos casos de poblaciones fronterizas), entre otros, deberían involucrarse en estas iniciativas, concertadamente con los ministerios de Cultura y Educación (el cual debe retomar la importante labor cumplida entre los años 80 y 90).

## LA VITALIDAD DE LAS LENGUAS: ASPECTOS SOCIOLINGÜÍSTICOS

No hay estudios sociolingüísticos exhaustivos y panorámicos sobre las lenguas amerindias de Colombia, y menos aún de la Amazonía. Los trabajos de Triana y Antorveza (1987, 1993) ilustran los procesos y factores globales de extinción de lenguas en la Conquista y en la Colonia. La compilación hecha por Pachón y Correa (1997) ilustra situaciones en diversas regiones. Un estudio puntual, el del nonuya, de Echeverri y Landaburu (1995) señala inimaginables complejidades en los procesos de recuperación lingüística. En los últimos años, diversos estudios de caso se llevan a cabo en centros académicos. En estos trabajos –tanto en la región amazónica como en otras– se detecta la pérdida de la lengua, asociada con la presencia de los asentamientos en zonas mestizas y urbanas, así como un acentuado perfil de distribución diferencial de competencia de la lengua indígena según la edad de las personas. La escolaridad, más extendida en jóvenes, también juega un papel determinante.

Los censos de 1993 y de 2005 formularon unas preguntas específicas sobre la lengua étnica y el castellano y se destacan las cifras altas de bilingüismo. “En el Censo de 1993, la mayoría de la población indígena expresó que hablaba español (78,6%). Es monolingüe en su idioma el 21,4%, el 27,3% lo es en castellano y el 51,2% se declaró bilingüe” (Bodnar 2006).

Foto: Francisco Chaves, *Redes*.



Cuadro V.41 **Hablantes o no de lengua indígena en los departamentos amazónicos**

DEPARTAMENTO/HABLA LENGUA	NÚMERO
<b>Caquetá</b>	
Sí	2.534
No	2.151
No informa	341
<b>Total</b>	<b>5.026</b>
<b>Putumayo</b>	
Sí	12.341
No	24.975
No informa	7.199
<b>Total</b>	<b>44.515</b>
<b>Amazonas</b>	
Sí	8.510
No	9.645
No informa	845
<b>Total</b>	<b>19.000</b>
<b>Guaviare</b>	
Sí	1.313
No	641
No informa	163
<b>Total</b>	<b>2.117</b>
<b>Vaupés</b>	
Sí	8.375
No	3.094
No informa	118
<b>Total</b>	<b>11.587</b>
<b>Vichada</b>	
Sí	12.768
No	3.778
No informa	1.117
<b>Total</b>	<b>17.663</b>

FUENTE: Elaboración M. E. Montes con datos DANE (2005)

El censo de 2005 indagó simplemente si se hablaba o no la lengua originaria (en caso de autorreconocimiento). Esta pregunta fue formulada a indígenas, raizales (hablantes de idiomas criollos), rom (o gitanos) y afrocolombianos. En el nivel nacional, es muy alta la proporción de indígenas que no hablan una lengua étnica, mayor que la proporción de raizales y rom que ya no hablan las lenguas indígenas (DANE 2005 b), pero esa proporción se da de manera muy diferenciada según las regiones y los grupos. Para la Amazonía, tenemos los siguientes datos provisionales:

- t. En el Departamento del Putumayo apenas habla su lengua patrimonial 28% de la población indígena (la más numerosa de los departamentos amazónicos); esto ocurre dentro del departamento con mayor volumen y crecimiento poblacional, por ende, también con mayor presencia de colonización.
- u. En los departamentos del Caquetá y el Amazonas, casi la mitad de la población indígena (50% en un caso y 45% en el otro) habla su lengua étnica. Los promedios de estos departamentos coinciden con los de departamentos andinos con impacto histórico de colonización y poblamiento mestizo, como el Cauca.

En los departamentos de Guaviare, Vaupés y Vichada, los menos poblados, la mayor parte de la población (entre 62 y 72%) aún habla la lengua étnica. Los promedios de estos departamentos (no sus cifras absolutas) coinciden con zonas de reciente o débil integración, como la alta Guajira en la Costa Atlántica y con algunas zonas de refugio en la zona andina central.

En la Amazonía, las riberas de los grandes ríos navegables son zonas de cambio y contacto, pero quedan en otros lugares sectores o grupos –muy minoritarios– que se caracterizan por el mantenimiento de tradiciones culturales y lingüísticas. Como ejemplo de un estudio de caso, remitimos a Santos (2004) quien establece un monolingüismo generalizado para un reducto tikuna de reducida población en el interfluvio Amazonas-Putumayo. También diagnostica transmisión y vitalidad de la lengua indígena en centros poblados con mucho contacto y muy cercanos a la ciudad de Leticia. En general, el bilingüismo generali-

zado es el preludeo al monolingüismo en castellano, cosa que ocurre, por ejemplo, en zona tikuna ribereña, donde el español es hoy lengua usual dentro del grupo. Aparecen así tanto variedades interlectales de valor testimonial, que atestiguan las dificultades y los caminos de la adquisición de una segunda lengua, como variedades más estables de castellano regional amazónico que reflejan la historia del contacto (Montes en prensa). Las cifras censales parecen indicar que los procesos de integración económica y colonización son definitivos, como lo demuestran las condiciones diferenciales de las subregiones amazónicas; sin embargo, siempre es posible encontrar notables excepciones a esas grandes tendencias.

Aunque puede afirmarse que gran parte de la población tikuna colombiana es bilingüe y que el español comienza a predominar, se da una situación de monolingüismo en un reducto aislado en el interfluvio Amazonas-Putumayo. Se diagnostican muy diversos grados de transmisión y vitalidad de la lengua indígena en centros poblados con mucho contacto y muy cercanos a la ciudad de Leticia. Aparte del aislamiento y la marginalidad –voluntarios o no– no parece ser fácil establecer los factores que garantizan la vitalidad de la lengua indígena. Esto según un estudio de caso de Santos (2004).



# VENEZUELA AMAZÓNICA Y ORINOQUÍA

MARIE-CLAUDE MATTEI MULLER

La parte más meridional de la Orinoquía venezolana, que penetra como un apéndice en territorio brasileño y en territorio colombiano, suele ser considerada el área amazónica de Venezuela por estar en comunicación directa por vía fluvial con la Amazonía brasileña mediante el canal fluvial del Casiquiare y el Río Negro. De hecho constituye hoy día el estado Amazonas de Venezuela. Este estado, creado en 1992, se llamaba, hasta esta fecha, Territorio Federal Amazonas. Este cambio de rango administrativo dio mayor autonomía

2. Muchos de los pueblos presentados en la Orinoquía colombiana se encuentran también del lado venezolano. Por lo tanto, no podíamos presentar los Kurripako, los Piapoko, los Puinave y los Hiwi (Guahibos) en la Orinoquía colombiana y no presentarlos en la Orinoquía venezolana, en la medida en que su territorio está simplemente dividido por un río; además, porque existen flujos de estas poblaciones a ambos lados de la frontera.

3. Los cambios sociopolíticos que vive el estado Ama-

Una de las particularidades geográficas de este estado es compartir fronteras con Brasil y Colombia. Por tanto la mayoría de los pueblos indígenas presentes en estas fronteras suele tener un territorio dividido entre dos, y a veces tres, países: Brasil, Colombia y Venezuela. Los pueblos Yanomami, Sanima, Baniwa y Yeral, por ejemplo, están entre Brasil y Venezuela, mientras que los pueblos Kurripako, Piapoko, Puinave, Hiwi (Sikuani) están entre Colombia y Venezuela.



política y económica a esta región. En efecto, el gobernador, que anteriormente era nombrado por el gobierno central, por lo regular con criterios partidistas, es ahora elegido por los habitantes del Estado y, desde luego, dispone de un presupuesto que puede manejar a su conveniencia.

En una concepción ampliada de la Amazonía, hubiéramos podido incluir esta parte de la cuenca orinoquense en el capítulo Amazonía. Hemos presentado las características sociolingüísticas de esta región en el capítulo dedicado a la Orinoquía, por distintas razones:

1. El estado Amazonas es parte integrante de la cuenca orinoquense, puesto que está atravesado de par en par por el río Orinoco. Sin embargo, este argumento geográfico no fue el más importante.

zonas desde hace unos diez años, con la nueva política del gobierno de Venezuela con respecto a los pueblos indígenas, deben ser analizados desde un punto de vista nacional, es decir dentro del contexto venezolano.

4. Varios de los pueblos indígenas presentes en el estado Amazonas, como los Ye'kuana, los E'ñepa (Panare), los Hodí, los Sanima, se encuentran también en el estado Bolívar, el más grande estado de Venezuela y de la Orinoquía.

Por todas estas razones, nos pareció más conveniente presentar estos pueblos en el Capítulo Orinoquía.

Damos aquí sólo unos datos generales correspondientes al estado Amazonas.





Mapa V.15 El estado Amazonas en Venezuela



FUENTE: Instituto de Estadísticas INE

## POBLACIÓN

Amazonas es el estado con menor población de Venezuela. Pero es el único estado del país donde la población indígena es mayoritaria, como se aprecia en el siguiente cuadro V.42.



Cuadro V.42 Población indígena del Estado de Amazonas según el censo de 2001

ENTIDAD	TOTAL POBLACIÓN	POBLACIÓN INDÍGENA	PORCENTAJE INDÍGENA
Amazonas	118.129	58.748	50,6%

FUENTE: Elaboración propia en base a INE

La población total del estado es de 118.129 habitantes, con una población indígena de 58.748 habitantes, lo que representa 50,6% con respecto a la población total del estado. En cuanto a porcentaje de población indígena, le sigue el estado Delta Amacuro con 23,9% y el estado de Zulia con 10,2%.

En el plano nacional, la población indígena en el Estado ha mostrado un crecimiento constante en cifras absolutas, aunque una reducción en cifras porcentuales respecto a la población nacional, tal como se puede apreciar en el cuadro V.43.



**Cuadro V.43 Porcentajes de población indígena en el estado Amazonas con respecto al total de población indígena del país para los últimos tres censos nacionales**

ENTIDAD	CENSO 1982	% DEL TOTAL 1982	CENSO 1992	% DEL TOTAL 1992	CENSO 2001	% DEL TOTAL 2001
Amazonas	30.163	21,5	44.512	14,1	59.718	11,2

FUENTE: Elaboración propia en base a INE

## DIVISIÓN ADMINISTRATIVA

El estado Amazonas ha sido dividido en siete municipios de desigual población y extensión. Las características poblacionales y político-territoriales del estado se detallan en el capítulo VI Orinoquía, Venezuela.

## ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y PODERES POLÍTICO-ADMINISTRATIVOS

Es el estado que tiene la organización regional más grande de Venezuela, la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA), la cual ha desempeñado y sigue desempeñado un papel importante en la conquista de los derechos de los pueblos indígenas de Venezuela. Uno de sus miembros fundadores, perteneciente al pueblo Hiwi, fue miembro de la Asamblea Constituyente que trabajó en la elaboración de la nueva constitución de 1999 y luego logró ser elegido, por la población indígena, diputado al congreso de la República.



El estado Amazonas es el único estado que tiene hoy un gobernador de origen indígena (baniwa), elegido por la población del estado. Además, al menos tres de los alcaldes son indígenas, y varios concejales también lo son.

## ECONOMÍA

El estado Amazonas es todavía uno de los estados económicamente menos desarrollados del país, principalmente por la carencia de vías de comunicación y consecuentemente, la escasez y el costo de los transportes. Parte de este estado sigue siendo no sólo de difícil acceso, sino también de acceso restringido. De hecho, las vías terrestres son muy escasas, dada la dificultad de construcción a causa de la vegetación. El transporte fluvial, muy dependiente de la presencia de carburantes y del nivel del agua, sigue siendo irregular. El transporte aéreo es todavía el más confiable, pero hoy día es únicamente asumido por el ejército venezolano, lo que constituye también una limitante.

La explotación minera (oro en particular), aún cuando muy fragmentada es muy fuerte y está generalmente fuera del control del Estado, con las consecuencias que conocemos para la supervivencia del hábitat ecológico fluvial. Lo mismo podríamos decir de la explotación forestal. Es importante señalar que pocos indígenas están involucrados en este tipo de explotación.

Foro: Emiliano Ricci.





Mapa V.16 Pueblos indígenas en Venezuela amazónica



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

## SALUD

El Estado venezolano y la Gobernación del estado Amazonas han hecho grandes esfuerzos para mejorar el servicio de salud en esta región: la construcción de un hospital en La Esmeralda, capital del Municipio Alto Orinoco; varios centros médicos en los diferentes municipios y mejora

del hospital de la capital del estado Puerto Ayacucho. Sin embargo, por las dificultades mencionadas previamente (transportes, carburantes), el funcionamiento de estas instituciones no es siempre eficaz.

## DIVERSIDAD LINGÜÍSTICO-CULTURAL

El estado Amazonas es también el estado que tiene el mayor porcentaje de pueblos indígenas en su territorio. Así, 17 de los 36 pueblos indígenas (Baré, Baniwa, Eñepa, Hiwi, Hodí, Kurripako, Mako, Piaroa, Puinave, Saniima, Sapé, Uruak, Warekena, Yanomami, Yawarana, Ye'kuana, Yeral) tienen su territorio ancestral o parte de su territorio en el estado Amazonas, a pesar de que el total de la población indígena de este estado representa sólo 10, 2% del total de la población indígena del país. Eso nos indica la fragilidad demográfica de muchos de estos pueblos y el grado de peligro de extinción en el que se encuentra.

En el capítulo dedicado a Orinoquía, se incluyen los datos demográficos correspondientes a cada pueblo, los datos globales de población, puesto que muchos de los pueblos tienen su población dispersa en varios municipios y, en algunos casos, en varios estados. Es el caso de los hiwis, que están entre los estados Amazonas, Apure y Bolívar, los piaroas, los saniimas, los e'kuanas, los eñepas, los hodís, entre los estados Amazonas y Bolívar.

De hecho, siete de las lenguas más amenazadas se encuentran en el estado Amazonas: baré, warekena, yawarana, mako, hodí, sape, uruak (véase el cuadro referente a las lenguas en peligro de extinción en el capítulo Orinoquía, Venezuela).

## EDUCACIÓN

Según los datos del censo de 2001-2002, habría 102 escuelas, entre básicas y unitarias; 47 escuelas que serían intercultural bilingües, y cuatro que serían escuelas-granja con enseñanza técnica. Estas cifras deben ser tomadas con reserva, puesto que la falta de material y de maestros indígenas preparados hacen que varias escuelas registradas como intercultural bilingües, de hecho no aplican un programa intercultural bilingüe. A agosto de 2008 existe en este estado la Dirección de Educación Indígena, dirigida por un indígena (kurripako en este momento) que debería ayudar a la implementación más dinámica de este programa intercultural bilingüe.

En la zona más meridional del estado Amazonas, donde están los pueblos Baré, Baniwa y Warekena, cuyas lenguas pertenecen a la familia lingüística Arawak del sur, es generalmente difícil aplicar este programa, por la composición heterogénea de las comunidades en las cuales se mezclan miembros de distintos pueblos. Es la razón por la cual en esta área se han puesto en práctica los denominados "nichos lingüísticos".

## CREACIÓN DE NICHOS LINGÜÍSTICO-CULTURALES

Tienen su origen en los llamados "nichos lingüísticos" propuestos al Ministerio de Educación en 1993 como una extensión del Programa Intercultural Bilingüe. En lo esencial, su propósito estuvo orientado al aprendizaje de la lengua materna en hogares indígenas seleccionados para tal fin. Hubo ensayos con algunas de las lenguas más amenazadas, en particular las pertenecientes a la familia Arawak del sur, pero no hay informes precisos sobre los resultados. Los nuevos nichos difieren de los primeros por ofrecer una cobertura mucho más amplia, en la medida en que no se restringen a la transmisión del idioma materno, sino que se extienden a diferentes aspectos de la cultura originaria, de ahí su nombre. Deben transmitir al niño un conjunto de conocimientos propios, tanto del idioma nativo como de su respectiva cultura, y prepararlo para recibir una educación intercultural bilingüe idónea. Cumplen el papel de un pre-escolar, ofreciendo una *educación inicial indígena*. Estos nichos se deben instalar en casas de familias indígenas, acondicionadas para tales fines, con subvención del gobierno. Pueden recibir entre 15 y 25 niños y niñas, divididos en dos grupos etarios: de cero a tres años, y de tres a seis años.



Foto: Emiliano Ricci, Amazonas, Venezuela.

La transmisión directa de conocimientos está a cargo de las madres, las abuelas y otras mujeres indígenas relacionadas con la comunidad y seleccionadas conforme a un perfil sociocultural más que académico. Los nichos deberán contar con un equipo de profesionales de la docencia y otras disciplinas afines, no necesariamente residentes, para la supervisión y evaluación de la experiencia educativa.

En la actualidad existen en todo el país 19 nichos lingüístico-culturales; de ellos, doce se encuentran en el estado Amazonas, precisamente en las comunidades indígenas donde las lenguas nativas están más amenazadas, es decir, las lenguas baré, baniva, warekena. Como mencionamos, en muchas de estas comunidades la transmisión intergeneracional de la lengua materna ha sido

interrumpida de tal modo que un porcentaje relativamente elevado de niños sólo habla castellano, por lo que su incorporación al Programa Intercultural Bilingüe se hace más difícil.

Según la Dirección Nacional de Educación, los nichos lingüístico-culturales constituirían el modelo más apropiado para promover en las comunidades pequeñas el uso de sus idiomas nativos y la difusión de sus tradiciones culturales.

En conclusión, existen en el estado Amazonas algunos cambios alentadores, sobre todo en lo que concierne a la participación activa de los diferentes pueblos indígenas, pero falta todavía mucho por hacer para que las diferentes acciones y programas emprendidos en este estado tengan los resultados requeridos.

# GUYANA FRANCESA

ODILE RENAULT-LESCURE

TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS: VALÉRIE FRASSATI

## INTRODUCCIÓN

Departamento francés de América, región ultra-periférica de la Unión Europea, la Guyana Oriental es, geográficamente, un fragmento del inmenso conjunto amazónico y, más especialmente, del antiguo macizo de Guyana. Nueve décimas partes de sus 84.000 km<sup>2</sup> son de bosque denso y el resto manglares, sabanas, bosques secundarios en la costa. Se ubica entre Surinam (ex-Guyana holandesa, independiente desde 1975), país del cual está separado por el río Maroni hacia el oeste, y Brasil, del otro lado del río Oyapock, al este y al sur.

## DEMOGRAFÍA

Una población reducida: las cifras del censo de 1999 revisado registran 197.000 habitantes. A título de comparación, la ciudad capital del Amapá, estado brasileño vecino, Macapa, cuenta con más habitantes que Guyana francesa.

Una repartición geográfica muy desigual: 90% se concentra en la costa, donde más de un habitante de cada dos reside en la isla de Cayena, pero un progresivo reequilibramiento de la población sobre el territorio en favor de los municipios del interior está en proceso. Los municipios que bordean el río Maroni, especialmente, reagrupan hoy al 24% de la población. Dos ejes viales llevan a Cayena. Al oeste del departamento, una conexión comunica con el centro espacial de Kourou, y después con Saint-Laurent du Maroni. Desde allí, un transbordador permite atravesar el río Maroni para llegar a Paramaribo, ciudad capital de Surinam. Al este, otra conexión va hasta el río Oyapock y llega al municipio de Saint-Georges.

Un fuerte crecimiento, con un índice anual de cerca de 6% en los años ochenta y, a pesar de una baja actual que la reduce a 3,6 %, Guyana francesa tiene uno de los índices demográficos más altos del mundo.

La población se caracteriza por su juventud: 50% tiene menos de veinticinco años, un habitante de cada tres tiene menos de quince años. Esto se debe a dos fenómenos: un índice de crecimiento natural alto (31 nacimientos por cada mil habitantes) y un saldo migratorio positivo importante. A este cuadro general, se debe añadir el espectacular salto demográfico de los amerindios (700 personas en 1948 y más de 8.000 hoy), debido, en gran parte, a los resultados obtenidos por la medicina occidental. Se añade a este factor el extraordinario crecimiento demográfico de los cimarrones, particularmente impulsado por la inmigración procedente de Surinam.

## DATOS POLÍTICOS Y REGIONALES Y GRUPOS HUMANOS

### DATOS POLÍTICOS Y REGIONALES

Guyana francesa es desde 1946 un departamento francés de ultramar y se le aplica la Ley General, salvo eventuales adaptaciones debidas a su situación específica.

En calidad de colectividad política organizada, la República francesa no hace ninguna distinción entre los ciudadanos que la conforman: todos son formalmente iguales frente a la ley. Ninguna entidad administrativa territorial o no territorial podría de manera legítima reivindicar derechos propios para los individuos que la integran. Esa igualdad de principios se traduce en una ausencia de legislación específica referente a las poblaciones de amerindios y cimarrones.

Si la organización administrativa actual es globalmente la misma que la de los departamentos metropolitanos, la realidad continental americana le da a Guyana francesa una doble especificidad en relación con la metrópoli, con los demás departamentos de ultramar y con Europa, de la cual es una región ultraperiférica. En lo que concierne especialmente a su cooperación regional y transfronteriza, delinea nuevas orientaciones que sin duda están por desarrollarse. Citaremos la firma de un primer acuerdo de cooperación regional con el estado brasileño vecino, el Amapá, en 1996, destinado a agilizar los intercambios comerciales y culturales, seguido de un proyecto de construcción de un puente sobre el Oyapock con el propósito de enlazar las riberas guyanesa y brasileña (Proyecto ley del 6 de diciembre de 2006).

Esas orientaciones políticas son recientes, pero los intercambios transfronterizos a lo largo de los 1.200 kilómetros de fronteras con Brasil y Surinam son muy antiguos.

Las poblaciones amerindias viven a lo largo de las fronteras con Surinam y con Brasil, siendo estos límites estatales, muy a menudo, teóricos. Impuestas por la colonización europea, las fronteras fraccionaron pueblos que hablan el mismo idioma, tienen estructuras sociales compartidas, y redes familiares activas que se evidencian durante celebraciones rituales que reúnen miembros de una misma comunidad, cualesquiera sea su pertenencia nacional.

En cuanto a los cimarrones que, aparte de los alukus, son en su mayoría población inmigrante, a menudo ilegal, su situación en Guyana depende de las condiciones económicas sociales y políticas en Surinam (Price & Price 2003).

### GRUPOS HUMANOS

La población de Guyana francesa se caracteriza por una multiplicidad de grupos humanos con orígenes, culturas e idiomas muy diversos, de interacciones desiguales, de los cuales los amerindios y los cimarrones representan solamente un porcentaje muy bajo. Las estimaciones que aparecen en la página web del Consejo Regional de Guyana mencionan los siguientes porcentajes:

- v. 38%: los criollos (descendientes de esclavos liberados durante la abolición de la esclavitud y mestizados de varias formas a través del juego de alianzas con los colonos blancos);
- w. 10%: los metropolitanos (que vinieron de la Francia metropolitana, a menudo funcionarios del Estado francés con una presencia temporal en Guyana);
- x. 4%: los antillanos (que vinieron del Caribe en un primer tiempo, cuando tuvo lugar la fiebre del oro);
- y. 1%: los hmongs (que vinieron en 1977 de los campos de refugiados de Tailandia);
- z. 4%: los chinos (establecieron sus negocios en las ciudades y los suburbios a partir de finales del siglo XIX);
- aa. 32%: los brasileños, haitianos, surinamenses, guyaneses (cuya inmigración data de los últimos decenios del siglo XX);
- ab. 5%: los amerindios; y
- ac. 6% : los cimarrones.

Con algunas variantes en la repartición de los porcentajes, estos datos demográficos son estimaciones variables, ya que no se pueden apoyar en el censo francés, que no toma en cuenta el origen de las personas. Los ame-

riños y cimarrones son, en consecuencia, presentados a continuación con indicaciones de cifras resultantes de estimaciones proporcionadas por los trabajos de investigadores. (Cuadro V.44)

### LOS AMERINDIOS

Esos pueblos autóctonos representan en la actualidad seis etnias cuyas bajas cifras de población, debidas en gran parte a las epidemias resultado de los contactos con los europeos, no toman en cuenta los grandes conjuntos que conforman en la meseta de las Guayanas y que comparten un fondo lingüístico y cultural común. Todos, aparte del pueblo Teko, que reside totalmente en Guyana, se caracterizan entonces por su movilidad, más allá de las fronteras políticas resultado de la historia de la Colonización. En esta región, la división tradicional entre indios del interior (pueblos Wayampi, Teko, Wayana) es actualmente reforzada por la creación del Parque Amazónico de Guyana al sur (Decreto 2007-266 del 27 de febrero de 2007). Con una superficie de 3.390.000 ha., está constituido por un "corazón de parque" de 2.030.000 ha. de bosque primario de un valor ecológico excepcional y aglutina cinco municipios donde residen más de siete mil personas.

Los pueblos amerindios de la costa (Kali'na, Arawak, Palikur) evolucionan en el marco del Parque Nacional Regional de Guyana, creado según decreto ministerial 2001-268 del 26 de marzo de 2001. Estos parques tienen diferentes vocaciones. El Parque Amazónico tiene por vocación proteger los ámbitos naturales y

permitir a las comunidades de habitantes que tradicionalmente subsisten del bosque a mantener y valorar sus culturas en cuanto a sus aspectos materiales e inmateriales, garantizar la perennidad de sus prácticas de subsistencia mientras preserven los recursos naturales que explotan; asociar las autoridades consuetudinarias al manejo del territorio; promover el desarrollo económico y social de los municipios y, de manera más amplia, de Guyana, contribuyendo activamente a encontrar modos de desarrollo adaptados y explotar las oportunidades que puede ofrecer especialmente el turismo sostenible. ([www.parc-guyane.gf](http://www.parc-guyane.gf)).

#### El Parque Nacional Regional

tiene como objetivo el desarrollo económico, cultural y social del territorio en el respeto del medio ambiente. El Parque Nacional Regional se apoya sobre las iniciativas de las colectividades y de las poblaciones y se esfuerza en apoyarlas gracias a la capacidad de sus encargados de misiones y de su equipo de campo. Considera que los recursos naturales (pesca, caza, madera y agricultura...) y culturales del territorio son la base del desarrollo y que se debe, por lo tanto, a la vez, preservarlos, garantizar su renovación y ponerlos en relieve (*ibid*).

Más politizados que los demás grupos minoritarios de Guyana, los amerindios tratan de unirse de manera más o menos exitosa utilizando estructuras asociativas, administrativas o políticas y sacando provecho de sus relaciones con las grandes asociaciones amerindias de Surinam, Venezuela y Brasil, especialmente, y la COICA. Sus movimientos de reivindicaciones políticas y territoriales no obtuvieron más concesión que un decreto en 1987 referente al derecho territorial sobre la propiedad colectiva de tierras.





Mapa V.17 Pueblos indígenas en Guyana Francesa



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

- Arawak
- Kali'na
- Palikur
- Teko
- Wayampi
- Wayana



Cuadro V.44 Ubicación y número de población de los pueblos amerindios

NOMBRES	NÚMERO	UBICACIÓN
Arawak (Lokono, autodenominación)	1.500	En el bajo Maroni y al este del litoral, en los municipios de Sainte-Rose de Lima y de Larivot (municipio de Matoury) y de Balaté, en la periferia de Saint-Laurent de Maroni, así como en Saut-Sabat (municipio de Mana).
Palikur	1.500	En la zona costera y en el bajo Oyapock, en los pueblos de Macouria, Régina, Roura (pueblo Favard) y Saint Georges del Oyapock.
Kali'na (autodenominación; también designados bajo el término Galibi, denominación colonial)	4.000	En la región costera –municipio de Awala-Yalimapo–, y parcialmente en otros municipios del oeste : Mana, Saint Laurent (Terre Rouge, Village Pierre, Espérance, Paddock, Prospérité), Iracoubo (Bellevue-Yanou, hábitat diseminado d'Organabo), así como en la aglomeración de Cayena y en Kourou.
Wayana (familias de Apalai se asentaron en algunas comunidades wayana)	800	A lo largo del alto Maroni y del Tampock ; en los pueblos de Elahé, Twenke, Taluhwen, Kayodé, Antécume-pata.
Emérillon (Teko, autodenominación)	400	En dos municipios del sur guyanes, al oeste dos pueblos mixtos (wayana/teko): Elahé y Kayodé, ubicados al sur del burgo de Maripasoula. Al este, en el municipio de Camopi, sea en la misma área municipal, sea en una decena de villas cercanas (bajo Camopi y medio Oyapock).
Wayampi	750	En las riberas del alto Oyapock, en las cuatro villas de Trois Sauts ; sobre el medio Oyapock, en varias villas lindando el municipio de Camopi.

## LOS CIMARRONES

Los cimarrones son los descendientes de esclavos que se fugaron de las plantaciones de la colonia vecina, la Guyana holandesa, que se denominó posteriormente Surinam. Asentados en Guyana francesa en periodos diferentes, desde los primeros “negros refugiados” (los Aluku o Boni, según el nombre de su jefe) en el siglo XVIII, hasta la ola de inmigrantes rechazados de Surinam durante la guerra civil después de la independencia de ese país. Es una población móvil en la frontera oeste, frontera reclamada por ambos países. Es también una población en explosión demográfica que muestra una fuerte actividad en varias esferas, como en el negocio fluvial o los sectores “informales” (explotación aurífera y recursos forestales). Cuatro grupos componen la población cimarrona.



Cuadro V.45 Ubicación de los cimarrones

NOMBRES	NÚMERO (PRICE & PRICE 2002)	UBICACIÓN
Aluku	5.900	A lo largo del Maroni, (municipios de Apatou, Papaïchton, Maripasoula, río Lawa); en las ciudades (Saint-Laurent du Maroni, pueblo Saramaka de Kourou, Cayena).
Ndyuka	14.000	Municipio de Grand Santi en el Medio Maroni; región de Saint-Laurent du Maroni y de Mana, a lo largo de las vías (Departamentales CD8, CD9 y CD10).
Pamaka	2.800	Medio Maroni (islas Langa Tabiki, Baada Tabiki, a la altura de Apatou).
Saamaka	14.500	Región de Saint-Laurent du Maroni et Mana, a lo largo de las vías (departamentales CD8 y CD9), y en varios municipios del este (Kourou, Cayena, Macouria, Saint-Georges de l'Oyapock).

## INVENTARIO DE LAS LENGUAS AMERINDIAS Y CIMARRONAS



Cuadro V.46 Los idiomas hablados en Guyana

	FAMILIA O GRUPO	IDIOMA	NÚMERO DE HABLANTES
Idiomas amerindios	Familia Arawak	arawak (o lokono)	El número de hablantes equivale a un cuarto de la población. En situación de falta de transmisión intergeneracional. Cambio de idioma hacia el sranan tongo (criollo de base inglesa, idioma vehicular de Surinam).
		palikur (o parikwaki)	La cantidad de hablantes es inferior a la cantidad de población. El cambio de idioma, cuando tiene lugar, se hace hacia el criollo guyanés de base francesa, vehicular en Guyana, o el portugués de Brasil.
	Familia Caribe	kali'na	La cantidad de hablantes es inferior a la cantidad de población, pero el índice de transmisión intergeneracional, aunque sigue siendo alto, puede cambiar de un pueblo al otro: Awala-Yalimapo es kali'na hablante; otros pueblos, como Bellevue-Yanou, tienden a reemplazar el kali'na con el criollo, Kourou, con el francés, los pueblos de Kali'na oriundos de Surinam, con el sranan tongo.
		wayana	La cantidad de hablantes equivale a la cantidad de población. El índice de transmisión es de 100%. El idioma es también utilizado por emerillones y apalais en pueblos mixtos.
Familia Tupi-guaraní	emerillon (o teko)	Todos los emerillones son hablantes de su idioma. La tasa de transmisión intergeneracional es de 100%.	
	wayampi	Todos los wayampis son hablantes de su idioma. La tasa de transmisión intergeneracional es de 100%.	
Idiomas cimarrones	Variedades de criollos de base léxica inglesa (Easter Maroon Creole)	aluku ndyuka pamaka Estas tres variedades están agrupadas bajo el nombre de nenge(e)	Índice de transmisión intergeneracional elevado. Además, juega un papel vehicular en el oeste guyanés.
		Criollo de base léxica inglesa (parcialmente relexificada en portugués)	saamaka



Mapa V.16 Las lenguas regionales y minoritarias de Guyana francesa



FUENTE: Goury (2001-2002).

## ESTATUTO DE LOS IDIOMAS

Según la posición oficial, las lenguas amerindias y cimarrones son “lenguas de Francia”: “Con lenguas de Francia, se entiende idiomas regionales o minoritarios tradicionalmente hablados por ciudadanos franceses en el territorio de la República, y que no son idioma oficial de ningún estado. [...] Esos criterios de definición están inspirados [...] en la Carta europea de los idiomas regionales o minoritarios” (Periódico *Le Monde* del 19 de junio de 2008).

Así se definen los idiomas de Francia según la DGLFLF (<http://www.dglflf.culture.gouv.fr/>) conservando su característica de lenguas minoritarias.

Es en 2001 cuando la Delegación Regional del Idioma Francés se volvió *Delegación Regional del Idioma Francés y de los Idiomas de Francia* (Ministerio de la Cultura), para marcar el reconocimiento por el Estado de la diversidad lingüística de Francia.

La Carta Europea de los Idiomas Regionales y Minoritarios adoptada en 1992 por el Consejo Europeo incluye particularmente (Launey 2007:484-5) :

- ad. Una *definición* de los idiomas regionales y minoritarios como idiomas (1) practicados tradicionalmente en el territorio de un Estado por ciudadanos de dicho Estado que constituyen un grupo numéricamente inferior al resto de la población de dicho Estado, y (2) diferente(s) del (de los) idioma(s) oficial(es) de dicho Estado”, especificando que esa definición “no incluye ni los dialectos del (de los) idioma(s) oficial(es) del Estado ni los idiomas de los emigrantes”. Un idioma regional se define por su área geográfica, pero la Norma europea se puede también aplicar a un *idioma desprovisto de territorio*, si corresponde a los criterios (1) y (2).
- ae. Una *lista de compromisos*, en siete artículos y 98 párrafos, referentes a la educación, la justicia, la vida económica y cultural: los estados contratantes se deben comprometer al menos a 35 de los párrafos elegidos entre las disposiciones. Se trata de un dispositivo “de geometría variable” en el cual cada Estado puede escoger medidas más o menos forzosas.

Varias etapas marcaron el eventual proceso de ratificación de la norma:

- af. Un estudio sobre la constitucionalidad de la norma que concluyó de manera positiva ;
- ag. Un informe, llamado "informe Poignant" , que, en su inventario de los idiomas de vocación regional, añade un número de idiomas susceptibles de entrar en este marco, pero omite, entre otros, los idiomas amerindios y cimarrones de Guyana:
- ah. Un nuevo inventario ha sido llevado a cabo por el lingüista Cerquiglino en un informe ministerial que hoy día sirve de referencia.

Se hace una lista de más de 75 idiomas, en metrópoli y en ultramar. Para Guyana, este informe acepta el criollo (kreol) guyanés con base léxica francesa, criollos con base léxica inglesa: aluku, ndyuka, pamaka y saamaka, idiomas

amerindios: kali'na, wayana, arawak, palikur, teko, wayampi, y un idioma asiático, el hmong. Este último idioma puede sorprender en este inventario. Pero el autor del informe lo incluye apoyándose en el siguiente argumento: "Esa tradición [de ser hablado por ciudadanos franceses] puede ser reciente, sin por lo tanto reflejar una situación de migración. Es el caso de los Hmong, asentados en Guyana [...] en 1977; constituyen una población de cerca 2.000 personas, asentadas en dos pueblos monoétnicos; son ciudadanos franceses y, en cuanto a los más jóvenes, bilingües francés-hmong". La norma fue firmada en 1999 por el presidente Chirac, con 39 párrafos, pero se consideró que iba en contra al artículo 2 de la Constitución, que estipula: "El idioma de la República es el francés". La norma es, por lo tanto, inconstitucional. Una revisión solicitada por el Parlamento en junio de 2008, con el fin de inscribir los idiomas regionales en la Constitución, ha sido rechazada por el Senado.

Foto: Ian Mackenzie.



## PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS

Las prácticas lingüísticas de los pueblos amerindios y de los cimarrones son bastante heterogéneas y se desarrollan, aun en las regiones boscosas más lejanas del sur de Guyana, en un contexto más y más multilingüe. El monolingüismo, para la población escolar, es siempre más escaso y los individuos tienen repertorios plurilingües, ya que conocen y practican varios idiomas. Cada individuo que conoce varios idiomas los emplea en grados de utilización y niveles de capacidad que varían de una persona a otra y dependen fuertemente de los contextos lingüísticos y sociales en los cuales se encuentra, de su formación o de su profesión.

Los idiomas amerindios se aprenden en la familia; con la excepción del wayana que hablan los emerillones del Maroni y los apalais, que son de uso vernáculo y limitados a intercambios no institucionales. Sin embargo, están empezando a utilizarse en esferas institucionales, así como en las reuniones de los consejos municipales de los municipios "amerindios" y en la institución escolar (véase a continuación). Los idiomas cimarrones, de uso vernáculo y que se aprenden en la esfera familiar, se utilizan también fuera de los contextos institucionales, pero su creciente uso vehicular les confiere un lugar importante al oeste de Guyana.

otros idiomas para demostrar su identidad bicultural o pluricultural y su pertenencia a un grupo de jóvenes. En otros contextos, alternan entre diferentes idiomas para introducir significaciones particulares en su relación con el interlocutor. Esas diversas maneras de alternar entre sus recursos lingüísticos son valoradas a menudo de manera negativa por las instituciones educativas, pero representan estrategias importantes para manejar las relaciones e identidades sociales en estos contextos multilingües.

Se observa, por una parte, que algunas comunidades lingüísticas utilizan cada vez menos su propio idioma y adoptan otro. Por ejemplo, en la comunidad arawak de Balaté, el arawak ya no se trasmite a los niños, y las pocas personas que todavía lo hablan ya no lo utilizan a menudo. Es así como el sranan tongo se ha vuelto el primer idioma de esa comunidad. Por otra parte, se constata que algunas comunidades tales como las cimarrones (aluku, ndyuka y pamaka) se acercan lingüísticamente. Aunque conservan sus distintas variedades, éstas son siempre más reservadas a situaciones particulares. En las situaciones normales, reemplazan variantes que caracterizan a cada grupo gracias a estrategias consideradas más neu-

Koïné: "Cuando una población habla un idioma dialectalizado, ocurre a menudo que a través de la práctica de los intercambios o a través de una voluntad concertada se desarrolla una forma interdialectal del idioma, entendible y admisible por todos. Ese dialecto común se llama koïnê [...]" (Launey 2003).



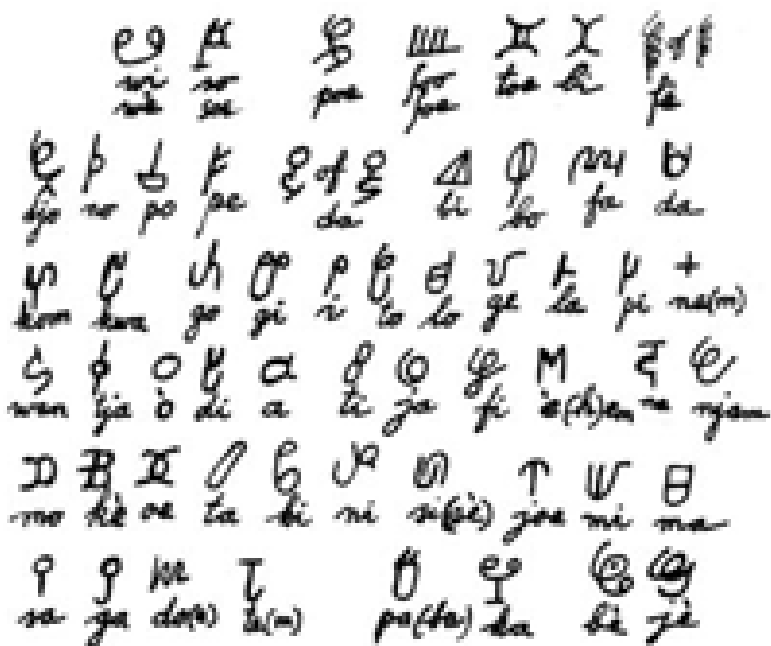
Aunque los individuos asocian de manera ideológica esos diversos idiomas a contextos sociales diferentes; por ejemplo, el francés para los contextos institucionales y formales, un idioma vernáculo para las interacciones familiares y un idioma vehicular con las personas que no pertenecen a su grupo, las prácticas de dichos idiomas no son usualmente tan contrastadas. Los jóvenes guyaneses, en particular, a menudo hacen *mezclas* de idiomas. Es decir que, cuando utilizan el idioma de su comunidad lingüística, integran palabras o frases procedentes de

trales. Este fenómeno da lugar a un proceso de "koïnización" hacia un idioma común (Léglise y Migge 2007).

Los contactos entre los idiomas también indujeron cambios lingüísticos. Los numerosos préstamos realizados de lengua a lengua, sea para nombrar los elementos de un nuevo ambiente, sea para designar nuevas entidades, inducen a veces a cambios en las estructuras lingüísticas, así como, por ejemplo, cambios en la numeración, la designación, en el orden de las palabras o en las estructuras predicativas.

## DESARROLLO DE LA ESCRITURA: EXPERIENCIAS CONTEMPORÁNEAS

Las lenguas amerindias y cimarronas tienen poca tradición escrita, pero vale la pena mencionar dos situaciones. La primera concierne el silabario de Afaka.



El ndyuka es el único idioma criollo (kreol) en el mundo para el cual se ha creado un alfabeto silábico a principios del siglo XX: Afaka, un ndyuka del pueblo de Benanu en el bajo Tapanahony, crea hacia 1910 un alfabeto compuesto de 56 símbolos que transcriben cada uno una sílaba de la lengua. Lo enseña a su cuñado, Abena, que a su vez amplía el aprendizaje. El Gaanman o líder de los ndyukas no reconocerá nunca ese alfabeto, que caerá en desuso. Hoy día, el Sr. André Pakosie, quien aprendió el alfabeto gracias al hijo de Abena, es el único que tiene la legitimidad de transmitir tradicionalmente su enseñanza, lo cual hace en su asociación *Stichting Sabanapeti* en Utrecht (Países Bajos).



FUENTE: Recuadro e ilustración extraídos de Renault-Lescure & Goury (en imprenta).

La segunda situación es representada por la adopción por el pueblo Wayana, a partir de los años 1950-1960, de un alfabeto de la lengua elaborado por misioneros del ILV en Surinam y su utilización para necesidades informales, tales como cartas que circulan de un pueblo a otro.

Las más recientes experiencias de paso a la escritura se inscriben en otras dinámicas, manifestando iniciativas de hablantes nativos en experiencias individuales o en el seno de asociaciones relacionadas con reivindicaciones referentes a la identidad o de normalizaciones gráficas relacionadas con las necesidades de la enseñanza de los idiomas en la escuela.

En el pueblo Kali'na, en los años 1990, se implementaron talleres de escritura que aspiraban a elaborar una grafía y desembocaron en 1997 en la "Declaración de Bellevue", que oficializó los trabajos del grupo volviéndose entonces el Grupo de trabajo sobre el idioma y la cultura kali'na (GTLCCK), que se comprometía a difundir los resultados y desarrollar la experimentación, particularmente la producción de escritos. Un grupo se empeñó también en hacer un trabajo de literacidad del idioma emerillon, mientras que, desde 2006, la escritura de la lengua arawak es el tema de un seminario anual.

IMAGEN: Grafismo kali'na kariwaku w-okuna-ma-po (venado arrodillado).  
FUENTE: Ahlbrinck (1931:69).



Los idiomas cimarrones fueron objeto de dos seminarios producto de la iniciativa de la asociación Mama Bobi, en 2001 y 2002. Y el Sikiifi Konmiti, implementado por miembros de las comunidades aluku, ndyuka y pamaka, prosiguió con este trabajo, escogiendo un sistema gráfico que se pudiera adaptar al conjunto de las variedades de los criollos orientales cimarrones y servir a una identidad pan-cimarrón.

Esas reflexiones fueron replicadas por trabajos organizados durante capacitaciones de agentes de educación

en idiomas maternos en las escuelas guyanesas para las cuales la práctica del escrito se volvía ineludible, tanto en su propia formación como para la elaboración de soportes pedagógicos. Los lingüistas capacitadores, que en su mayoría habían participado en los trabajos de las asociaciones, prosiguieron la reflexión con los practicantes y continuaron con el trabajo de normalización necesario para una práctica escolar. Hoy en día, la escritura en el idioma materno tiende a cobrar mayor importancia.



## TOMAR EN CUENTA LOS IDIOMAS EN LA ESCUELA

La implantación de la escuela francesa en Guyana francesa se hizo de manera progresiva desde los principios de la colonización, en el siglo XVII, y de manera diferenciada según las poblaciones. Encomendada primeramente a la Iglesia para alfabetizar y evangelizar en francés, la escolarización concernía en su comienzo nada más a los hijos de los colonos blancos. Cuando se empezó a encargar de la educación la administración colonial a finales del siglo XIX, después de la abolición de la esclavitud (1848) y la instauración de la laicidad en Guyana (1888), se integró poco a poco a los hijos de esclavos liberados.

Las poblaciones amerindias y cimarrones quedaron hasta entonces totalmente fuera de estos cambios, exclusión reforzada por la creación del territorio del Inini en 1930, cuyo estatuto administrativo daba a esas poblaciones un régimen de excepción, que, particularmente, no las sometía a la obligación escolar.

Fue a partir de la transformación de Guyana francesa en departamento francés en 1946 y de la política de *francización* que pretendía asimilar las poblaciones del interior que empezó la escolarización de los amerindios y de los cimarrones, de 1949 a 1970, en los hogares católicos (internados), y después, con la desaparición del territorio del Inini (1970), en las escuelas públicas a medida que éstas se abrían. Para dar un ejemplo, las cinco escuelas del alto Maroni referentes de los pueblos Wayana y Emérillon se abrieron entre 1974 y 1996. A través de su acceso a la ciudadanía francesa, amerindios y cimarrones estuvieron desde ese momento en adelante sometidos a la obligación escolar. El acceso a la escuela de las poblaciones indígenas de Guyana se inscribe, por lo tanto, en una historia reciente. Pero, tal como en las escuelas abiertas a los criollos, se ignora o rechaza una adaptación de los contenidos de los programas y los idiomas maternos.

Foto: Laurent Puren, *Niños wayanas ingresando a la escuela, comunidad de Taluhwen.*



## LOS DISPOSITIVOS

### EL DISPOSITIVO DE LAS LENGUAS Y CULTURAS REGIONALES

Hasta la mitad del siglo XX, las lenguas de Guyana francesa no eran reconocidas ni de manera estatutaria ni siquiera como “idiomas” realmente. Los idiomas amerindios y cimarrones, ignorados, se hablaban libremente en el bosque, mientras que el criollo (kreol) guyanés, en contacto más estrecho con el francés en Cayena, lugar de arraigo de la escuela, sufrió drásticamente los efectos a través de un fenómeno de rechazo violento del criollo guyanés.

Sin embargo, en los años 1970-1980, acciones de revalorización del criollo (kreol) permitieron que se beneficiase de un dispositivo reglamentario aplicado a la introducción de un idioma guyanés en la escuela, el dispositivo “Lenguas y Culturas Regionales”, en 1986, cuatro años después de la publicación de la circular llamada “Savary” sobre la promoción de los idiomas regionales.

Al día de hoy, el número de aulas que ofrecen enseñanza en una lengua guyanesa pasó de 10 en 1986 a más de trescientas en la actualidad, acompañado de un incremento importante de los consejeros pedagógicos presentes en cinco de las siete circunscripciones con las cuales cuenta Guyana francesa.

### EL DISPOSITIVO “AGENTES DE EDUCACIÓN EN IDIOMAS MATERNOS”

La reflexión sobre la escuela en el medio indígena no es nueva en Guyana francesa, pero la tradición escolar monolingüe francesa sigue siendo la norma, a pesar de un pequeño número de experiencias de maestros que buscaban una solución a las dificultades de su enseñanza o de escuelas que contrataban temporalmente instructores para llevar actividades en los idiomas de los niños. El dispositivo Lenguas y Culturas Regionales, así como lo vimos anteriormente, se aplica solamente al criollo guyanés. La presencia del idioma materno (amerindio y cimarrón) en la escuela está moderada por dos bloqueos. Primeramente, para enseñar un idioma en la escuela, que le confíen una clase y que se desarrollen actividades pedagógicas, es necesario haber tomado carreras de formación oficial y pasado los concursos de reclutamiento. Ahora bien, el número de amerindios y de cimarrones preparados para enseñar en estas condiciones es muy bajo. Además, para beneficiarse de los derechos de entrada en la enseñanza, un idioma debe, teóricamente, tener el estatuto de idioma regional y se lo debe poder estudiar en una universidad. Sin embargo, los idiomas amerindios y cimarrones no tienen el estatuto de idioma regional y no tienen una enseñanza organizada.

Fue en 1998 cuando estos idiomas vieron abrirse oficialmente las puertas de la escuela a través del dispositivo experimental llamado entonces “Mediadores culturales y bilingües”. Ese proyecto se benefició de una situación favorable para empezar a romper los bloqueos arriba mencionados. Por una parte, las autoridades académicas se encontraban frente a una preocupante situación de fracaso escolar, la más alta registrada en Francia, Ultramar incluido, y un desasosiego de los profesores de escuela frente a un público de estudiantes para los cuales su formación (o ausencia de formación) no los había preparado. Se dieron entonces a la búsqueda de nuevas soluciones. Por otra parte, en 1997, el Instituto de Investigación para el Desarrollo (del francés, Institute de Recherche pour le Développement - IRD), en asociación con el Centro Nacional de Investigación Científica (del francés, Centre National de la Recherche Scientifique - CNRS), abrió un programa de investigaciones llamado “Idiomas de Guyana: investigación, educación, formación”, con una prioridad para ampliar de manera sistemática los conocimientos sobre los idiomas menos conocidos en Guyana francesa, amerindios y cimarrones, y, en cuanto fuera posible, empezar investigaciones sobre las prácticas lingüísticas reales de la población guyanesa. Algunos investigadores ya tenían una experiencia

en América Latina y estaban acostumbrados a implicarse en la defensa y la promoción de los idiomas estudiados, ya que habían tomado parte en experiencias de etnoeducación (o educación indígena, o educación bilingüe). El equipo estaba determinado a insertarse en este campo educativo. Finalmente, el lanzamiento por parte del gobierno del plan "Empleo para los jóvenes" en 1997 le había permitido al Ministerio de Educación ofrecer centenares de contratos de "asistentes educadores" en Guyana para desarrollar dentro de la escuela actividades que correspondían "a necesidades emergentes o no satisfechas" y que presentaban un "carácter de utilidad social, en particular en el campo de las actividades [...] culturales, educativas [...]". (*Gazeta oficial*, 17 de octubre de 1997). Debían poder beneficiarse de un número de horas de formación, cláusula inscrita en los contratos. Una veintena de estos "asistentes educadores", jóvenes hablantes nativos de varios idiomas de Guyana (ndyuka, aluku, kalí'na, wayana, palikur, wayampi, teko), recibieron, después de una selección, un perfil especializado de "mediador bilingüe", que permitía

asignarlos a las escuelas teniendo por principal tarea llevar a cabo actividades en sus idiomas maternos, pero también agilizar la entrada a la escuela de niños y tener un papel de interfaz entre docentes y padres de familia. Esas actividades debían ser apoyadas por periodos regulares de formación en grupo en Cayena, reuniendo esencialmente capacitadores especializados en lingüística amerindia y criolla, y en didáctica. Finalmente, dos factores adicionales jugaron también un papel importante. Uno fue el apoyo de dos inspectores, altos responsables de la Educación Nacional, seguros del enlace entre fracaso escolar y el no tomar en cuenta los idiomas maternos y favorables a una enseñanza bilingüe, y el otro, la atención dada a los idiomas "regionales o minoritarios" con motivo del tema de la ratificación de la Carta Europea de los idiomas regionales o minoritarios.

Lo que estaba en juego con esta experiencia era muy importante. En el contexto descrito más arriba, se trataba de comprobar que a) la enseñanza en las lenguas que no reúnen las condiciones para ser "idiomas regionales" de manera es-

Foto: Laurent Puren, *Asistente educadora de lengua materna (ndyuka) escribe en la pizarra, escuela de Malgaches, Saint-Laurent du Maroni.*





Foto: Laurent Puren, *Jóvenes cimarrones a orillas del río Maroni.*

tatutaria, se puede construir, si uno dispone de los medios y aunque la tarea sea difícil y larga; *b*) la práctica de un idioma no constituye una capacidad en sí, pero la profesionalización de personal educativo nativo es necesaria y realizable; *c*) los resultados alcanzados a través de la práctica de actividades lingüísticas y del aprendizaje de la escritura en lengua materna pueden hacer de éste un verdadero idioma de escolarización.

De 1998 a 2007, se prosiguió con la experimentación, de manera difícil, a veces caótica. Tres problemas siguieron siendo permanentes: *a*) la ausencia de puesto estatutario y estable que permitiera perpetuar esta profesión (de los 26 asistentes educadores que tuvieron esta experiencia y que tienen un puesto desde 2007, quedan sólo seis del primer curso —algunos dejaron el dispositivo, otros se integraron poco a poco—; *b*) la ausencia de rubro presupuestado en el Rectorado y destinado al dispositivo; *c*) la ausencia de mandato oficial y objetivos claros de sus responsables académicos respecto a los directores de las escuelas.

Sin embargo, parece que el reto ha sido aceptado, ya que el dispositivo aparece como “proyecto faro” en el proyecto académico 2005-2009. A partir de 2007, la Educación nacional se encarga de conducirlo y manejarlo. Los mediadores son, de ahora en adelante, “agentes de educación en idiomas maternos”, función que existe en la educación nacional. Para tal efecto, una convención de formación tripartita ha sido firmada entre las autoridades educativas (el Rectorado), el Instituto Universitario de Formación de los Docentes y la investigación (Instituto de Investigación para el Desarrollo) para la formación. Mientras sea realmente implementada la convención, un pequeño grupo está trabajando para redactar un manual y profundizar la formación de los agentes de educación en idiomas maternos de buen nivel para que puedan relevar, en parte, a los capacitadores actuales.

En 2007, fueron 25 los capacitadores que se beneficiaron de una formación más o menos regular. En las escuelas donde trabajan, cada estudiante recibe una formación que comprende entre una y cinco horas semanales de enseñanza en idioma materno.

# SURINAM

BETTINA MIGGE

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS: DAVID ROMERO

## INTRODUCCIÓN

La República de Surinam está ubicada en la costa nororiental de América del Sur. Limita con el Océano Atlántico al norte, el departamento de ultramar francés de la Guyana francesa al oriente y la República de Guyana al occidente. Al sur, comparte frontera con Brasil. La mayor parte del país está cubierta de bosque primario denso.

La República de Surinam es étnica y lingüísticamente muy diversa. La mayoría, si no todos, los grupos de población que actualmente se encuentran en Surinam llegaron a esta región como resultado de procesos de migración en diferentes momentos del tiempo. Los ancestros de las naciones originarias o amerindios llegaron como resultado de la migración dentro de las Américas; los ancestros de las poblaciones afro-surinamesas (los denominados cimarrones y criollos) fueron desplazados de África Oc-

cidental por la fuerza, como resultado del comercio de esclavos en los siglos XVII y XVIII.

Las poblaciones de ascendencia indonesia y de la India llegaron después de la abolición de la esclavitud, sujetas a esquemas de trabajo con contrato de servidumbre. Durante los últimos veinte a treinta años, Surinam ha recibido migrantes temporales y permanentes de una variedad de países, tales como Brasil, Guyana, China y Haití, y desde antes de su independencia en 1975 —especialmente durante la guerra civil (1986-1992)— una cantidad significativa de su propia sociedad étnicamente diversa ha migrado a los Países Bajos, la Guyana francesa y, en menor medida, a Estados Unidos. Aquí enfocamos dos grupos amplios de surinameses —la población amerindia y la población cimarrón.



Los cimarrones son descendientes de esclavos que se liberaron a sí mismos de la economía de plantación y crearon sociedades independientes en los siglos XVII y XVIII.

## LA DEMOGRAFÍA DE LOS CIMARRONES Y AMERINDIOS SURINAMESES

Según la General Bureau of Statistics (Oficina General de Estadística) en Paramaribo, se calcula que la población de Surinam totalizaba 492.829 personas en 2004 ([www.statistics-Surinam.org/publicaties/Census7-vol1-4.pdf](http://www.statistics-Surinam.org/publicaties/Census7-vol1-4.pdf)). Adicionalmente, se estima que más de 300.000 personas de ascendencia surinamesa viven fuera del país, principalmente en los Países Bajos (de Bruijne 2001: 24). El aumento general de la población surinamesa (en Surinam) es relativamente modesto: alrededor de 1,37% por año entre 1980 y 2004. Esta magnitud se debe tanto a una tasa de natalidad relati-

vamente baja, alrededor de 2,5% en 1998, y una tasa de emigración relativamente alta, 0,7% por año (de Bruijne 2001: 27), como a una tasa de mortalidad relativamente alta debido a la falta de instalaciones médicas o el deterioro de las mismas, particularmente en el interior del país. A pesar de haberse levantado dos censos en los últimos treinta años —en 1980 y en 2001—, es difícil encontrar estadísticas de población precisas. Las cifras para la población cimarrona que presenta el cuadro V.47 se infieren a partir de estadísticas parciales existentes y observaciones “en el terreno” (Price 2002a).

Cuadro V.47 Estimativos de cimarrones por grupo étnico en Surinam		
GRUPOS CIMARRONES	INTERIOR DE SURINAM	PARAMARIBO
Ndyuka	24.000	8.000
Saamaka	25.000	7.000
Pamaka	2.300	500
Matawai	1.000	2.900
Kwinti	170	400
<b>Total</b>	<b>52.470</b>	<b>18.800</b>

FUENTE: Price (2002a:82).

El cuadro V.47 sugiere que las comunidades ndyuka y saamaka poseen hoy cada una alrededor de 32.000 personas en Surinam, de las cuales aproximadamente la cuarta parte vive en Paramaribo. En el caso de las comunidades menores, la mayoría de los pamakas aún siguen en las aldeas del interior, mientras que sólo un número pequeño vive en la capital. Esto contrasta con las cifras para los kwintis y la comunidad matawai, las cuales sugieren que la mayoría de sus miembros residen actualmente en Paramaribo, en vez de las aldeas tradicionales. Price (2002a) sugiere que no hay ningún aluku viviendo en Surinam. Sin embargo, observaciones en el terreno dejan ver que aún queda un pequeño número de aluku en Paramaribo, que suma probablemente unas 100 personas, además de los residentes de la aldea de Cottica

en el río Lawa. Nótese, sin embargo, que el tamaño real de las comunidades ndyuka, saamaka y pamaka es mucho más grande. Price (2002a:82) calcula que alrededor de 14.000 ndyukas y saamakas viven en la vecina Guyana francesa, y alrededor de 4.000 personas de cada grupo residen en los Países Bajos. En el caso de la comunidad pamaka, unas 3.000 personas adicionales viven en la Guyana francesa, y cuatrocientas en los Países Bajos. La proporción de matawai y kwinti que han abandonado el país parece ser relativamente baja (Price 2002a: 86). La urbanización de cimarrones es en gran medida un fenómeno relativamente reciente y en curso. Por ejemplo, en 1992, los cimarrones constituían alrededor de 5,2% de la población urbana, mientras que en 2004 ya constituían 10% (de Bruijne 2001).

Los pueblos amerindios son mucho más pequeños que las comunidades de cimarrones. Carlin (2001: 226) suministra las cifras que se presentan en el cuadro V.48

Cuadro V.48 Estimativos de amerindios vitales en Surinam según grupo étnico	
COMUNIDAD AMERINDIA	NÚMERO DE MIEMBROS DE LA COMUNIDAD
Kari'na (o Galibi)	1.200
Wayana	450
Trio	1.200
Akuriyo	5
Sikiyana	10
Tunayana	10
Arawak (o Lokono)	700
Mawayana	10

FUENTE: Carlin (2001:226).

El cuadro V.48 sugiere que actualmente hay cuatro pueblos amerindios viables en Surinam —a saber, Kari'na, Trio, Arawak (llamado Lokono en Guyana) y Wayana—, estando los otros bajo grave amenaza de extinción. Aunque no tenemos cifras confiables, la observación en el terreno indica que muchos de los miembros de los cuatro pueblos

amerindios mayores, especialmente Kari'na y Arawak, se están reubicando de manera permanente en los centros urbanos regionales, tales como Paramaribo y Albina, y St. Laurent du Maroni en la Guyana francesa. Las aldeas

tradicionales de los pueblos Trio y Wayana aún tienen un número sustancial de habitantes. Sin embargo, muchos de los miembros de estos pueblos hacen regularmente visitas, más cortas o más largas, a la zona costera.

## LOS PUEBLOS AMERINDIOS Y LOS CIMARRONES EN SURINAM

La mayor parte de la población surinamesa vive a lo largo de la franja costera, y particularmente en y alrededor de la ciudad capital de Paramaribo. Las aldeas tradicionales de la mayoría de las poblaciones amerindias y de todas las poblaciones de cimarrones de Surinam están ubicadas en el densamente forestado interior del país, y sólo se puede llegar a ellas en avión o en canoa de tronco.

Las principales aldeas de los cimarrones ndyuka (okanisi) están ubicadas a lo largo del río Tapanahoni en el sudeste de Surinam. La literatura académica a veces emplea también el término holandés aukan para los ndyukas. También hay unas pocas aldeas en el río Cottica en el nororiente, en la quebrada Sara en el centro-oriente de Surinam y a lo largo del río Maroni en el nordeste de Surinam. Sin embargo, durante la guerra civil (1986-1992) la mayoría de las aldeas en el Cottica fueron destruidas por el ejército surinamés y su población fue reasentada en Albina y Paramaribo y en sus alrededores, y en el occidente de la Guyana francesa. Las aldeas pamakas están ubicadas en la parte media del río Maroni. La literatura académica a menudo emplea también los términos holandeses Paramaccan o Paramaka para los pamakas. Hasta la fecha, sólo una aldea aluku, la aldea de Cottica en el río Lawa, sigue en tierra surinamesa. En el temprano siglo XX, todas las otras aldeas se han encontrado en el lado guayanés francés del río Lawa. Los saamakas han residido tradicionalmente en el río Surinam y sus tributarios en el centro de Surinam desde la década de 1760, cuando firmaron un tratado de paz con los colonizadores holandeses. La literatura académica a menudo emplea también los términos holandeses Saramaccan or Saramaka para los saamakas.

Las aldeas matawais están ubicadas en el río Saramacca, en el centro de Surinam, y las aldeas kwintis están en el río Coppename, en el occidente de Surinam. Especialmente desde el fin de la guerra civil en Surinam, a comienzos de los años noventa, muchos cimarrones han partido de sus aldeas tradicionales y migrado a centros urbanos de Surinam (Paramaribo, Albina), la Guyana francesa (St. Laurent du Maroni) y los Países Bajos (Amsterdam, Rotterdam, Utrecht), y en mucha menor medida a Estados Unidos. Si bien cantidades significativas (casi la mitad) de los ndyukas, saamakas y pamakas residen actualmente en la Guyana francesa, son muy pequeñas las cantidades de cimarrones kwintis y matawais en la Guyana francesa (Price 2002a).

Foto: Bettina Migge, *Moliendo maní en Badaa Tabiki.*



De los pueblos amerindios de Surinam, seis residen en las áreas oriental y central del sur de Surinam. Los pueblos Wayana (Oyana, Waiyana) se encuentran en los ríos Tapanahoni, Palumeu, Maroni y Lawa. Los pueblos Trio (Tarëno, Tiriyo) y Akuriyo (Akurio, Akoerio) están asentados a lo largo de los ríos Palumeu, Tapanahoni y Sipaliwini. Las aldeas sikiyana (chikena), tunayana/katuena y mawayana están ubicadas en el río Sipaliwini. Tanto el pueblo Kari'na (Carib, Karinya), como el Arawak (Lokono) viven en la franja costera de Surinam (Carlin (2001: 226), Carlin y Boven (2002:37). Miembros del pueblo Kari'na residen en la frontera oriental, integrantes del pueblo Arawak viven en varios lugares de la costa central y occidental de Surinam. Para más información acerca de los patrones de migración y asentamiento de los amerindios surinameses desde la colonización europea de las Américas, véase Carlin y Boven (2002).

Las cifras para los pueblos amerindios de Surinam muestran claramente que la mayoría de ellos están en gran peligro ya que poseen sólo un número muy pequeño de miembros

(cuadro V.48). No hay cifras confiables relativas al número de amerindios que viven en los centros urbanos de Surinam. Sin embargo, está claro que la migración a los centros urbanos está aumentando. Entre los amerindios, los kari'nas y arawaks han participado más activamente en procesos de urbanización. También hay comunidades kari'nas y wayanas en la Guyana francesa y Brasil, y comunidades arawaks en la Guyana francesa y Guyana, donde tienen el nombre de lokono. Algunas de estas comunidades en la Guyana francesa han surgido debido a migración pasada y reciente de sus miembros desde Surinam. Estos procesos de migración siguen en curso, al igual que en el caso de los cimarrones.

Según Price (2002a:83-84), el crecimiento de la población en el interior de Surinam se ha estancado debido al deterioro de las condiciones sociales, económicas y médicas desde la guerra civil. Se calcula en menos de 2%. "En el interior de Surinam, la tasa de paludismo es ahora la mayor de toda América del Sur, y se dice que el VIH está en un rango superior de 20%."

### **AMERINDIOS Y CIMARRONES Y SU CONTACTO CON LA SOCIEDAD GLOBAL**

Durante buena parte de su historia, Surinam fue una colonia de plantaciones de azúcar. En años posteriores, se agregaron otros cultivos comerciales tales como café, cacao y tabaco. Hoy día el azúcar ya no es un producto de exportación, pero la economía de Surinam sigue dependiendo de la explotación de los recursos naturales del país. Después de la Primera Guerra Mundial la bauxita se volvió un importante bien de exportación y, en años recientes, la minería de oro y la explotación de recursos petroleros han contribuido mucho al crecimiento económico. Por lo regular, las actividades mineras se llevan a cabo en unión con grandes empresas multinacionales. Con respecto a los productos agrícolas, Surinam exporta principalmente bananos y arroz. Debido al número limitado de productos de exportación, la economía de Surinam es muy vulnerable a cambios en el mercado global (Van Dijck 2001).

En la actualidad, sólo relativamente pocos amerindios y cimarrones encuentran empleo (a largo plazo) en la industria minera a gran escala, la industria forestal y la agricultura industrializada. Los cimarrones y amerindios que se criaron en las áreas urbanas o recibieron la mayor parte de su educación secundaria en Paramaribo tienen mayor probabilidad de encontrar empleo en la administración y educación, o como empleados (de bajo nivel) de empresas comerciales que de trabajar en la industria minera. Los amerindios y los cimarrones que viven en las áreas rurales son afectados desproporcionadamente por el desempleo, ya que hay muy pocas oportunidades de empleo permanente o sólo de corto plazo en el interior de Surinam, y las oportunidades educativas son muy limitadas y por lo regular de menor o baja calidad. Por lo tanto, la mayoría de los amerindios y cimarrones realizan agricultura de subsistencia y el comercio informal a pequeña escala de productos agrícolas tales como hortalizas y productos de casava (mandioca). Los hombres también trabajan en la construcción de botes, la pesca, la caza, el transporte fluvial y la minería de oro a pequeña escala, con el fin de obtener el dinero necesario para comprar los productos que no pueden producir ellos



mismos. Los hombres saamakas también hacen tallas en madera para los mercados turísticos de Surinam y la Guyana francesa. Los habitantes urbanos menos educados comercian en el mercado informal y obtienen una variedad de trabajos temporales que incluyen la minería de oro a pequeña escala y el manejo de tiendas. Un buen número de ciudadanos surinameses, incluyendo cimarrones, también reciben remesas regulares de parientes en el extranjero.

## EL IMPACTO DE LAS RELIGIONES NO INDÍGENAS EN LOS AMERINDIOS Y CIMARRONES

Oficialmente, Surinam tenía antes carácter cristiano. Sin embargo, esto comenzó a ser desafiado a finales del siglo XIX, cuando fueron traídos de la India y de Java trabajadores bajo servidumbre que eran de religión hindú y musulmana (Jap-A-Joe, Sjak Shie y Vernooij 2001:200). Hoy día, Surinam es un país religiosamente diverso. En el censo de 2004, las religiones cristianas [iglesias holandesa reformada, morava (EBG), católica romana y episcopales] aún predominaban en general, declarando 41% de la población ser de religión cristiana. Sin embargo, el hinduismo y el Islam han ganado un terreno significativo. En 2004, 23% de los surinameses informaba ser hinduista y 15% musulmán. El resto (21%) declaró no tener filiación religiosa o no informó sobre la filiación.

Los cimarrones y algunos de los grupos amerindios, o son de religión cristiana o practican religiones indígenas. Los cimarrones y los amerindios son miembros, tanto de la Iglesia católica como de iglesias protestantes. La iglesia protestante más grande es la EBG, pero los cimarrones entran cada vez más a los Testigos de Jehová y grupos episcopales con base en Estados Unidos, particularmente en Paramaribo, donde están representados muchos de estos grupos religiosos. Si bien los pamakas, kwintis y algunos sectores de los saamakas han estado tradicionalmente muy involucrados en prácticas religiosas cristianas, la participación en grupos religiosos cristianos es mucho menor entre otros grupos cimarrones como los ndyukas, los matawais y la mayoría de los saamakas. Entre los amerindios, muchos de los trios han sido cristianos durante mucho tiempo (Carlin y Boven 2002: 35). A pesar de los esfuerzos de los grupos religiosos cristianos por erradicar la religión winti afrosurinamesa y las prácticas religiosas amerindias, ambas siguen siendo ampliamente practicadas.

Foto: Racquel Yamada, Cecilia Arupa de Konomerume extrae el líquido de la yuca rayada utilizando un matapi.



## LA VITALIDAD LINGÜÍSTICA DE LAS LENGUAS AMERINDIAS Y CIMARRONES

Surinam es un país multilingüe, y las lenguas habladas en el país pertenecen a varias familias lingüísticas diferentes. La lengua oficial es el holandés. Es la única lengua de instrucción en el sistema educativo y la lengua para asuntos gubernamentales oficiales. El holandés estándar coexiste con el holandés surinamés que surgió del contacto entre el holandés europeo y las lenguas surinamesas, principalmente el sranan tongo. La lengua franca de Surinam es el sranan tongo criollo con léxico inglés. Hoy día el inglés es ampliamente entendido, particularmente en la capital, ya que muchos programas de televisión son en este idioma y la influencia de los países caribeños angloparlantes está aumentando claramente desde que Surinam se asociara a la Comunidad del Caribe (Caribbean Community, Caricom).

La mayoría de los ciudadanos surinameses, incluidos los amerindios y los cimarrones, son bilingües o multilingües, y el cambio de código es muy común en todos los sectores de la sociedad. Los surinameses educados tienden a emplear su lengua comunitaria para la comunicación basada en la comunidad, variedades de holandés en situaciones que aumentan el estatus, y el sranan tongo en situaciones de grupos de pares transétnicas o informales. Las personas con educación básica o no formal a menudo emplean el sranan tongo para aumentar el estatus y para la comunicación formal, así como para interacciones de grupos de pares, mientras la lengua comunitaria se reserva para interacciones dentro de la comunidad.

Aunque el holandés estándar es la lengua de la esfera oficial, los políticos, las iglesias y el sistema educativo (primario) regularmente hacen uso estratégico del sranan tongo para comunicar su mensaje de manera efectiva y ganar la simpatía de la gente. Las lenguas cimarronas y particularmente las amerindias no son ampliamente conocidas y usadas entre los no cimarrones y no amerindios, y no son especialmente facilitadas en el sistema educativo.



## LAS LENGUAS

Hay ocho lenguas amerindias que se hablan en Surinam. La mayoría de estas lenguas pertenecen a la familia lingüística Caribe e incluyen el kari'na o karinya o carib, el wayana, el trio, el akuriyo, el sikiiyana y el tunayana. La única lengua de la familia Arawak hablada en Surinam es el arawak o lokono. También existe una lengua mixta caribe o arawak llamada mawayana (Carlin 2001:226). Todas las lenguas amerindias de Surinam gozan de poco prestigio y pocas o muy pocas personas las hablan, lo cual hace que estén en gran peligro.

En ausencia de cifras precisas, Carlin (2001) calcula que el número de personas que hablan lenguas amerindias es, por lo menos para las lenguas costeras, algo menor que la cantidad de población citada en el cuadro V.48.

Las personas que hablan kari'na y arawak o lokono, que viven principalmente en el área costera, tienden a hablar también fluidamente la lengua franca de Surinam, el sranan tongo, y tienen varios niveles de competencia en el holan-

dés. Las élites comunitarias, en especial, hablan bien el holandés, lo cual facilita mucho su trato con el gobierno en Paramaribo. En ambas comunidades, el sranan tongo funciona actualmente como una lengua comunitaria importante, y los jóvenes en especial lo adquieren como una primera lengua, junto con, o excluyendo a, una lengua amerindia.

La tasa de transmisión intergeneracional de la lengua es particularmente baja para el pueblo Arawak. En base a discusiones con ancianos arawaks en la Guyana francesa respecto de jóvenes que migraron desde Surinam a comienzos de la década de los sesenta, parece que desde finales de los años cincuenta el lokono no ha sido transmitido plenamente. Esto es particularmente cierto para aquellas comunidades que están ubicadas cerca a Paramaribo o cuyas poblaciones han sido desplazadas hacia áreas urbanas.

Quienes hablan las otras lenguas amerindias residen en el relativamente inaccesible interior del país. La mayoría de ellos tienden a tener sólo un poco de contac-

to al contacto relativamente estrecho y a largo plazo entre los wayana y sus vecinos alukus en el río Lawa (Dupuy 2007). En contraste, el pueblo Trio considera al sranan tongo una lengua baja y prefiere aprender y comunicarse con los foráneos en holandés (Carlin y Boven 2002: 41). El kari'na, el wayana y el lokono también se hablan en la Guyana francesa.

Carlin (2004) hace una descripción gramatical integral del trio. Ella también ha suministrado una descripción sociolingüística de la misma comunidad (Carlin 1998) y una discusión más amplia de las propiedades de las lenguas caribes en Surinam (Carlin 2002). Patte (2002) hace una descripción amplia del arawak, y Hoff (1968), una descripción gramatical del kari'na. El sitio web Languages de Surinam, construido por el Instituto de Verano de Lingüística (ILV), del inglés (Summer Institute of Linguistic - SIL) también incluye diccionarios caribe-inglés y caribe-holandés y una gramática y diccionario caribe básicos. El kari'na y el lokono también han sido objeto de numerosos estudios de lingüística estructural publicados en revistas y libros



Dos factores han contribuido a la alta tasa de retracción lingüística entre los amerindios: una tasa relativamente alta de matrimonios mixtos y la ideología de lengua dominante en Surinam. En primer lugar, en los últimos 50 años muchas mujeres amerindias se han casado con hombres criollos o cimarrones, y como resultado han adoptado o han sido forzadas (por sus esposos) a adoptar el sranan tongo o el holandés como su lengua familiar. En segundo lugar, hasta muy recientemente toda lengua diferente del holandés se consideraba inapropiada para la comunicación pública. Como resultado de ello, muchos padres y madres en Paramaribo instituyeron el holandés como su principal medio de comunicación con sus hijos. El uso de otras lenguas, o se prohibía o sólo se toleraba en entornos de grupo de pares.

to extendido con la(s) sociedad(es) costera(s) por fuera de la educación y realiza visitas ocasionales a la costa. Como resultado de ello, la mayoría de los miembros de estas comunidades son básicamente monolingües (Carlin 2001:227). Entre los miembros del pueblo Wayana, la competencia en el aluku criollo cimarrón, y también en el sranan tongo parece estar ampliamente difundida debido

académicos, pero hasta donde llega mi conocimiento no hay disponibles descripciones gramaticales integrales de ninguna de las otras lenguas amerindias de Surinam.

Las siete lenguas criollas (kreol, creoles) de Surinam –seis de ellas habladas por poblaciones cimarronas y una lengua madre de la población criolla costera afrosurinamesa y la lengua franca del país– descienden todas de las

variedades que surgieron en las plantaciones suriname-sas a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Se clasifican como criollas conservadoras con léxico inglés, y a pesar de diferencias entre ellas, muestran similitudes importantes.

Hay dos descripciones detalladas de las lenguas criollas cimarronas orientales. Huttar y Huttar (1994) enfoca la variedad ndyuka, y Goury y Migge (2003) intenta tratar todas las variedades (y está orientado hacia los maestros). El sitio web Languages de Surinam, del ILV, también brinda acceso

Las lenguas criollas cimarronas saamaka y matawai difieren principalmente de las variedades cimarronas orientales y el sranan tongo en que tienen un porcentaje mucho mayor de elementos de léxico derivados del portugués –30%, comparado con 5% para los criollos cimarrones orientales– así como un número mayor de elementos de léxico derivados de África. Como resultado de ello, sólo de manera parcial son mutuamente inteligibles con ellos. El saamaka y el matawai son muy similares y plenamente inteligibles entre sí. De hecho, el matawai se

Las seis lenguas criollas cimarronas están asociadas cada una con entes políticos semiautónomos del mismo nombre que, con la excepción de los kwintis, son gobernados por un jefe supremo y un consejo de jefes de linaje y de aldea. Tradicionalmente, quienes los hablan residían antes en aldeas monoétnicas relativamente inaccesibles en el interior del país. Sin embargo, en los últimos cincuenta años, más o menos, muchos de ellos han migrado a las áreas urbanas costeras de Surinam y la vecina Guyana francesa. Los criollos cimarrones aluku, pamaka y ndyuka, hablados tradicionalmente en la parte oriental de Surinam, están muy estrechamente relacionados entre sí y son plenamente inteligibles. En la literatura, a menudo se refiere a ellos como los criollos cimarrones orientales. Las diferencias entre ellos son, desde el punto de vista lingüístico, muy pequeñas, y en su mayoría de naturaleza fonológica. Sin embargo, desempeñan un papel importante en el manejo de la identidad social local. Más aun, su grado de inteligibilidad mutua con el criollo urbano y la lengua franca sranan tongo es también muy alto. Sin embargo, las variedades de sranan tongo con fuerte influencia holandesa pueden plantear problemas de comprensión para los cimarrones orientales que no asistieron a la escuela.



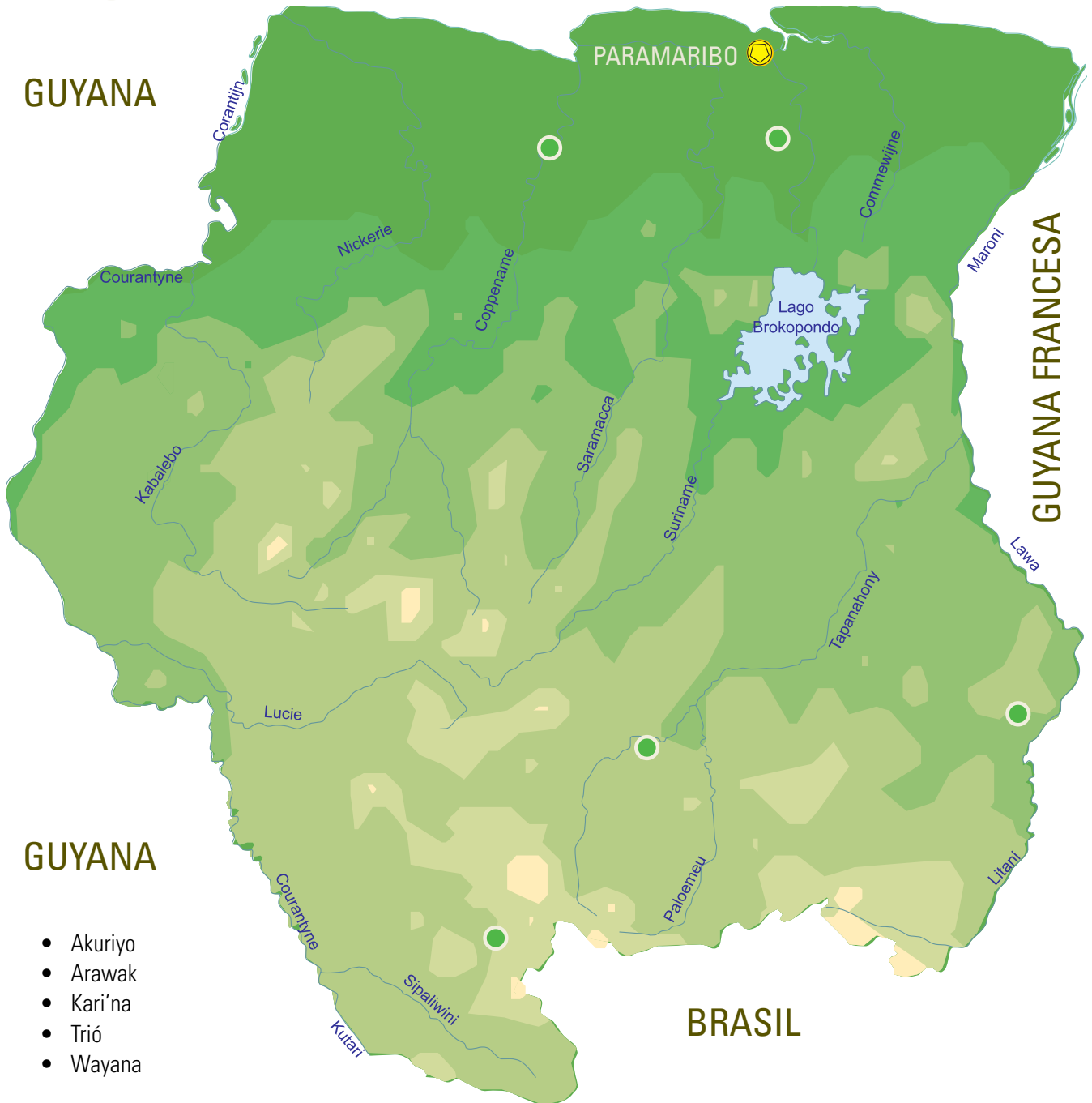
a diccionarios aukan (ndyuka)-inglés, inglés-aukan y aukan-holandés básicos en línea, así como a materiales para aprender ndyuka construidos por el ILV. El nombre aukan u okanisi ampliamente usado entre quienes hablan holandés para referirse a (una de) las variedades, ndyuka, es empleado a menudo por el ILV. El término local e interno más ampliamente usado es ndyuka, a veces también escrito ndjuka. Con modificación menor, estos materiales de lenguaje también son útiles para el aluku, el pamaka y el kwinti.

separó del saamaka en el siglo XVIII. El sitio web Languages de Surinam, del ILV, también da acceso a diccionarios saamaka-inglés y holandés-saamaka-inglés básicos, que igualmente son utilizables para el matawai.

La lengua criolla cimarrón kwinti se parece mucho a las lenguas criollas orientales, y es mutuamente inteligible con las mismas, pero ha estado sujeta a contacto con el saamaka y el matawai. Los kwintis no tienen un jefe supremo, sino que responden actualmente al jefe matawai.



Mapa V.18 Pueblos indígenas en Surinam



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

Los cimarrones alegan que hay diferencias regionales internas dentro de cada variedad 'étnica'. En términos generales, las variedades habladas por las poblaciones de las aldeas río arriba, incluidas las 'variedades étnicas' que se hablan más lejos de la costa, se consideran más conservadoras –debido al contacto menos intensivo con otras poblaciones– que las llamadas variedades de río abajo. Hasta la fecha, no se ha realizado ningún estudio sistemático para verificar tales diferencias. Más aún, todas las comunidades cimarronas distinguen diferentes variedades sociales asociadas con diferentes entornos de interacción, actividades sociales y grupos sociales dentro de la comunidad. Las variedades más comúnmente invocadas son el habla cotidiana, el habla de respeto, el habla de viajero/joven y el habla de foráneos (véanse Migge 2007, Léglise y Migge 2006).

Dentro de las comunidades cimarronas, los idiomas criollos cimarrones gozan de gran prestigio y siguen siendo ampliamente hablados y transmitidos entre generaciones por las poblaciones cimarronas, tanto urbanas como rurales. Funcionan como la principal lengua comunitaria en entornos tanto rurales como urbanos. Si bien los cimarrones mayores, incluyendo la mayoría de las mujeres de edad media, tienden a ser efectivamente monolingües y analfabetos, los más jóvenes, y especialmente los urbanos, son cada vez más multilingües en diferente medida,

debido a un aumento de las tasas de asistencia escolar y mayor exposición en general a los centros urbanos costeros. Las lenguas principales habladas, además del criollo cimarrón nativo, son el sranan tongo y el holandés, pero el inglés también está aumentando entre los cimarrones urbanos. El cambio de código y la mezcla de código con el sranan tongo, y en menor medida el holandés y las lenguas criollas cimarronas se están haciendo muy comunes, especialmente en entornos urbanos y públicos, y grupos sociales jóvenes dentro de la comunidad identificados con lo urbano los emplean creativamente para indigenizar identidades de interacción y nuevas identidades sociales (Migge 2007). Como resultado del contacto y de cambios sociales, las lenguas cimarronas están sufriendo cambio gradualmente, pero no hay indicación alguna de que se estén fusionando con el sranan tongo.

Aunque se han desarrollado ortografías viables por parte de lingüistas del ILV para los criollos cimarrones orientales y el saamaka, todavía hay solamente un número muy limitado de materiales escritos en esas lenguas (por ejemplo, la Biblia). La escritura en las lenguas cimarronas sigue limitada, por tres razones. Primero, desde el siglo XVIII, cuando los misioneros alemanes comenzaron a producir textos religiosos (y diccionarios), la mayor parte de la escritura de criollos surinameses fue realizada en sranan tongo (e inicialmente también en saamaka).

En los centros urbanos costeros, tanto las lenguas amerindias como los criollos cimarrones tienden a ser denigrados en diferente medida por los miembros de los grupos sociales dominantes. Se están asociando con el retraso y la falta de sofisticación. Estas actitudes negativas tienen claramente un efecto perjudicial en la transmisión intergeneracional de lenguaje en las poblaciones amerindias. Es posible que estas actitudes negativas externas también tengan en el futuro un impacto negativo en la vitalidad de los criollos cimarrones, ya que grandes cantidades de cimarrones actualmente se están trasladando a los centros urbanos costeros y, como resultado de ello, se están integrando cada vez más en la sociedad costera urbana y están adoptando estilos de vida occidentales y actitudes costeras. Sin embargo, hasta la fecha los criollos (kreol) cimarrones siguen siendo lenguas comunitarias activas.



Esto ha llevado a una situación en que el sranan tongo se ha convertido en la forma escrita de las lenguas criollas cimarronas, y muchos cimarrones creen que su propia lengua no amerita ni requiere su propia escritura. Segundo, los niveles de alfabetismo en las comunidades cimarronas varían bastante, haciendo que la escritura no sea un medio de comunicación muy importante. Tercero, la mayoría de las personas en Surinam no tienen los medios económicos para comprar materiales de lectura. En contraste con la escritura, la emisión radial es en cierta medida amplia y fácilmente accesible en Surinam hoy día, y claramente está aumentando la emisión en lenguas locales. En Paramaribo hay por lo menos una estación muy popular, llamada Konyebaa, que ha estado transmitiendo en ndyuka durante todo el día por varios años. En el interior, han aparecido en los últimos años estaciones emisoras localizadas más pequeñas que transmiten en varias noches de la semana. Según Carlin (2001: 233) una estación radial que transmite en kari'na se ha iniciado recientemente en Galibi (zona donde se asientan los kari'na hablantes en Surinam; por lo demás, la denominación "galibi" es usada en Brasil para la lengua y el pueblo kari'na allí asentado). Aún faltan ortografías para la mayoría de las lenguas amerindias, y hay pocos textos escritos, si es que hay alguno, en estas lenguas.

Foto: Gerard Collomb, *Decoración artística en la pared de la escuela de Galibi.*



## PROGRAMAS EDUCATIVOS EN COMUNIDADES AMERINDIAS Y CIMARRONAS

En los años 80, el régimen militar creó un Ministerio de Cultura para promover las culturas surinamesas locales e integrar algunas de las lenguas más ampliamente habladas en el sistema educativo, para facilitar el acceso a la educación de niños y niñas procedentes de hogares que no hablaban holandés, tales como personas surinamsas costeras de clase trabajadora procedentes de diferentes antecedentes étnicos, amerindios y cimarrones. Sin embargo, nunca se implementó ningún programa (St. Hilaire 1999: 219) y el holandés sigue siendo el medio sin oposición de educación en todo el país. La política educativa relativamente estricta únicamente en holandés es un problema importante para los niños y niñas cimarrones y amerindios que crecen en el interior del país, donde el contacto con el holandés fuera de la escuela es por lo regular inexistente—los principales medios de comunicación son las lenguas 'étnicas' locales habladas de manera natural por las poblaciones.

Si bien una cantidad limitada de programas preescolares han sido creados para exponer, o más bien introducir, a través de programas de inmersión, a los niños y niñas en el holandés y prepararlos para la escuela a una edad temprana, estos programas se ejecutan exclusivamente en entornos urbanos, especialmente en la capital. Otro proyecto, el Programa escolar basado en la comunidad—cuyo objetivo es apoyar y reforzar la educación básica, tal como la lectura y la escritura, mediante la participación estructurada de los padres y las madres—, también ha mostrado ser muy efectivo en Paramaribo (Ringeling 2001). Sin embargo, hasta la fecha no se ha implementado ampliamente en los centros urbanos, y ciertamente tampoco en las aldeas del interior. De hecho, los iniciadores de base holandesa del programa alegan que éste requeriría una adaptación significativa y que en su forma actual puede no ser apropiado para el contexto de las aldeas del interior.

Con respecto a proyectos educativos innovadores, Carlin y Boven (2002: 39) citan—sin dar mucha información detallada— escuelas creadas desde 1998 por la Margreet

Kauffman Foundation, de financiación privada, en colaboración con el Ministerio de Educación, en las aldeas trio wayana de Palumeu y Tëpu. Estas escuelas, que parecen ser muy exitosas, brindan a los wayanas y trios una instrucción muy necesitada a través del holandés, y también capacitan a asistentes de enseñanza procedentes de estas comunidades.

quedarse con su familia extendida o en internados pagados. Ambas opciones son problemáticas para la mayoría de las familias porque carecen de los medios económicos necesarios y los cupos de internado gratuitos son escasos. La mayoría de estos niños y niñas terminan en situaciones muy vulnerables y a menudo son obligados a abandonar la escuela a una edad muy temprana.

El principal obstáculo para la búsqueda de soluciones efectivas, además de los fondos, es la falta de disposición de las autoridades en Paramaribo para aceptar que el fracaso educativo de la mayor parte de los niños y niñas amerindios y cimarrones se debe en gran medida a una significativa diferencia sociocultural, incluso lingüística, entre el contexto de la aldea del interior y el contexto urbano. Unida a la situación socioeconómica (falta de oportunidades de empleo locales y nacionales) y sociopolítica (discriminación continuada contra amerindios y cimarrones) algo difícil de Surinam, la falta de instalaciones educativas adecuadas (desde la guerra la mayoría de las escuelas en el interior están deterioradas y la reconstrucción ha sido lenta) y de reformas educativas efectivas ha llevado a niveles muy bajos de desempeño académico entre las poblaciones amerindias y cimarronas rurales, especialmente las del interior. Las tasas de alfabetismo siguen muy bajas en todos los sectores de la población amerindia y cimarrona que reside en el interior del país.



Si bien la asistencia escolar en la capital, y también cada vez más en el interior, está mejorando, las tasas de abandono escolar son muy altas. Las poblaciones amerindias y de cimarrones que viven en el interior del país están particularmente desfavorecidas ya que las escuelas primarias no siempre funcionan correctamente, y ha sido lenta su reapertura desde la guerra civil.

Las escuelas secundarias son prácticamente inexistentes. A lo largo del río Maroni, esto ha llevado a una mayor migración a la Guyana francesa, donde la construcción de escuelas ha estado creciendo muchísimo desde mediados de los años 90 (véase Price y Price 2003). Por lo tanto, los pocos niños y niñas de las aldeas amerindias y cimarronas del interior que logran un nivel educativo lo suficientemente alto como para asistir a la escuela secundaria tienen que trasladarse a centros costeros, típicamente Paramaribo, y

Según Carlin y Boven (2002), Price (2002b) y Price y Price (2003), los derechos de las poblaciones amerindias y cimarrones de Surinam nunca han sido oficialmente reconocidos ni protegidos por el Estado.

Por cierto, ningún gobierno de Surinam, fuese colonial o autóctono, ha formulado alguna vez una política para proteger o hasta implementar los derechos básicos de los amerindios [y cimarrones], aquellos que en la Constitución, así como en el derecho internacional, se aseguran a todo ciudadano de Surinam. Por el contrario, si había una manera de no tener que abordar los asuntos amerindios, que según las autoridades y en la percepción de la población indígena de amerindios y cimarrones consistían principalmente en cuestiones de derecho de tenencia de tierras no resueltas, se tomaba ese camino. (Carlin y Boven 2002:40)



La primera violación importante de los derechos de tenencia de las poblaciones indígenas de Surinam tuvo lugar en los años sesenta, “cuando el gobierno colonial de Surinam, en colaboración con Alcoa, desposeyó sumariamente (sin consulta ni compensación) a unos 6.000 saamaka de tierras que habían sido garantizadas bajo el tratado del siglo XVIII para construir una represa hidroeléctrica y embalse” (Price 2002b). Esta política destructiva hacia los cimarrones, pero también hacia los amerindios, fue continuada por la República de Surinam después de su independencia en 1975, y llevó eventualmente a la guerra civil de 1986, que opuso a los cimarrones contra el gobierno de Surinam. Como resultado de la guerra, gigantescas cantidades de cimarrones fueron desplazadas a la Guyana francesa, donde estaban a merced de políticas de inmigración y refugio cambiantes, creadas en París, y aldeas enteras de los ndyukas en la región de Cottica “fueron arrasadas mientras los soldados mataban a cientos de mujeres y niños con machetes y balas” (Price 2002b), Polimé y Thoden van Velzen 1988). Desde el fin de la guerra en 1992, la vida cimarrona ha sido transformada irreparablemente, incluyendo ahora:

pobreza rampante y desnutrición, degradación severa de los recursos educativos y médicos, y el crecimiento del sida y de la prostitución. La restauración oficial de la paz en 1992 llegó con un precio, ya que se presionó a los cimarrones a firmar un tratado enfocado en gran medida en el derecho a la tierra, los minerales y otros recursos naturales –todos los cuales ahora son reclamados por el estado surinamés–. El gobierno se ha embarcado en un programa riguroso dirigido a la unificación jurídica, uniformización y, en últimas, apropiación de sus minorías cimarronas (así como amerindias), insistiendo en que, bajo el derecho surinamés, ni los cimarrones ni los pueblos indígenas poseen ningún derecho especial y que “los intereses del desarrollo total del país” – que cada vez más significa los intereses privados de los funcionarios gubernamentales y sus compinches– deben prevalecer (Price 2002b).

Foto: Racquel Yamada, Cecilia Arupa de Konomerume hace pan de yuca.



Por ejemplo, en 1996 la comunidad saamaka de Koffiekamp enfrentaba su reubicación para abrir paso a la empresa multinacional de minería de oro operada por Goldenstar (Estados Unidos) y Cambior (Canadá). La empresa, ayudada por la policía, patrullaba el área alrededor de las tierras designadas con personal de seguridad especial y negaba a los aldeanos el acceso a sus campos de cultivo. Se han otorgado a empresas madereras chinas e indonesias derechos a extraer madera en territorio saamaka, y el gobierno surinamés no les obliga a reparar el daño ecológico causado por su actividad. Además de destruir campos de cultivo, sus actividades han creado charcos de agua que son magníficos criaderos de zancudos portadores del paludismo (Price 2002b). Empresas multinacionales y de pequeña escala de minería de oro también están amenazando el ambiente y la salud de la comunidad pamaka en el bajo río Maroni. En febrero de 2000, el gobierno de Surinam intentó resolver unilateralmente el tema del derecho de tenencia en favor del Estado de Surinam, prometiendo a los amerindios y cimarrones “derechos a las tierras dentro de un radio de cinco a diez kilómetros desde sus aldeas, una llamada zona económica” (Carlin y Boven 2002:40).



El gobierno de Surinam también ha intentado tomar el control de las comunidades mismas mediante la violación de su derecho al autocontrol. Por ejemplo, en 2000 el entonces Presidente de Surinam, Wijdenbosch, declaró sin consulta previa, que el jefe supremo de la comunidad trio era el líder de todos los amerindios surinameses. Si bien esta decisión se revirtió rápidamente para los pueblos Arawak y Kari'na, el pueblo Wayana —que tiene mucho menos acceso al gobierno— tuvo que

esperar hasta el fin de ese período presidencial para reasumir sus propios asuntos (Carlin y Boven 2002:41). Según sé, la Constitución de Surinam no protege de manera especial las lenguas de los amerindios y cimarrones, y no se han hecho arreglos especiales para apoyar el mantenimiento de las lenguas en estas comunidades. Al contrario, la política agresiva de Surinam de sólo holandés en la educación está diseñada para socavar estas lenguas.

# GUYANA

JANETTE BULKAN

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS: DAVID ROMERO

Guyana es un país de bajos ingresos, poco poblado, ubicado en la costa norte de América del Sur, al occidente de Surinam, al oriente de Venezuela y al norte de Brasil. Guyana yace en el centro de la región del Escudo Guyanés, término empleado para describir aquella área del norte de América del Sur limitada por la orilla izquierda del río Amazonas y la orilla derecha del río Orinoco. Escudo Guyanés se refiere a la antigua roca subyacente que da origen a paisajes y tipos de suelo particulares. La mayor parte de este paisaje está cubierto de bosque continuo, con excepción de áreas de extensa sabana sin árboles en el sur, donde el suelo es demasiado pobre para sostener bosques. El Escudo Guyanés abarca las tres Guyanas (Guyana, Surinam y Guyana Francesa), el norte de Brasil y el oriente de Venezuela.

Los pueblos indígenas de Guyana comparten muchos elementos de su repertorio de lenguas emparentadas, sistemas de parentesco clasificatorios, organización social, prácticas de sustento y sistemas culturales y de creencias con naciones fraternas en el área cultural mayor del Amazonas (Rivière 1984). Algunos de los ríos del Escudo Guyanés desembocan en el río Amazonas, y las aguas de estos dos sistemas fluviales (Amazonas y Orinoco) se mezclan durante las inundaciones anuales cuando los ríos se salen de sus cauces. Grupos de pueblos indígenas del pasado y del presente han mantenido lazos comerciales y familiares cruzando la línea divisoria de aguas —lo cual implica algo de tránsito por tierra, dependiendo de las estaciones—. Los pueblos de lengua caribe y arawak de Guyana son una parte integral de las dos grandes familias lingüísticas del área cultural amazónica, y los nueve pueblos indígenas tienen lazos étnicos y económicos que traspasan las fronteras.

## DEMOGRAFÍA

Guyana tiene un área total de 215.000 km<sup>2</sup>. La corriente marina que fluye hacia el noroeste trae oleadas de barro castaño desde el río Amazonas y ha creado los depósitos aluviales de los cuales se forman los suelos geológicamente recientes en la costa y justo detrás de la misma. Estos suelos fueron reclamados mediante la creación de pólde-res y el drenaje usando mano de obra esclava durante el período colonial (Rodney 1981:2-3). Guyana, independiente desde 1966, retiene su patrón histórico de economía y sociedad racializada, dominada por la costa. Alrededor del 86% de la población vive en la estrecha llanura costera que ocupa alrededor de 4% del área terrestre del país. La alta densidad de población en los suelos costeros reclamados contrasta con la baja densidad de población tierra adentro debido a los suelos pobres. Personas del sur de Asia, africanos (la mayor parte de las poblaciones inmigrantes desde 1492) y personas de 'raza mixta' constituyen la población costera, mientras los nueve pueblos indígenas supervivientes de Guyana, denominados 'amerindios', predominan en las regiones del 'interior'. En 1980, Guyana instituyó un sistema regional de administración que dividió el país en diez regiones administrativas, reemplazando la división colonial en los tres condados de Essequibo, Demerara y Berbice.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE GUYANA

Hasta el inicio del siglo XX, el término ‘aborigen’ fue usado por las autoridades coloniales de manera intercambiable con ‘indio’ para referirse a los pueblos indígenas de Guyana. Ambos términos fueron eventualmente superados por el uso creciente del término ‘amerindio’ —una contracción de ‘americano’ e ‘indio’— presumiblemente impulsado por la necesidad de distinguir los pueblos indígenas de la significativa inmigración con contrato de servidumbre del sur de Asia hacia Guyana, que duró de 1838 hasta 1917.

La Guyana costera comparte una historia y cultura común con las antiguas colonias inglesas del Caribe, por una parte, y los pueblos indígenas del interior la comparten con pueblos emparentados sudamericanos, por la otra. Guyana tiene el mayor número de pueblos amerindios en un solo país de todo el Caribe. La lengua lokono de la costa está emparentada lingüísticamente con la lengua caribe negra, ahora cercana a la extinción en Dominica y San Vicente en el Caribe oriental. Sin embargo, la lengua caribe negra sobrevive en la lengua garífuna hablada en Belice, Honduras y Nicaragua, y entre los garífunas en diáspora.

Los grupos lingüísticos nombrados, el nicho ecológico general ocupado y la población calculada se presentan en el cuadro V.49. Las estimaciones de 1992 son una agregación de totales de aldea, pero no se cuenta con datos equivalentes disponibles para el censo de 2002. El censo nacional clasifica el grupo étnico según la autoidentificación del jefe de hogar.

Los dos pueblos cuyas lenguas pertenecen a la familia lingüística Arawak de Guyana son los lokonos y los wapishanas. De norte a sur, los seis pueblos con lenguas pertenecientes a la familia Caribe son el Kari’ña, el Akawayo (Kapon), el Patamona (Kapon), el Arekuna (Pemon), el Makushi y el Waiwai. La autoidentificación de los akawaios y patamonas es ‘kapon’. Adicionalmente, hay alrededor de 5.000 miembros del pueblo Warau de lengua independiente, que viven principalmente en los pantanos costeros de la región noroeste, junto a sus parientes más numerosos en la delta del Amacuro, en Venezuela.

Las poblaciones indígenas de Guyana han mantenido un crecimiento constante desde la década de los 50, luego de la amplia implementación de medidas de salud

Guyana, Trinidad y Tobago, y Surinam son los únicos países del Nuevo Mundo con grandes poblaciones de personas del sur de Asia, importadas por los propietarios británicos de plantaciones de azúcar luego de la abolición de la esclavitud de africanos en 1834. En los tres países, las rivalidades poscoloniales entre grupos étnicos por el control político han exacerbado las diferencias entre las poblaciones asiática y africana.



La mayoría de los amerindios guyaneses viven todavía en sus territorios precolombinos, en nichos ecológicos relativamente bien definidos y con lazos culturales y económicos transfronterizos con poblaciones adyacentes. En general, cuanto más alejados están del centro costero del poder, mayor es la tendencia a la homogeneidad étnica.

preventiva y planes de control de enfermedades. El censo de 2002 —el más reciente— calculó que los pueblos indígenas constituían 8% de la población total de Guyana de 742.000 personas —un aumento de 1% frente al censo de 1992.



Cuadro V.49 Población de los pueblos indígenas de Guyana (1992-2002)

GRUPO LINGÜÍSTICO	TERRITORIO, NICHOS ECOLÓGICOS	CENSO 1992	CENSO 2002
<b>Arawak</b>			
Lokono	Arrecifes de arena blanca, cerca a la costa	15.500	
Wapishana	Sur de las sabanas Rupununi	6.900	
<b>Caribe</b>			
Makushi	Norte de las sabanas Rupununi y sur de la región montañosa Pakaraima	7.750	
Patamona	Norte de la región montañosa Pakaraima	5.000	
Akawaio	Bosques de tierras bajas y altas, cuenca del Río Mazaruni	5.000	
Kari'ña	Cabeceras fluviales de la costa noroeste, bosques de tierras bajas	3.000	
Waiwai	Bosques densos de tierras bajas de la cuenca superior del Río Essequibo	240	
Arekuna	Aldea de Paruima, cerca al área Gran Sabana de Venezuela	500	
<b>Aislado</b>			
Warau	Pantanos costeros del noroeste	5.000	
<b>Total de indígenas</b>		<b>48.890</b>	<b>60.000</b>
<b>Total de población nacional</b>		<b>723.800</b>	<b>742.000</b>
% de población nacional		7	8

FUENTE: Elaboración propia, con base en los censos.

La densidad de población de Guyana —3,59 personas por km<sup>2</sup>— es una de las menores de la región caribeña. Guyana y Surinam son atípicos en un contexto de países en desarrollo, debido a sus bajas densidades de población en relación con su área terrestre. El crecimiento poblacional ha sido marginal en las últimas dos décadas debido a altas tasas de emigración de las poblaciones no amerindias. El censo de 2002 también informó que casi 40% de las personas nacidas en 1980 ya no residían en Guyana. Entre 1970 y 1980 la población creció 0,4% por año, y entre 1980 y 1991 disminuyó a una tasa anual promedio de alrededor de 0,1%. Desde 1991 ha habido un aumento calculado de 0,1% por año. Internamente, los pueblos indígenas tienen la mayor tasa de crecimiento de la población.

Los asiáticos son el mayor subgrupo: 43,5% en el censo de 2002. Los guyaneses africanos son el segundo grupo más grande, con 28,8%. La raza 'mixta' constituye el tercer segmento más grande, con 16,7%, y los amerindios el

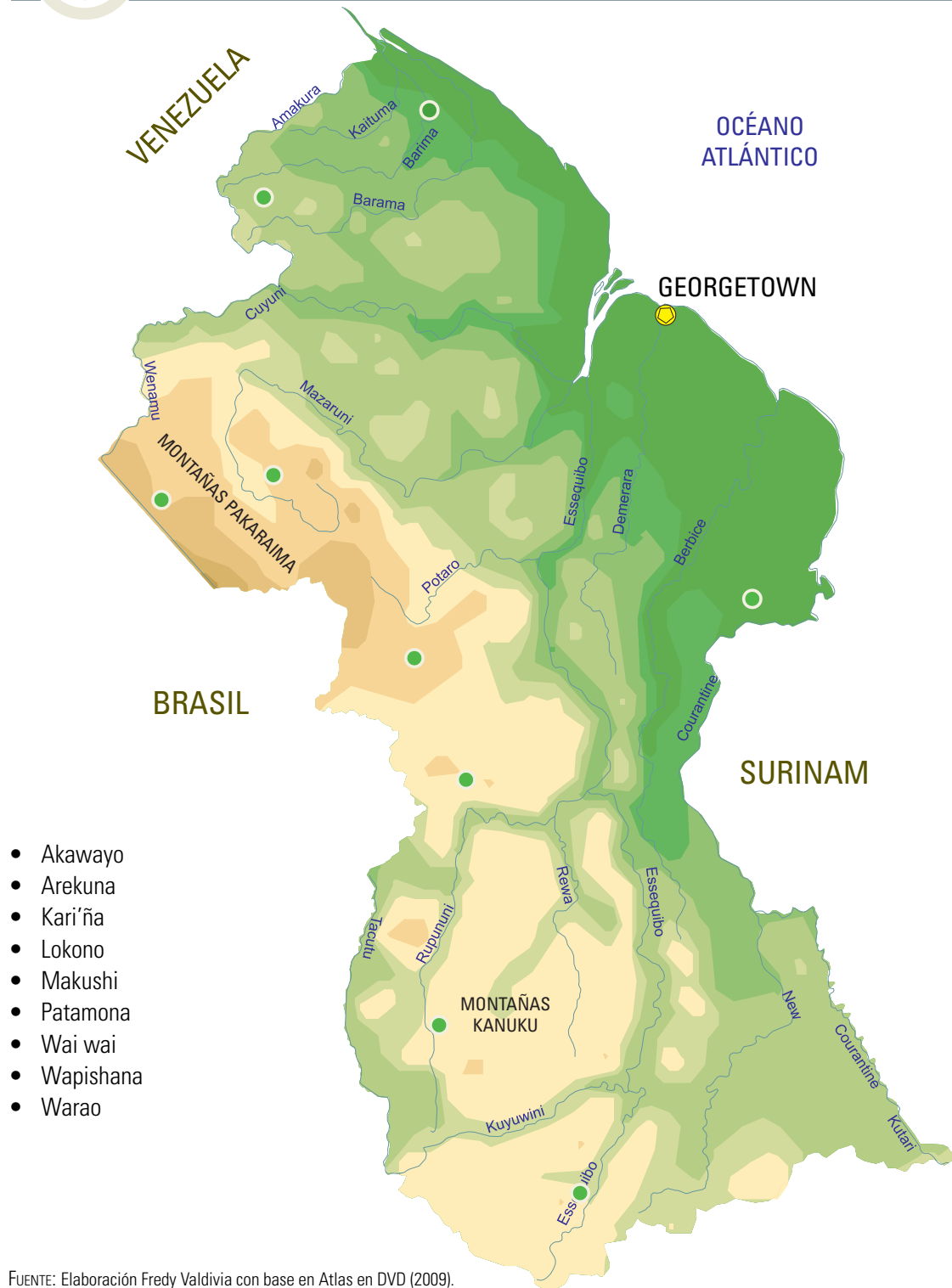
cuarto, con 8%. Tanto el grupo amerindio como el grupo de raza mixta han aumentado en alrededor de 5% desde el censo de 1980, mientras que los porcentajes asiático y africano han disminuido.

Los amerindios emplean el término 'costeños' para diferenciar de ellos a cualquier guyanés no blanco y no amerindio. Una persona fenotípicamente no blanca y no amerindia nacida en el interior o que haya pasado la mayor parte de su vida allí todavía sería denominada costeña por los amerindios.

El patrón de asentamiento disperso amerindio de pequeñas comunidades (en comparación con las densas concentraciones costeras), los vínculos de comunicación limitados y costosos, las estructuras administrativas locales poco desarrolladas y la división histórica entre la costa y el interior —mencionada anteriormente— han frenado los esfuerzos amerindios por tener un mayor papel en el gobierno regional y nacional.



Mapa V.18 Pueblos indígenas en Guyana



- Akawayo
- Arekuna
- Kari'ña
- Lokono
- Makushi
- Patamona
- Wai wai
- Wapishana
- Warao

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

## MODO DE VIDA Y NIVEL DE CONTACTO CON LA SOCIEDAD GLOBAL

Guyana se clasifica como un país de bajo ingreso, con un ingreso nacional bruto (INB) per cápita de US\$ 860 en 2004, el menor del hemisferio occidental después de Haití. Los vínculos sociales, culturales y económicos de las poblaciones costeras son primariamente con América del Norte, Europa y el Caribe de habla inglesa, territorios que (no es coincidencia) son el hogar de tantos guyaneses como los que siguen en Guyana. En contraste, los nueve pueblos indígenas tienen vínculos étnicos y económicos transfronterizos: Lokono y Waiwai en la frontera oriental tienen vínculos con los pueblos Lokono, al nordeste, y Trio, en la sabana Sipaliwini en el sudeste de Surinam. Miembros de los pueblos Kari'ña, Lokono, Warau, Patamona, Akawaio y Arekuna ubicados a lo largo de la frontera occidental tienen vínculos con poblaciones venezolanas; y los pueblos Makushi, Wapishana y Waiwai en el sur y suroeste se relacionan con Brasil. En el transcurso de la última década, los sectores de minería de oro y diamantes han atraído creciente capital financiero y humano brasileño. Un puente nuevo, financiado por Brasil sobre el río Takutu de Bom Fin a Lethem, el centro administrativo de la Región 9 de Guyana, conecta Guyana a la Carretera Transamazónica, presagiando mayor integración de la economía y sociedad de Guyana con América del Sur por medio de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA). Hay lazos más oscuros con el comercio colombiano y sudamericano de contrabando de drogas ilícitas y armas, y con el tráfico de personas. Los informes nacionales anuales del Departamento de Estado de Estados Unidos y los Informes anuales de la Estrategia Internacional de Control de Narcóticos, calculan que el lavado de dinero representa entre 40% y 60% de la economía nacional (US Department of State 2007a y 2007b).

Los pueblos indígenas se clasifican económicamente como los más pobres en Guyana, constituyendo 17% de los pobres, aunque su población es menos del 10% del total nacional (Government of Guyana 2002). Las comunidades indígenas son gobernadas por capitanes (toshaos) y consejos elegidos, con una variedad de derechos estipulados en la Ley Amerindia (Amerindian Act), revisada en 2006. La Ley Amerindia también requiere la creación de un Consejo Nacional de Toshaos (National Toshaos Council), una de cuyas tareas sería "promover el reconocimiento y uso de las lenguas amerindias" [Sección 41(f)]. Sin embargo, el Consejo Nacional de Toshaos carece del poder de toma de decisión y parece ser visto como un cuerpo asesor del Ministro de Asuntos Amerindios. Ni el Consejo mismo ni una Secretaría habían sido creados a junio de 2008.

Los amerindios son adicionalmente desfavorecidos por la falta de vínculos estructurados entre sus consejos aldeanos y las estructuras gubernamentales regional o nacional. El Comité Democrático Regional (RDC, por sus siglas en inglés: Regional Democratic Committee, el gobierno regional) o representantes del gobierno nacional pueden consultar a los capitanes y consejos amerindios antes de la presentación de un presupuesto o el otorgamiento de un contrato, pero la ley no exige ni la consulta ni tener en cuenta las opiniones del electorado local. A las poblaciones indígenas no se les asigna una parte del ingreso nacional recibido de la imposición de impuestos a las industrias minera (oro, diamantes, bauxita) y maderera, aunque sufren la mayor parte de los efectos ecológicos y sociales negativos de dichas industrias, ubicadas en y alrededor de sus territorios.

## LAS LENGUAS EN GUYANA

Lingüísticamente, los pueblos amerindios guyaneses se clasifican como seis, con tres lenguas pertenecientes a la familia Caribe, dos hablas de filiación lingüística Arawak y el pueblo Warao con lengua independiente. La trayectoria de las lenguas indígenas e inmigrantes (de África y Asia) en Guyana refleja la experiencia del colonialismo británico, con su fuerte énfasis en el monolingüismo en la lengua materna y un menosprecio correspondiente de todas las demás lenguas, particularmente aquellas de los pueblos colonizados. En contraste, la perspectiva tolerante de los holandeses en Surinam con respecto a la diversidad lingüística ha dado como resultado la supervivencia de 19 lenguas (20, si uno cuenta el empleo omnipresente del inglés) en ese país (Bulkan 2003). Como los pueblos importados de la Guyana Británica fueron concentrados en las plantaciones

costeras, no fue difícil desalentar el empleo de las lenguas africanas occidentales y las asiáticas (del norte de la India y el chino Han) traídas por sucesivos cargamentos de esclavos y, después, de sirvientes en servidumbre. La política de solamente inglés fue lograda por el desaliento y prohibición explícita oficial de algunas prácticas religiosas/culturales africanas, y después hindúes e islámicas, por la inevitable mezcla de personas que hablaban diferentes lenguas africanas, y después indias, en las plantaciones de azúcar, y por el monolingüismo en las escuelas y las iglesias cristianas. Una lengua franca basada en el inglés se desarrolló, conocida como 'criollo' (kreol). Casi todas las personas indígenas hablan el inglés como segunda o primera lengua; sus dialectos del inglés son diferentes al criollo, aunque las diferencias no han sido estudiadas de manera formal.

Foto: S. Henry, *Proyecto Amazonas*, Guyana, UNICEF.







## ARRERUYA, UNA IGLESIA CRISTIANA INDÍGENA

Los pueblos Akawaio y Patamona son famosos por haber mantenido una forma de culto religioso conocido como 'arreruya' en la región alrededor de Roraima. Arreruya fue creado en algún momento posterior a 1850 por Bichiwun, un visionario makushi que proclamaba que se había comunicado directamente con el dios cristiano. Arreruya se expandió hacia el norte a pueblos vecinos en las décadas posteriores, incorporando a través del tiempo elementos precolombinos en una iglesia nominalmente cristiana. Los servicios arreruya constan de un repertorio de canciones en lengua indígena (principalmente en akawaio, con palabras y frases en makushi y patamona) y bailes como formas de culto. La iglesia arreruya tiene su sede en las aldeas de Amokokopai y Philippai en Guyana, ubicadas en la región trifronteriza con Venezuela y Brasil. Las iglesias evangélicas han mantenido una oposición a la iglesia arreruya, alegando que sus líderes tienen una comprensión muy limitada de las enseñanzas cristianas. Sin embargo, arreruya recibió reconocimiento oficial y aliento de parte del padre John Dorman, un sacerdote anglicano que vivió continuamente en la región del Mazaruni superior desde los años cincuenta hasta mediados de los noventa y que alentaba el ecumenismo. La práctica de Dorman de construir iglesias anglicanas según el modelo circular de las iglesias arreruya, y de alentar el uso compartido de las iglesias, ayudó a la iglesia nativa a resistirse a la hostilidad abierta y encubierta de las iglesias evangélicas. Todo el culto arreruya está codificado en canciones y pasos de baile tradicionales akawaio, contribuyendo a la fuerte retención de la lengua nativa en sus áreas de influencia.

## PROGRAMAS EDUCATIVOS

Una política de educación primaria obligatoria fue declarada en la Guyana Británica en 1876, pero en efecto se aplicó a las poblaciones costeras mayoritarias. El principal valor de los pueblos indígenas para la Colonia era recapturar esclavos africanos escapados y evitar la creación de enclaves de cimarrones en los bosques. Como resultado de ello, particularmente después de la abolición de la esclavitud en 1833, el bienestar de los pueblos del interior se relegaba por lo general a las iglesias, siendo la Iglesia de Inglaterra (anglicana) y la Iglesia Católica las principales en el temprano periodo colonial británico. El

anterior período de colonización holandesa (1620-1803) había estado marcado por la disuasión oficial de actividades misioneras entre indígenas y esclavos africanos por igual. Sin embargo, la Iglesia Morava había trabajado entre los lokono arawak, particularmente en la colonia Berbice, produciendo en el proceso algunos materiales en lengua lokono y en lokono y holandés.

La evangelización sostenida durante el periodo colonial dio como resultado la cristianización de todos los pueblos indígenas. Hasta los años 60, el cristianismo se manifestaba en las variantes anglicana o católica; las

iglesias cristianas fundamentalistas o evangélicas llegaron después. La lengua inglesa era el medio en los servicios religiosos y escuelas, tanto anglicanas como católicas, erosionando efectivamente las lenguas indígenas en las áreas que tenían una presencia colonial sostenida en forma de un sacerdote o maestro residente. Un sistema de responsabilidad por la entrega de educación compartida entre el Estado y la Iglesia reforzó la autoridad de religiones particulares en las comunidades indígenas. Luego de la independencia en 1966, esta autoridad se vio afectada por dos corrientes separadas: primero, la institución de una política de responsabilidad exclusivamente estatal respecto a la educación, desde la preescolar hasta la universidad, en 1976, y segundo, la creciente influencia y presencia de iglesias evangélicas norteamericanas en áreas amerindias. A partir de los años 80, se volvió común tener media docena o más de iglesias cristianas compitiendo por miembros en cada aldea amerindia, agravando incidentalmente las tendencias indígenas a la división de la familia. Hay iglesias cristianas activas en casi todas las aldeas amerindias en Guyana. El culto cristiano tiende a realizarse más por medio del inglés en las iglesias anglicana y cristianas de mayor trayectoria, y en lenguas indígenas en las iglesias evangélicas.

La política colonial de educación obligatoria en inglés nunca fue igualmente completa y rápida entre los pueblos indígenas, en comparación con los habitantes de la costa, por otras razones: fundamentalmente, los modos de vida indígenas estaban ligados a la abundancia de la naturaleza, y se expresaban en sus propias lenguas. Por otra parte, el sacerdote o maestro de habla inglesa era una minoría, y en muchas aldeas una minoría peripatética; los educadores misioneros tempranos a menudo tuvieron que aprender la lengua indígena para comunicarse con su feligresía; y muchos maestros en las comunidades amerindias eran indígenas, y encontraban necesario emplear sus propias lenguas, además del inglés, para explicar conceptos nuevos a niños y niñas cuya primera o única lengua no era el inglés.

Los sacerdotes que trabajaban en las regiones interiores de Guyana aprendían por lo regular las lenguas indígenas sólo hasta cuando podían ser reemplazadas con la comunicación en inglés. Las misiones más tempranas

fueron establecidas a partir de la década de 1840 entre las poblaciones lokono arawak, warau y kari'ña costeras accesibles. El trabajador lingüístico más prolífico entre los lokono, el reverendo Brett, escribiría acerca de su trabajo de toda la vida de traducciones de la Biblia al arawak que éstas "ahora se necesitan poco, ya que los arawak por lo general han aprendido el inglés en nuestras misiones y algunos lo pueden leer y escribir muy bien" (Josa 1887: 75, citado en Benjamin 1988).

El patrón trazado por los primeros esfuerzos de alfabetización en lenguas indígenas fue repetido en cada encuentro sucesivo con un grupo étnico amerindio distinto: alfabetización en la lengua indígena iniciada por educadores coloniales o misioneros sólo hasta cuando el grupo objetivo hubiera aprendido la lengua dominante, seguido por el descarte de la lengua indígena en la iglesia y la escuela y esfuerzos por desalentar su uso en la comunidad. Entre los sacerdotes educadores prominentes estuvieron el padre Cary-Elwes y después el padre Keary entre los wapishanas, y los reverendos James Williams y White entre los makushis. Se compiló un número considerable de publicaciones pequeñas en lenguas indígenas, sólo para descartarlas por no cumplir ningún propósito tan pronto como pudieron ser reemplazadas por textos en inglés estándar. Este proceso fue más completo entre los amerindios costeros, llevando inevitablemente al mayor nivel de pérdida de lengua entre los lokono arawak, warao y kari'ña.

La mayoría de las publicaciones y estudios de lenguas amerindias fueron realizados por lingüistas entrenados por la Unevangelised Fields Mission / Wycliffe Bible Scholars (UFM, la Misión de las Tierras sin Evangelizar), comenzando con los waiwais a finales de la década de los cincuenta. Varios misioneros UFM trabajaron con los wapishanas, makushis, patamonas y akawaios, aprendiendo lenguas indígenas como base para la traducción bíblica. Este desarrollo fue interrumpido por la Sublevación Rupununi de 1969, un intento fallido de secesión de Guyana de parte de prominentes familias ganaderas del Rupununi. La retaliación gubernamental oficial incluyó la no renovación de la mayoría de los permisos misioneros, a pesar del hecho de que nunca se estableció la existencia de vínculos entre personal religioso y los insurgentes. En

consecuencia, la misión UFM entre los waiwais trasladó su base operativa al Río Mapuera, en el lado brasileño de la frontera sur, llevando la mayoría de los waiwais con ellos. Miriam Abbott, una enfermera-lingüista que para entonces estaba comenzando el trabajo entre los makushis en el lado guyanés, también se trasladó a Boa Vista en Brasil, donde luego desarrolló traducciones makushi de la Biblia y cartillas iniciales para la educación bilingüe.

## LA LENGUA WAPISHANA

Después de la Sublevación Rupununi de 1969, los únicos extranjeros a quienes se les permitió permanecer en el Rupununi fueron dos lingüistas entrenadas por la UFM –primero Frances Tracy (de 1967 a 1994), a quien se unió Bev Dawson en 1973– quienes trabajaron entre los wapishana. Capacitaron a colaboradores nativos y produjeron una serie de traducciones wapishana de textos bíblicos. Comenzando a finales de los setenta, también produjeron textos de educación bilingüe y capacitaron a maestros de los primeros dos grados de algunas escuelas wapishana antes del lanzamiento de las cartillas wapishana en escuelas piloto. Hubo rechazo de algunos padres y madres, quienes creían erróneamente que la educación bilingüe relegaría a sus hijos a un estatus de segunda, pero los niños y niñas en ese programa sobresalieron luego en el plan de estudios escolar nacional. El programa bilingüe wapishana ha sido implementado por momentos, en varias aldeas, de acuerdo con el apoyo de los oficiales de educación regionales, los maestros locales y los padres y madres. Con el paso del tiempo, el programa cambió para incluir un ‘componente wapishana’ junto con la lectura en inglés en los primeros dos años escolares en varias aldeas. Comenzando en 2000, se formó una Asociación de Alfabetización Wapishana (Wapishana Literacy Association) indígena, la cual patrocinó un proyecto de lectura para adultos en el que dos wapishana de cada una de seis aldeas fueron capacitados para enseñar a otros adultos de sus aldeas cómo leer y escribir en su lengua. Hay trabajo en curso para ampliar este proyecto a las otras aldeas wapishanas. Frances Tracy se jubiló en 1994, y poco después Richard y Charlene Hicks se unieron a Bev Dawson en el trabajo en lengua wapishana. Los Hicks compilaron un *Scholar’s Dictionary and Grammar of the Wapishana Language* (Diccionario y Gramática de la lengua wapishana para escolares), publicado en 2002.

## LA LENGUA MAKUSHI

Al norte de los wapishana están las alrededor de 8.000 personas de lengua makushi, el mayor grupo de lengua de la familia Caribe en Guyana. Hay mucho bilingüismo y, en algunas personas que viven en la frontera, trilingüismo (makushi, inglés y portugués). Hasta alrededor de 1998, los padres y madres makushi también preferían la entrega de lecciones escolares a sus hijos e hijas solamente en la lengua nacional, considerando inferior su propia lengua. Esta tendencia fue invertida por el éxito de una serie de proyectos de lengua makushi realizados por investigadoras makushi con apoyo del Iwokrama International Centre for Rainforest Conservation and Development (Centro Internacional Iwokrama para la Conservación y Desarrollo del Bosque Húmedo).

En 1989, el presidente de Guyana donó 360.000 hectáreas de bosque húmedo, parte de ellas reclamadas por los makushis y patamonas, a la comunidad internacional para desarrollar un programa integral de conservación y desarrollo para bosques húmedos tropicales. Dicho programa se denominó *Iwokrama*, e inicialmente fue visto con gran desconfianza por los makushis vecinos. A partir de 1995, Iwokrama comenzó un programa de alfabetización makushi y colaboración en el campo con un grupo de mujeres makushis que se constituyeron en la ‘Unidad de Investigación Makushi’ (Makushi Research Unit –MRU). La MRU documentó la riqueza etnobotánica y de biodiversidad de su pueblo, recuperando tradiciones y conocimientos que estaban en peligro de desaparecer. Han publicado varias cartillas y otros folletos, aunque la mayoría se agotaron rápidamente. El trabajo de la MRU recibió apoyo financiero de varias fuentes, incluidos el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Canadian International Development Agency (CIDA) y la Guyana Book Foundation (GBF). A partir de 2000, Miriam Abbott viajó desde el estado de Roraima en Brasil para dirigir una serie de talleres de alfabetización. Enseñó a la MRU y a maestros

de escuela makushi acerca de la introducción de la enseñanza de la lengua makushi en las escuelas primarias y en la alfabetización de adultos. Los ministerios de Educación y de Asuntos Amerindios apoyaron estas iniciativas, que siguen sobreviviendo en algunas escuelas.

Radio Paiwomak, la única estación de radio comunitaria en Guyana, también se inició en las aldeas al sur de Iwokrama, con el apoyo de la UNESCO y otras agencias internacionales. La MRU, con el apoyo de la Guyana Book Foundation y la CIDA, preparó y entregó programas de 15 minutos en makushi para transmisión, reforzando el orgullo de los makushis por su lengua. Sin embargo, los programas de lenguaje en las escuelas y en la radio comunitaria no se han beneficiado de apoyo financiero sostenido, y, por lo tanto, dependen más del entusiasmo de las personas. No obstante, los programas grabados se retransmiten regularmente en Radio Paiwomak, y casi todo makushi entrevistado atestiguará el recién encontrado orgullo por la cultura y la lengua makushi en todos los grupos de edad.

## LA LENGUA PATAMONA

El estudio de la lengua en las montañas Pakaraima también fue emprendido por una sucesión de lingüistas misioneros. Si bien los primeros esfuerzos estuvieron limitados a traducciones bíblicas, Doris Wall, una enfermera lingüista que permaneció entre los patamonas y akawaios durante 16 años dirigió el Akawaio Translation Project Workshop (Taller del Proyecto de Traducción del Akawaio) de 1984, que produjo material bilingüe accesible para uso de quienes hablaban la lengua nativa. Una pareja misionera-lingüista sucesora, Dee y Ray Stegeman, llegó a la región en 1995 para continuar el trabajo. Sin embargo, puesto que esta presencia misionera fue resultado de la invitación de iglesias cristianas en el área agrupadas en una ONG denominada Mazaruni Christian Council (Consejo Cristiano Mazaruni), el trabajo reiniciado en akawaio está enfocado en traducciones bíblicas. Los Stegeman se fueron en 2008, y han traspasando la dirección del proyecto a Rita Hunter, una trabajadora de salud comunitaria akawaio en la aldea de Jawalla, que ha trabajado continuamente en el proyecto de traducción akawaio.

Foto: Rene van Dongen, *Proyecto Amazonas*, Guyana, UNICEF.



## EL PROYECTO DE LENGUAS AMERINDIAS EN LA UNIVERSIDAD DE GUYANA

El primer trabajo secular en lenguas indígenas comenzó en 1978 cuando se inició el Proyecto de Lenguas Amerindias (Amerindian Languages Project –ALP) en la Universidad de Guyana, bajo la dirección de un lingüista guyanés, Walter Edwards. Financiado directamente por el Ministerio de Educación, su mandato era registrar las lenguas akawaio y arekuna antes de que estos pueblos fueran trasladados de su territorio para abrir paso a un proyecto hidroeléctrico grande. El Banco Mundial retiró su expresión inicial de apoyo al proyecto hidroeléctrico Mazaruni, luego del clamor internacional contra el desplazamiento de pueblos indígenas de sus territorios. Para 1981, el apoyo oficial para el Proyecto de Lenguas Amerindias también había cesado. Desde entonces, los únicos lingüistas guyaneses que han seguido trabajando esporádicamente en el lokono (arawak) son el canónigo John Bennett y Cecily John, cuyos trabajos publicados se incluyen en la bibliografía. Desde el desmontaje del Proyecto de Lenguas Amerindias en 1981, los pocos lingüistas que han sido entrenados en la Universidad han trabajado con lenguas basadas en el criollo (kreol).

El Proyecto de Lenguas Amerindias produjo tres diccio-

nunca fueron distribuidas entre las poblaciones indígenas, ni formaron parte de un programa bilingüe, no afectaron a largo plazo el desarrollo de la educación bilingüe.

Sigue siendo verdad decir que oficialmente la educación bilingüe es mal comprendida por la mayoría de los educadores e indígenas por igual. La mayoría de los padres y madres indígenas desconfían de la idea de educación bilingüe, interpretándola como una medida para detener cualquier avance que los pueblos indígenas puedan estar logrando en la educación de la sociedad mayor. A la inversa, aunque hay un clima de receptividad de los avances comprobados en la educación bilingüe en los niveles superiores del Ministerio de Educación, los tamaños pequeños de las poblaciones indígenas, su lejanía y la falta de economías de escala militan todos en contra de cualquier acción previsible en el corto plazo. Sin embargo, debido a la realidad de significativas poblaciones transfronterizas (makushi, wapishana y waiwai en el Brasil; pemon, warau y kariña en Venezuela) los avances en la educación bilingüe en esos países pueden ser adaptados



### LA VITALIDAD DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

Los lingüistas familiarizados con las situaciones de las lenguas indígenas en Guyana están de acuerdo en que sólo la lengua lokono (arawak) y, en menor medida, la lengua warau están en peligro de extinción conforme vayan muriendo las personas mayores que las hablan. Las otras poblaciones indígenas son lo suficientemente grandes y mantienen comunicación en sus respectivas lenguas con sus parientes al otro lado de las fronteras.

narios: akawaio/arekuna, warau y arawak, así como varios boletines dedicados a diversos aspectos de la lengua y/o cultura amerindia. Sin embargo, el Arawak Dictionary en particular fue criticado por el canónigo Bennett, lexicógrafo arawak, como defectuoso en muchos aspectos y producido con demasiado afán para haber sido verificado apropiadamente por personas que lo hablaban como lengua nativa. Sin embargo, como las publicaciones del ALP

a las realidades guyanesas. Dados los avances en la educación bilingüe en los países que colindan con Guyana y que tienen algunas de las mismas poblaciones indígenas, sería lógico y factible establecer vínculos a muchos niveles (educadores, gobiernos, grupos indígenas) y reducir los costos del inicio de la tarea necesaria de introducir la educación bilingüe en las áreas amerindias de Guyana.

## LOS INSTRUMENTOS JURÍDICOS RELATIVOS A LOS PUEBLOS (ESPECIALMENTE TIERRAS) Y LAS LENGUAS

Como parte del acuerdo de independencia de Gran Bretaña en 1966, el nuevo gobierno guyanés se comprometió a resolver las reclamaciones de tierras de su población indígena, que entonces se calculaba constituía 5% de la población nacional total. Cuarenta años después, los amerindios guyaneses poseen títulos de propiedad correspondientes a aproximadamente 11,2% del área total del país.

Foto: wikimedia.org



## PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN ADICIONAL PARA EL PLANIFICADOR

FRANCESC QUEIXALÓS

En este apartado llamo la atención sobre el modo en que las poblaciones indígenas y los marcos legales e institucionales de las sociedades nacionales interactúan, pues éste es el campo en que se plantean —y en gran parte se deberán resolver— los problemas más acuciantes que enfrentan estas poblaciones al buscar proyectarse sobre el futuro.

### MARCO LEGAL

Para el europeo empeñado en la conquista del continente americano, las lenguas de los nativos siempre fueron un dilema. En el período colonial era una cuestión fundamentalmente religiosa, por el papel que desempeñaba el idioma en la prédica y en la confesión. Por lo regular, las altas esferas de los poderes político y religioso buscaban la extinción de las lenguas. A su vez, los misioneros en las aldeas optaban por la evangelización en las lenguas indígenas. En verdad, la cúpula del poder político osciló en varias ocasiones; por ejemplo, Felipe II ordenó en 1580 la creación de cátedras en lenguas indígenas, decisión que fue reiterada por Felipe III en 1618.

El siglo XVIII experimenta un cambio de rumbo, por el que la evangelización en sí deja de tener un papel protagónico, supeditándose a la integración política y económica de los pueblos. Surgen directivas de universalización de la lengua europea, como lo pone de manifiesto la Real Cédula de 1770 de la Corona española: “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” (Triana y Antorveza 1993).

También lo hizo la Corona portuguesa, con la carta del rey al gobernador del estado del Maranhão y Grão Pará, del 12 de septiembre de 1727, prohibiendo el uso de la *língua geral*: “Los indios [...] sean instruidos en la lengua portuguesa [...] y de la misma manera sean inclinados y reducidos a trabajar en nuestros oficios mecánicos” (Bessa Freire 1983).

Esta política, con fraseologías diferentes, no cambiará hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, recibiendo un tardío e inesperado apoyo del fundamentalismo cristiano norteamericano. Pero a la hora de cambiar, cambia —por lo menos oficialmente— de forma drástica y plausiblemente definitiva. Y es que, con el fin de la última era de dictaduras, en América Latina se abre un período de democratización tal que hasta la preservación de las lenguas y las culturas autóctonas entra en el texto de las constituciones.

- ai. 1988 en Brasil: reconocimiento de los derechos sobre las tierras ancestrales; plazo de un lustro para demarcar las tierras; deber de defensa de los patrimonios lingüísticos y culturales, explotación del subsuelo sólo con previa autorización de las dos cámaras; derecho a una educación diferencial.
- aj. 1991 en Colombia: lenguas co-oficiales en sus territorios; enseñanza bilingüe; y, lo fundamental y más avanzado del subcontinente: las tierras indígenas son entidades territoriales con autonomía política y presupuesto público propio.
- ak. 1992 en Paraguay: guaraní co-oficial en todo el país; las otras lenguas indígenas co-oficiales en sus territorios. (Se menciona este país no amazónico, como se podría aludir a la leyes federales de 1990 y 1991 en Estados Unidos, para realzar el carácter continental del fenómeno en las postrimerías del siglo XX.)

- al. 1993 en Perú: co-oficialidad del quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, en las zonas donde predominan.
- am. 1993 (formada) en Ecuador: país multiétnico y pluricultural.
- an. 1994 (formada) en Bolivia: país multiétnico y pluricultural.
- ao. 1999 en Venezuela: país multiétnico y pluricultural; principio de igualdad de las culturas; lenguas indígenas co-oficiales; educación diferencial; a lo que se añaden el decreto presidencial de 2002 sobre la obligatoriedad de las lenguas en territorios habitados por los indígenas, y la ley de 2008 también sobre lenguas.

No obstante, en todos los países “la Constitución tiene enemigos”, como bien lo dice Eduardo Viveiros de Castro acerca de Brasil. En este país, la propiedad de las tierras es de la Unión. Los indígenas las usufructúan. Grupos de presión ligados a la agroindustria van en pos de la propiedad privada de esas tierras. Sus portavoces pregonan el eslogan “mucho tierra para poco indio”. El ex-ministro Ri-

cúpero respondió una vez a los latifundistas, preguntando si ellos estarían dispuestos a aplicarse a sí mismos esta noción de desproporción entre el número de kilómetros cuadrados y el número de dueños. Resulta difícil a menudo hacer entender que, en la evaluación de la capacidad de sostenimiento de un territorio, no sólo cuentan la superficie y la demografía, sino que factores como la riqueza del medio natural a largo plazo y la tecnología utilizada son fundamentales.

Pero lo que hay enfrente son 70 proyectos de ley que se tramitan en el congreso, todos en contra de las tierras indígenas. Y se teme que el voto en favor de las reformas estructurales que el gobierno propugna, tales como la fiscalidad o la jubilación, sirva de moneda de trueque a diputados oriundos de las regiones más codiciadas por los agentes económicos mencionados, para conseguir el recorte de las garantías sobre el derecho a la tierra, incluyendo la revocación de decretos ya publicados. Para congraciarse con la opinión pública, estos sectores utilizan periódicamente los medios de comunicación, con miras a alertar al país acerca de la codicia internacional sobre la Amazonía. Un tema predilecto es

La realidad es que 38% de las tierras indígenas de Brasil no tienen protección legal o tienen una protección precaria, incipiente. Y que 130.000 indígenas viven en zonas de conflicto, ya que muchas tierras, con o sin protección legal, son objeto de invasiones y de explotación económica por parte de no indígenas (extractivismo forestal, pesca, caza, oro, diamantes, cultivos, ganado), están cortadas por carreteras, vías de tren, líneas de alta tensión, gasoductos, o inundadas por embalses hidroeléctricos. Sin hablar de las repercusiones sobre el medio ambiente de las actividades económicas llevadas a cabo en zonas limítrofes, como la contaminación de los ríos por agrotóxicos o mercurio, la contaminación del aire por las quemaduras, la erosión de los suelos por las talas, etc. Las fotografías por satélite del Parque del Xingu son explícitas: una franja de selva norte-sur completamente rodeada por un cinturón de campos de soya; el río en el centro y sus tributarios de ambos márgenes son a la vez la red de agua potable de los indígenas y la red de alcantarillado (agrotóxicos, depósitos sólidos) del cinturón de soya. Los indígenas piden mayor protección del Estado y menos dependencia de la clase política local.





la biopiratería. Pero se sabe, por ejemplo, que hoy los laboratorios farmacéuticos se interesan más por las moléculas de síntesis que por las sustancias naturales. De por sí, éste es un tema propenso a exageraciones. Hubo, por ejemplo, escándalo con matices de xenofobia cuando una empresa japonesa registró la palabra “cupuaçu” como marca. La verdad es que, tan pronto como el servicio de registro de marcas japonés se enteró de que el vocablo era el nombre de una fruta brasileña, revocó la marca. Otro tema es la permeabilidad de las fronteras como corolario de la presencia indígena. Se ha llegado últimamente a afirmar que los yanomamis no existen, y que los indígenas que habitan en la actual reserva fueron llevados a ese lugar en los años 70 por una ONG bajo control extranjero. (Nótese, de paso, el parecido con las alegaciones del presidente de Perú acerca de los grupos aislados, de que serían un invento de ambientalistas antipetróleo.) Cuando lo que aconteció en esa época con los yanomamis fue una pérdida de 20% de la población por muerte violenta, como consecuencia de las actividades mineras ilegales. Y lo que aconteció en 1904 fue que Brasil le disputó a Inglaterra el actual estado de Roraima, gracias a la presencia de las poblaciones indígenas que habitaban en la actual reserva Raposa/Serra do Sol. Lo que ocurre en nuestros días es que los asháninkas del Acre son los mejores guardianes del territorio, frente a las incursiones de los madereros venidos ilegalmente de Perú. Las reacciones contra este clima, en pro de más serenidad y más objetividad factual, vienen de profesionales del ramo, antropólogos, lingüistas y funcionarios del Estado. Es de notar, sin embargo, que éstos, además de tener poca audiencia, se exponen a ser tildados de vendepatrias.

La figura de Guyana francesa es diferente, y comparativamente interesante, por ser territorio bajo soberanía de un país exterior a la región. No hay legislación indigenista, ni sobre tierras, ni sobre educación, ni sobre lenguas. Los pueblos autóctonos de Guyana se enmarcan en la figura de las lenguas y culturas regionales, que incluye a éstos como, pongamos por caso, a los criollo-hablantes de Guyana, a los nativos de Nueva Caledonia, y a los provenzales del sureste de Francia. Las lenguas tuvieron su momento en la década pasada, al proclamar el Consejo

de Europa (entidad más amplia que la Comunidad Europea) la *Carta Europea de las Lenguas Minoritarias*. Pero no hubo ratificación por parte de Francia. Y es que esto coincidió con una reforma de la Constitución, que resultó ser instrumentada en sentido exactamente contrario. Preocupado por la defensa del francés en su propio territorio frente al inglés, el Estado añadió al texto de la Constitución la mención del francés como lengua oficial de la República. El sector jacobino de la política aprovechó la oportunidad para lanzar nueva embestida contra las lenguas regionales, como si 200 años de centralismo a ultranza no bastasen. La resistencia del Estado, en aras a la igualdad democrática, hacia el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística del país, y hacia el reconocimiento de la especificidad de los primeros habitantes de este territorio sudamericano, pone a Guyana francesa a la zaga del continente entero en lo que al tema de los indígenas se refiere.

Si el grito de alerta lanzado por Krauss en 1992 sobre el inminente cataclismo lingüístico del mundo llega con tanta facilidad al público en general, no es únicamente por su coincidencia con el medio milenio de presencia europea en América. Es también porque en esa época las lenguas empiezan a ser vistas como elementos de la biodiversidad y como bienes patrimoniales. Lo comprueba la multiplicación de medidas e iniciativas que en estas últimas dos décadas convergen sobre los temas de lenguas en peligro y derechos lingüísticos. Ya hemos mencionado las constituciones de los países de Sudamérica. En el nivel internacional —y es menester considerar este aspecto, porque a menudo los gobiernos adoptan en foros internacionales posiciones más avanzadas que en el ámbito de la política interior— se registran varios hitos importantes. En 1989, la OIT adopta el Convenio 169, en el que se menciona explícitamente el derecho al idioma propio. Fue ratificado poco después por varios países (Bolivia, Colombia, Perú), más recientemente por otros (Brasil y Chile), hasta sumar a la fecha 20 países. La ya aludida carta europea sobre lenguas es de 1992. La UNESCO toma cartas a través del proyecto *El Libro Rojo de las lenguas en peligro de extinción*, y publica en 1996 el *Atlas de las lenguas en peligro en el mundo*. La misma UNESCO declara a 2008 Año Internacional de las Lenguas.

Las organizaciones no oficiales son parte de este panorama internacional. Y lo son de modo no insignificante, debido a su gran habilidad para apropiarse de los instrumentos y medios de comunicación. Terralingua es un grupo dedicado a la defensa de la diversidad lingüística y biológica, que consigue tejer una red mundial sobre el tema y publica un boletín electrónico. La Primera Conferencia Internacional de los Derechos Humanos, reunida en Brasilia en 1997 por el Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (Consejo Federal de la Orden de los Abogados de Brasil), reafirma el carácter multilingüe de la sociedad brasileña. El Centre Internacional Escarré per a les Minories Etniques i Nacionalitats (CIEMEN, Centro Internacional Escarré para las Minorías Étnicas y Nacionalidades) pugna por una declaración universal de los derechos lingüísticos, con el objetivo de incluirla un día en la agenda de la ONU. Y sostiene, a fines de los años noventa, un ciclo de encuentros en diferentes lugares del mundo para promover la iniciativa. O sea, *los derechos lingüísticos son derechos humanos*.

Un elemento fundamental en esta reacción contra el declive lingüístico es el vuelco que experimenta la década de los 80 en lo que atañe al papel que los propios indígenas pretenden desempeñar dentro de las sociedades heredadas del periodo colonial y frente a las mismas. Estamos hablando, naturalmente, del protagonismo al que accedieron las organizaciones políticas indígenas en los respectivos países y en el ámbito internacional. El impulso decisivo fue dado por los grupos demográficamente fuertes de la región andina. La lengua no es la principal reivindicación, es un eslabón en una cadena tierra-vida-identidad-cultura-lengua. Puede, sin embargo, llegar a desempeñar un papel central en ciertas circunstancias, por ejemplo, en la época en que el gobierno brasileño supeditaba el reconocimiento de la identidad indígena de una población, y, por ende, el reconocimiento de derechos territoriales, a la práctica de una lengua nativa.

Las organizaciones indígenas presentan en la Amazonía características bastante heterogéneas. La mayoría goza de una representatividad local, un conjunto de aldeas, una etnia, la cuenca de un río, o regional, en forma de federación de organizaciones, como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileira

(COIAB) de Brasil, que abarca la Amazonia brasileña. En el plano internacional, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) agrupa las organizaciones amazónicas de los diferentes países. Volviendo al nivel local, algunas organizaciones operan en los temas profesional o económico (profesores, agentes de salud, estudiantes, productores rurales, cooperativas). Existe también una importante red de mujeres indígenas. Aunque pocas dispongan de infraestructura propia para su funcionamiento (oficinas, medios —tan necesarios— de comunicación y transporte), la gran mayoría tiene registro oficial y lleva a cabo de manera asidua tareas de organización política interna y de representación externa en las luchas por la defensa de los intereses propios. Crece el acceso a las fuentes de financiamiento, nacionales o extranjeras, para proyectos de desarrollo local en diferentes campos de actividad, como producción de bienes y comercio, control territorial y ambiental, consolidación institucional, animación política, asistencia sanitaria, programas educativos, reafirmación y divulgación culturales. La obvia conexión entre la supervivencia de los pueblos autóctonos y la preservación de la biodiversidad facilita a los indígenas amazónicos la consecución de ayudas financieras. Como efecto lateral, se verifica hoy día una proliferación de organizaciones en toda la región, con cierto riesgo de que se desvirtúen los objetivos iniciales del movimiento. Un ejemplo es la creación de organizaciones con apariencia política por indígenas urbanos miembros de grupos religiosos cristianos con una visión agresivamente proselitista. Empiezan por autoproclamarse representantes de los indígenas selváticos de una zona, propugnan la secesión de la organización preexistente si la hay, captan recursos en nombre de los nativos, y entremezclan política y religión en cada una de sus actuaciones públicas. Frente a esto, personalidades carismáticas consiguen mandatos electivos dentro de los marcos de funcionamiento generales de la democracia en los respectivos países: seis indígenas son alcaldes de municipios brasileños desde el 5 de octubre de 2008 (entre ellos, el segundo mayor municipio del país en cuanto a extensión y el primero en cuanto a población indígena, São Gabriel da Cachoeira), uno ya va en su segundo mandato en Guyana francesa.

## EDUCACIÓN

La educación puede desempeñar un papel notable en la supervivencia de las lenguas. Pero no todo depende de la escritura y la escuela. Métodos utilizados en procesos de revitalización de idiomas son también los nidos lingüísticos: desde una temprana edad los niños pasan momentos largos en compañía de los ancianos monolingües. O la relación maestro-aprendiz: un hablante asume la responsabilidad de enseñar la lengua a un joven. O las sesiones de inserción: durante ciertos períodos la comunidad, toda o parte, habla únicamente la lengua, y los no hablantes deben adquirir unas habilidades lingüísticas mínimas para participar. Pero claro, en primer y último análisis, *la supervivencia de las lenguas está en manos de los padres: hablan su lengua a los hijos y la lengua vive, o no la hablan.*

Cuando se trata de la educación en zonas indígenas, podemos distinguir, si consentimos en ignorar detalles y matices, tres épocas en el enfoque dado históricamente a la cuestión de la lengua y de los contenidos. La primera sería la del monolingüismo civilizador. Es la más duradera, ya que cubre todo el período colonial y la mayor parte del período independiente, hasta mediados del siglo XX. Su meta era inculcar en el indígena valores de la sociedad heredada de Europa, mediante una asimilación lingüística coercitiva gracias al uso obligatorio de la lengua europea, o, en algunos casos de predominio misionero, de una lengua general.

Foto: Manuela Cavadas, *Pueblo Kirirí*, UNICEF.



Después de haber sido aplastada la rebelión conocida como Cabanagem en la Amazonía brasileña, a mediados del siglo XIX, se propone en el Consejo General de la Provincia del Pará un “nuevo reglamento promotor de la civilización de los indios”. Consiste en dar educación a los hijos a cambio de trabajo suministrado por los padres, con licencia para practicar el secuestro, y con el fin de promover la “instrucción religiosa y moral”. Los niños serán “adoctrinados gratuitamente en la escritura [del portugués] y en la práctica de las cuatro operaciones fundamentales de la aritmética, en los principios sentimentales [*sic*] de la moral, y en las máximas relativas a la obediencia debida a las Leyes y al respeto debido al Monarca [Brasil era imperio, FQ] y a todas las Autoridades Públicas”. En versión republicana, Bolívar no dice otra cosa en su decreto de 1820.

Viene después, a mediados del siglo XX, la escuela del bilingüismo civilizador. Los idiomas nativos se convierten en instrumentos de su propia extinción, como tan luminosamente lo explica el evangélico Townsend en un discurso pronunciado en Perú. El procedimiento consiste sencillamente en la introducción, a través de la lengua propia, de contenidos externos, y en la utilización de ésta para el aprendizaje de la lengua oficial. Una lengua va sustituyendo a la otra hasta llegar al monolingüismo en el idioma oficial.

Lo que se propugna hoy —*se propugna, no impera*— es la escuela del bilingüismo identitario. Algunas organizaciones indígenas vienen desempeñando un papel pionero en esta perspectiva. Una de ellas es el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), surgido en la Cordillera de los Andes y que ha impregnado todo el movimiento indígena en Colombia. A mediados de los años 80, el CRIC divulgó un documento sobre la política lingüística de la organización, en el que las palabras clave son educación, formación, investigación, producción. En las experiencias educativas que adoptan esta línea de pensamiento, la lengua propia es una finalidad en sí, motivo por el cual el carácter bilingüe de la educación tiende a reforzarse a lo largo del currículo escolar. Esta misma dualidad prevalece en el plano de los contenidos; de ahí la noción de

interculturalidad. La mayoría de los países disponen de textos oficiales acordes con esta aspiración, a veces hasta con un carácter vanguardista, en términos pedagógicos o institucionales, que no tienen los textos aplicables al resto de la sociedad, como es el caso de Brasil con sus *Diretrizes para a política nacional de educação escolar indígena* de 1993, o Ecuador que, por decreto de 1988, confirmado por una ley de 1992, crea en el Ministerio de Educación una Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe, con presupuesto propio y bajo el control directo de los indígenas.

No cabe duda de que se está poniendo un freno a la barbarie de la autodenominada civilización.

En estas condiciones surgen nuevas formas, más legítimas, de instrumentalización de la lengua para la introducción de contenidos exógenos. En la declaración *Los idiomas cuentan*, el director general de la UNESCO, Koichiro Matsuura, con ocasión de la celebración del Año Internacional de los Idiomas en 2008, expresa: “En la lucha contra el VIH y el SIDA, el paludismo y otras enfermedades (ODM 6), para llegar a las poblaciones afectadas hay que utilizar *sus propios idiomas*” [el énfasis es mío, FQ].

La introducción de la lengua propia en la escuela, ya sea para responder a una intención instrumentalizante (facilitar la adaptación a la escuela, favorecer el acceso a la lengua oficial, transmitir herramientas contra problemas surgidos a raíz del contacto) o a una reivindicación identitaria (revalorar las características que hacen de un grupo humano un conjunto coherente y original), o a la facilitación del desarrollo cognitivo, no se realiza de la noche a la mañana.

Las sociedades amazónicas no conocían la escritura. Dícese que son de tradición oral. El contacto con sociedades heredadas de Europa las confronta inevitablemente con la representación visual del idioma, porque esta forma bidimensional de la lengua está presente por doquier en los comportamientos, los valores, las instituciones. El comerciante o el patrón llega con sus listas y sus cuentas, el latifundista con sus escrituras notariales, el funcionario público con sus registros civiles y sus leyes, el

misionero con la palabra divina encerrada en un libro; y el antropólogo o el lingüista con sus cuadernos de campo. La enumeración no es exhaustiva. Un paso inicial en la apropiación de esos saberes exógenos –algunos de los cuales involucran directamente la supervivencia del grupo– consiste en asimilar la lengua en que esos saberes se expresan y la escritura en que se cuajan de modo estable. Por tal motivo, a menudo, en el primer momento de la toma de consciencia acerca de la necesidad de esa apropiación, se manifiesta el deseo de que la escuela sirva –y sólo sirva– para aprender la lengua oficial y su sistema gráfico, junto con la aritmética. El balance de esta opción es a menudo decepcionante, pues el nivel de asimilación de la lengua oficial a través de la escuela es rudimentario, como lo es la adquisición de las técnicas aprehendidas por intermedio de esa lengua (escritura, cálculo). Un paso preñado de consecuencias se da cuando los contenidos son transmitidos por intermedio de la lengua propia. Los misioneros de todas las épocas lo sabían y saben muy bien. Al punto de que varias facciones –los diferentes

transmisión de una generación a otra se haría por el uso de la palabra. La escritura está omnipresente.

Prestemos ahora atención a otro aspecto del proceso de contacto. Casi ineludiblemente se pasa por una fase en que los valores tradicionales son cuestionados, como consecuencia del gusto que los jóvenes adultos –ellos son quienes más interactúan con el mundo exterior– adquieren por los bienes de consumo materiales e ideológicos nuevos, “modernos”, como se oye decir. Esas generaciones, que son en principio los destinatarios naturales del conocimiento que los ancianos supuestamente deben transmitir, se vuelven sordos a toda enseñanza sobre los orígenes del hombre y del mundo, sobre la fauna y la flora, sobre el arte del diagnóstico y tratamiento de las enfermedades, sobre la explotación de los recursos económicos, sobre los buenos modales. Más que sordos, burlones. Los ancianos acaban callando. Si se deja que esos ancianos lleguen a la muerte encerrados en su mutismo, si se deja, fenómeno paralelo, que la lengua vaya perdiendo vitalidad, se llega rápidamente a un estado de



Vigotsky en su tiempo, y la psicolingüística instrumental hoy día, defienden la idea de que la lengua, primero implementada como medio de comunicación social, es posteriormente interiorizada como un instrumento crucial para la formación de procesos cognitivos que intervienen en la elaboración del sistema simbólico abstracto que permite al niño organizar su pensamiento. Es primordial, por lo tanto, velar por la no ruptura lingüística entre la sociedad y la escuela. Ha sido preciso esperar a que, con fracasos y más fracasos, acabe saltando a la luz la nocividad de una educación en que el niño se acerca a la escuela y a sus contenidos (escritura, asignaturas, docentes, disciplina) en una lengua que no es suya, con el inevitable séquito de deserciones y frustraciones.

fundamentalismos– se dedican con ahínco, desde hace medio siglo, a traducir –por escrito, naturalmente– los Evangelios a toda lengua que se presenta por delante en el mundo entero. En esta fase, los contenidos, relativos ya sea a lo sobrenatural, a la vida económica o al derecho, no son de naturaleza oral en el sentido de que su

fragmentación de la sociedad en pequeñas unidades familiares dispersas que llevan una vida, a lo largo de los ríos o en los suburbios de la ciudades, de minusválidos económicos y culturales. Presa fácil para toda clase de predicadores, explotadores y delincuentes. Medios oficiales de Guyana francesa, por ejemplo, hacen con frecuen-

cia hincapié en la noción de “cohesión social”. En otras palabras: la sociedad guyanesa es muy diversificada, y la gran prioridad de las políticas públicas de Francia es conseguir que los diferentes componentes de ese territorio cohabiten en paz. Esas políticas cometen no obstante el error de creer que a esto se llega por la *uniformización* compulsiva. Es hora de que se entienda que un indígena en condiciones de desempeñarse como ciudadano en la sociedad global es ante todo un indígena que ha crecido en un ambiente de normalidad cultural y lingüística en su sociedad de origen. En Guyana francesa y en muchas otras partes no puede haber una cohesión social que no sea una *doble cohesión social*. Volviendo al tema de la escritura y la extinción del saber, también acontece que la toma de conciencia se verifique antes de que sea tarde. La situación no es nada fácil de caracterizar: el saber aún existe, pero los mecanismos de transmisión están agarratados. Se recurre a la escritura. Las generaciones jóvenes se transforman en aprendices de antropólogos y lingüistas, y compilan todo lo que aún es posible recoger de un capital intelectual acumulado durante siglos. “Y lingüistas”, claro, porque la lengua es una suerte de base documental que encierra buena parte de los saberes teóricos y prácticos que esas sociedades poseen sobre su medio. El descubrimiento y el análisis del léxico, de la gramática y de los discursos constituyen una vía privilegiada para el acceso a esos saberes. Y la escuela se incorpora a los procesos de transmisión de la tradición oral. No obstante, hay que puntualizar que nadie se hace muchas ilusiones. El modo de transmisión no es neutro en relación con el contenido transmitido. La escritura, cuando irrumpe en esas sociedades, equivale a un verdadero cataclismo para ciertos rasgos de la cultura tradicional, pues su poder de fijación choca de frente con la naturaleza evolutiva de la oralidad. Pero también es probable que sin esa radical adaptación, los estragos serían mucho más profundos e irreversibles.

La grafía alfabética, que representa con mayor o menor exactitud los sonidos consonánticos y vocálicos, es el tipo más utilizado hoy día —el único en el continente americano— cuando se trata de introducir la escritura en una sociedad oral. El crear un alfabeto para una lengua implica estudiar la pronunciación, siguiendo los derro-

teros de lo que se llama análisis fonológico. Sin entrar en detalles, digamos que, a través de la pronunciación, se pretende sacar a la luz las unidades abstractas que el hablante maneja, en el nivel psíquico, cuando se pone a articular palabras. Eso constituye la base del alfabeto, sobre la que intervienen, a veces, rasgos destinados a introducir algunos hechos gramaticales, o a resolver problemas concretos derivados de la naturaleza visual y lineal de la representación —cortes en final de línea, diacríticos (pequeños símbolos, como los acentos, que completan el papel de las letras)—, o a satisfacer aspiraciones ideológicas del grupo. Semejante tarea no se realiza sin la intervención de un lingüista bien preparado, pues de lo contrario se corre el riesgo de contratiempos sin fin en el momento de usar una grafía inadecuada. Los misioneros —durante mucho tiempo, y todavía hoy en parte, lingüistas aficionados en su mayoría—, son responsables por un sinnúmero de problemas dejados a los grupos alfabetizados, problemas que hubieran podido ser evitados, por lo menos en estos últimos 50 o 60 años, con una mejor preparación académica.

De todo eso se desprende, en los planos social y político, la necesidad de un conocimiento explícito y profundo de esas lenguas, en vistas a la creación de alfabetos, la formación de maestros bilingües y la elaboración de materiales pedagógicos.

Cada día la investigación lingüística se compromete más con los procesos de recuperación de la vitalidad de los idiomas, procesos en los que las sociedades indígenas se adentran amparadas en las nuevas formas de acción política que adoptan. Múltiples programas surgidos de alianzas entre los indígenas organizados, el mundo académico, las ONG y las administraciones estatales aparecen por doquier, partiendo de una reformulación de la educación oficial en la doble perspectiva del bilingüismo y la interculturalidad. Uno de los más notables es la experiencia realizada en Iquitos desde hace unos 20 años: el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP). Una verdadera escuela de magisterio asume la formación de los jóvenes oriundos de las comunidades indígenas de la Amazonía peruana, preparándolos para desempeñarse como profesores capaces de trabajar tanto en la lengua oficial del país



Otro tipo de iniciativa está siendo experimentado en Manaus, inmensa isla de asfalto en el corazón de la Amazonía brasileña. Se estiman en 20.000 los indígenas urbanos de esta ciudad, principalmente Tikuna y Sateré-Mawé. Estos últimos ocupan dos barrios, y si bien ya no talan el bosque, siguen produciendo objetos manufacturados de corte tradicional, realizan fiestas tradicionales así como rituales, y hablan su lengua en el ámbito de la vida comunitaria, reservando el portugués para la comunicación con la gente de afuera. En colaboración con lingüistas de la Universidad, han trazado un plan de introducción de la lengua en las actividades de la escuela del barrio, y contratado, con dinero propio, un profesor bilingüe.

como en la lengua propia de los niños, que es también la suya, capaces de abrir las mentes infantiles lo mismo a la realidad del mundo no indígena que a la del mundo de sus padres, y capaces de contribuir, desde la escuela, a un mejor control del proceso de contacto. Un resultado interesante de este programa es que el grupo cocama, demográficamente fuerte pero lingüísticamente débil, ya que ningún individuo con menos de 50 años ha aprendido el cocama cuando niño, ha decidido introducir la lengua en el currículo escolar; como segunda lengua, naturalmente. También están siendo estudiados los mecanismos por los cuales el cocama puede reconquistar espacio en la interacción cotidiana entre los miembros del grupo.

Entre los llamados indígenas urbanos, los tikunas de Manaus han construido un centro cultural en su respectivo barrio, con actividades de lengua y cultura tres veces por semana para los niños, y una vez para jóvenes y adultos. La creatividad artística está siendo incentivada en torno al grafismo tradicional, con miras a la producción de postales, y en torno a la música para la producción de discos, incluyendo composiciones recientes dentro de los cánones tradicionales. A ello se añaden libros de historias ilustrados y juegos lingüísticos. Testimonios de los propios tikunas apuntan hacia una apreciación positiva de los efectos de esta experiencia: el fortalecimiento de la lengua y la cultura redundan en una mejora de la cohesión social del grupo, con una disminución notable de la marginalidad (alcoholismo, prostitución, delincuencia).

Otros núcleos de indígenas de Manaus citan a los tikunas como ejemplo. El mayor obstáculo, para ambas experiencias, es la falta de implicación de la administración del estado Amazonas.

El devenir de las lenguas está en manos de los hablantes de hoy, y de nadie más. Hacia ellos debe dirigirse todo tipo de acción que consista básicamente en el traspaso de las herramientas necesarias para la defensa de los intereses propios. Asumiendo, claro está —lo que no se verifica necesariamente en cada caso—, que entre esos intereses está la preservación de la lengua y otros patrimonios de la identidad. Dicho traspaso se llama *capacitación*. Lo que lo hace factible es que, por regla general, existe una relación directa entre la urgencia de actuar para salvar una lengua y el grado de contacto de sus hablantes con las sociedades heredadas de Europa. Esto significa que una buena proporción de los hablantes de lenguas en peligro de extinción —no los akuntsus, por supuesto— ha recibido algún tipo de educación escolar. En 2003, João Nonoy se volvió el primer indígena del estado de Maranhão licenciado en derecho. Lo que hizo a renglón seguido fue volver a la aldea Krikati prometiendo luchar por las causas indígenas y ambientalistas. Después del acceso a la tierra, la formación de cuadros es probablemente la primera prioridad de cualquier programa orientado hacia la preservación de las lenguas, de las culturas, y hasta de la propia vida de los nativos amazónicos.



El reconocimiento generalizado del derecho de las sociedades amerindias a la existencia y a la diferencia se conseguirá, si se consigue, a golpes de argumentos científicos y, sobre todo, a fuerza de debates políticos sostenidos por los indígenas organizados, para quienes la reivindicación territorial y la reivindicación cultural son las dos caras de una misma moneda.



## ¿PASADO O FUTURO?

Pero para ello es preciso superar el hecho indiscutible de que, a pesar de los textos y las declaraciones oficiales, nuestras sociedades —a decir verdad, sectores de nuestras sociedades, importantes por su peso o demográfico, o político, o económico— viven aún con la idea evolucionista de que las sociedades amerindias representan una etapa superada de la historia cultural del Hombre, que son inmovilistas e incapaces de adaptarse para sobrevivir, y que su existencia equivale a un lastre que hipoteca el desarrollo de la sociedad mayoritaria o hegemónica. Manifestaciones de esta idea se han producido recientemente en Brasil, país en el que la falta de incas, mayas y aztecas, con sus imperecederos monumentos de piedra, perjudica la imagen del indígena en el simbolismo popular.

Hay quien evoca hoy día la posibilidad de que los tipos de sociedades que los amerindios han elaborado a lo largo de tanto tiempo, lejos de presentarnos la imagen de nuestro pasado, nos ofrecen modos de convivencia entre los hombres, y entre el hombre y su medio natural, de los que podemos sacar alguna enseñanza con el fin de dejar a las futuras generaciones un mundo menos convulsivo

que el que tiene todos los visos de estar gestándose. En palabras, otra vez, de Viveiros de Castro:

[...] soluciones originales de vida que esos pueblos descubrieron. Soluciones para conseguir una forma de organización social exitosa en lo que toca a la satisfacción de sus necesidades básicas. No los veo como [personas] pobres, sino diferentes. Considerando la historia de la especie humana en este planeta, pienso que no estamos en condiciones de dar lecciones a nadie. Nosotros, los no indígenas, tuvimos una capacidad inmensa de crear excedentes, y una dificultad casi congénita para hacer que todos los disfruten de forma ecuánime. Organizamos e institucionalizamos la desigualdad, y dejamos la factura para que otros la paguen. Los indígenas desarrollaron un proceso civilizatorio más [progresivo], ciertamente, pero a nadie le dejan la cuenta por pagar. ¿Ello significa ser primitivo? Yo me pregunto: ¿Qué diablos podemos enseñar a los indígenas si no conseguimos acabar con el dengue en Río de Janeiro? ¿Qué podemos mostrarles mientras seamos incapaces de resolver la cuestión del tránsito en la ciudad de São Paulo?



# BIBLIOGRAFÍA

## ASPECTOS GENERALES

- Adelaar, W. F. 2000. "Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos indígenas de la Amazonía occidental: harakmbut y katukína" **Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica**. Lima, Universidad Ricardo Palma. 219-236.
- . 2000. "La diversidad lingüística y la extinción de las lenguas" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (orgs.). 29-36.
- Albert, B. 2004. **Les Indiens et l'Etat au Brésil**, ms.
- Angeot, J. P. y C. Ferrarezi Jr. 1997. "A descoberta de línguas 100% isolantes: a família Chapakura da Amazônia" **Actas III Jornadas de Lingüística Aborígen**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. 225-238.
- Arruda, R. 2007. "Pas de grands projets sans compensations", Fiers d'être Indiens. Politique, identités, culture, en **Courrier International** Hors-Série, originalmente en O Estado de São Paulo.
- Barnes, J. 1984. "Evidentials in the Tuyuca Verb". **International Journal of American Linguistics** 50/3. 255-271.
- Bloch, A. 2007. "Renouveau culturel pour le peuple arara" **Courrier International** 857, 11 de abril, originalmente en O Globo, Rio de Janeiro.
- Brum, E. 2006. "Qui est Indien? Qui ne l'est pas?" **Courrier International** 838, 23 noviembre, originalmente en Época, São Paulo
- Bustos, O. 2004. "Peut-on encore sauver les Nukaks?" **Courrier International** 721, 26 de agosto, originalmente en Número, Bogotá.
- Cabral, A. S. A. C. 2004. "Trabalho de campo entre os Akuntsu", seminario del Laboratório de Línguas Indígenas, Universidad de Brasília (ms).
- Campbell, L. 1988. "Review of Greenberg 1987". **Language** 64, 591-615.
- Costa, N. 2006. Comunicación personal.
- Cotroneo, R. 2004. "Mortifères diamants". **Courrier International** 689, 15 de enero, originalmente en Corriere della Sera, Roma
- Derbyshire, D. y G. Pullum. 1986-1998. **Handbook of Amazonian Languages**, vols. 1-4, Berlin: Mouton de Gruyter.
- Dixon, R. y A. Aikhenvald. 1999. "Introduction" en R. Dixon y A. Aikhenvald, A. (eds.) **Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dourado, L. 2005. "Escapando do contato: dos Cayapó do Sul ao Panará" Workshop sobre **Lingüística histórica e línguas em contato** Laboratório de Línguas Indígenas, Universidad de Brasília 14 octubre (ms).
- Edward, J. y L. Coutinho. 2007. "Cessons d'infantiliser et d'idéaliser les Indiens". Fiers d'être Indiens. Politique, identités, culture en **Courrier International** Hors-Série, originalmente en Veja, São Paulo
- Everett, D. 2005. "Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language". **Current Anthropology** 46 (4): 62-64.
- Fabre, A. 2005. "Towards a Data Base for Typological Studies of South American and Lower Central American Indigenous Languages (Morphology and Syntax)" (ms).

- García, F. 2000. "Estado de las lenguas amazónicas en el Perú" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (orgs.) 333-342.
- Gomez-Imbert, E. 1991. "Force des langues vernaculaires en situation d'exogamie linguistique: le cas du Vaupès colombien, Nord-Ouest amazonien", **Plurilinguisme et Développement, Cahiers des Sciences Humaines**, 27, 3-4.
- Gordon, P. 2004. "Numerical cognition without words: Evidence from Amazonia". **Science** 306 (5695): 496-499.
- Greenberg, J. 1987. **Language in the Americas** Stanford: Stanford U. Press.
- Grenand, P. y F. Grenand, F. 1994. "Amérique équatoriale" en S. Bahuchet (coord.) **Situation des populations indigènes des forêts denses et humides**. Luxembourg: Office des publications officielles des Communautés européennes. 87-176.
- Grenand, P. 1982. **Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayãpi**. Paris: ORSTOM.
- Grinevald, C. 2003. "Typologie des systèmes de classification nominale: le défi amazonien". **Faits de Langues** 21: 133-154. (Paris)
- . 2003. **Langues et cultures: Les Amériques**. Deug I Sciences du Langage, Université de Lyon II, (ms)
- Gutiérrez, B. 2007. "Lula acusado d'inacción", Fiers d'être Indiens. Politique, identités, culture, en **Courrier International** Hors-Série, originalmente en La Vanguardia, Barcelona
- Heckenberger, M. J., J. Christian, J.C. Russell, C. Fausto, J.R. Toney, M.J. Schmidt, E. Pereira, B. Franchetto y A. Kuikuro. 2008. "Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon". **Science** 29 (321) 1214-1217.
- Herrera, G. 2008. "Sixto, el último de los tinigua". **El Tiempo**, Bogotá. 15 de junio.
- <http://www.cimi.org.br/>
- <http://www.funai.gov.br/>
- <http://www.funasa.gov.br/>
- <http://www.ibge.gov.br/censo/default.php>
- <http://www.inesc.org.br>
- [http://www.infobrasil.org/trib/organizacoes\\_2005.htm](http://www.infobrasil.org/trib/organizacoes_2005.htm)
- <http://www.socioambiental.org/website/pib/index.html>
- Krauss, M. 1992. "The World's Languages in Crisis". **Language** 68.1, 1-4.
- Lathrap, Donald W. 1970. **The Upper Amazon**. Ancient Peoples and Places series. London y New York: G. Daniel Editor.
- . 1973. "The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America". **World Archaeology**, 5(2). 170-186.
- Latorre, S. 2008. "La morphosyntaxe ergative du cholon". Monografía de Master 2 Université de Paris 7.
- Lizarralde, M. 2001. "Biodiversity and Loss of Indigenous Languages and Knowledge in South America" en L. Maffi (ed.) **On Bio-cultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment**. Washington: Smithsonian Institution Press. 265-281.
- Mattei-Muller, M.-C. 2009. "Venezuela amazónica y Orinoquía" en I. Sichra (coord.) **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. UNICEF/Funproeib Andes.
- Meggers, B.J. 1995. **Amazonia: Man and culture in a counterfeit paradise**. Washington Smithsonian Institute Press.

- Mindlin, B. 2005. "Betty Mindlin, témoin privilégié" entrevista por Lévêque, C., [www.courrierinternational.com](http://www.courrierinternational.com), 7 de julio.
- Moore, D. (en prensa). "The Languages of Lowland South America" en M. Brezinger (ed.) **Language Diversity Endangered**. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Moore, D. & L.R. Storto. 2001. "As Línguas Indígenas e a Pré-História" en S.D.J. Pena (org.) **Homo brasilis: Aspectos Genéticos, Linguísticos, Históricos e Sócio-antropológicos da Formação do Povo Brasileiro**. Ribeirão Preto: Funpec. 73-92.
- Moreno, J. A. 2008. "Sixto, el último de los tinigua" **El Tiempo**, Bogotá, 15 de junio.
- Mosony, E. 1988. Comunicación personal.
- Nettle, D. y S. Romaine. 2000. **Vanishing Voices: the Extinction of the World's Languages**. Oxford: Oxford University Press.
- Nichols, J. 1990. "Linguistic Diversity and the First Settlement of the New World". **Language** 66.3, 475-521.
- Nogueira, C. 2006. "Os idiomas ameaçados". **Época**, São Paulo, 431, 29 de agosto.
- Payne, David L. 1990. "Some widespread grammatical forms in South American languages" en D. L. Payne (ed.) **Amazonian linguistics: Studies in Lowland South American languages**. Austin: University of Texas Press. 75-87.
- . "Morphological characteristics of Lowland South American languages" en D. L. Payne (ed.) **Amazonian linguistic: Studies in Lowland South American languages**. Austin: University of Texas Press. 213-241.
- Pica, P., C. Lemer, V. Izard y S. Dehaene. 2004. "Exact and Approximate Arithmetic in an Amazonian Indigene Group". **Science** 306 (5695). 499 – 503.
- Queixalós, F. y Z.G.S. dos Anjos. 2007. "A língua Katukina-Kanamari". **Liames** 6. 29-60.
- Queixalós, F. y O. Renault-Lescure (orgs.). 2000. **As línguas amazônicas hoje**. São Paulo: IRD-ISA-MPEG.
- Queixalós, F. 2008. "Bref point sur les langues d'Amazonie". **Amerindia** 31, 1-17.
- . (en prensa). "Un nouveau monde de langues" introducción a F. Queixalós (resp.) **Amérique** en A. Peyraube y E. Bonvini, E. (resps.) **Dictionnaire des langues du monde**. Paris: PUF.
- Rodrigues, A. D. 1985. "Evidence for Tupi-Carib relationships" en H.M. Klein y L.R. Stark (eds.) **South American indian languages**. Austin: University of Texas Press. 371-404.
- . 1993. "Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas" **D.E.L.T.A.**, 09.01, 83-103.
- . 1999. "A originalidade das línguas indígenas brasileiras". Conferencia Laboratório de Línguas Indígenas, Universidad de Brasília.
- . 2000. "Panorama das línguas indígenas da Amazônia" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (orgs.). 15-28.
- Rodríguez Bazán, L. A. 2000. "Estado de las lenguas del Oriente, Chaco y Amazonía bolivianos" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (orgs.). 129-149.
- Rodrigues Reis, C. 1995. "Étude morphosyntaxique de la langue xipaya". Tesis de doctorado, Universidad de Paris 7.
- Roosevelt, A. 1999. "Year in Review 1998". **Britannica.com and Encyclopaedia Britannica**.
- Ruhlen, M. 1994. **The Origin of Language**. New York: John Wiley & Sons
- s.a. 2002. "Censo 2000 do IBGE revela contingente" <http://www.ambientebrasil.com.br/>
- s.a. 2008. "Grupo de índios é fotografado pela 1ª vez no Acre". **Jornal do Brasil** <http://oglobo.globo.com/> 29 mayo

- Seielstad, M. y otros. 2003. "A novel Y-chromosome variant puts an upper limit on the timing of first entry into the Americas". **American Journal of Human Genetics** 73. 700-705.
- Solís, G. "Lingüística amerindia peruana de selva" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (orgs.). 343-360.
- Telles, S. & L. Wetzels (en prensa) "Famille nambikwara" en F. Queixalós (resp.) **Amérique** en A. Peyraube y E. Bonvini (resps.) **Dictionnaire des langues du monde** Paris: PUF.
- Tobar, N. 1993. "La lengua tinigua". Conferencia Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Bogotá.
- Trapnell, L. 2000. "La política lingüística en el Perú, con especial referencia a las lenguas indígenas amazónicas" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (orgs.). 361-376.
- Vaz, A. 2008. "Missão. O veneno lento e letal dos Suruwahá" <http://brasil.indymedia.org/pt/blue/2008/07/425031.shtml>, 24 julio
- Wurm, S. (dir.). 1996. **Atlas des langues en péril dans le monde**. Paris: Canberra Editions UNESCO/Pacific Linguistics.
- . 1993. **The Red Book of Languages in Danger of Disappearing** Paris: UNESCO Headquarters.

## BRASIL AMAZÓNICO

- Azanha, G. 1984. "A forma Timbira: estrutura y resistencia". Dissertação de mestrado Universidade de São Paulo, Sao Paulo.
- Melatti, J.C. 1999. [www.socioambiental.org/website/pib/epi/timbira/aspectos](http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/timbira/aspectos).
- Nimuendajú, C. 1946. **The Eastern Timbira**. Berkeley and Los Angeles: University of California Publications in American Archeology and Ethnology 41
- Ricardo, B. & F. Ricardo. 2006. (eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005**. Sao Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rodrigues, A. D. 1986. **Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas do Brasil**. Sao Paulo: Edições Loyola.
- . 2006. "As Línguas Indígenas no Brasil" en Ricardo & Ricardo 2006 (eds). 59-63.
- <http://www.socioambiental.org> (consulta: marzo de 2008)
- <http://www.cimi.org.br> (consulta: marzo de 2008)
- <http://portal.mec.gov.br/secad/index.php?option=content&task=view&id=37&Itemid=164> (consulta: marzo de 2008)
- <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/terras-indigenas> (consulta: marzo de 2008)

## BRASIL NO AMAZÓNICO

- Brandão, C. R. 1990. "Os Guaraní: índios do sul – religião, resistência e adaptação". **Estudos Avançados** 4 (10). 53-90. Disponible en versión electrónica en el sitio [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141990000300004-&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300004-&lng=en&nrm=iso)
- Brandí, A. & R. P. Pícoli. 2006. "Mortalidade infantil entre os Kaiowá e Guarani" en Ricardo y Ricardo 2006 (eds). 795-798.
- Ladeira, M.I. 2003. "Guaraní Mbyá". Disponible en versión electrónica en el sitio <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya>. Consulta en marzo 2008.
- Meliá, B. 2007. "Prefácio" en M.I.Ladeira (autor) **O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano**. São Paulo: Editora da Unesp.
- Ricardo, B. y F. Ricardo. 2006. (eds.). **Pueblos Indígenas en el Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rodrigues, A. D. 1986. **Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas do Brasil**. São Paulo: Edições Loyola.
- Tommasino, K. y R.C. Fernandes. 2001. "Kaingáng". Disponible en versión electrónica en el sitio . Consulta en marzo 2008.
- Toral, A. 1998. "Avá-Canoeiro". Disponible en versión electrónica en el sitio . Consulta en marzo 2008.
- <http://www.socioambiental.org> (consulta: marzo de 2008)
- <http://www.cimi.org.br> (consulta: marzo de 2008)
- <http://portal.mec.gov.br/secad/index.php?option=content&task=view&id=37&Itemid=164> (consulta: marzo de 2008)
- <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/terras-indigenas> (consulta: marzo de 2008)

## BOLIVIA AMAZÓNICA

- Brackelaire, V. con la colaboración de G. Azanha. 2006. "Los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela)" en UNESCO (ed.) **Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?** Cuba: UNESCO/Casa de las Américas. 313-368.
- Callejas, M.E. y L. Rioja. 2008. "La vitalidad de la lengua yuquí en la comunidad Bia Recuaté". Tesis de licenciatura. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Mayor de San Simón.
- Crevels, M. 2002. "Why speakers shift and languages die: An account of language death in Amazonian Bolivia" en M. Crevels, S. Meira, S. van de Kerke y H. van der Voort (eds.) **Current Studies on South American Languages** [Indigenous Languages of Latin America 3]. Leiden: CNWS Publications. 9-30.
- . 2007. "South America" en Ch. Moseley (ed.) **Encyclopedia of the World's Endangered Languages**. Londres/Nueva York: Routledge. 99-194.

- Crevels, M. y H. van der Voort. 2008. "The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area" en P. Muysken (ed.) **From Linguistic Areas to Areal Linguistics** [Studies in Language Companion Series 90]. Amsterdam/Filadelfia: John Benjamins. 151-179.
- Herrera, E. 2005. "La nueva legislación agraria boliviana y la construcción de lo tacana en el norte amazónico" en L.E. López y P. Regalsky (eds.) **Movimientos indígenas y Estado en Bolivia**. La Paz: PROEIB Andes, Cenda y Plural Editores. 17-52.
- Fischermann, B. 2007. "Huida o entrega – vivir en aislamiento. El ejemplo de los ayorei totobiegosode" en A. Parellada (ed.) **Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco**. Copenhague: IWGIA. 252-265.
- Instituto Nacional de Estadística. 2008. Proyecciones para el año 2007. Sitio web: <http://www.ine.gov.bo/indice/indicadores.aspx>.
- Lema, A.M. (comp.). 1998. **Pueblos indígenas de la Amazonía boliviana**. La Paz: AIP/FIDA/CAF/ TCA/PNUD.
- Molina, R. y X. Albó (coords.). 2006. **Gama étnica y lingüística de la población boliviana**. La Paz: PNUD.
- Plaza, P. 2006. "Reflexiones sobre la educación en pueblos indígenas de las tierras bajas" en L.E. López (ed.) **Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: PROEIB Andes y Plural Editores. 123-154.
- PROEIB Andes. 2000. "Estudios socioeducativos y sociolingüísticos de las tierras bajas de Bolivia. Informe Final". Mimeo.
- Sánchez, A. 2005. "Teshentalá: la educación yuracaré en la práctica cultural de la caza". Tesis de maestría, PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.
- Zavala, V., A.M. Robles, L. Trapnell, R. Zariquiey, N. Ventiades, y A. Ramírez. 2007. **Avances y desafíos de la educación intercultural bilingüe en Bolivia, Ecuador y Perú. Estudio de casos**. Lima: IBIS y CARE.

## PERÚ AMAZÓNICO

- Atlas en DVD. Complemento de I. Sichra (coord.). **Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina**. UNICEF /FUNPROEIB Andes.
- Brack, A. y G. Huamaní. 1997. **Amazonía Peruana. Atlas y base de datos**. Lima: PNUD.
- Caillavet, Ch. 1983. "Relaciones coloniales inéditas de la Provincia de Loja. (Relación de los indios de guerra que están en la frontera de los indios cristianos de la gobernación del reino del Perú)". **Cultura. Revista del Banco Central de Ecuador**. Vol. V, N° 15.
- Chirif, A. y C. Mora. 1977. **Atlas de comunidades nativas**. Lima: Sinamos.
- Corbera, Á. 1993. "Estudios sobre lenguas indígenas amazónicas en el Perú". **Amazonía Peruana** N° 23, 37-74 (Lima).
- Fabre, A. 1994. **Las lenguas indígenas sudamericanas en la actualidad. Diccionario etnolingüístico, clasificatorio y guía bibliográfica. I, II**. Tampere, Finlandia. (Edición del autor)
- FORMABIAP, AIDSESP y Telefónica del Perú. 2000. **El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas**. Lima, Perú.
- Grimes, B. 1988. **Ethnologue. Languages of the World**. Dallas, Texas: SIL.
- Instituto del Bien Común (IBC). 2006. **Atlas de comunidades nativas de la Selva Central**. Lima. Tarea Asociación Gráfica Educativo.

- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 1994. **IX Censo de población y IV de Vivienda 1993. Resultados definitivos de Comunidades Indígenas**. 3 tomos. [www.inei.gov.pe](http://www.inei.gov.pe).
- . 2005. **Censo 2005: X de Población- V de Vivienda. Resultados definitivos**. [www.inei.gov.pe](http://www.inei.gov.pe).
- . 2007. **Encuesta Nacional de Hogares ENAHO 2007**. [www.inei.gov.pe](http://www.inei.gov.pe).
- . 2008. **Censo 2007. XI Censo de Población y VI de Vivienda. Resultados Finales: Perfil sociodemográfico**. [www.inei.gov.pe](http://www.inei.gov.pe).
- Ministerio de Educación Perú. 2007. **Censo Escolar 2007**. [www.minedu.gov.pe](http://www.minedu.gov.pe).
- ILV. 2005. **Ethnologue. Languages of the World**. Dallas: ILV.
- PozziEscot, I. 1998. **El multilingüismo en el Perú**. Lima: CBC, UNMSM, PROEIB Andes.
- Ramírez, L. 2003. **El español amazónico hablado en el Perú**. Lima: Juan Gutemberg Editores-Impresores.
- Ribeiro, Darcy y Mary R. Wise. 1979. **Grupos étnicos de la Amazonía peruana**. Comunidades y Culturas Peruanas N° 13. Pucallpa: ILV.
- Santur, C. 1997. **Censo de comunidades indígenas de la Amazonía peruana**. Lima: INEI, Dirección Técnica de Censos y Encuestas.
- Solís, G. 2003. **Lenguas en la Amazonía peruana**. Lima: FORTE-PE, Minedu.
- Tessman, G. 1998. **Los indios del Perú nororiental**. Quito: Abya Yala.
- Trivelli, C. 2005. **Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú: Una mirada a partir de la información cuantitativa**. Lima: IEP.
- Vásquez, E. 2008. Exposición oral sobre población indígena y educación intercultural en el Perú. Estadísticas. (Local de CARE)
- Wise, M.R. y O. Shell. 1971. **Grupos idiomáticos del Perú**. Lima: UNMS e ILV.

## ECUADOR AMAZÓNICO

- Álvarez, C. (Asesora). 2000. **Sucumbíos intercultural**. Nueva Loja: DIPEIB-S/ FOISE/ CRS.
- Andrade, S. 2002. **Proyecto Turismo sustentable en comunidades indígenas de Ecuador**. Quito: OIT / Ministerio de Turismo (documento interno).
- Borman, M. B. 1977. Cofán Paragraph Structure and Function en R. Longacre, (ed.) **Discourse Grammar Studies in Indigenous Languages of Colombia, Panama and Ecuador**, Part III. Dallas: SIL. 289-338.
- Brackelaire, V. con la colaboración de G. Azanha. 2006. "Los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela)" en UNESCO (ed) **Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?** Cuba: UNESCO/Casa de las Américas. 313-368.
- Cerrón-Palomino, R. 1987. **Lingüística Quechua**. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Codenpe (Sidenpe – SIISE.2002.<http://www.codenpe.gov> (consulta: 10 de octubre de 2005).

- COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica). 2005. **Volviendo a la Maloca. Agenda Indígena Amazónica**. Quito.
- . Cumbre Continental, 21 a 25 de julio del 2004. [http://www.coica.org/sp/nuestra\\_Amazonía/n24/prununciamiento\\_mcc02.html](http://www.coica.org/sp/nuestra_Amazonía/n24/prununciamiento_mcc02.html)
- CONAIE 1989. **Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Nuestro proceso organizativo**. Quito: Tincui/Abya-Yala.
- . (Consulta: junio 24, 2008)
- Constitución política de la República del Ecuador. Constitución política reformada de la República del Ecuador de 1998.
- Codenpe (Sidenpe – SIISE). 2002. <http://www.codenpe.gov.ec> (Consulta: Mayo 2007, 2008).
- Conpladein (Consejo Nacional de Planificación de los Indios y Negros del Ecuador). 1998. Ayuda Memoria del Taller de Nacionalidades y Pueblos. [www.codenpe.gov.ec/kichwaama.htm](http://www.codenpe.gov.ec/kichwaama.htm)
- CONFENIAE. <http://www.confeniae.org>
- DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe). 1994. "Modelo de educación intercultural bilingüe". **Revista Pueblos Indígenas y Educación** N<sup>os</sup> 29-30. 5-142.
- Ecorae. 1998. **Plan Maestro para el Ecodesarrollo de la Región Amazónica Ecuatoriana** (Julio 1998). Quito: ECORAE. <http://www.ecorae.org/generales.php?id=37>
- Ethnologue. 2005. <http://www.sil.org/training/capacitar/alfabet/AlfabetBib.htm>
- . 2007. [http://www.ethnologue.com/show\\_language.asp?code=con](http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=con)
- Enrix. 2006. "Determinación del área de influencia, áreas sensibles y análisis de riesgos". (Documento interno)
- Fabre, A. 2005. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos** (versión digital).
- Federación Shuar. 1995. "Su organización política". Consulta: 29 de octubre de 2005.
- Fischer, R. 2005. "Documentación y descripción gramatical del a'ingae (cofán)". (Conferencia presentada en la Universidad Católica, Quito, 7 de octubre de 2005) (versión digital).
- Gnerre, M. 1984. "Shuar de contacto y español de contacto: dos reflejos lingüísticos de las relaciones interétnicas" en Varios autores **Relaciones interétnicas y adaptación cultural**. Quito: Abya Yala. 211-226.
- . 2000. "Conocimiento científico de las lenguas de la Amazonía del Ecuador" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (eds.) **As línguas amazónicas hoje**. Sao Paulo: IRD/ISA/MPEG. 277-286.
- Gomez, J. 2007. "Documentation of languages of the upper Pastaza". Universidad de Amsterdam (sin publicar).
- Haboud, M. 2006. "Políticas lingüísticas y culturales: el caso de la Amazonía ecuatoriana" en UNESCO (ed.) **Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?** Cuba: UNESCO/Casa de las Américas. 181-252.
- Haboud, M, A. Krainer y Fernando Yáñez. 2006. **Estado de situación de educación intercultural bilingüe en Ecuador**. Barcelona: Institut Catala de Cooperació Iberoamericana.
- Harrison, R. 2002. **Ecoturismo en Capirona**. (Video). Quito: Comisión Fulbright.
- Ibarra, A. 1992. **Los Indígenas y el Estado en el Ecuador**. Quito: Abya-Yala.
- Juncosa, J. 1999. **Mapa lingüístico de la Amazonía ecuatoriana**. Quito: Abya-Yala.



- King, K. y M. Haboud. 2002. **Language Planning and Policy in Ecuador**. Current Issues in Language Planning. Multilingual Matters 39-104.
- León, M. G. 2002. "La educación como derecho cultural y colectivo: Estudio del Proyecto Prodepine del Banco Mundial". Tesis para la obtención de la Licenciatura Multilingüe en Negocios e Intercambios Internacionales. Pontificia Universidad Católica del Ecuador (sin publicar).
- Lucas, K. 2002. **Indígenas amazónicos luchan por su supervivencia**. <http://www.rebellion.org/ecologia/lucas080701.htm>. Consulta: 16 de julio de 2002.
- Maldonado, L. 2006. "Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: de la reivindicación al protagonismo político" en E. Karp-Toledo (coord.) **Los pueblos indígenas en la agenda democrática: Estudios de caso de Bolivia, Ecuador, México y Perú**. La Paz: Plural/CAF. 77-151
- Mejeant, L. 2001. **Culturas y lenguas indígenas del Ecuador**. . Consulta: julio 01, 2002.
- Mirzayan, A. 1997. **Endangered languages in Lowland Ecuador**. Consulta: Junio 02, 2004.
- Montaluisa, L. 2008. "Lenguas indígenas vivas del Ecuador". International Expert Group Meeting on Indigenous Languages. UNITED NATIONS. Department of Economic and Social Affairs. Division for Social Policy and Development. Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues (8-10 January, 2008, New York) Consulta: 11 de mayo de 2008.
- Moya, A. 2007. **Sápara, Los aritiaukus, Hijos e hijas del mono colorado/Sapara, The Aritiaukus, son and daughters of the red monkey**. (trad. de Samuelo Dubois). Quito: Editorial Voluntad, UNESCO.
- Moya, R. 2007. **Esbozo gramatical de la lengua sápara**. Quito: UNESCO.
- Muratorio, B. 1996. "Trabajando para la Shell: Resistencia cultural a la proletarización en la Amazonía ecuatoriana" en F. Santos (comp.) **Globalización y cambio en la Amazonía indígena**. Vol. I. Biblioteca Abya-Yala N° 37. Quito: Abya-Yala. 371-395.
- Osculati, G. 2000. **Exploración de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848**. Quito: Abya-Yala.
- Ortega-Haboud, S. 2008. **Proyecto oralidad y modernidad**. Quito: FCLL / PUCE. (sin publicar)
- Petroecuador. 2004. **Políticas corporativas, ambientales y de relacionamiento comunitario de Petroecuador**. Quito: Petroecuador (Unidad de Relaciones Institucionales).
- Prodepine 2001. **Tríptico Informativo**. Quito.
- . 2002. **Plan operativo**. Quito.
- Ruiz, L. 2000. **Amazonía ecuatoriana**. Quito: Ecociencia, UICN.
- Rivet, P. 1952. "Affinités du Cofán". **Anthropos** 47. Anthropos Institut, Posieux (Freiburg). 203-234.
- Santos, F. 1996. "Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía Ecuatoriana" en F. Santos (comp.) **Globalización y cambio en la Amazonía indígena**. (Vol. I). Biblioteca Abya-Yala N° 37. Quito: Abya-Yala. 7-46.
- Sarayaku. s.f **Proyecto Yachay Sarayaku** [educacion@sarayaku.com](mailto:educacion@sarayaku.com)
- SIISE (Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador). 2002. <http://200.24.215.221/siise/ayudas/glos910u.htm>. Consulta: junio, 2008.
- Simbaña, F. 2008. "La plurinacionalidad en la nueva constitución" en Ildis / Revista la Tendencia (coord.) **Análisis Nueva Constitución**. Quito: ILDIS / La Tendencia. 102-117.

Stark, L. 1985. "Indigenous Languages of Lowland Ecuador" en H. Klein y L. Stark (eds), **South American Indian Languages, Retrospect and Prospect**. Austin: University of Texas Press. 157-193.

Tobar, M.E. 2000. "Estructuras sintácticas de predicación y las categorías gramaticales aspecto, modo y tiempo en lengua Cofán" en L. Miranda (ed.). **Actas 1<sup>er</sup> congreso de lenguas indígenas de Sudamérica**. Lima: Universidad Ricardo Palma.

UNESCO. <http://portal.unesco.org/es/>

Viatori, M. 2003. **Revitalizando el idioma zápara**. Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-I (23-25 de octubre de 2003, University of Texas at Austin)

[http://www.ailla.utexas.org/site/cilla1/Viatori\\_Zapara.pdf](http://www.ailla.utexas.org/site/cilla1/Viatori_Zapara.pdf) (Consulta, 15 de octubre de 2008).

Vickers, W.1989. **Los sionas y secoyas. Su adaptación al ambiente amazónico**. Colección 500 años. Vol. 9. Quito: Abya-Yala, Movimientos Laicos para América Latina.

Villamarín Jurado, G. 2003. "Las relaciones entre las empresas petroleras que operan en la Amazonía Ecuatoriana y las comunidades indígenas que habitan en áreas de influencia". Tesis para la obtención de la Licenciatura Multilingüe en Negocios e Intercambios Internacionales. Pontificia Universidad Católica, Quito (sin publicar).

Whitten, N. 1987. **Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los quichuahablantes de la Amazonía ecuatoriana**. Quito: Abya-Yala.

Consultas a páginas web:

[www.cofan.org](http://www.cofan.org).

[www.hoy.com.ec/Noticia](http://www.hoy.com.ec/Noticia), Consulta: mayo 09, 2008.

[www.abayala.org/noticias](http://www.abayala.org/noticias)

[www.codenpe.org](http://www.codenpe.org).

[www.coica.org.ec](http://www.coica.org.ec)

[www.shiwiar-ecuador.org](http://www.shiwiar-ecuador.org).

[www.edufuturo.com/educacion.php](http://www.edufuturo.com/educacion.php).

[www.cultydes.cult.cu](http://www.cultydes.cult.cu). Consulta: julio 10, 2008.

[www.dineib.edu.ec/siona.htm](http://www.dineib.edu.ec/siona.htm),

[www.waorani.com](http://www.waorani.com),

[www.ibisur.org](http://www.ibisur.org).

[www.dineib.edu.ec/diramazonia.htm](http://www.dineib.edu.ec/diramazonia.htm).

[www.kas.de/wf/doc](http://www.kas.de/wf/doc)

## COLOMBIA AMAZÓNICA

- Ariza, E.; M. C. Ramírez y L. Vega. 1998. **Atlas cultural de la Amazonia colombiana. La construcción del territorio en el siglo XX**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Bodnar, Y. 2006. "Apuntes sobre la diversidad cultural y la información sociodemográfica disponible sobre los pueblos indígenas de Colombia Fuente: Censo de 1993". Documento-informe. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Área de demografía y estudios de población.
- Camara Cabral, A. S. 1995. "Contact induced language change in the Western Amazon. The non genetic origin of the kokama language". Tesis doctoral. Universidad de Pittsburgh.
- Correa, F. 1993. "Mercancías y aldeas de misión en la Amazonia" en ICAN (Ed.) **Encrucijadas de la Colombia Amerindia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología- Colcultura. 161-172.
- COAMA. 2008. "Consolidación Amazónica Colombia" <<http://www.coama.org.co>> (acceso: marzo de 2008)
- DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2005 b. "Los grupos étnicos en la Colombia de hoy" documento PDF en: **Censo 2005**. <http://www.dane.gov.co/files/censo2005> (acceso: marzo de 2008)
- DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2005. **Censo 2005**. <http://www.dane.gov.co/files/censo2005> (acceso: marzo de 2008)
- Domínguez, C. 1987. "Colombia y la Panamazonia". **Revista Colombia Amazónica**. Universidad Nacional de Colombia-Fondo FEN Colombia (Bogotá). 31-53.
- Echeverri, J. y J. Landaburu. 1995 "Los Nonuya del Putumayo y su lengua. Huellas de su historia y circunstancias de un resurgir" en M. Pabón (coord.) **La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica, Memorias 3**. Bogotá: Universidad de Los Andes, CCELA. 39-60.
- Franky, C. y D. Mahecha. 2000. "La territorialidad entre los pueblos de tradición nómada del noroeste amazónico colombiano" en J. Vieco y otros (eds.) **Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia**. Bogotá: Universidad Nacional-Fundación Gaia Amazonas. 183-212.
- Gómez Imbert, E. 2000. "Lenguas aborígenes de la Amazonia Septentrional" en M.E. González y M.L.Rodríguez (eds.) **Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 317-320.
- González, M.E. y M.L. Rodríguez (eds.). 2000. **Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Landaburu, J. 2000. "Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia" en M.E. González y M. L. Rodríguez (eds.) **Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 25-48.
- Marín, P. 2003. "Indígenas del Caquetá: los invisibles de la guerra". **Revista Palimpsesto #3**. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional (Bogotá). 58-67.
- MIV, Misión Internacional de Verificación a la situación humanitaria y de derechos humanos de los pueblos indígenas. 2006. **Ustedes Misión, son fuego, agua, viento y plantas. Memorias**. Bogotá: Ediciones Ántropos.

- Montes, M.E. (en prensa) "Español de contacto, español andino y español amazónico" en A.M. Escobar y W. Wölck (eds.) **La migración y el contacto lingüístico en las Américas y la emergencia de nuevas variedades lingüísticas**. Frankfurt: Editorial Iberoamericana.
- Ospina, A.M. 2002. "La langue yuhup Bakú". Tesis doctoral. Universidad Paris VII.
- Pachón, X. y F. Correa (eds.). 1997. **Lenguas amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Caro y Cuervo.
- Patiño Rosselli, C. 2000. "Lenguas aborígenes de la Amazonia Meridional" en M.E. González y M.L. Rodríguez (eds.) **Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 169-170.
- Pineda, R. 1997. "Política lingüística en Colombia" en X. Pachón y F. Correa (eds.) **Lenguas amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Caro y Cuervo. 155-176.
- Queixalós, F. y O. Renault-Lescure (eds.). 2000. **As línguas amazônicas hoje**. Sao Paulo: IRD, ISA, MPEG.
- Román, T. 2000. "Experiencia de ordenamiento territorial del Medio Caquetá, CRIMA" en J. Vieco y otros (eds.) **Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia**. Bogotá: Universidad Nacional-Fundación Gaia Amazonas. 99-106.
- Santos, A. A. 2004. "Hacia una dialectología Tikuna del Trapecio Amazónico colombiano". Monografía de grado, carrera de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonas.
- Triana y Antorveza, H. 1987. **Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- 1993. **Las lenguas indígenas en el ocaso del imperio español**. Bogotá: Colcultura-ICAN.
- Vieco, J. J. 2000. "Ordenamiento territorial en el Amazonas: Realidades y conflicto" en J. Vieco y otros. (eds.) **Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia**. Bogotá: Universidad Nacional-Fundación Gaia Amazonas. 213-223.

## GUYANA FRANCESA

- Ahlbrinck, Wilhelmus. G. 1931. **Encyclopediae der Karaïben**. Verhandelingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks.
- Cerquiglini, B. 1999. **Les langues de France**. Informe al ministro de Educación nacional de la Investigación y de la Tecnología y a la ministra de la Cultura y de la Comunicación.
- .2003. **Les langues de France**. Paris: PUF.
- Goury, L.(ed.). 2001-2002. "Les langues de Guyane". **Amerindia** 26/27.
- Launey, M. 2007. "La situation linguistique de la Guyane et la question des langues régionales" en Mam Lam Fouck (ed).481-501.
- Leglise, I. y B. Migge. 2007. **Pratiques et attitudes linguistiques en Guyane: regards croisés**. Paris: IRD Editions.
- Mam Lam Fouck, S. (ed.). 2007. **Comprendre la Guyane d'aujourd'hui. Un département français dans la région des Guyanes**. Matoury (Guyane): Ibis Rouge Editions.
- Price, R. & S. Price. 2003. **Les Marrons**. Châteauneuf-le-Rouge: Vents d'ailleurs.

- Queixalos, F. y O. Renault-Lescure (coords.). 2000. **As línguas amazonicas hoje**. São Paulo. IRD-ISA-MPEG.
- Renault-Lescure, O. y L. Goury (en imprenta). **Langues de Guyane**. La Roque d'Anthéron :IRD/Vents d'Ailleurs.

## SURINAM

- Bijnaar, A. 2007. Paramaribo, The city! Nieuwkomers: sociale en etnische dimensies in de hoofdstad. **OSO 26**.1. 8-11.
- Carlin, E. B. 1998. "Speech community formation: A sociolinguistic profile of the Trio of Surinam". **New West Indian Guide 72**. 4-42.
- . 2001. "Of riches and rhetoric: language in Surinam" en R. Hoefte y P. Meel (eds.) **20<sup>th</sup> Century Surinam: Continuities and discontinuities in a new world society**. Kingston y Leiden: Ian Randle y KITLV Press. 220-243.
- . 2002. "Patterns of language, patterns of thought: The Carib languages", en E.B. Carlin y J. Arends (eds.) **Atlas of the Languages of Surinam**. Leiden: KITLV Press. 47-81.
- . . Frankfurt am : Peter Lang.
- Carlin, E. B. y K. M. Boven. 2002. "The native population: Migrations and identity" en E. B. Carlin y J. Arends (eds.) **Atlas of the Languages of Surinam**. Leiden: KITLV Press. 11- 46.
- De Bruijne, A. 2001. "A city and a nation: Demographic trends and socio-economic development in urbanising Surinam" en R. Hoefte y P. Meel (eds.) **20<sup>th</sup> Century Surinam: Continuities and discontinuities in a new world society**. Kingston y Leiden: Ian Randle y KITLV Press. 23-47.
- Dupuy, F. 2007. "Dynamiques interethniques dans le haut Maroni" en I. Léglise y B. Migge (eds.) **Pratiques et représentations linguistiques en Guyane: Regards croisés**. Paris: IRD. 107-118.
- Goury, L. y B. Migge. 2003. **Grammaire du nengee: Introduction aux langues aluku, ndjuka et pamaka**. Collection Didactique. Editions IRD.
- Hoff, B. J. 1968. **The Carib Language: Phonology, morphology, texts and word index**. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hout, W. 2005. "Bouwen op eigen kunnen; Staatsolie als motor van ontwikkeling in Surinam". **OSO 24**.2. 246-262.
- Huttar, G. y M. Huttar.1994. **Ndyuka**. London y New York: Routledge.
- Léglise, I. y B. Migge. 2006. "Language naming practices, ideologies and linguistic practices: Toward a comprehensive description of language varieties." **Language in Society 35**. 313-339.
- Migge, B. 2007. "Codeswitching and social identities in the Eastern Maroon community of Surinam and French Guiana". **Journal of Sociolinguistics 11**(1). 53-72.
- Patte, M.F. 2002. "The Arawak language" en E. B. Carlin & J. Arends (eds.) **Atlas of the Languages of Surinam**. Leiden: KITLV Press. 83-112.
- Polimé, T.S. y H.U.E. Thoden van Velzen. 1988. **Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Surinam, 1986-1988**. Utrecht: Instituut vor Culturele Antropologie.
- Price, R. 2002a. "Maroons in Surinam and Guyane: How many and where?" **New West Indian Guide 76**. 81-88.

- . 2002b. "Maroons under Assault in Surinam and French Guiana". **Cultural Survival Quarterly** 25.4.
- Price, R. y S. Price. 2003. **Les Marrons**. Châteauneuf-le-Rouge: Vents d'ailleurs.
- Ringeling, C. A. 2001. "Het community based schoolprogram: een alternatief voor meer kansen in het Surinaams lager onderwijs". **Oso** 20.2. 295-305.
- Summer Institute of Linguistics. 2003. **Languages of Surinam**. <http://www.sil.org/americas/Surinam/Index.html>
- St. Hilaire, A. 1999. "Language planning and development in the Caribbean: Multiethnic Surinam". **Language Problems & Language Planning** 23.3. 211-231.
- De Theije, M. 2007. "De Brazilianen stelen al ons goud!; Braziliaanse migranten in stad en binnenland". **OSO** 26.1. 81-99.
- Tjon Sie Fat, P. 2007. "Immigratie van Chinezen schijnt de laatste jaren toe te nemen: Het anti-Chinese discourse in Surinam". **OSO** 26.1. 61-80.
- Jap-A-Joe, H.; P. Sjak Shie y J. Vernooij. 2001. "The quest for respect: religion and emancipation in twentieth-Century Surinam" en R. Hoeft y P. Meel (eds.) **20<sup>th</sup> Century Surinam: Continuities and discontinuities in a new world society**. Kingston y Leiden: Ian Randle y KITLV Press. 198-219.
- Van Dijck, P. 2001. "Continuity and change in a small open economy: External dependency and policy inconsistencies" en R. Hoeft & P. Meel (eds.) **20<sup>th</sup> Century Surinam: Continuities and discontinuities in a new world society**. Kingston y Leiden: Ian Randle y KITLV Press. 48-70.
- <http://www.nationsencyclopedia.com/Americas/Surinam-LOCATION-SIZE-AND-EXTENT.html>
- <http://www.statistics-Surinam.org/publicaties/Census7-vol1-4.pdf>

## GUYANA

- Benjamin, J.P. 1988. "The Arawak (Lokono) Language: The contribution of Anglican and Plymouth Brethren Missionaries to its study and documentation in Guyana (1834–1870s)". **Proceedings of the Conference on the Arawaks of Guyana**.
- Bulkan, J. 2003. "Review Essay of Atlas of the Languages of Suriname", en E. B. Carlin y J. Arends (eds.) **Kacike: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology**. Leiden: KITLV Press. <http://www.kacike.org/ForteAtlas.htm>.
- Charette, E. 1980. **A Short Dictionary of the Warau Language of Guyana**. Georgetown: University of Guyana/Amerindian Languages Project.
- Forte, J. 2000. "Amerindian Languages of Guyana" en F. Queixalos y O. Renault Lescure **As Linguas Amazonicas Hoje**. Sao Paulo: Instituto Socioambiental. 317-333.
- Government of Guyana. 2002. **Education for All – Fast Track Initiative. Country Proposal/Credible Plan**. Georgetown: Government of Guyana.
- Rivière, P.G. 1984. **Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organisation**. Cambridge Studies in Social Anthropology, 51. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, I. 1987. "Patterns of Arawak-Dutch linguistic interaction in the early Berbice colony". **Proceedings of the Conference on the Arawaks of Guyana**. Georgetown University of Guyana, Amerindian Research Unit. 22-33.

Rodney, W. 1981. **A History of the Guyanese Working People, 1881-1905**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

US Department of State, Bureau for International Narcotics and Law Enforcement Affairs. 2007a. "International Narcotics Control Strategy Report 2006: The Caribbean". Washington D.C.: US State Department, Bureau for International Narcotics and Law Enforcement Affairs. [http://guyana.usembassy.gov/guyana/pr\\_02282007.html](http://guyana.usembassy.gov/guyana/pr_02282007.html).

US Department of State. 2007b. "Guyana: Investment Climate Statement 2007". Georgetown, Guyana: US State Department, Washington D.C. y United States Embassy. [http://georgetown.usembassy.gov/guyana/Investment\\_Statement.html](http://georgetown.usembassy.gov/guyana/Investment_Statement.html).

## ALGUNOS TRABAJOS PUBLICADOS ACERCA DE LENGUAS Y PUEBLOS INDÍGENAS DE GUYANA

### LOKONO/ARAWAK

Bennett, J.P. 1986. **The Arawak language in Guyana**. Georgetown: Department of Culture [23 page booklet by an Arawak lexicologist detailing Lokono words in the creole vernacular. Published by the Ministry of Education]

———. 1989 "An Arawak-English Dictionary with an English word list". **Archaeology and Anthropology** 6 (1,2). Georgetown: Walter Roth Museum of Anthropology.

———. 1995. **Twenty-Eight Lessons in Loko (Arawak): A Teaching Guide**. Georgetown: Walter Roth Museum of Anthropology.

John, C. 1987a. "The 1867 Arawak dictionary". Unpublished paper delivered to a Faculty of Arts Seminar, University of Guyana, Jan. 11. (Mimeo).

———. 1987b "The Arawak language: a study of varieties of Arawak in written and spoken sources from the 19th century to the present day". Paper presented at the **Conference on the Arawaks of Guyana**, University of Guyana, October 14-15.

———. 1989 Suriname and Guyana Arawak compared. Paper presented at seminar **Exploring our Amerindian Heritage**, University of Guyana, October 16-25.

Fanshawe, D.B. 1949. "Glossary of Arawak Names in Natural History". **International Journal of American Linguistics** 15: 57-74. [reimpresión en nuevo formato en prensa]

## PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN ADICIONAL PARA EL PLANIFICADOR

Albert, B. 1997. "Territorialité, ethnopolitique et développement. A propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". **Cahiers des Amériques Latines**, 23. 177-210.

———. 2001. "Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne", **Recherches Amérindiennes au Québec** XXXI (3). 49-58.

Almanaque Brasil Socioambiental. 2007. São Paulo: ISA

Baena, A. L. M. 1831 "Representação ao Concelho Geral da Provincia do Pará sobre a especial necessidade de um novo regulamento promotor da civilização dos índios da mesma província". **ABAPP**, tomo II, 241-292.

Bessa Freire, J. 1983. "Da 'fala boa' ao português na Amazônia brasileira". **Amerindia** 8. 39-84.

———. 2005. "A escola e os Índios urbanos" ms.

Carneiro da Cunha, M. & Araújo, A. V. 2008. "A ameaça é outra". **Jornal da Ciência** 28 de abril.

Carneiro da Cunha, M. 1990. "L'Etat, les Indiens et la nouvelle Constitution". **Brésil: Indiens et Développement en Amazonie; Ethnies, droits de l'homme et peuples autochtones**. Paris: Survival International.

Fausto, B. y C. Fausto 2008. "Surto antiindígena". **O Estado de São Paulo** 28 de abril.

Finotti, I. 2007. "Les tribus manquent de terres!" Fiers d'être Indiens. Politique, identités, culture, **Courrier International** Hors-Série, originalmente en Jornal de São Paulo.

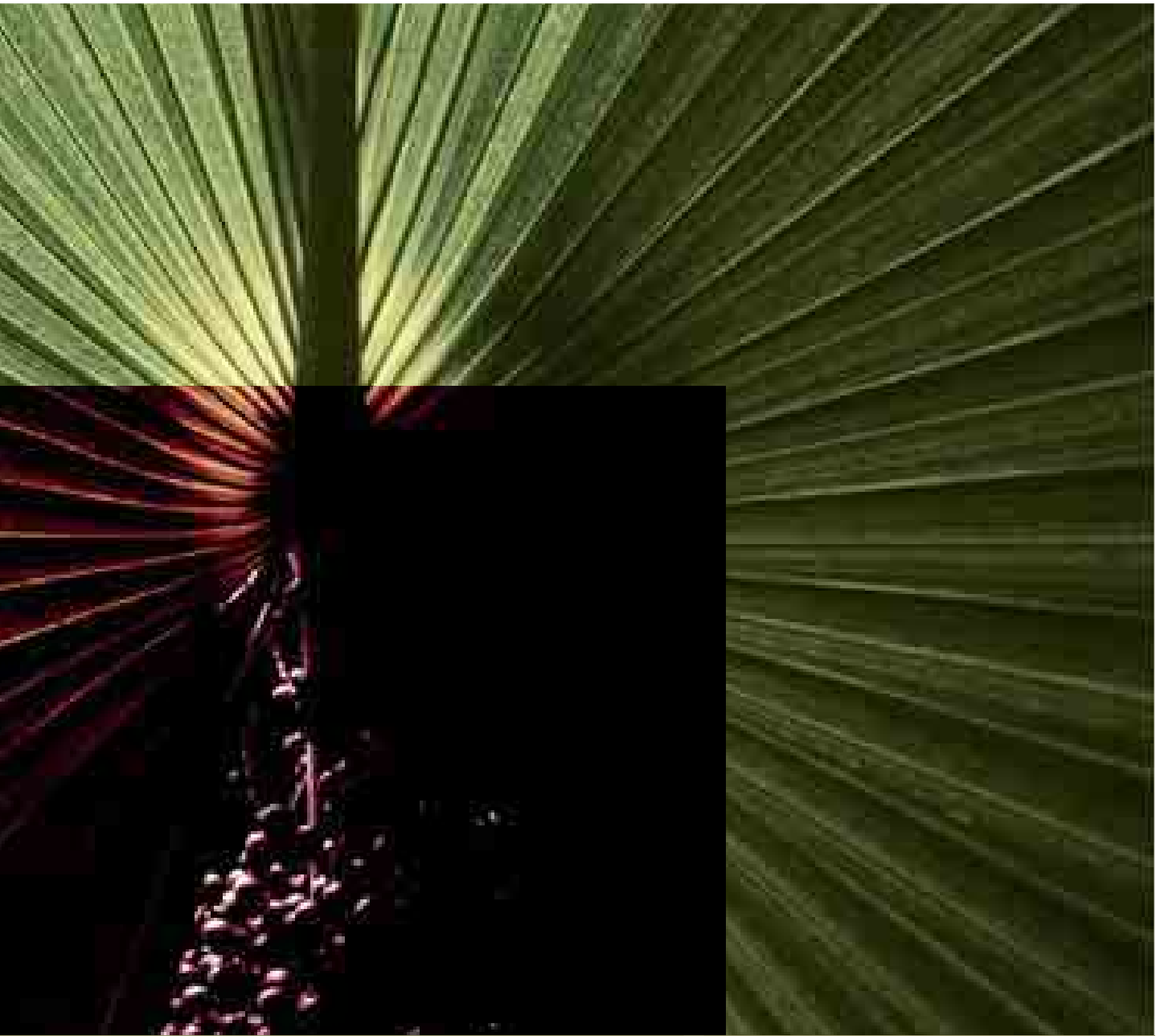




Foto: Alejandro Balaguer. *Mujer con hijos*, pueblo Asháninka. Tomado de *Formabiap*-Aldesap-Fundación Telefónica. 2000. *El ojo verde*. Cosmovisiones amazónicas. Lima: Telefónica del Perú S.A.A.

Foto: Sebastián Cebrián. *Palmera* / panoramio.com

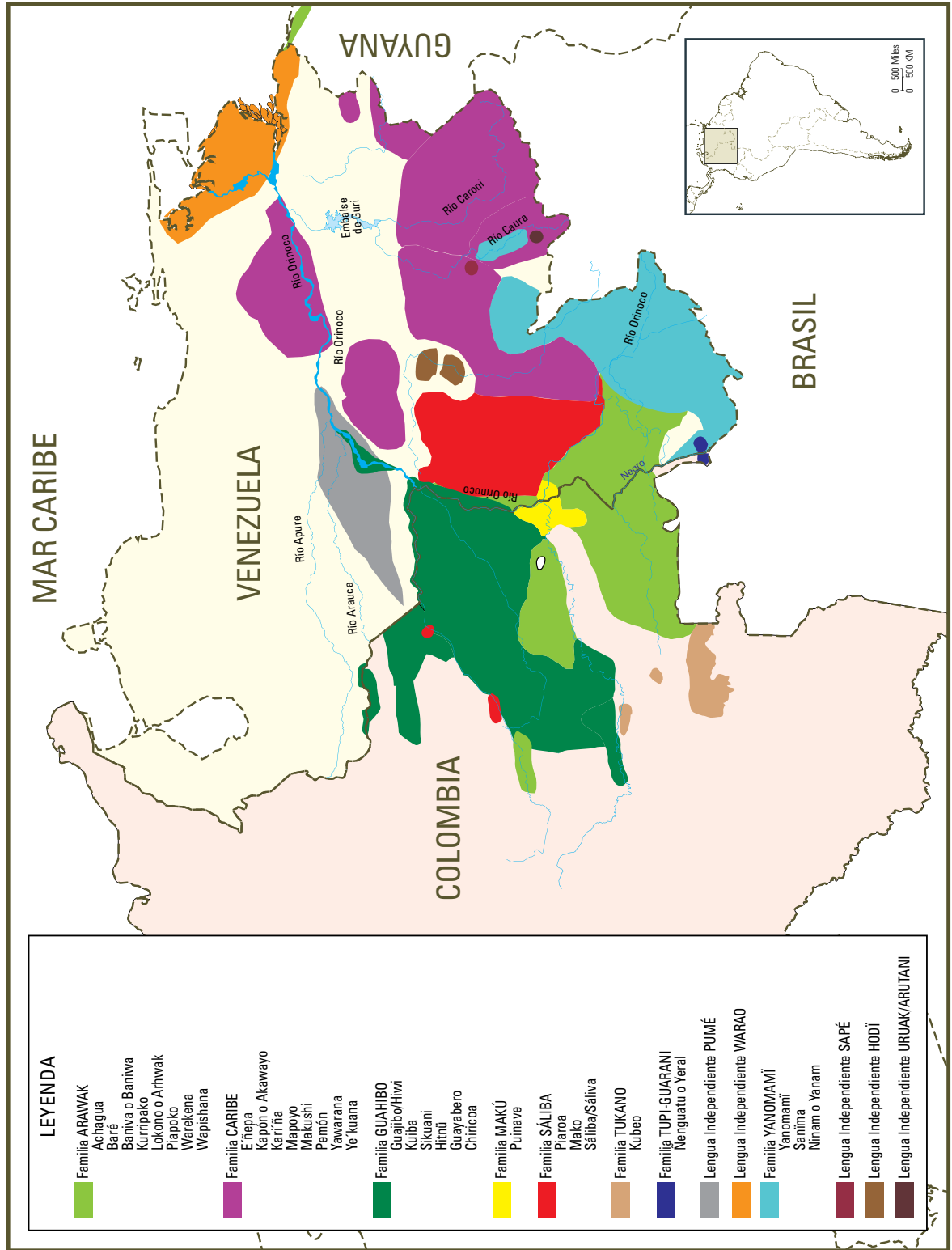




# ORINOQUÍA



Mapa VI.1 Familias lingüísticas en el área de Orinoquía



FUENTE: Elaboración de Ricardo Mirones en base a Queixalós y Renault-Lescure (2000), Ethnologue (2006), Mattei Müller (2007).

# ASPECTOS GENERALES

MARIE-CLAUDE MATTEI MÜLLER

La Orinoquía suele ser definida por los geógrafos como una unidad geográfica que corresponde a la gran cuenca del Orinoco, cuya superficie alcanza los 1.080.000 km<sup>2</sup>, de los cuales 70% pertenece a Venezuela y 30 % se encuentra en territorio colombiano. Desde su nacimiento en la Sierra Parima hasta su desembocadura en el Océano Atlántico, el río Orinoco recibe, a lo largo de sus 2.200 km, las aguas de al menos 20 importantes afluentes, los cuales a su vez recogen el caudal de más de 2.500 ríos, riachuelos y quebradas provenientes de Venezuela y de Colombia. Por el norte, la cuenca está limitada por la Cordillera de la Costa y la cara sur de la serranía de Turimiquire; hacia el oeste, por la vertiente sudeste de los Andes venezolanos y la vertiente oriental de los Andes colombianos, y al sur, dibujando una sinuosa



Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Alto río Mavaca. Afluente del Orinoco en territorio yanomami*. 2007.

frontera, por las cadenas montañosas de Unturán, Parima, Maigualida y Pakaraima (Michelangeli 2000). Esta inmensa cuenca hidrográfica presenta varias regiones fisiográficas, que ofrecen características ecológicas, demográficas y económicas específicas. Se caracteriza por tener un alto grado de biodiversidad, porque se encuentra en una de las regiones más ricas del mundo en especies vegetales y animales, gracias a su ecosistema tropical y a la gran variedad de sus hábitats.

La parte más meridional de la Orinoquía venezolana, que penetra como un apéndice en el territorio brasileño, suele también considerarse una región amazónica, puesto que aquí se encuentra el excepcional enlace que une las dos grandes cuencas hidrográficas (la del río Orinoco y la del río Amazonas). El brazo Casiquiare, que se desprende del Orinoco, afluye al río Guainía para formar más adelante el Río Negro, el mayor de los tributarios que recibe el Amazonas por su margen izquierda. Venezuela siempre reconoció el carácter híbrido de esta región, punto de unión entre Orinoquía y Amazonía. De hecho, fue llamado, en primera instancia, Territorio Federal Amazonas y luego recibió el estatus de estado con el nombre de "Estado Amazonas". Sin embargo, hemos preferido presentar esta área en la Orinoquía, porque la situación política y económica de los pueblos indígenas presentes allí tiene mucho que ver con la situación de Venezuela y su nueva política con respecto a la población indígena.

## DEMOGRAFÍA

A la llegada de los europeos, ya grupos indígenas se habían establecido en poblados diseminados a todo lo largo del cauce del río. Con la penetración de los conquistadores, el patrón de poblamiento cambió totalmente. Se establecieron nuevos pueblos, fortificaciones, misiones, hatos; unas etnias desaparecieron, otras migraron y otras se refugiaron en los bosques, a veces inaccesibles, de la selva. Finalmente, también nació el mestizaje que hoy caracteriza muchas poblaciones a lo largo del río.

Después de la llegada de los europeos, el río Orinoco constituyó la vía privilegiada del comercio y del supuesto desarrollo. Pero el esquema, quinientos años después, sigue siendo “extractivista” (oro, hierro, bauxita, diamante, madera, petróleo entre otras materias primas) y, en muchos aspectos, poco favorable a la supervivencia y al resguardo de los primeros pobladores.

Durante los siglos XV y XVI, la demografía aborígen sufrió una experiencia catastrófica a consecuencia del contacto con los pobladores del viejo mundo. No se conocen cifras exactas, pero algunos historiadores calculan

que el etnocidio pudo haber acabado con el 99% de la población total amerindia, es decir, la casi totalidad.

La cuenca del Orinoco sigue reflejando bajos índices de poblamiento, si se compara con la región andino-costera. Hace menos de diez años, en el millón de kilómetros cuadrados de la cuenca binacional habitaban unos ocho millones de personas (indígenas y no indígenas), de las cuales unos seis millones y medio (Wilbert 2000) vivían en la parte venezolana de la cuenca (unos 700.000 kilómetros cuadrados) y el resto en Colombia. En estos últimos diez años, esta población ha crecido sobre todo en las ciudades que bordean el Orinoco, pero en proporción mucho menor con respecto a la tasa de crecimiento que conocen Venezuela y Colombia en las demás regiones de sus respectivos territorios. Obviamente, la densidad varía según las regiones pero sigue siendo muy baja en toda la cuenca, oscilando entre nueve y tres habitantes por kilómetro cuadrado.

Hoy, el total de las poblaciones indígenas que viven en la cuenca alcanza un poco más de 200.000 personas, como se deduce del siguiente cuadro:



Cuadro VI.1 Población indígena en el área Orinoquía

PAÍS	POBLACIÓN TOTAL	POBLACIÓN INDÍGENA TOTAL	% DE POBLACIÓN INDÍGENA NACIONAL	POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ORINOQUÍA	% DE POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ORINOQUÍA
Colombia	41.468.384	1.392.623	3,36	36.968	2,65
Venezuela	25.000.000	534.816	2,14	170.000	31,78

FUENTE: Censo 2002 para Venezuela, Censo 2005 para Colombia, tomado de Atlas en DVD (2009).

Subsisten en esta inmensa cuenca unos 37 pueblos indígenas, los que, con sus distintas maneras de entender y explotar su entorno, constituyen un patrimonio cultural invaluable de la cuenca que, aun no siendo justipreciada, es amenazada de extinción cultural.

## CULTURAS Y SOCIEDADES

Numerosas investigaciones científicas han resaltado, desde hace varios años, el altísimo grado de biodiversidad que ostenta esta región de Sudamérica. Sin embargo, la mayoría de estos trabajos se han ocupado mucho más del reservorio botánico y zoológico que representa, y no tanto de la extraordinaria diversidad cultural y lingüística que caracteriza el área. En la Orinoquía han logrado sobrevivir culturas que no sólo se distinguen por su lengua específica, sino por la variedad de su organización socio-económica, de su sistema de parentesco, de su concepción de la familia y del poder, de su visión del mundo, de su relación con el ambiente y de su conocimiento de esta biodiversidad. Se ha discutido mucho sobre estas sociedades "sin Estado" que fueron durante siglos marginadas, ignoradas por el Estado-nación. En los últimos treinta años han recibido el reconocimiento de los estados nacionales, tanto de Colombia como de Venezuela, pero están todavía en un periodo de transición y de búsqueda, no sólo de recuperación de sus derechos sino también de nuevas estrategias para incorporarse en la sociedad nacional sin perder demasiado sus respectivas identidades.

En Colombia, como en Venezuela, se han desarrollado una serie de procesos en pro del fortalecimiento de las lenguas, desde las universidades, organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales (ONG). De igual forma, tanto en Venezuela como en Colombia, las respectivas constituciones han reconocido los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. En Colombia se ha establecido el marco legal en la Constitución política de 1991, en los artículos 7º y 10º, en los cuales el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y establece la enseñanza bilingüe en las comunidades con tradición lingüística propia. En Venezuela, la Constitución de 1999 establece no sólo los derechos lingüísticos, culturales sino también los derechos políticos y territoriales de los pueblos indígenas (véase en este capítulo Venezuela).

En la Orinoquía se han creado diversas organizaciones y asociaciones indígenas regionales y locales, pero las comunidades, a pesar de estar representadas por esas entidades, algunas veces sienten que no forman parte de ellas, porque falta concertación para el manejo de los

proyectos y los recursos, lo que las lleva a sentirse en la situación de marginación y olvido en la que han vivido siempre. Durante estos últimos años el Ministerio de Cultura de Colombia ha brindado a las comunidades indígenas la posibilidad de presentar sus propias propuestas para la revitalización de sus lenguas. En ese programa han participado la Asociación de Autoridades Indígenas de Orocué y la Asociación de Cabildos Indígenas de Arauca, entre otras. Ese mismo ministerio también comenzó a desarrollar el Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística (PPDE), que incluye, en la primera fase del estudio sociolingüístico que adelanta, las lenguas kurripaco, puinave, sikuani y sáliba, de la Orinoquía colombiana.

Igualmente, en Venezuela numerosos proyectos están en curso dentro del marco del Programa Intercultural Bilingüe (véase en este capítulo el país Venezuela).

Sin embargo, queda todavía mucho por hacer, y con urgencia, pues varias de las lenguas en vías de desaparecer son, precisamente, las menos estudiadas hasta el momento.

He aquí el gran reto: explotar tanta riqueza para el bienestar y la calidad de vida de los habitantes de la cuenca, manteniendo a la vez sus lenguas y sus culturas con sus prístinos ecosistemas. Estos encierran riquezas de más valor que el oro y el petróleo, riquezas que sólo los pobladores autóctonos supieron utilizar y que ahora los científicos comienzan a intuir.

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Churuata, casa colectiva panare*. Kayama, Estado Bolívar.



## FAMILIAS LINGÜÍSTICAS Y LENGUAS

Hoy día están presentes ocho familias lingüísticas –que suman 28 lenguas–, tres grandes grupos independientes y tres lenguas independientes. Llamamos grupos independientes a las lenguas que tienen un gran número de hablantes con bastantes diferencias topolectales, regiolectales o dialectales, todavía no claramente definidas, y que no han sido relacionadas con ninguna familia lingüística presente en América Latina. La categoría lenguas independientes se refiere a lenguas no clasificadas que no presentan tantas variaciones por tener un número más reducido de hablantes.



Cuadro VI.2 Familias lingüísticas y lenguas en el área Orinoquía

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS	LENGUAS	PAÍSES
<b>Familia Arawak</b>	Achagua	Colombia, Venezuela
	Baré	Venezuela
	Baniva o Baniwa	Colombia, Venezuela
	Kurripako	Colombia, Venezuela
	Lokono o Arhwak	Venezuela
	Piapoko	Colombia, Venezuela
	Warekena	Venezuela
	Wapishana	Venezuela
<b>Familia Caribe</b>	E'ñepa	Venezuela
	Kapón o Akawayo	Venezuela
	Kari'ña	Venezuela
	Mapoyo	Venezuela
	Makushi	Venezuela
	Pemón	Venezuela
	Yawarana	Venezuela
	Ye'kuana	Venezuela
<b>Familia Chibcha</b>	U'wa	Colombia, Venezuela
<b>Familia Guahibo</b>	Sikuani/Hiwi	Colombia, Venezuela
	Kuiba	Colombia, Venezuela
	Hitnü	Colombia, Venezuela
	Guayabero	Colombia, Venezuela
	Chiricoa	Colombia, Venezuela
<b>Familia Makú</b>	Puinave	Colombia, Venezuela
<b>Familia Sáliba</b>	Piaroa	Colombia, Venezuela
	Mako	Venezuela
	Sáliba/sáliva	Colombia, Venezuela
<b>Familia Tukano</b>	Kubeo	Colombia, Venezuela
<b>Familia Tupi-guaraní</b>	Ñeengatú o Yeral	Colombia, Venezuela
<b>Grupo Pumé independiente</b>	Pumé	Venezuela
<b>Grupo Warao independiente</b>	Warao	Venezuela
<b>Grupo Yanomami independiente</b>	Yanomami	Venezuela
	San'ima	Venezuela
	Ninam o Yanam	Venezuela
<b>Lenguas independientes</b>	Hodï	Venezuela
	Sapé	Venezuela
	Uruak o Arutani	Venezuela

FUENTE: Elaboración propia.



Las primeras referencias sobre las lenguas indígenas de la Orinoquía se remontan a los siglos XVII y XVIII, con los trabajos realizados por algunos misioneros. Entre éstos, podemos mencionar los trabajos del padre José Gumilla, a quien correspondió la elaboración de la gramática de la lengua betoy; los del padre Roque Lubián, autor de una descripción de la lengua sáliba; los del padre José Cabarte, quien transcribió un léxico de las lenguas piapoko y achagua; y los del padre Gilij, que fue en gran medida el descubridor de la familia Caribe.

Según Triana y Antorveza (1987:215), en el Nuevo Reino de Granada, hacia el año 1500, predominó la política de asimilación lingüística de los pueblos indígenas. De esta forma, muchos personajes influyentes en América solicitaron al Rey que impusiera el castellano. Esta labor les “correspondió a los monjes dominicos y franciscanos, que cumplirían el encargo real para enseñar el castellano a los naturales del Nuevo Reino de Granada”.

Señala este autor, que el rey Fernando El Católico, dando muestras de prudencia, no atendió tales solicitudes y prefirió tomar otras medidas más respetuosas de la realidad americana. Así,

en 1563, el Concilio de Trento y poco después Felipe II lo promulgó como ley en todos sus reinos y provincias hispánicas. A partir de dicho concilio, y de los terceros tanto de Lima como de México, la Corona comenzó a exigir una posición más comprensiva de la cultura y la lengua de los indígenas, sin que ello impidiera la política de castellanización de los naturales (*op. cit.* 223).

Según Triana y Antorveza (1987:223), los religiosos debían predicar el Evangelio, pero sorprendentemente la predicación había que hacerla en la lengua indígena por medio de intérpretes, y no en castellano. De esta forma, hubo escuelas de enseñanza de las lenguas indígenas, entre las cuales podemos mencionar la de Nicolás Gutiérrez en 1563, aunque todas ellas bajo la doctrina de la Iglesia Católica. Hacia 1590, “la Corona aprovechó la oportunidad de la venida del presidente del Nuevo Reino para que ensayara una política de castellanización mucho más firme, pero sin abandonar el proceso de enseñanza de la doctrina cristiana en las lenguas indígenas”.

Andrés Díaz Venero de Leyva favoreció el uso de las lenguas indígenas, junto con Francisco Toledo, quien durante su gobierno hizo obligatorio el aprendizaje de las lenguas a todos los encargados de la doctrina, por considerar como “peligrosa falta el confiarles la doctrina sin saber las lenguas”, y para ello estableció en la Universidad de Lima una cátedra de la lengua general (*op. cit.* 237).

Recordemos que los jesuitas emplearon una lengua de la familia Tupi-guaraní como lengua general, con la cual se comunicaban entre sí los pueblos de la Amazonia, tal y como sucedió con las lenguas sáliba y betoy en los Llanos de Colombia y Venezuela.

Sobre este tema, Triana y Antorveza (1987:163) dice: “En el Nuevo Reino de Granada, el chibcha o muisca, el quechua o lengua del inga, el siona y el sáliva fueron las lenguas generales utilizadas por los doctrineros en el país. Solamente el chibcha y el quechua fueron reconocidas oficialmente por la Corona española. Las demás constituyeron parte del bagaje de los misiones”. Este mismo autor se refiere al sáliba como el idioma que emplearon las misiones llaneras, situación que confirma con la apreciación del capitán Tiburcio de Medina: “Dijo que en los siete pueblos de la misión del Orinoco los indios de todos ellos cuando se juntan se hablan y entienden por la lengua sáliva, cuya lengua era común y corriente en los cuatro pueblos, Tabje, Peruva, Duma, Dauma [?] y los otros tres pueblos Catarubenes, Cubia y Adoles, en cada pueblo tienen diferentes lenguas los indios lo cual vio y experimentó este testigo” (Del Rey Fajardo 1971 en Triana y Antorveza 1987:172).

Continúa refiriendo Triana y Antorveza (*ibid.*) del sáliba, así: “Esta circunstancia cooperó para que los misioneros jesuitas se entregaran de lleno al estudio tanto del sáliva como de las lenguas particulares de las diversas etnias que fueron encontrando [...] De acuerdo con el historiador Del Rey Fajardo, el mundo sáliva fue considerado como el elemento estabilizador en la gran zona que tenía como centro las bocas del Río Meta”.

Hacia 1551, en el nuevo Reino de Granada, los españoles denominaron *ladinos* a los indígenas que hablaban otra lengua además de la propia. Se aplicó el término *ladino* a los indios y negros que hablaban en castellano y

que, según Triana y Antorveza, “fue una transformación de *latino*, voz con que inicialmente se llamó en España a quienes aprendieron a hablar en latín con elegancia y propiedad. Tiempo después, el término se aplicó a las personas hábiles en cualquier oficio o asunto, y a los moros y extranjeros capaces de hablar desenvueltamente en castellano” (*op. cit.*, 217).

Pronto los indígenas aprendieron el español y comenzó a hacerse la distinción entre el indio *ladino* o *lenguaraz*, y el indio *chontal*, término aplicado a quienes “no podían expresarse en castellano o eran “rústicos” o “incultos”. También se usó la palabra *bozal* con el mismo significado (el femenino *bozala* se conoció en algunos lugares de Colombia hasta hace pocos años) (*ibid*).

Tras la salida de los jesuitas, en la segunda mitad del siglo XVIII, se produjo un enorme vacío en la investigación etnolingüística, el cual perduró hasta comienzos del siglo XX.

No obstante, durante los últimos treinta años, el conocimiento de las lenguas indígenas de la Orinoquía, tanto venezolana como colombiana, ha crecido considerablemente con la publicación de varios trabajos (gramáticas, diccionarios bilingües, libros de textos monolingües y bilingües, descripción de los sistemas fonológicos). Colombia creó además un programa de formación de expertos en lenguas indígenas y pedagogía de las lenguas, lo cual ha permitido la producción de un conjunto de material didáctico de gran calidad e innovación en el ámbito etnoeducativo.

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Platanillal, mujer hiwi tejiendo con fibras de palma moriche*, Estado Amazonas, Venezuela, 2000.



# COLOMBIA EN LA ORINOQUÍA

ANDRÉS EDUARDO REINOSO GALINDO

## INTRODUCCIÓN

En Colombia habitan 83 grupos étnicos en 32 departamentos del país, especialmente en la selva tropical. Su diversidad cultural se refleja en la existencia de más de 60 idiomas y unas 300 variantes dialectales. Según el último censo, de 2005, la población indígena asciende a 1.392.623 personas.

La región de la Orinoquía colombiana tiene una extensión de 250.000 km<sup>2</sup>, limita al norte y al este con Venezuela (ríos Arauca, Meta, Orinoco y Atabapo), y al sur con el río Guaviare. Comprende los departamentos de Arauca, Casanare, Meta, Vichada y Guaviare, aunque también podemos incluir el norte del departamento del Guainía, cuyos ríos son afluentes de los ríos Guaviare y Orinoco.

En contraste con la Orinoquía, la Amazonía colombiana abarca una extensión de unos 315.000 kilómetros cuadrados. Está conformada por los departamentos de Caquetá, Putumayo, Vaupés, Amazonas, Guaviare y Guainía, y atravesada por importantes ríos como el Amazonas, Río Negro, Caquetá, Putumayo, Apaporis y Vaupés.

En el plano biogeográfico y cultural, no existe un límite claro entre la Amazonía y la Orinoquía. Según Molano (1997), podemos afirmar que existe una “subregión transicional Orinoquia-Amazonia, caracterizada por ser una altillanura moderadamente ondulada”. De igual forma, Walschburger (1992) sostiene que “la biodiversidad está asociada con el hecho de que hay una zona de transición ambiental entre la selva amazónica y las sabanas de la Orinoquía, donde se presenta además una gran heterogeneidad espacial”.

De esta forma, hay departamentos, como el Guainía y el Guaviare, que son parte tanto de la Orinoquía como de la Amazonía y que es-

tán regados por ríos que son tributarios del Orinoco, como el Guaviare, el Inírida y el Atabapo, y por ríos que son parte de la cuenca del Amazonas, como el Vaupés y el Guainía.

Igualmente, pueblos como el Kurripako y el Puinave comparten ambas regiones geográficas, razón por la cual la información suministrada sobre la Orinoquía incluye datos de la población indígena de los departamentos de Guainía y Guaviare. No obstante, es claro que debemos diferenciar entre culturas de selva y culturas de sabana.


## DEMOGRAFÍA

El cuadro VI.3 presenta la población indígena de la Orinoquía por departamentos, según los datos actualizados por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), con información del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), al año 2001.

DIVISIÓN POLÍTICO ADMINISTRATIVA	GRUPOS ÉTNICOS	POBLACIÓN	% CON RESPECTO AL DEPARTAMENTO
Guaviare	12	5.792	0,74
Casanare	7	5.536	0,70
Arauca	7	3.591	0,46
Meta	5	7.971	1,01
Vichada	6	19.731	2,5
Guainía	4	14.331	1,82
<b>TOTAL</b>	<b>41</b>	<b>56.952</b>	

FUENTE: Arango y Sánchez (2004).

El **departamento del Vichada** tiene una extensión de 105.947 km<sup>2</sup>, con una población indígena de 17.663 habitantes en el año 2005, que representa 39,6% de la población total del departamento. La población indígena está distribuida en los siguientes municipios:

 Cuadro VI.4 Población indígena en los municipios del Departamento de Vichada, Censo 2005

MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA	% DEL MUNICIPIO
Puerto Carreño	2.753	21,3
La Primavera	519	11,4
Santa Rosalía	613	19,2
Cumaribo	13.770	57,4
<b>Total</b>	<b>17.663</b>	<b>39,6</b>

FUENTE: DANE: <http://190.25.231.242/cgibin/RpWebEngine.exe/PortalAction>

Según los datos suministrados por la Asociación de cabildos y autoridades indígenas de la selva de Matawén (ACATISEMA) la población indígena del Vichada se encuentra organizada en 45 resguardos, el 50% de ellos ubicados en el municipio de Cumaribo. La población departamental por grupos étnicos consigna a los sikuanis con 14.478 personas, lo cual lo sitúa como el grupo más numeroso; están también los puinaves, con 586 personas; los kurripakos, con 269; los piaroas, con 477; los piapokos, con 3.332; y los sálibas, con 98. Territorialmente, los sikuanis se ubican en su mayoría en el municipio de Cumaribo ([http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-106793\\_vichada.pdf](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-106793_vichada.pdf)).

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Palafito warao en San Francisco de Guayo, Delta del Orinoco*, 2002.



El **departamento de Arauca** posee una extensión de 23.818 km<sup>2</sup>. Los datos de la gobernación de Arauca señalan que la población indígena del departamento asciende a 3.591 personas. En su territorio se localizan 26 resguardos, en un área de 128.167 ha. Allí viven seis pueblos indígenas, con la siguiente población: U'wa (1.124); Beto-ye (800); Sikvani (782); Hitnü (441); Kuiba (241); Chiricoa (173) y Piapoko (30) ([www.arauca.gov.co](http://www.arauca.gov.co)).



**Cuadro VI. 5 Población indígena en los municipios del departamento de Arauca, Censo 2005**

MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA	% DEL MUNICIPIO
Arauca	1.446	0,9
Araucuita	665	4,1
Cravonorte	19	0,6
Fortul	668	15,2
Saravena	864	2,4
Tame	1.087	4,6
<b>Total departamento</b>	<b>3.279</b>	<b>2,14</b>

FUENTE: DANE: <http://190.25.231.242/cgibin/RpWebEngine.exe/PortalAction>

El **departamento del Casanare** comprende una extensión de 44.490 km<sup>2</sup>. La población indígena para 2005 se estimaba en 4.102 personas, que equivalía a 1.44% de la población del departamento (Arango y Sánchez 2004: 53-58) ([www.unilibre.edu.co/ulcadiz/Territorios%20Ind.htm](http://www.unilibre.edu.co/ulcadiz/Territorios%20Ind.htm)). La mayoría de los grupos étnicos del departamento pertenecen a la familia lingüística Guahibo, siendo la única excepción el pueblo U'wa, que se encuentra en las estribaciones de la Cordillera Oriental y pertenece a la familia lingüística Chibcha (*cf.* Colombia en el capítulo Andes, donde se incluye al pueblo U'wa).




**Cuadro VI.6 Población indígena en los municipios del departamento de Casanare, Censo 2005**

MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA	% DEL MUNICIPIO
Yopal	115	0,11
Agua Azul	26	0,09
Chameza	2	0,12
Hato Corozal	1.171	2,2
La Salina	2	0,16
Mani	35	0,33
Monterey	17	0,15
Nunchía	3	0,04
Orocué	1.434	19,58
Paz de Ariporo	925	3,65
Pore	3	0,04
Rector	5	0,32
Sabana larga	4	0,12
Sacama	193	11,78
San Luis de Palenque	19	0,27
Tamara	81	1,25
Tauramena	9	0,06
Trinidad	7	0,06
Villanueva	53	0,26
<b>Total departamento</b>	<b>4.102</b>	<b>1,46</b>

FUENTE: DANE: <http://190.25.231.242/cgibin/RpWebEngine.exe/PortalAction>

El **departamento del Guaviare** tiene una extensión de 52.957 km<sup>2</sup>. Según Arango y Sánchez (2004:53-58), la población indígena del departamento en 2001 alcanzaba las 5.792 personas, distribuida en 12 grupos étnicos.

 Cuadro VI.7 Pueblos indígenas en los municipios del departamento de Guaviare

MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA
Desano	160
Guayabero	642
Karijona	58
Kubeo	211
Kurripako	192
Nukak	1.074
Piaroa	82
Piratapuyo	247
Puinave	480
Sikuani	412
Tukano	2.092
Wanano	142

FUENTE: Sánchez y Arango (2004:53-58).

El **departamento del Meta** posee una extensión de 85.635 km<sup>2</sup>. Según Arango y Sánchez (2004), la población indígena del departamento en 2001 comprendía 7.971 personas, pertenecientes a cuatro grupos étnicos: Achagua, Piapoko, Sikuani y Guayabero. Además, registraban una población nasa de 324 individuos.

La población indígena para el departamento del Meta está distribuida por municipios de la siguiente manera:



Cuadro VI.8 Población indígena en los municipios del departamento de Meta, Censo 2005

MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA	% DEL MUNICIPIO
Acacias	44	0,08
Barranca de Upía	20	0,62
Cabuyaro	44	1,2
Castilla la Nueva	2	0,03
Cubarral	10	0,19
El Castillo	7	0,13
El Dorado	1	0,03
Fuente de Oro	15	0,13
Granada	190	0,37
Guamal	11	0,12
Mapiripan	7	0,8
Mesetas	222	4,7
La Macarena	8	0,19
La Uribe	151	1,8
Lejanías	41	0,45
Puerto Concordia	286	3,3
Puerto Gaitán	5.439	35,1
Puerto López	814	2,8
Puerto Rico	12	0,11
Restrepo	31	0,3
San Carlos de Guarda	6	0,09
San Juan de Arama	18	0,26
San Juanito	1	0,05
San Martín	17	0,08
Vista Hermosa	45	0,38
<b>Total departamento</b>	<b>8.988</b>	<b>1,2</b>

FUENTE: DANE: <http://190.25.231.242/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAction>

En el **departamento del Guainía** se presentan comunidades que viven en los ríos Atabapo, Guaviare e Inírida, tributarios del Orinoco, en los cuales encontramos a los grupos étnicos Piapoko, Sikuaní y Kurripako, así como Puinave, Tukano y Desano.



**Cuadro VI.9 Población indígena en los municipios del departamento de Guainía, Censo 2005**

CORREGIMIENTO	POBLACIÓN INDÍGENA	% DEL CORREGIMIENTO
Barrancominas	705	55
Cacahualt	114	95

FUENTE: DANE: <http://190.25.231.242/cgibin/RpWebEngine.exe/PortalAction>

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Techo de una casa colectiva piaroa en Limón, Estado Amazonas, 2008.*





Mapa VI.2 Pueblos indígenas en la Orinoquía colombiana



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



## PUEBLOS INDÍGENAS DE LA ORINOQUÍA COLOMBIANA

Aunque no se tienen datos sobre la llegada de los pueblos al Orinoco, Zucchi (1975) plantea que llegaron del medio Amazonas entre el 1000 a.C y el 1400 de nuestra era. Según esta arqueóloga, fueron los guahibos quienes primero ocuparon el territorio, seguidos siglos después de grupos cuyas lenguas pertenecen a la familia Arawak, los cuales trajeron consigo la agricultura de roza y quema, en particular, el cultivo de la yuca amarga.

Las culturas de la Orinoquía han compartido desde tiempos antiguos costumbres, personajes de la mitología, alimentos, acontecimientos históricos, sitios sagrados y elementos lingüísticos, entre otros. En la mitología podemos mencionar personajes y sitios como Kuwái, Purnaminali, Kajúyaliba y cerro Autana, que simboliza el árbol de los alimentos y que es común a los pueblos Sikuni, Piapoko, Achagua y Piaroa.

De igual forma, los pueblos orinoquenses han establecido alianzas matrimoniales, generándose así una red de relaciones intertribales que hacen que podamos hablar de una gran cultura.

En la toponimia, podemos encontrar una serie de palabras provenientes de las familias Arawak y Guahibo, como /meda/ "río", /wayuliba/ "río del gallinazo", /kumalibo/ "kumaral", /itewiare/ "río de la palma de moriche", /amanaweni/, "río caimán", entre otras.

En los siglos XVII y XVIII, los testimonios de cronistas y viajeros como Gumilla, Humboldt y Codazzi nos muestran un panorama más diverso y una población indígena más heterogénea que la que hoy conocemos, la cual se fue mermando con el paso de los años por diversos motivos (guerras intertribales, alianzas matrimoniales, esclavitud, colonización). Entre los idiomas que se extinguieron, Meléndez (1998) menciona el jirara, el betoy, el guayupe, el sae, el situfa, el adole y el maipure, de los cuales sólo se sabe de manera cierta la filiación lingüística de algunos de ellos, como el caso de los maipures, pertenecientes a la familia lingüística Arawak.

Debemos agregar a la lista de grupos extintos a los kawiris y los tiniguas. Según Tobar (2000), estos últimos

sufrieron varios episodios que los acabaron en forma definitiva. Primero los afectó la explotación del caucho, luego, como aliados de los witotos se enfrentaron a los muinanes y carijonas, por lo que debieron abandonar gran parte de su territorio y asentarse al norte del mismo. Finalmente, fueron atacados a partir de 1949 por colonos, lo que causó su extinción, de manera que en 1994 solamente sobrevivían dos ancianos hermanos tiniguas en la Sierra de la Macarena, Meta. Estos dos ancianos recientemente murieron y el tinigua entró a formar parte de la larga lista de lenguas extintas.



Cuadro VI. 10 Pueblos asentados en la Orinoquía colombiana

PUEBLOS	DEPARTAMENTOS	FAMILIA LINGÜÍSTICA
Piaroa	Vichada	Sáliba-piaroa
Sáliba	Vichada, Casanare	Arawak
Achagua	Meta	
Piapoko	Vichada, Arauca, Guainía, Meta	Arawak
Kurripako	Vichada, Guainía, Guaviare	
Sikuni	Vichada, Arauca, Casanare, Guaviare, Guainía, Meta	Guahibo
Kuiba	Arauca, Casanare	
Hitnü	Arauca	Chibcha
Guayabero	Guaviare, Meta	
Chiricoa	Arauca	Chibcha
Betoye	Arauca	
U'wa*	Arauca, Casanare	Makú
Puinave	Vichada, Guainía, Guaviare	

FUENTE: Elaboración propia.

\* Es tratado en el capítulo Andes

El pueblo **Piaroa** se encuentra ubicado en Caño Matavén, al sur del departamento del Vichada, Caño Jota, y en el río Orinoco, en la comunidad de Sarapia. Arango y Sánchez (2004) los estima en 773 personas, en Venezuela se autoidentificaron 14.494 personas como piaroas en el censo de 2001.

Se autodenominan Uwotjüja, y a la lengua la llaman de'aruwa. Hasta hace unos treinta años, los piaroas usaban casi todos los elementos tradicionales de su cultura material: guayucos, casas comunitarias de forma cónica, cuyos techos de palma llegaban hasta el suelo; cerbatanas, pinturas vegetales, embarcaciones y canaletes. Hoy día han cambiado mucho su cotidianidad. La gran mayoría se viste como lo hacemos sus vecinos criollos. La gran churuata o maloka tradicional es usada sólo en unas pocas comunidades, mientras el asentamiento concentrado de varias casas unifamiliares toma su lugar y se hace característico. Las cerbatanas y el curare son cada día más escasos, mientras el bastón de mando es un instrumento obligado en el instrumental doméstico.

El siguiente punto se elabora con la colaboración de Ortensia Estrada, investigadora de la lengua sáliba, del Instituto Caro y Cuervo.

El pueblo **Sáliba** no se agrupa en un solo sitio, se encuentra disperso en tres departamentos y once asentamientos diferentes. El total de la población sáliba en Colombia es de 2.476 habitantes, según el censo realizado en 2007. En el departamento del Casanare, habitan en los municipios de Orocué (ocho resguardos) y Hato Corozal. En Hato Corozal comparten el resguardo de Caño Mochuelo con indígenas cuibas y sikuanis, allí habitan en un sitio de nombre Morichito. En el departamento del Vichada están ubicados en el municipio de Santa Rosalía, en el resguardo Santa Rosalía. En el departamento del Meta se encuentran en el municipio de Puerto Carreño, resguardo de Corozal-Tapajojo. Se tienen noticias sobre la existencia de algunas familias sálibas asentadas en los cascos urbanos de Yopal, capital de Casanare, y en el municipio de Orocué.

Los sálibas de estos territorios se encuentran en un proceso acelerado de aculturación; las costumbres, las creencias, los ritos y la lengua ya casi nadie los utiliza.

La economía que practican los sálibas es de subsistencia; se dedican en su gran mayoría a la agricultura, a la

pesca y al jornaleo en las fincas de los vecinos. Ocasionalmente se emplean en la vecina empresa petrolera o en Orocué, donde desempeñan diversos oficios. La alimentación básica es el casabe y el mañoco preparados con yuca brava. También consumen yuca dulce, maíz, plátano y frutos de palma de cuesco. El pescado y los animales de monte sólo los consumen cuando los encuentran.

En la actualidad, algunos sectores de la población están muy preocupados por la brecha que ha creado la educación escolarizada entre las nuevas y las antiguas generaciones. La escuela ha distanciado a los estudiantes de las costumbres y los valores culturales, sociales y lingüísticos que tenían tradicionalmente, para llevarlos a asumir actitudes ajenas a las de su grupo. Según el decir de los viejos, "los jóvenes se han vuelto 'flojos' porque ya no quieren trabajar en el conuco, rajar leña y tejer chinchorros, ya sólo quieren andar con los libros debajo del brazo", la disculpa es el estudio, y cuando terminan los estudios, ya no se quieren ocupar de las actividades tradicionales sino de otras tareas.

Muchos son los factores que han incidido para la pérdida de la cultura y la lengua sáliba: a) La vida familiar y comunitaria: muchos consideran que su lengua es tan solo un dialecto que no tiene ningún prestigio ni valor social, razón por la cual no se preocupan por enseñarla a sus hijos. Un reducido sector de la población habla sáliba, y son pocos los que practican las costumbres y los ritos tradicionales. En el núcleo familiar ya no se oye este idioma, los niños escuchan castellano desde que nacen, y en la vida comunitaria las mujeres son las únicas que sostienen conversaciones en sáliba. Los que entienden pero no hablan esta lengua, a veces quieren enseñarla a sus hijos, pero no pueden, porque según el decir de ellos mismos, no pueden pronunciar los sonidos de su idioma materno. Esa situación ha hecho que la cadena lingüística familiar se esté rompiendo y que cada vez se hable menos sáliba. b) La educación escolarizada: el programa de educación se restringe a la enseñanza de lengua, artesanías indígenas y prácticas agrícolas tradicionales, los profesores bilingües dictan sus clases en español y son hablantes pasivos del sáliba. Existe poca o nula planeación de las clases de sáliba, hay improvisación académica, inexistencia de metodologías y de materiales de apoyo para la

enseñanza de este idioma, además de que se le ha dado una tergiversada importancia a la educación escolarizada como la única capaz de enseñar la lengua a los niños y como la única alternativa para tener una vida mejor. c) Otros contextos: el uso del idioma propio y de las prácticas tradicionales se ha visto afectado por la cercanía a la cabecera municipal, por el menosprecio y subvaloración de lo indígena por parte de población mestiza que vive en los alrededores, por los medios de comunicación, por la compañía petrolera que da trabajo y reparte regalías sin ninguna responsabilidad y planificación, y por el contacto permanente con diversos grupos religiosos.

El pueblo **Achagua** está conformado por unas 283 personas (Arango y Sánchez 2004), que se ubican entre las cabeceras municipales de Puerto López y Puerto Gaitán, departamento del Meta, en el sitio denominado Umapo, aunque también los encontramos en los departamentos de Vichada y Casanare, así como en los Llanos de Apure de Venezuela (Meléndez 2000:625). También se encuentran con los piapocos en Laguna Colorada, medio río Guaviare.

Según Meléndez (*IBID*), ésta era una de las poblaciones más numerosas y dispersas de los Llanos Orientales en el siglo antepasado, y fueron el centro de atención de los primeros conquistadores, misioneros y cronistas del territorio. Los estudios sobre la lengua datan del siglo VIII.

Los achaguas viven fundamentalmente del cultivo de la yuca amarga, combinada en menor escala con el cultivo del maíz, la ganadería, la cacería y la pesca, así como con el trabajo asalariado y, eventualmente, con la fabricación de artesanías.

El pueblo **Piapoko** abarca una población de 4.926 personas (Arango y Sánchez 2004). En Colombia se encuentra ubicada en el medio Vichada, Guaviare y Orinoco, y en los caños Chupave, Segua y Cadá. Hay piapokos en el barrio “El Limonar” de la ciudad de Inírida. En Venezuela los encontramos en las comunidades de Caraven, Cupaven, San Fernando de Atabapo, Agua Blanca, Sabanita, La Primavera, el Diamante (estado de Bolívar) y Pozo Azul, aunque también hay algunos piapokos en Puerto Ayacucho.

Se autodenominan Wenewika, que quiere decir “gente”, y son llamados Dejá por los sikuanis. Según González

(1989), el término “piapoko” es una denominación que los achaguas hacen del pájaro tucán (*Rhamphastys* s.p).

Viven principalmente del cultivo de la yuca amarga, aunque también siembran una gran variedad de alimentos. Son cazadores, pescadores y recolectores y se caracterizan por ser buenos fabricantes de bongos o canoas grandes. Antiguamente eran seminómadas, pero con la llegada de la escuela y la parcelación de los resguardos se vieron obligados a sedentarizarse. Practican la exogamia, por lo que las comunidades están constituidas por personas de diferentes clanes o fraternías, aunque también podemos encontrar personas de otros grupos étnicos (Sikuaní, Achagua y Puinave, principalmente).

Por su hábitat, se distinguen los piapokos de sabana y los piapokos de selva. Las comunidades están conformadas por un adulto mayor con sus hijos y sus esposas. Los hombres deben inicialmente irse a vivir a la comunidad de sus mujeres, aunque al cabo del tiempo regresan a las comunidades de sus padres, una vez que han pagado la dote.

Con la llegada de los misioneros evangélicos, los antiguos caciques fueron convertidos en pastores, continuando de esta forma con el sistema de autoridad tradicional que tenían. También se mantuvo el sistema de encuentros entre comunidades con el fin de establecer intercambios comerciales y matrimoniales. Estos encuentros se convirtieron en conferencias religiosas que celebran semestralmente en los ríos.

Las actuales comunidades que viven en la región del Guaviare fueron desplazadas de las cabeceras del Vichada, debido a la violencia de los años cincuenta. En las últimas décadas tuvieron que soportar la bonanza de las pieles y la bonanza coquera, acompañada de una fuerte presencia guerrillera.

Aunque se puede considerar una cultura de la región Amazónica, el pueblo **Kurripako** ha hecho presencia y mantenido un contacto permanente, desde tiempos inmemoriales, con los pueblos del Orinoco a través del Atabapo, sitio que ha utilizado como corredor. Existen varias comunidades como Merey, Mingao, Cacahual, Pueblo viejo y Chaquita. También los encontramos en San Fernando de Atabapo y, en las últimas décadas, en el Medio Orinoco.

Los wakuénais, como se autodenominan, se reparten

entre Brasil (1.322 personas), Venezuela (4.925) y Colombia (7.827) (cf. Atlas en DVD). Habitan principalmente en el río Guainía (Colombia) o río Negro (Venezuela y Brasil), el Cuyarí y el Isana.

Según Sánchez y Arango (2004), en el departamento de Arauca la población indígena está conformada por los pueblos Beto, posiblemente de la familia Chibcha, y los grupos Makaguán, Iguanitos (Chiricoas), Sikuani-playero e Hitnü, de la familia lingüística Guahibo.

Todas las lenguas de estos pueblos se encuentran en situación de amenaza, unas por los continuos desplazamientos generados por la violencia, como es el caso de algunos makaguánes y chiricoas (iguanitos), que han tenido que dejar sus territorios debido a las explotaciones petroleras, o como los sikuanis, que han tenido que sedentarizarse y se

indígenas locales actúan como entes aislados de las comunidades y no existe ningún programa para el fortalecimiento de sus culturas y sus lenguas (Sánchez y Arango 1998).

Tanto en Meta como en Vichada, el pueblo **Sikuani** constituye el grupo étnico mayoritario del departamento, aunque también están presentes en Casanare, Arauca, Guaviare y Guainía, así como en Apure y el Orinoco venezolano. Se estima que la población sikuani llega a 23.006 personas (Arango y Sánchez 2004). En Venezuela se autoidentificaron 14.751 personas como hiwis. En el lado colombiano, este pueblo se reconoce como Sikuani, que quiere decir “salvaje” mientras que en el lado venezolano se denominan Hiwi, que quiere decir “gente”.

Su hábitat tradicional ha sido la sabana, aunque en los últimos años el proceso de sedentarización se ha ge-

“Los maibén en otras épocas eran una de las bandas nómadas de cazadores recolectores del grupo Cuiba que se desplazaban y se siguen desplazando aún por las sabanas y ríos comprendidos entre los departamentos de Casanare y Arauca y una parte de Venezuela, principalmente en la región del río Capanaparo [...] La autodenominación maibén corresponde, según información de muchos de ellos, al nombre que llevaban antes de la llegada de los colonos quienes por adueñarse de esas tierras cometieron toda clase de atropellos, por lo cual el grupo disminuyó considerablemente. El nombre de masiwares con el que se les conoce en la región es consecuencia de este genocidio, pues los colonos, después de haber exterminado al grupo sedentario del río Ariporo que llevaba este nombre, siguieron llamando masiwares a los nómadas que por allí transitaban”. (Merchán 2000:585)



encuentran hacinados en el perímetro urbano de la ciudad de Arauca y Puerto Carreño, situación que los ha llevado a la desintegración familiar y que ha traído como consecuencia la mendicidad, la drogadicción y el alcoholismo.

El pueblo **Hitnü** tampoco está menos amenazado, pues ya empezaron a entrar las compañías petroleras en sus territorios y pronto comenzarán los problemas de descomposición social o de desplazamiento. El oro negro se ha convertido en la maldición de estos pueblos. Ante estas circunstancias, los gobiernos local y nacional mantienen una actitud de indiferencia y olvido, pues priman los intereses económicos del petróleo frente a la situación de estas poblaciones, las organizaciones

neralizado, debido a la presión que sobre la tierra y sus recursos ejerce la colonización. La mayoría de los sikuanis practica hoy día la agricultura, la caza, la pesca y la recolección de frutos.

Arango y Sánchez (2004) estiman que el pueblo **Kuiba** se compone de 2.445 individuos que habitan en los departamentos del Meta, Casanare, Arauca y Vichada, aunque la mayoría vive en San José de Ariporo. Según Merchán (2000:585), el número de cuibas, de acuerdo con el censo realizado por las Hermanas Misioneras de la Madre Laura en 1987, ascendía a 1.146 indígenas.

El pueblo **Beto** ocupa el segundo lugar en el Depar-

tamento de Arauca. Vive a orillas del río Cravo y en el Municipio de Tame, departamento de Arauca. El área de su territorio es 702 ha. Se estima su población en 800 personas (Arango y Sánchez 2004). Su lengua proviene de la familia lingüística Chibcha. Aunque no conservan su lengua original, hablan un español particular, considerado español betoyo, en el que permanecen ciertas estructuras gramaticales del sustrato betoye (<http://www.arauca.gov.co>).

Arango y Sánchez (2004) señalan que la población del pueblo **Hitnü** comprende 441 hablantes. Los hitnües se ubican entre los ríos Cipa, Ele y Caño Cuiloto, afluentes del Cravo Norte, en el departamento de Arauca, en el resguardo de San José de Lipa, y forman en esta zona, según estos autores, dos grupos con un total de 132 y 137 personas cada uno. Cuenta con tres comunidades: La Conquista, El Romano y La Ilusión. A su vez, la comunidad de La Conquista está subdividida en los grupos Monogorra, Las Vegas, Provincia y el Trapiche.

Lobo-Guerrero y Herrera (2000:611) cuentan que ambos grupos se relacionan por medio de frecuentes alianzas matrimoniales, y a pesar de estar hoy día separados por numerosas casas de colonos y una gran distancia, siguen informados de las noticias y sucesos que ocurren en el seno de cada uno de ellos. Se autodenominan "Hit", que, como en los casos anteriores, quiere decir "gente".

Los hitnües mantienen la vitalidad de su lengua y casi no entienden el castellano. Su situación es preocupante, por la presencia de diversos grupos armados en esa región, donde ya se comenzó a construir una carretera para el

ingreso de las compañías petroleras, situación que traerá muchos cambios sociales y lingüísticos en este pueblo.

Arango y Sánchez (2004) estiman la población del pueblo **Guayabero** en 1.118 personas, las cuales se ubican en el noroeste del departamento del Guaviare, río abajo de San José del Guaviare, en la frontera de los departamentos del Guaviare y Meta, en el resguardo de Venezuela.

También habitan en las comunidades Barrancón, Barranco Salado, Barranco Colorado, Laguna Arawato, Laguna Barajas y La Fuga (sitio donde se instaló el Instituto Lingüístico de Verano), así como al sudeste del departamento del Meta, en el resguardo de La Sal, Mukuare, La Esperanza y Caño Ceiba.

Según Tobar (1989), de estos sitios, Barrancón se ha visto invadido por los blancos por estar más cerca de San José. La autora señala que la rápida colonización del antiguo territorio guayabero ha causado un impacto cultural bastante fuerte; no obstante, no da más información sobre la situación de la lengua. Otros nombres del pueblo son Cunimía y Mitúa.

Según Arango y Sánchez (2004), el pueblo **Chiricoa** se ubica en el alto río Ele, en el departamento de Arauca. También hay asentamientos en Arauquita. La población estimada es de 173 personas, repartidas en un área aún no definida, las cuales no hablan su lengua en la actualidad.

Según estos autores, los chiricoas conservan rasgos y rituales en los que se utilizan plantas psicotrópicas, fundamentales en la realización de cualquier ceremonia, aunque también se las emplea en actividades de tipo so-

Foto: Jurg Gertsch, *Casa colectiva yanomami de Shotemitheri*, Alto Orinoco.



cial. Entre los rituales más importantes están el “rezo del pescado”, ceremonia de iniciación para preparar a la joven a la vida adulta, y el itomo, que forma parte del ciclo de ceremonias del segundo enterramiento, que perpetúa la presencia del difunto.

fue evangelizado por la misionera Sofia Müller. Perteneciente a la familia lingüística Makú, el puinave es hablado en el río Guainía y su afluente Caño Bocón, en el departamento del Guainía, aunque también se habla en los ríos Guaviare y Uwa. Otro asentamiento puinave se

“En los grupos Chiricoa prevalece un tipo de organización familiar fundada en la autoridad del suegro. La unidad de producción y consumo y la unidad residencial están constituidas generalmente por una pareja adulta, los hijos e hijas jóvenes y las hijas casadas, con sus respectivas familias. Con el crecimiento del grupo, los yernos tienden a construir viviendas separadas.



Poseen un sistema de parentesco dravídico, donde clasifican a los miembros de la comunidad, y en general de la etnia, en dos categorías fundamentales: la de consanguíneos directos como los progenitores, hermanos e hijos, lo mismo que los tíos, hermanos del mismo sexo que los progenitores, hermano del padre y hermana de la madre y cuyas denominaciones se pueden traducir como “padrecito” y “madrecita”, respectivamente; los primos paralelos, hijos de los hermanos del padre y las hermanas de la madre, se asimilan a los hermanos, y los sobrinos y sobrinas hijos de hermanos, se asocian a los hijos propios. En la categoría de aliados se considera a los hermanos de la madre y hermanas del padre, quienes son a la vez suegros y suegras, pues son los progenitores de los primos cruzados o esposos y esposas virtuales. En la generación inferior, los hijos de la hermana para un ego masculino, y los hijos del hermano para un ego femenino se consideran como yernos y nueras que ya efectivamente son quienes se casan con los hijos de ego”. Tomado de Fundación Hemera <http://www.etniasdecolombia.org/indigenas/chiricoa.asp>

El pueblo cuya lengua pertenece a la familia Chibcha en los Llanos Orientales es el pueblo **U’wa**, con una población estimada de 7.231 personas (Arango y Sánchez 2004). La mitad de la población u’wa se encuentra en la región norte del departamento de Boyacá, en las faldas de la Cordillera Oriental, debido a lo cual es tratado en el capítulo Andes. En la región de la Orinoquía, se encuentran en los departamentos de Arauca y Casanare.

El pueblo **Puinave** se calcula en unas 6.604 (Sánchez y Arango 2004) y al igual que sus vecinos, los piapocos,

encuentra en Inírida (en el barrio “El Paujil”), en donde es uno de los grupos étnicos mayoritarios. También los encontramos en San Fernando de Atabapo y en las riberas del Orinoco colombiano y venezolano (Caranaven). Se autodenominan Wánsüjüt, que quiere decir “gente de palo amargo”.

Mantienen alianzas matrimoniales con los kurripakos y los piapokos. Las comunidades Caño Bocón (río Uwa), Guaco Alto (río Guaviare), Caranaven (Venezuela) y Sapuara están conformadas por piapokos y puinaves.

## ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA ORINOQUÍA COLOMBIANA

Entre las organizaciones indígenas regionales más importantes de la región podemos mencionar las siguientes:

DEPARTAMENTO	ORGANIZACIÓN	SIGLA
Arauca	Consejo Regional Indígena de Arauca	CRIA
Arauca	Autoridades Tradicionales Indígenas U'wa	ASOU'WA
Casanare	Organización Regional Indígena del Casanare	ORIC
Guainía	Consejo Regional Indígena del Guainía	CRIGUA
Guainía	Organización de Autoridades Indígenas del Medio Guaviare	ODAIMGUA
Guaviare	Consejo Regional Indígena del Guaviare	CRIGUA II
Meta	Organización Regional Indígena del Meta	UNUMA
Vichada	Consejo Regional Indígena del Vichada	CRIVI
Vichada	Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas de la Selva de Matavén	ACATISEMA
Vichada	Organización Regional Indígena del Centro del Vichada	ORICEVI

La situación y el proceso que ha desarrollado cada organización en sus respectivos territorios ha sido diferente; algunas de ellas tienen un carácter más urbano y no mantienen una estrecha relación con las organizaciones locales y sus autoridades a las cuales dicen representar. Por lo regular, todas ellas forman parte de tres organizaciones indígenas nacionales: Autoridades Indígenas de Colombia (AICO), Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y la Organización Nacional Indígenas de Colombia (ONIC).

Algunas de estas organizaciones han entrado en un juego con políticos de sus regiones, inclusive hay casos en los cuales han servido de respaldo a políticos criollos para que éstos ocupen los cargos más altos de sus departamentos. Otras, por el contrario, han venido desarrollando procesos serios de consolidación de sus autoridades y de su gobierno propio, como el caso de ACATISEMA y ASOU'WA en Arauca, Casanare y Boyacá.

En el resguardo unificado Selva de Matavén Acatiseima, se está llevando a cabo un trabajo de organización interna y consolidación del Plan de Ordenamiento Territorial, en el cual el manejo adecuado de los recursos naturales y, con ello, del recurso pesquero, es uno de los principales objetivos. En el marco de este trabajo se llevó a cabo un diagnóstico de las principales problemáticas ambientales y, dentro de éstas, se identificó la pesca indiscriminada del bocón (especialmente en las épocas de subienda, con fines comerciales y por personas en la mayoría de los casos ajenas al resguardo), como una problemática que requiere pronta solución, ya que este recurso tiene un valor ecológico, cultural y de reserva alimentaria para los pueblos indígenas que habitan en el territorio del resguardo.

ODAIMGUA y la antigua UNIGUVI del medio Guaviare son organizaciones que no han podido consolidar un trabajo organizativo con las comunidades debido, entre otras causas, a la evangelización y el conflicto armado. Militares y guerrilleros han desconocido a las autoridades tradicionales, impidiéndoles la movilización en su territorio, así como las actividades de caza y pesca. Antes seminómadas, hoy día piapokos, sikuanis y pinaves del medio Guaviare se han visto obligados a sedentarizarse, con graves perjuicios para el ecosistema.

En la Orinoquía colombiana se hablan 11 lenguas pertenecientes a cinco familias lingüísticas, con una población de 36.968 personas, que representan 2,65% de la población orinoquense (Atlas en DVD 2009).

 Cuadro VI. 11 Familias lingüísticas y lenguas en la Orinoquía colombiana

FAMILIA LINGÜÍSTICA	LENGUA
Sáliba	Piaroa
	Sáliba
Arawak	Achagua
	Piapoko
	Kurripako
Guahibo	Sikuani
	Kuiba
	Hitnü
	Guayabero
Chibcha	Chiricoa
	U'wa
Makú	Puinave

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Mujeres warao en Araguaimujo, Delta Amacuro, mostrando sus trabajos de moriche.*



Según la clasificación citada por Mosonyi (2000:657), el piaroa, junto con el sáliba, el ature, el maca y el guagua pertenecen a la subfamilia Piaroa, de la **familia lingüística Sáliba**.

La lengua **piaroa** es hablada, según datos suministrados por Mosonyi (*IBID.* 2000:657), aproximadamente por unas ochocientas a mil personas del lado colombiano, y unas 12.000 del lado venezolano. No obstante, debemos señalar que, en Colombia, los estudios de la lengua piaroa son incipientes y no han tenido continuidad.

Según Meléndez (1998:83), la lengua **sáliba** fue una de las lenguas de los Llanos Orientales con mayor número de hablantes durante el siglo XVIII, empleada, además, como lengua general por los jesuitas. Desde épocas tempranas fue incluida junto con el piaroa en una misma familia por el abate Felipe Salvador Gilij. Esta agrupación, señala Meléndez, ha permanecido constante hasta hoy según la mayor parte de los autores, aunque debe decirse que no se ha emprendido hasta el momento un estudio comparativo sobre las dos lenguas que permita una corroboración definitiva (*ibid.*).

Según este autor, hasta hace relativamente poco tiempo, los únicos trabajos modernos sobre la lengua sáliba se reducían a una fonología y a un análisis sobre el párrafo realizados por Benaisa, del Instituto Lingüístico de Verano, mientras que los estudios gramaticales se remiten al siglo XVIII (manuscrito anónimo núm. 230, Biblioteca Nacional de Bogotá, sección “Libros raros y curiosos”) y fueron publicados hace años por María Matilde Suárez. Mientras tanto, hay estudios de Morey y de Ortensia Estrada Ramírez que comienzan a mostrar con detalle las estructuras y la situación de vitalidad de esta lengua.

Como consecuencia del proceso de aculturación, entre los sálibas, las hablantes activas son mujeres que sobrepasan los cuarenta años, luego le siguen los hombres mayores de cincuenta años que raras veces se comunican en sáliba –casi siempre hablan español–, después están los menores de treinta años, que entienden la lengua pero responden en español, aunque con diversos grados de conocimiento del idioma, y finalmente están los niños, que sólo saben algunas palabras en sáliba y siempre se comunican en español.



Según Ortensia Estrada, investigadora del sáliba del Instituto Caro y Cuervo, la situación sociolingüística del sáliba es la siguiente:

- De las ocho comunidades sáliba del municipio de Orocué (departamento de Casanare) que suman una población aproximada de 1.532, sólo unos 120 indígenas son hablantes activos de la lengua, 1.000 indígenas entienden pero no hablan sáliba, y los 412 restantes, que están entre los cero y 20 años, no entienden ni hablan este idioma.
- La comunidad de Morichito, resguardo de Caño Mochuelo del municipio de Hato Corozal (departamento de Casanare), tiene una población de 410 personas, de las cuales sólo 10 hablan la lengua, 300 entienden pero no la hablan, y 100 ni entienden ni hablan sáliba. Tienen una escuela y el colegio agropecuario de bachillerato “Alegãxu”, dirigido por una indígena sáliba. Sólo uno de los maestros indígenas domina la lengua. Esta comunidad ha tenido la influencia permanente de diferentes grupos religiosos que han influido sobre sus creencias culturales y religiosas.
- La comunidad de Santa Rosalía, del municipio de Santa Rosalía (departamento del Vichada), cuenta con una población de 324 personas, de las cuales sólo 20 son hablantes activos y 24, hablantes pasivos; los restantes no hablan la lengua.
- La comunidad de Corozal-Tapajojo, del municipio de Puerto Carreño (departamento del Meta), cuenta con una población de 210 habitantes, de los cuales sólo cinco son hablantes activos del sáliba.
- Ambas comunidades, de los departamentos del Vichada y del Meta tienen vínculos fraternales con los sáliba de Orocué y Morichito, quienes los invitan a participar en actividades que consideran importantes para el pueblo Sáliba, como las relacionadas con la definición del alfabeto y el plan de vida, entre otras.
- En el casco urbano de Yopal (capital del Casanare), hay unas diez familias sálibas y se desconoce el estado de la lengua.

La **familia lingüística Arawak** comprende las lenguas achagua, kurripako y piapoko.

En el siguiente cuadro se puede observar el parentesco de las lenguas en el nivel lexical:



Cuadro VI. 12 Ejemplos lexicales de tres lenguas de la familia lingüística Arawak

PIAPOKO	ACHAGUA	KURRIPAKO	CASTELLANO
iida	iida	iita	“canao”
tseema	ieema	yeema	“tabaco”
inanái	iinetoo	inarru	“mujer”
kubái	Kubái	kuphe	“pez”
au«i	auli	Sinu	“perro”
qumau	samaia	inarruada	“niña”
kaina	kaina	kaida	“playa”/“arena”
téna	tena	tive	“canalete”
ayapu	yáhbaa	inipu	“camino”

Lengua **achagua**: Según Meléndez (1998) los nombres de los sacerdotes jesuitas Joseph Gumilla, Juan Ribero, Alonso de Neira y Filippo Salvatore Gilij son los que más se asocian a los trabajos sobre la lengua y la cultura **achagua** y su filiación lingüística en la familia Arawak.

La lengua **piapoko** está conformada por cinco variedades dialectales, que corresponden cada una a un clan. Los descendientes del tsáse “tucán” se reconocen por entonar bonitas canciones, como lo hace el ave representante del clan, mientras que los descendientes del *maanu* “anaconda” se distinguen por hablar muy despacio, como supuestamente lo hace este animal totémico.



Cuadro VI. 13 Jerarquía de las fratrías del pueblo Piapoko

CLAN	ORIGEN	FUNCIÓN SOCIAL
Tsáse	Nietos del tucán	Caciques o capitanes
Malai	Nietos de la pava	Chamanes
Neeri	Nietos del venado	Bailadores
Kawiiri	Nietos de las hormigas carniceras	Guerreros
Maanu	Nietos de la anaconda	Sirvientes

La lengua **kurripako** es llamada wáku por los kurripakos, y quiere decir “nuestra habla”. Consta de cuatro variantes.

Estas variantes son las siguientes: el kurri, hablado en el río Guainía; el karru, hablado en el río Cuyarí y el río Guainía; el khenin, hablado en la margen izquierda del río Guainía, en la comunidad de Victorino; y el ñame, hablado en el río Isana. Estas distintas formas de denominar a las variantes en el wáku corresponden a la negación de la lengua, es decir, a la forma de decir “no”. Por ejemplo, kurri ljiñaka, al igual que karru ljiñaka y ñame ljiñaka, quiere decir “no está comiendo”.

Queixalós (1993) define cuatro lenguas en la **familia lingüística Guahibo**: hitnü, cuiba, sikuani (o guahibo) y guayabero. La lengua guayabero es la más divergente, la sikuani y la cuiba son las lenguas más afines e inteligibles

Cada una, a su vez, consta de variedades, de manera que se puede conformar un continuum dialectal, sin que se hayan precisado las variantes dialectales que corresponden a unas y otras.

En las lenguas de la familia Guahibo encontramos un gran número de palabras provenientes de lenguas de la familia Arawak, correspondientes a nombres de animales, vegetales, asentamientos y personajes de la mitología, aunque también existen elementos gramaticales que comparten ambas familias, como el sufijo {-mi}, empleado para entidades antiguas o caducas, así como el sufijo derivacional {-ba} (en piapoko) o {-bo} (en sikuani). Ejemplos: tsáwiba “tigrillal” (caserío piapoko), áwiribo “caserío el perro” (caserío sikuani), áлами “constelación de la terecay” (mitología piapoko) y wahairami “nuestra tierra antigua” (palabra sikuani).

Se ha querido vincular las lenguas de las familias Arawak y Guahibo, sin embargo, más allá de una similitud léxica, no se ha demostrado ninguna vinculación genética. Sobre este particular, dice Ortiz (1997: 424): “La cuestión del número elevado de préstamos entre las lenguas de la familia Guahibo y las lenguas Arawak, es uno de los problemas claves de la historia cultural llanera”.

Según Queixalós (1993), existen dos grandes variedades dialectales en la lengua **sikuani**: el waü (región occidental) y parawá (región oriental). Los siguientes subgrupos pertenecen lingüísticamente a la lengua sikuani: el yamarero o mariposo de los ríos Cinaruco y Ariporo, el guahibo playero, el amorúa del extremo nororiental del Vichada, el xuraxura del río Tuparro, el sikuani de waü (cursos medio y alto del río Vichada, río Casanare, bajo Guaviare, Puerto Ayacucho y río Manapiare), el sikuani de parrawa del bajo Vichada, el newütjü (tigrero del río Siare, medio Guaviare). La posición de la variedad yamoti queda incierta entre las lenguas cuiba y sikuani.

La lengua sikuani es hablada en las comunidades de Matecandela, Corocito y la Estrellita, que habitan en el perímetro urbano de la capital de Arauca y presentan diferentes comportamientos lingüísticos. Los adultos de la comunidad de Maticandela usan el español en presencia de gente extraña y el sikuani cuando están a solas con su grupo, mientras que los de Corocito hablan sikuani en cualquier situación o contexto en el que se encuentren;



Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Pareja hiwi tejiendo moriche*, Estado Amazonas, Venezuela, 2000.

sin embargo, el sikvani estaría bastante mezclado con el español. Pese a la influencia de lo urbano, en el caso de estas comunidades, se puede decir que mantienen viva su lengua, aunque sus tradiciones y costumbres se han perdido.

En la lengua **cuiba**, Kondo (1982) distingue ocho variedades que son: el cuiba de Caño Mochuelo; el masiware (o maibén) de Ariporo; el cuiba del caño La Hermosa y del Uachadía; el cuiba de Siripu del río Agua Clara; el chiricoa de Caño Cañame; el casiguara o iguanito del bajo río Cusay; el mayayero del río Cinaruco y Juriepi, y el cuiba de los ríos Canaparo y Riecito.

En el departamento de Arauca hay un grupo que se autodenomina "iguanitos". Aunque dicen ser gwipibe o chiricoa, su lengua se parece mucho a la de los hitnüs. Provenientes del Alto Vichada, de la Costa del Mucu, tuvieron que recorrer el río Meta y el Orinoco y cambiarse el nombre para evitar el exterminio a que fueron sometidos. Finalmente, llegaron al municipio de Pueblo Nuevo y se ubicaron allí, pero en la actualidad se encuentran desplazados de ese territorio. El aislamiento en el que vivían hizo que mantuvieran la vitalidad de su lengua y escasos conocimientos del español, pero con su situación actual, no se sabe cuál será el futuro de su grupo y de su lengua.

Vale la pena mencionar a los pueblos **Betoy** y **Makaguán** del departamento de Arauca, que aunque no hablan

un idioma indígena, tienen una variedad muy particular del español.

El grupo Betoy, según parece, pertenecía a la familia Chibcha. En la actualidad habitan en el corregimiento de Betoy, municipio de Tame; están conformados por cuatro comunidades: julieros, velasqueros, roqueros y genareros. Los datos actuales sobre el habla del grupo Betoy hacen referencia a la pérdida de su lengua, que dio paso al español regional que hablan en la actualidad, producto de un proceso de pidginización.

Al parecer, en tiempos pasados se les amenazaba con cortarles la lengua si llegaban a pronunciar alguna palabra en su lengua vernácula. Aunque los betoyes dicen tener una lengua secreta que no quieren dar a conocer a gente extraña.

El grupo Makaguán habita en el corregimiento de Betoy y cuenta con ocho comunidades; Parreros de la Esperanza, Parreros de Rosa Blanca, Macarieros, Puyeros, Cuiloto I, Cuiloto II, Cusay – La Colorada y El Vigía. El idioma que hablan los siete grupos Makaguán puede ser el resultado de dos lenguas en contacto (makaguán-español), con predominio del español. Posiblemente esas dos lenguas se usaron en diversos contextos del habla y debieron convertirse en un pidgin que durante largos años cumplió la función social de comunicación entre este pueblo, pero que poco a poco ha dejado de hablarse para dar paso al español regional. Dicen que los que mejor hablan esta lengua son los indígenas de Macarieros y La Cabaña.

## EL MULTILINGÜISMO EN EL ORINOCO

En las comunidades del Orinoco colombiano, particularmente en las de Vichada y Guaviare, funcionan dos lenguas distintas que los hablantes utilizan en dominios diferentes. En primer lugar, la lengua indígena, que es usada en la familia, en la comunidad y en la comunicación con personas pertenecientes al mismo grupo étnico, y en segundo lugar, el español, empleado en el contacto con "el blanco" (comercio e instituciones públicas).

A pesar de esta situación diglósica marcada, el grado de bilingüismo ha aumentado en los últimos años, especialmente entre jóvenes y niños, debido a la influencia de la escuela y los medios de comunicación, así como por una fuerte tendencia a que sus hijos últimos se escolaricen a más temprana edad (cinco-seis años). No obstante, las lenguas de esta región no están en peligro de extinción, ya que son habladas en todas las comunidades, a pesar de las adversidades señaladas.

Las normas culturales de uso de las lenguas también determinan el grado de bilingüismo en las personas. Entre los piapokos, por ejemplo, las mujeres no hablan español con los blancos, a pesar de que lo entienden, debido a que esta función le corresponde al padre de familia. Por el contrario, las mujeres sikuanis presentan un mayor dominio de este idioma, debido a que además de entenderlo, también lo hablan, y sin mayores restricciones, como sucede en el caso anterior. Por su parte, los mayores de setenta u ochenta años son monolingües en la lengua materna, como ocurre entre los niños menores de seis años, mientras que los adultos usan las dos lenguas en una situación diglósica subordinada.

En otras partes de la Orinoquía colombiana, la situación sociolingüística es diferente. En Casanare, por ejemplo, todo el pueblo Sáliba habla español, pero no todos hablan sáliba. Al respecto, Estrada (2000:681) menciona lo siguiente:

Los sáliba han perdido muchas costumbres y creencias propias, se visten como los campesinos de la región y tratan de comportarse igual que ellos. Por lo general, los jóvenes

han asimilado muchos de los valores de la cultura predominante, no hablan su lengua y han olvidado sus bailes y sus cantos [...] la situación actual de la lengua sáliba en Orocué es preocupante, al parecer está actualmente en vías de extinción debido a que cada vez hay menos hablantes, ya que las nuevas generaciones se comunican en español, especialmente los hombres quienes mantienen más contacto externo. Las mujeres mayores son las que mejor conservan su lengua, tanto en la comunicación con los miembros del núcleo familiar como en las conversaciones con otras mujeres de su mismo grupo. Los hombres, los jóvenes y los niños entienden todo lo que se dice en sáliba, pero no expresan sus ideas y sentimientos en esa lengua.

Algo semejante ocurre entre los jóvenes piapokos que viven en Puerto Ayacucho (estado de Amazonas, Venezuela), debido a que entienden la lengua pero no la hablan.

Otro fenómeno sociolingüístico interesante que se ha ido acrecentado es la migración de familias de indígenas a los centros urbanos. Podemos mencionar el caso de Inírida (capital de departamento del Guainía), a la cual arriban numerosas familias provenientes de los ríos Orinoco, Guainía, Guaviare e Inírida, ubicándose en diferentes sitios de la ciudad, según el grupo étnico al cual pertenezcan. Encontramos barrios piapoko, puinave, kurripako, sikuanis y tucano. También hay personas que hablan el ñengatú.

Desafortunadamente, no hay estudios sociolingüísticos que nos indiquen cuántas lenguas se hablan en estos centros urbanos, cuál es el nivel de bilingüismo de los hablantes, las actitudes de éstos hacia las lenguas, etc.

Sabemos que el bilingüismo se acrecienta según la cercanía que tengan las comunidades con respecto a los cascos urbanos, aunque este aumento puede traducirse en muchos casos en un desplazamiento de una lengua por otra, o en la pérdida de la lengua materna.

En el río Orinoco, el multilingüismo se presenta regularmente entre los piaroas, debido al intercambio matri-

monial que han mantenido con sus vecinos, los yawaranas y los makiritares (caribes) del alto Orinoco y del río Ventuario, aunque también el multilingüismo se da en la comunidad de Coayare (Bajo Guaviare-departamento del Guainía), en la cual se hablan al menos tres lenguas: kurripako, puinave y piapoko.



Un fenómeno sociolingüístico interesante, que vale la pena señalar, se presenta entre los piapokos y los achaguas del Meta; tiene su origen en el sistema de alianza matrimonial que mantienen estos dos pueblos. Los hombres achaguas que se casan con mujeres del pueblo Piapoko deben irse a vivir a las comunidades de sus esposas y viceversa. Con el tiempo, los hombres, tanto de un grupo como de otro, van perdiendo su lengua, no obstante lo cual se mantiene en general una situación de equilibrio. Los hijos de estos matrimonios hablan la lengua de la madre, sin tener competencia alguna en la lengua del padre. Por el contrario, las mujeres del pueblo Piapoko que se casan con hombres puinaves en la región del río Uwa y el medio Guaviare deben irse a vivir a la comunidad de sus esposos. Los hijos de estos matrimonios hablan tanto la lengua del padre como de la madre. También existen indígenas de padre sikuani y madre piapoko que hablan las dos lenguas, además del español.

## ALFABETOS Y EDUCACIÓN

Entre los años 1960 y 1980, las comunidades de la Orinoquía colombiana se hallaban bajo la influencia de la Educación Contratada y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). De tal forma que mientras la Contratada enseñaba a los niños indígenas en las escuelas, los misioneros evangélicos se encargaban de alfabetizar a los viejos y los adultos a través de la Biblia, buscando de esta manera afianzar su dominio.

La Educación Contratada ha impuesto una serie de valores y conocimientos que han invalidado y demeritado los conocimientos propios. Hasta hace pocos años, el uso de la lengua materna estaba prohibido en los internados de Vichada y Guaviare. Debemos señalar que los internados a través de los años han sido uno de los principales agentes que han ocasionado la pérdida permanente de las lenguas, no sólo de la Orinoquía sino en el resto del país.

Poco alentadora es la posición que asumen algunas comunidades del Guaviare que no han estado de acuerdo en que la lengua materna se enseñe en la escuela, argumentando que ésta la aprenden en la casa, y que, además, mandan a sus hijos para que aprendan el español y puedan relacionarse en mejores condiciones con “el blanco”. Caso contrario es el de los sálibas del Casanare, que le han delegado a la escuela la enseñanza de su propia lengua.

Estos factores han servido de pretexto para que la institución educativa no promueva el uso de las lenguas, o las promueva en parte, a lo cual debemos añadir la falta de capacitación de los docentes en pedagogía y lingüística y la falta de material didáctico. Por estas razones, la lengua no tiene el peso que debe tener en el currículo y es enseñada por medio de asignaturas sin sentido, desarticuladas del plan de vida de los pueblos, de las formas propias de aprendizaje, etc.

La escritura también ha sido un tema polémico, debido a que, en la actualidad, existen diferentes propuestas de alfabeto en cada grupo étnico, elaboradas por el ILV, la Educación Contratada, las secretarías de educación y las universidades Nacional y Andes.

En cuanto a la influencia del ILV, su trabajo consistió en alfabetizar a viejos y niños en su propia lengua con el alfabeto del español, pensando que de esta forma les sería a éstos más fácil aprender a escribir en español. Los textos de lectura y escritura, por su parte, eran elaborados con contenidos de la cultura del colono.

Los sálibas del resguardo de Caño Mochuelo, sitio Morichito, recibieron apoyo del ILV para el diseño de varias propuestas de alfabetos desde la década de los setenta hasta comienzos de 2000. De este modo, elaboraron cartillas de lecto-escritura sobre flora, fauna y medicina tradicional que hoy están en desuso por las confusiones que

generaron. Entre los años 2000 y 2002, las comunidades sálibas de los municipios de Orocué y Hato Corozal, en el departamento del Casanare y del municipio de Santa Rosalía, en el departamento del Vichada, realizaron varios encuentros con el propósito de acordar y socializar un alfabeto normalizado para la escritura de su lengua. En la actualidad, cuentan con un nuevo alfabeto para todo el pueblo Sáliba.

Con este alfabeto, un indígena sáliba de Morichito elaboró una cartilla de lecto-escritura que se está usando en las escuelas. Pero se ha convertido en un obstáculo para las demás personas, porque no entienden algunas grafías

La educación del pueblo Sáliba se inició en la década de los cincuenta, cuando la policía nacional fue de casa en casa para obligar a los padres a enviar a sus hijos a la escuela. La mayoría escondía a las niñas y enviaba a los niños a recibir una educación que les prohibía el uso de su propia lengua y les obligaba a comunicarse en español.



Los estudiantes que por alguna razón hablaban sáliba eran duramente castigados, y por ese temor, empezaron a olvidar su idioma. Esa circunstancia influyó para que las mujeres quedaran protegidas de la educación escolarizada durante mucho tiempo y con los años se convirtieron en las portadoras de los conocimientos lingüísticos de este pueblo.

Con la Educación Contratada los catequizaban, celebraban las fiestas religiosas en las escuelas y la enseñanza de la lengua sáliba era apenas incipiente. Más tarde, la Secretaría de Educación del Casanare inició el programa de etnoeducación, con talleres dirigidos por el Ministerio de Educación Nacional para sensibilizar a la población hacia la educación y la cultura propias. La Fundación Caminos de Identidad (FUCAI), realizó una investigación diagnóstica sobre la situación de la educación indígena en los resguardos de Orocué.

En la actualidad, cada resguardo del municipio de Orocué tiene una o dos escuelas, además del colegio de bachillerato “Promoción Indígena Iea Pūdi” y un internado, ambos localizados en la comunidad indígena de Piñalito (resguardo El Duya). Paulatinamente, los sálibas han ido asumiendo su programa de educación y capacitando a su gente para que cumplan las funciones de maestros en las escuelas.

Los resguardos de Orocué tienen la emisora comunitaria “Ecos de Orocué”, que les cede algunos espacios para que transmitan programas que contribuyen a fortalecer su identidad y su cultura. (Hortensia Estrada, comunicación personal).

y sienten que en vez de ayudarles, se ha vuelto un impedimento para escribir en sáliba.

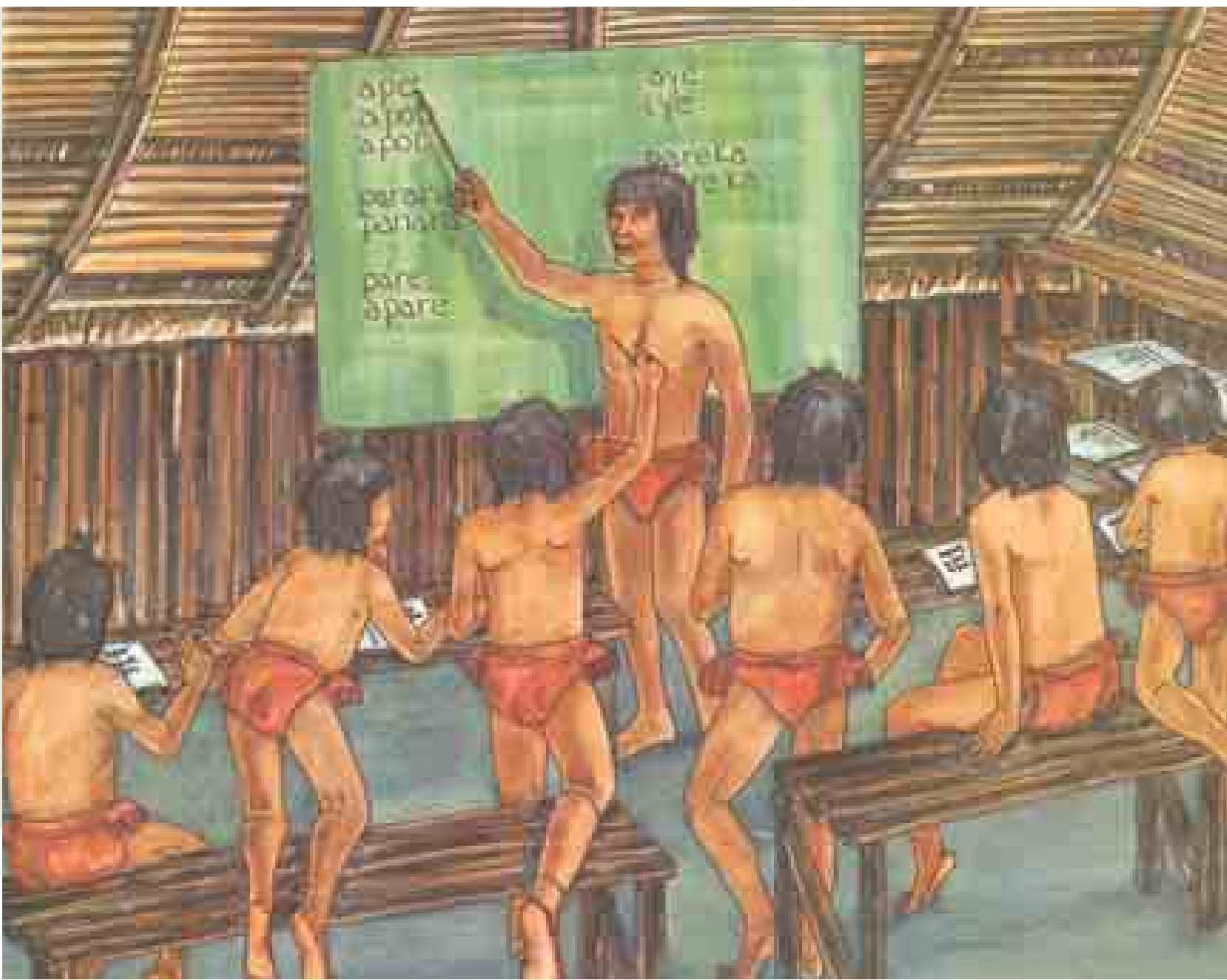
Entre los sikuanis, la diferencia en la escritura es mínima, y se refiere básicamente a una grafía que representa la consonante fricativa velar sorda / x /: para los waüs de la región occidental se debe escribir como | j̈ | con diéresis, mientras que los parrawas de oriente la representan con | x |. Hasta el momento no se han puesto de acuerdo.

También se han hecho reuniones colombo-venezolanas encaminadas a la unificación de los alfabetos piapokos en las comunidades de Lajalisa (Orinoco venezolano),

Coayare y Barrancominas (río Guaviare, departamento del Guainía). Hoy día, las diferencias en la escritura están en la representación de dos fonemas, que son / θ / y / ts /. En el primer caso, los piapoko venezolanos escriben | z | y los colombianos | s |; en el segundo caso, los colombianos escriben | tz | y los venezolanos | ts |.

No obstante, debemos recordar que más importante que tener un alfabeto unificado es *escribir* la lengua, enriquecerla por medio de la escritura y poder expresar el pensamiento propio. Se trata en algunos casos de ampliar las funciones de la escritura, además de rescatar la tradición oral.

IMAGEN: Marie-Claude Mattei-Müller, *Libro de Alfabetización en Lengua Panare*. Primer nivel. Caracas: UNESCO/AECI/Fe y Alegría. 47.



# VENEZUELA EN LA ORINOQUIA

MARIE-CLAUDE MATTEI MÜLLER

La Orinoquía ocupa las tres cuartas partes de Venezuela, puesto que el río Orinoco atraviesa de par en par el territorio venezolano, desde sus fuentes en la Sierra Parima hasta su desembocadura en el Atlántico, describiendo un gran arco de 2.200 km. de largo. Su cuenca que supera los 700 km<sup>2</sup> en Venezuela, se extiende en las regiones donde se concentra no sólo la mayor diversidad de fauna y flora, sino también la mayor diversidad de pueblos y de lenguas indígenas de Venezuela.

Como lo mencionamos en la Introducción de la Orinoquía, una parte de esta región, la más sureña, más precisamente la que corresponde al estado Amazonas de Venezuela, se encuentra íntimamente relacionada con la Amazonía, en la medida en que allí ocurre la bifurcación del canal del Casiquiare, que permite la unión de las aguas del río Orinoco con las del Río Negro y, por vía de consecuencia, con las del río Amazonas. Por lo tanto, los pueblos indígenas presentes en este estado pertenecen tanto a la Orinoquía como a la Amazonía. Los hemos presentado en la Orinoquía porque geopolítica y económicamente se relacionan todavía más con el norte que con el sur, es decir, más con Venezuela que con Brasil.

## DEMOGRAFÍA

El último censo nacional, realizado entre 2001 y 2002 en Venezuela, hace mención de 36 "Pueblos Indígenas" presentes en el territorio venezolano. Estos pueblos representan, desde el punto de vista demográfico, un porcentaje relativamente bajo con respecto a la población total del país. Según los resultados del censo, suman 534.816 habitantes, lo que significa 2,2 % de la población total (25 millones en 2001). La cifra de población indígena es una cifra estimada, es decir, que sobre el número de poblaciones censadas se aplicó un índice correctivo de 7%. Pero como lo mencionamos más arriba, la población indígena se encuentra fundamentalmente en las áreas de mayor biodiversidad del país, lo que le da una particular importancia en todo lo que concierne, no sólo al conocimiento del medio ambiente, sino también a su defensa y su protección, que contribuyen a fortalecer su identidad y su cultura (Hortensia Estrada, comunicación personal).

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Campamento yanomami de Hapokashitha*, Alto Orinoco, 2002.







Mapa VI.3 Pueblos indígenas en la Orinoquía venezolana



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



**Cuadro VI.14 Pueblos indígenas en la Orinoquía venezolana** (según Declaración Censo Nacional 2001-2002)

PUEBLO INDÍGENA	TOTAL	UBICACIÓN (ESTADO, REGIÓN)
Akawayo (Kapon)	245	Bolívar (Or.)
Arutani (Uruak)	29	Amazonas (Or./Am.)
Baniva	2.408	Amazonas (Or./Am.)
Baré	2.815	Amazonas (Or./Am.)
E'Ñepa (Panare)	4.269	Bolívar/Amazonas (Or.)
Hiwi (Guajibó)	14.751	Amazonas (Or.)
Hodí (Jodi, Hoti)	767	Bolívar/Amazonas (Or.)
Kari'ña	16.679	Anzoátegui/Monagas (Or.)
Kuiva	454	Apure (Or.)
Kurripako	4.925	Amazonas (Or./Am.)
Lokono (Arhwak)	428	Bolívar (Or.)
Mako	1.130	Amazonas (Or./Am.)
Mapoyo	365	Bolívar (Or.)
Pemón	27.270	Bolívar (Or.)
Piapoko	1.939	Amazonas (Or.)
Piaroa	14.494	Amazonas (Or.)
Puinave	1.307	Amazonas (Or./Am.)
Pumé (Yaruro)	7.904	Apure (Or.)
Sáliba	265	Apure (Or.)
Saníma	3.035	Bolívar/Amazonas (Or./Am.)
Sapé	6	Amazonas (Or./Am.)
Warao	36.027	Delta Amacuro (Or.)
Warekena	513	Amazonas (Or./Am.)
Yanomami	7.234	Amazonas (Or./Am.)
Yawarana	292	Amazonas (Or.)
Ye'Kuana	6.523	Bolívar/Amazonas (Or./Am.)
Yeral (Ñengatu)	1.294	Amazonas (Or./Am.)

Or. = Orinoquía, Or./Am. = Orinoquía/Amazonía  
FUENTE: Instituto Nacional de Estadísticas.

Las cifras presentadas en el cuadro VI.14 corresponden a los pueblos empadronados directamente; no incluye a la población yanomami estimada (5.000 personas), ni

la corregida (23.487 personas); tampoco a los individuos que viven en comunidades indígenas pero que se declararon no indígenas (1.350 personas).

A pesar de albergar el mayor número de pueblos indígenas, la Orinoquía venezolana tiene sólo 35% del total de la población indígena del país, lo que hace resaltar el desequilibrio demográfico que existe entre estos diferentes pueblos.



**Cuadro VI.15 Porcentaje de los pueblos indígenas con respecto a la totalidad de la población indígena**

CENSO NACIONAL 2001- 2002 10 GRUPOS CON MAYOR POBLACIÓN		
PUEBLOS	POBLACIÓN	PORCENTAJE DEL TOTAL
Wayuu (Guajiro)	293.777	57,5
Warao	36.027	7,0
Pemón	27.270	5,3
Kari'ña	16.679	3,3
Hiwi (Guajibó)	14.751	2,9
Piaroa	14.494	2,8
Yanomami	12.234	2,4
Añu (Paraujano)	11.205	2,2
Pume (Yaruro)	7.904	1,6
Yukpa	7.522	1,4
Otros	69.367	13,5
<b>Total</b>	<b>511.243</b>	<b>100</b>

NOTAS: los pueblos con fondo gris no pertenecen a la Orinoquía; en el total no se aplicó el correctivo de 7%.

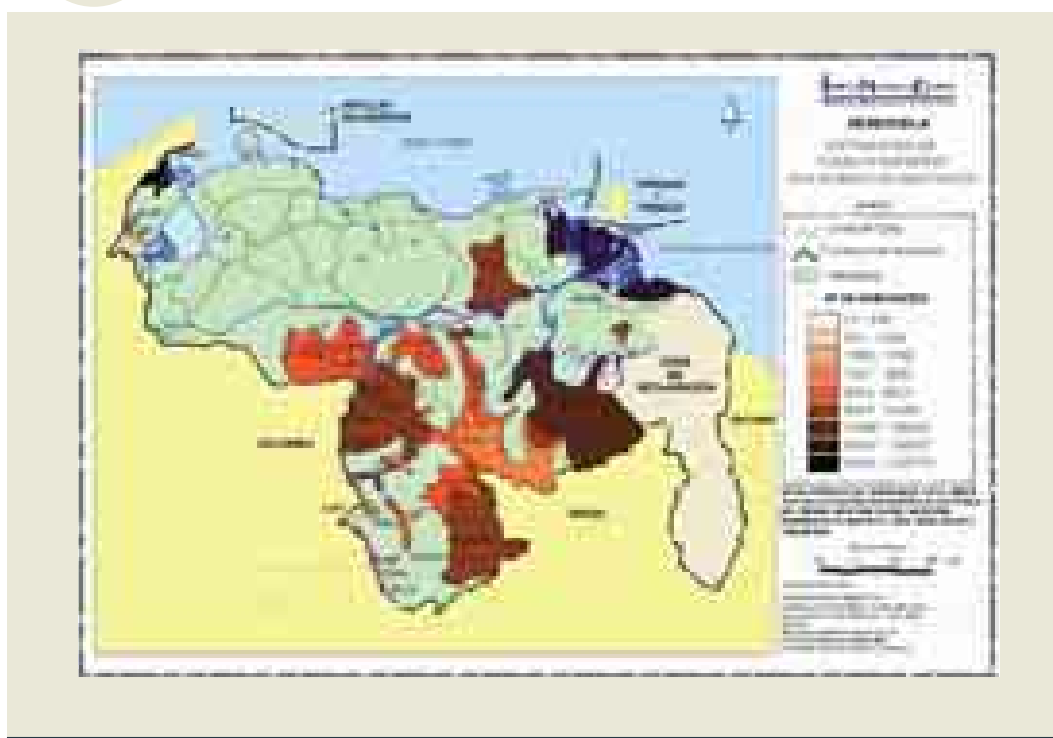
FUENTE: Instituto Nacional de Estadísticas.

Según el cuadro VI.15, un solo pueblo, el Wayuu, que reside en el estado Zulia, en la región noroccidental fronteriza con Colombia, representa 57,5% del total de la población indígena. Más de 88% de la población indígena en Venezuela corresponde a ocho etnias, lo cual quiere decir que muchas de las etnias restantes son grupos pequeños o muy pequeños y, por lo tanto, muy vulnerables tanto lingüística como culturalmente. El mapa VI.4 (distribución de los pueblos indígenas por número de hablantes)

es muy significativo al respecto: de los 27 pueblos que viven en la Orinoquía, 19 tienen menos de 5.000 personas, y de éstos, ocho tienen menos de 500 personas. Estas cifras bastan para darnos el grado de amenaza en el que se encuentra hoy día la gran mayoría de los pueblos indígenas de la Orinoquía.



Mapa VI.4 Distribución de pueblos indígenas por número de habitantes



FUENTE: Instituto Nacional de Estadísticas.

En el último censo de 2001 aparece además un conjunto de nombres referentes a:

1. Pueblos indígenas que habían desaparecido de los censos anteriores porque habían perdido el uso de su lengua, como el Ayamán, el Caquetío, el Gayón, Guanano, el Timoto Cuica, pero en este censo quisieron reivindicar su pertenencia a su cultura ancestral.
2. Miembros de pueblos indígenas fronterizos que migraron desde su respectivo territorio en Colombia, Brasil o Guyana hacia Venezuela, como Inga, Quechua, Kubeo, Tukano, Makushi, Caribe, Wanano. Se trata en algunos casos de una población flotante que suele pasar la frontera en busca de mejoras económicas.

Estos grupos no fueron incluidos en la lista de pueblos indígenas de Venezuela; sin embargo, están contabilizados en la clase "Otros", que corresponde a los pueblos de escasa población.



**Cuadro VI.16 Pueblos indígenas no incluidos en la lista de los pueblos indígenas de Venezuela en el censo de 2001**

PUEBLO	POBLACIÓN
Ayamán	2
Caquetío	10
Caribe	165
Chibcha	2
Gayón	5
Inga	204
Jirajara	14
Quechua	1
Kubeo	25
Makushi	83
Matako	1
Timoto Cuica	66
Tukano	11
Tunebo	11
Wanano	6
Wapishana	17

Otro aspecto demográfico relevante es el incremento de la población indígena en área urbana. La información de los censos indígenas de 1992 y 2001 muestran la tendencia al desplazamiento de un importante sector de la población indígena desde zonas rurales a zonas urbanas, como también la conversión de áreas rurales en urbanas en las que se incluyen comunidades indígenas.

FUENTE: Instituto Nacional de Estadísticas.



**Gráfico VI.1 Comparación de población indígena rural y urbana, censos 1992 y 2001**

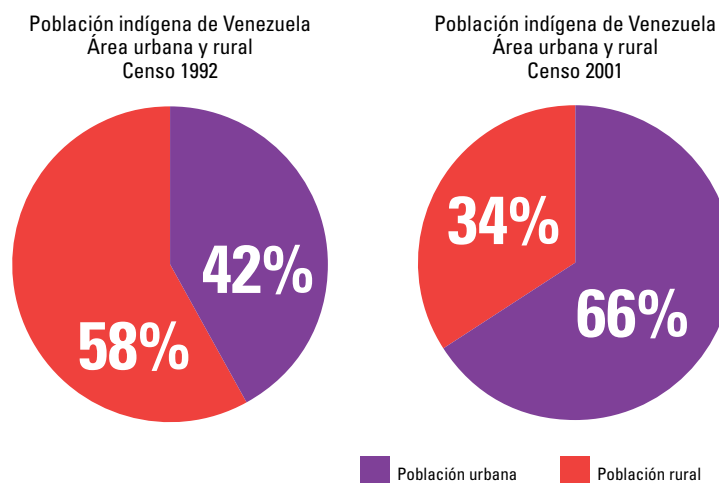


Gráfico: María Luisa Allais (INE).

Este dato es muy importante, no sólo para analizar las características de la población indígena en zonas rurales y en zonas urbanas, y evaluar sus posibilidades de acceso a los servicios (salud, educación en particular, transporte), sino también para elaborar el diseño de políticas y programas de atención específicos para este sector de la población.

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Fiesta piaroa del Warime*, Alto Carineo, Amazonas, Venezuela, 2008.

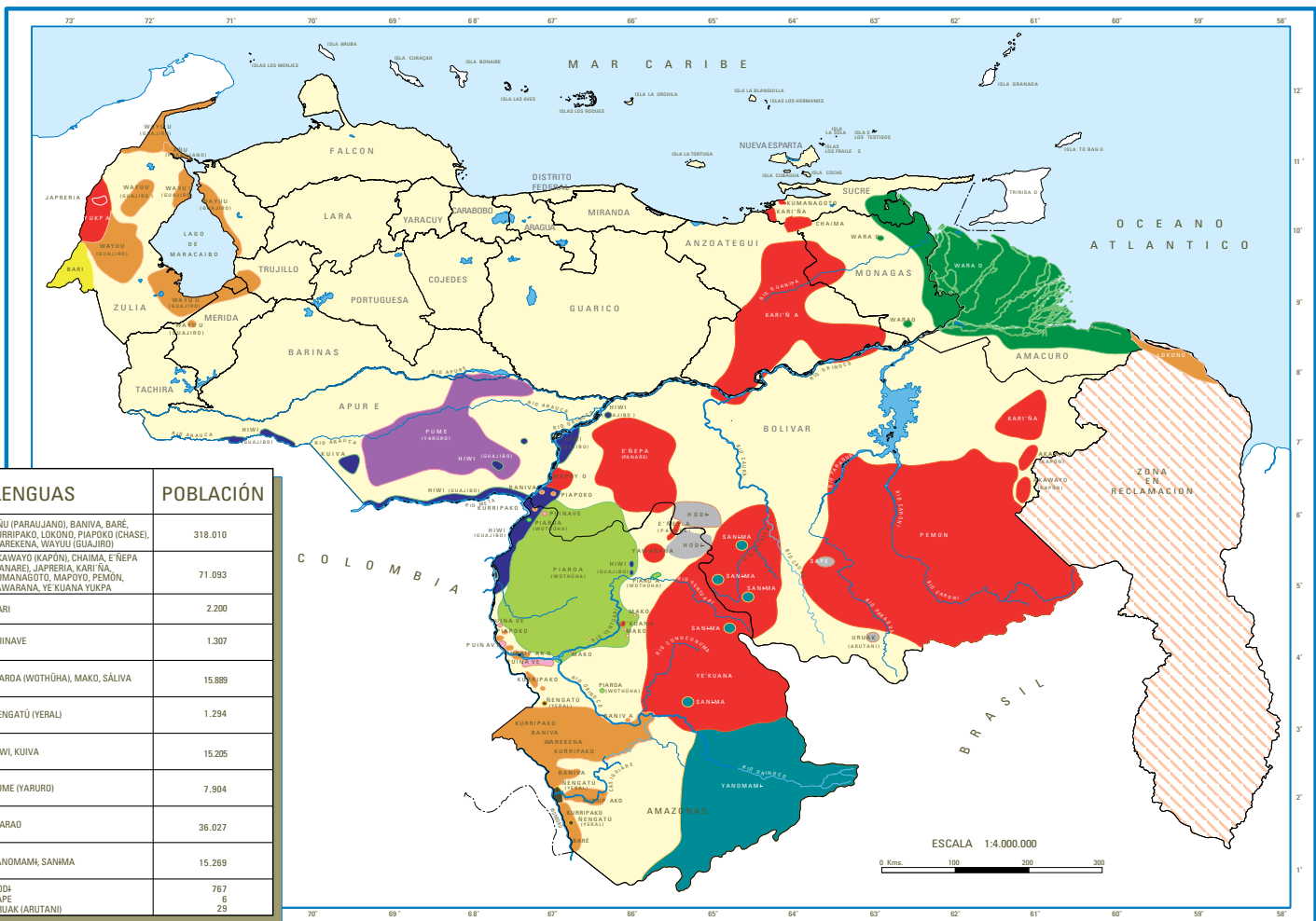


## DISTRIBUCIÓN Y SITUACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA ORINOQUÍA

Los pueblos indígenas están distribuidos en ocho estados del país: Amazonas, Anzoátegui, Apure, Bolívar, Delta Amacuro, Monagas, Sucre y Zulia, siendo seis de ellos (Amazonas, Anzoátegui, Apure, Bolívar, Delta Amacuro, Monagas) parte integrante de la Orinoquía.



Mapa VI.5 Lenguas indígenas de Venezuela



FUENTE: Mattei Müller (2009).

De los 36 pueblos indígenas que habitan el territorio venezolano, 27 viven en la Orinoquía, dos en la costa noroccidental (Añu, Wayuu), tres en la serranía occidental de los Bajos Andes (Barí, Japrería, Yukpa) y cuatro en la costa nororiental (Chaima, Cumanagoto, Piritu, Waikeri). Es importante subrayar que el territorio de los pueblos indígenas no se limita necesariamente a un estado o a parte de un estado. En muchos casos las comunidades de

un mismo pueblo están dispersas en un amplio espacio que traspasa los linderos de las divisiones administrativas. Por eso los presentamos, dentro del marco de la Orinoquía, por la familia lingüística a la cual pertenece su lengua. Haremos antes una breve presentación del estado Amazonas para señalar un conjunto de rasgos específicos dentro de la Orinoquía.

## ESTADO AMAZONAS

Además de tener una situación geográfica única en la unión de las dos mayores cuencas hidrográficas de América Latina, este estado ha tenido y sigue teniendo un lugar especial dentro de la problemática indígena de Venezuela, por varias razones:

- Es el estado con menos población del país (118.129 habitantes).
- Es el estado económicamente menos desarrollado del país, su mayor deficiencia radica en la carencia e irregularidad de las comunicaciones. De hecho, las vías terrestres son todavía muy escasas. El transporte fluvial, muy dependiente de la presencia de carburantes y del nivel del agua, es muy irregular, sobre todo en temporada seca. El transporte aéreo es todavía el más confiable, pero hoy es asumido por el ejército venezolano, lo que constituye también una limitante. Esta deficiencia en el transporte tiene incidencia negativa en los demás servicios. Muchos esfuerzos se han realizado para la salud: construcción de un hospital en la Esmeralda —capital del municipio Alto Orinoco—, construcción de varias medicaturas a lo largo del Orinoco, plan-salud para los yanomamis, pero la escasez de gasolina dificulta no sólo la movilidad de los médicos y promotores de salud, sino también la llegada de las medicinas.
- La explotación minera (oro en particular) es generalmente “salvaje”, es decir, no controlada por el Estado, con las consecuencias que conocemos para las especies acuáticas y también para los seres humanos. Lo mismo podríamos decir de la explotación forestal. Por lo regular, muy pocos indígenas están involucrados en este tipo de explotación.
- Es el único estado de Venezuela en el que la población indígena es mayoritaria con respecto a la población criolla. Según el censo de 2001-2002, la población indígena (58.748 habitantes) representa 50,6% del total de población de la entidad (118.129 habitantes), y corresponde a 11,5% del total de la población indígena de Venezuela. Otro dato importante es que 78,4% de la población indígena del estado Amazonas habla su idioma materno.
- Es el único estado que tiene un gobernador de origen indígena. Adquirió la categoría de estado en 1992. (Véase el mapa en el capítulo Amazonía venezolana.) Hasta entonces era un “Territorio federal”, cuyo gobernador lo nombraba el gobierno central. Al volverse estado, Amazonas eligió su propio gobernador y resultó ganador el candidato de origen indígena (baniwa). El nuevo Estado se dividió en siete municipios de desigual tamaño y población, como lo muestran los datos poblacionales que se presentan en el cuadro VI.17. Es importante señalar que en los municipios también los indígenas están ocupando la escena política: cuatro de los siete alcaldes elegidos son indígenas.



Cuadro VI.17 Censo de la población indígena y no indígena por municipio del estado Amazonas (Censo 2001-2002)

NOMBRE DEL MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA (ZONA URBANA)	COMUNIDADES INDÍGENAS (ZONA RURAL)	TOTAL INDÍGENA	TOTAL NO INDÍGENA	TOTAL INDÍGENA Y NO INDÍGENA
Alto Orinoco	570	14.006	14.576	85	14.661
Atabapo	1.758	4.819	6.577	1.365	7.942
Atures	10.222	11.291	21.513	52.602	74.115
Autana	587	5.327	5.914	181	6.095
Maroa	768	708	1.476	122	1.598
Manapiare	713	6.152	6.865	278	7.143
Río Negro	872	955	1.827	341	2.168
<b>Total</b>	<b>15.490</b>	<b>43.258</b>	<b>58.748</b>	<b>54.974</b>	<b>113.722</b>

FUENTE: Instituto Nacional de Estadísticas.

- Es el estado que tiene la organización regional más grande de Venezuela, la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA), la cual ha jugado y sigue jugando un papel importante en la conquista de los derechos de los pueblos indígenas de Venezuela. Uno de sus miembros fundadores, perteneciente al pueblo Hiwi, fue miembro de la asamblea constituyente que trabajó en la elaboración de la nueva constitución de 1999, y logró luego ser elegido diputado al congreso de la República por la población indígena.
- Es también el estado donde existe la mayor diversidad de pueblos: 17 de los 36 pueblos indígenas del

país (Baré, Baniwa, E'ñepa, Hiwi, Hodï, Kurripako, Mako, Piaroa, Puinave, Sanïma, Sapé, Uruak, Warekena, Yanomamï, Yawarana, Ye'kuana, Yeral) tienen su territorio o parte de su territorio en el estado Amazonas, a pesar de que el total de su población indígena representa sólo 10,2% del total de la población indígena del país. Eso nos indica la fragilidad demográfica de muchos de los pueblos de este estado. De hecho, siete de las lenguas severamente amenazadas se encuentran en el estado Amazonas: baré, warekena, yawarana, mako, hodï, sapé, uruak.

- Es el Estado con la mayor diversidad de lenguas y familias lingüísticas:
  - a) cinco lenguas pertenecientes a la familia Arawak (baré, baniwa, kurripako, piapoko, warekena),
  - b) dos lenguas de la familia Caribe (yawarana, ye'kuana),
  - c) tres lenguas de la familia Sáliba (mako, piaroa, sáliba),
  - d) una lengua de la familia Tupi-guaraní (yeral o ñengatu),
  - e) una lengua de la familia Makú (puinave),
  - f) una lengua de la familia Guahibo (hiwi),
  - g) dos lenguas del grupo Yanomamï (yanomamï, sanïma),
  - h) tres lenguas independientes (hodï, sapé, uruak), y
  - i) una lengua de la familia Tukano (kubeo).

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Muchacho yanomamï buscando miel cerca de Sheroana, Alto Orinoco, Venezuela.*





## PUEBLOS CON LENGUAS DE LA FAMILIA LINGÜÍSTICA ARAWAK DE LA ORINOQUÍA VENEZOLANA

Los seis pueblos cuyas lenguas pertenecen a la familia lingüística Arawak de la Orinoquía suman unas trece mil veintiséis personas. Son de tamaño y situación muy desigual. Cinco de ellos (Baniva, Baré, Kurripako, Piapoko, Warekena) se concentran principalmente en la parte más sureña del estado Amazonas, en la región cercana al Río Negro y sus afluentes. Por eso han sido a veces llamados "Arawak del Río Negro". Todos ellos eran tradicionalmente agricultores, pescadores y recolectores; en menor grado, cazadores. Pero hoy día se dedican también a la comercialización de productos artesanales o buscan trabajos remunerados con organismos privados o públicos. El sexto pueblo, el Lokono, se encuentra muy distante de esta área, en la parte oriental del estado Bolívar.

capital del país, Caracas. Esta etnia presentaba una población total de 995 personas, según el censo de 1992.

El pueblo **Baré** se encuentra distribuido en núcleos pequeños en las zonas de San Carlos de Río Negro, Maroa, Santa Rosa de Amanadona, el Caño Casiquiare, San Juan de Manapiare, además de los migrantes a Puerto Ayacucho, capital del estado. El censo de 1992 daba una población de 1.025 individuos, ninguno de los cuales hablaba en exclusivo el baré; sólo 16% era bilingüe, y 84% de la población se expresaba únicamente en español. El censo de 2001 arrojó una cantidad de población mayor (2.676 personas), pero menos de 19% (239 personas) se declararon hablantes bilingües, es decir, menos que en 1992. Aquí también el incremento de la población se debe, en



Según el censo de 2001, la población baniva se ha más que duplicado (2.272 personas), pero sabemos que este incremento no se debe necesariamente a un dinamismo demográfico de la población, sino a factores que pudiéramos calificar de externos (proceso censal más exhaustivo, debilitamiento de lo que se suele llamar «la vergüenza étnica», que en años anteriores inhibía a algunos a declararse como tales). En 2001, sólo 608 personas se declararon hablantes bilingües, lo que representa apenas 35%, es decir, menos que en 1992; los demás no conocen su idioma materno. Desde hace algunos años, dos hablantes nativos trabajan de manera activa, con el apoyo de lingüistas, en la recuperación de la lengua dentro del marco de «nichos lingüístico-culturales» que están en la parte meridional del estado Amazonas. Pero la existencia de baniva hablantes en los países vecinos, sobre todo en Brasil, asegura todavía a los banivas de Venezuela una posibilidad de revitalizarse y fortalecerse.

Los asentamientos tradicionales del pueblo **Baniva** (también escrito Baniwa) se encuentran en el estado Amazonas, alrededor de los ríos Guainía (Maroa) y Atabapo, en el Caño Aki, a los que se agregan numerosos migrantes, no sólo en la capital del estado, Puerto Ayacucho, sino también en otras grandes ciudades, incluida la

gran parte, como en el caso de los banivas, a factores externos. En términos lingüísticos y otros, la cultura baré es una de las más severamente amenazadas. Para remediar esta situación, se está tratando de implementar un programa de revitalización con la creación de un nicho lingüístico-cultural en Maroa.

El pueblo **Kurripako** o **Wakuénai** está ubicado tanto en la zona alta como en la baja del continuo fluvial Guainía-Río Negro del estado Amazonas. Habita un territorio que corre a lo largo del río Isana, el Río Negro y sus afluentes, el bajo Xié y el Vaupés, el Inirida. Existen también algunos núcleos a lo largo del río Orinoco, en la Esmeralda así como en Caño Casiquiare y en San Fernando de Atabapo. Una parte de los kurripakos emigró hacia

bilingüe, y 11% dijo no hablar su idioma materno. Tiene también su territorio ancestral en Colombia, en las proximidades del río Guaviare, donde viven unos 5.000 piapokos (véase Orinoquía colombiana). Siguen con sus actividades de subsistencia tradicionales, pero muchos de ellos se dedican también a actividades artesanales (elaboración de animales de madera, cestería en particular).

También llamado Arhwak o Aruako, el pueblo **Lokono** representa un pequeño grupo en Venezuela (396 personas), al sur del delta del Orinoco, en la parte oriental del país que hace frontera con Guyana. La mayor parte de los lokonos se encuentran en Surinam y Guyana.

La población se ha duplicado con respecto a 1992 (153 personas), pero el número de hablantes sólo de español ha aumentado considerablemente, si se le compara con 1992 (5% en 1992, más de 70% en 2001). El peligro de desaparición de esta lengua en Venezuela parece evidente; sin embargo, en Surinam, el movimiento lingüístico y cultural denominado Ikyoshie, al cual se sumó un grupo de investigadores, lanzó hace ya más de quince años un programa de recuperación del lokono y elaboró una gramática pedagógica, un vocabulario y numerosos textos, incluyendo conversaciones típicas.



el norte del estado para instalarse en los alrededores de Puerto Ayacucho y cerca del río Parguaza, límite entre los estados Amazonas y Bolívar. La población kurripako alcanza casi cinco mil personas (4.925, según el censo de 2001), de las cuales 76% es bilingüe español-kurripako y 15% declaró desconocer el idioma autóctono. Es importante señalar que el territorio ancestral del pueblo Kurripako se encuentra en los llanos colombianos, pero hoy su población está repartida entre Brasil, Venezuela y Colombia y podría alcanzar las 14.500 personas (véase Orinoquía colombiana).

El pueblo **Piapoko**, que se autodenomina **Wenewika** ("gente"), se encuentra en las cercanías del río Atabapo, en los alrededores de Puerto Ayacucho en Agua Blanca, así como en el municipio Cedeño del estado Bolívar, cercanos al río Parguaza. Este pueblo cuenta en Venezuela con 1.939 personas, de las cuales casi 90% se declaró

El pueblo **Warekena** vive en el sur del estado Amazonas, en la zona del Wayanapi y los afluentes del Guainía, Río Negro y Caño San Miguel. En 1992, este pueblo presentaba una población total de 348 individuos. Solo 2% de ellos hablaba la lengua indígena, 55% era bilingüe y 43% tenía como única lengua el castellano. El porcentaje de hablantes exclusivos de castellano superaba 70% en los niños menores de nueve años, lo cual significa que la brecha intergeneracional era ya muy marcada. En 2001 la situación era aún más peligrosa: sumaban apenas 513 personas, de las cuales 160 se declararon bilingües y 311 dijeron desconocer su idioma materno. Gracias al trabajo del antropólogo y lingüista Omar González, con la colaboración de algunos hablantes bilingües, se lleva a cabo un programa de recuperación en nichos lingüístico-culturales.

## PUEBLOS CON LENGUAS DE LA FAMILIA LINGÜÍSTICA CARIBE DE LA ORINOQUÍA VENEZOLANA

Venezuela cuenta con 13 pueblos cuyas lenguas pertenecen a la familia lingüística Caribe, siete de ellos se encuentran en la Orinoquía: son los pueblos Eñepa, Kapon o Akawayo, Kariña, Mapoyo, Pemón, Yabarana y Ye'kuana que suman 55.653 personas según el censo de 2001. Residen principalmente en los estados Amazonas, Bolívar, fronterizos con Brasil al sur y con Guyana y Surinam al este, así como en los estados Monagas y Anzoátegui, es decir, en casi toda la extensión de la Orinoquía. Los demás pueblos con lenguas de la familia Caribe de Venezuela están ubicados en la costa nororiental (véase el capítulo Caribe) y la serranía de los bajos Andes en el occidente del país.

Más conocido en la literatura etnográfica como **Panare**, el pueblo **Eñepa** o Eñepas está en su mayoría ubicado en el noreste del macizo guayanés, en el distrito Cedeño del estado Bolívar, pero hay que agregar pequeños núcleos en el estado Amazonas (Caño Culebra). En las dos últimas décadas, el pueblo Eñepa conoció un crecimiento demográfico constante y bien marcado. Si

comparamos los resultados del censo indígena de 1982 (2.379 individuos), los de 1992 (3.133 individuos) y los de 2001 (4.269 individuos), con una repartición equilibrada entre hombres (2.133) y mujeres (2.146), según los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), esta población se ha prácticamente duplicado en veinte años. Esta fortaleza demográfica no se debe sólo a una fuerte tasa de natalidad, sino también a una situación general de salud que ha sido bastante satisfactoria en una gran parte de su territorio, particularmente en las comunidades más alejadas de los centros poblados. De hecho, las comunidades situadas cerca de las explotaciones mineras (mina de bauxita en Los Pijiguaos y mina de diamante en El Guaniamo) o en los alrededores de Caicara del Orinoco presentan un cuadro sanitario mucho más deteriorado, puesto que los focos de malaria, hepatitis, oncocercosis y tuberculosis se manifiestan con frecuencia y con consecuencias graves con respecto a la mortandad infantil, a pesar de que los eñepas acudan mucho más que antes a los centros hospitalarios y medicaturas del área.

IMAGEN: Marie-Claude Mattei-Müller, *Libro de Alfabetización en Lengua Panare*. Primer nivel. Caracas: UNESCO/AECI/Fe y Alegría. 42.





La casi totalidad de población éñepa habla su idioma materno (98%) y existe todavía un alto porcentaje de monolingües en idioma indígena (80%). Sin embargo, durante las dos últimas décadas, varios factores han producido cambios importantes, en particular en el patrón de asentamiento y en la organización socioeconómica de las comunidades éñepas:

- a) Sedentarización. Este fenómeno afectó a la casi totalidad de las comunidades, por varias razones (presencia misionera, pueblo criollo, carreteras, escuelas, medicaturas), generando el abandono progresivo de los campamentos montañosos por parte de las comunidades sabaneras, que solían tener dos residencias y dos huertas, según la temporada del año. Quizás este sistema se haya mantenido en comunidades muy apartadas como San José de Kayamá o Caño Culebra.
- b) Predominio de las viviendas individuales. La tradicional churuata o casa colectiva de palmas ha ido siendo abandonada en provecho de chozas unifamiliares. Este proceso, que se inició en los años setenta, se ha acrecentado drásticamente en los últimos años.
- c) Surgimiento de nuevas fuentes de ingreso. Agricultura de tala y quema, recolección y pesca, siguen siendo las principales actividades de subsistencia. Pero los éñepas empezaron a comercializar una parte de sus productos agrícolas (yuca, ñame, plátanos o cambures) en los mercados de Caicara y con la población minera de Los Pijiguaos. Esto les obligó obviamente a agrandar su conuco para poder vender el excedente.

Por otro lado, surgieron nuevas posibilidades de ganar dinero por ejercer una función pública tal como promotor indígena, maestro, enfermero, y hoy hasta cargo político o administrativo, o por trabajar a destajo en una mina o en una hacienda.

- d) Asociación Éñepa y Participación Comunitaria. Los éñepas fueron durante largo tiempo considerados una minoría étnica muy resistente a la transculturación y un poco indiferente a los movimientos indígenas que se estaban multiplicando en el país. Pero en estos diez últimos años, los éñepas empezaron a organizarse seriamente, creando su propia asociación con el fin de defender sus derechos en el plano regional, en particular en lo que concierne a sus derechos territoriales.

Estos cambios en la cultura éñepa han afectado en mayor o menor grado a la mayoría de las culturas indígenas de la Orinoquía. Hemos presentado el caso éñepa como un ejemplo de lo que ocurrió y sigue ocurriendo en muchas comunidades de los pueblos indígenas de la Orinoquía.

El pueblo **Kapón** (autodenominación), también llamado **Akawayo**, está ubicado en el noreste del estado Bolívar, en la frontera entre Venezuela y Guyana. Representa hoy un grupo pequeño (245 personas). Su po-

blación ha disminuido de modo sustancial (714 personas en 1992), lo mismo que el porcentaje de hablantes de la lengua indígena (sólo 75%, contra 100% en 1992). Este descenso se puede atribuir a un desplazamiento de la población akawayo hacia Guyana, donde se ubican varias comunidades akawayo, o a una mezcla con miembros del pueblo caribe vecino, los pemones. No hay trabajos sobre la lengua y la cultura de este pueblo en Venezuela, pero una lingüista guyanesa, nativa de lengua akawayo, aportó una gramática y un léxico akawayo-inglés.

El pueblo **Kari'ña** se encuentra distribuido en cuatro estados: al norte y al este del estado Bolívar, al centro y al sur del estado Anzoátegui, con minorías en Monagas y Sucre. Hay también un subgrupo llamado Kariñá, que reside en la frontera con la Zona en Reclamación. Este subgrupo posee una cultura diferenciada y habla una variante del kari'ña, pero intercomprensible con el kari'ña (Mosonyi 2000). El territorio del pueblo Kari'ña se extiende hacia Guyana, Surinam y la Guyana Francesa, donde aún se hablan variantes de este idioma (kaliña en Guyana y Surinam; galibi en la Guyana Francesa).

El **Mapoyo** es un pueblo muy pequeño, concentrado en la comunidad de Palomo, en el municipio La Urbana del estado Bolívar. Durante el último censo se encontraron también dos familias en un barrio de Puerto Ayacucho (estado Amazonas). En 1992 había 134 personas, de las cuales 11% era bilingüe y 89% hablaba sólo español. En

el censo de 2001, 365 personas se declararon pertenecientes al pueblo Mapoyo, pero el porcentaje de hablantes del idioma nativo se redujo a 12. La desaparición de esta lengua parece irreversible, a menos que se logre aplicar con urgencia un exitoso programa de revitalización con el apoyo de materiales escritos y la colaboración de los últimos hablantes bilingües.

El pueblo **Pemón** ocupa un amplio territorio en el estado Bolívar, en la Gran Sabana —fronteriza con Brasil—, en el Macizo Guayanés —dentro de los límites de las reservas forestales de Imataca y Roraima—, y en el Parque Canaima. Su territorio se extiende desde la cuenca del río Oris hacia el noroeste hasta el valle del Cuyuní en las cercanías del poblado de El Dorado en el noreste. Sus fronteras en el oeste y el sur están marcadas por la cuenca del río Karún, su afluente, el Anatabari, y el curso superior de los ríos Kamaran y Venamo, a lo largo de la frontera venezolano-guayanesa.

Del conjunto de pueblos con lenguas de la familia Caribe, el pueblo Pemón es el más numeroso, con un total de 27.270 personas, cuya mayoría (85%) habla su idioma (15% declaró no conocer su idioma materno). Se autodivide en tres grandes subgrupos: Arekuna, conocido también como "Pemón del norte", asentado con 500 personas en Guyana; Kamarakoto de Kamaraa y Urimán, y Taurepang, conocido en la literatura como "Pemón del sur" y con más de 500 indígenas en Brasil.



Si comparamos los datos de los dos últimos censos, sorprende el aumento considerable de la población del pueblo Kari'ña: de 8.201 personas en 1992, pasaron a 16.679 en 2001. En 1992, 63% hablaba nada más que español, 29% era bilingüe y sólo 8% era hablante de la lengua indígena. Hoy, menos de 30% conoce el idioma kari'ña, 92% utiliza el español como lengua dominante para la comunicación y más de 80% de los niños entre cinco y nueve años son hablantes exclusivos del español, lo cual coloca a la lengua kari'ña en un estado de peligro. Gracias al impulso de algunos de sus líderes y el apoyo del gobierno nacional, los kari'ñas son hoy vigorosos defensores de sus derechos y, de modo particular, de su lengua y su cultura. En la actualidad, se están desarrollando acciones para aumentar de manera efectiva el nivel de bilingüismo en los niños por medio del Programa Intercultural Bilingüe.

Las comunidades alejadas de las grandes vías de penetración siguen todavía el modo de subsistencia tradicional (horticultura, pesca, cacería y recolección de plantas alimenticias silvestres). Pero a lo largo de la carretera que une Ciudad Bolívar a Santa Elena de Wairen, algunas comunidades pemones han creado centros de desarrollo turístico, aprovechando las extraordinarias bellezas de su territorio. Unos pocos también se van a trabajar por temporada a las minas de oro y de diamantes, explotadas en el estado Bolívar

El pueblo **Makushi** aparece registrado en el censo con 83 miembros. No fueron incluidos como pueblo indígena de Venezuela, puesto que son considerados emigrantes de Brasil, donde se encuentra la mayoría del pueblo Makuxi (más de 23.000 personas). En Guyana se estima que habitan 9.000 makushis. Su lengua está muy emparentada con la de los vecinos pemones.

El pueblo **Ye'kuana** (también escrito ye'kwana), con su subgrupo De'kwana, también conocido como Makiritare en los primeros estudios etnográficos, está distribuido en los estados Amazonas y Bolívar. La gran mayoría de

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Familia warao en palafito*, Delta del Orinoco.



El pueblo **Yabarana** (también escrito yavarana o yawarana) está ubicado en el pueblo de San Juan de Manapiare y a lo largo del río Majagua, afluente del río Manapiare, en el estado Amazonas. San Juan de Manapiare ofrece una gran diversidad cultural, porque en este pequeño centro poblado conviven, además de los yabaranas, un número sorprendente de pueblos indígenas: Piaroa, Mako, Hiwi, Puinave, Baré, Ye'kuana, Panare, así como un conjunto de criollos. Demográficamente hablando, esta convergencia tuvo como consecuencia la absorción de las etnias más pequeñas por las más grandes. Es el caso de los yabaranas, cuya mayoría se mezcló, sobre todo, con makos y piaroas; en menor grado con puinaves o criollos. Cuando los visitamos en 2000, conseguimos una sola pareja enteramente yabarana en el alto Majagua. Sin embargo, los hijos de dicha pareja entendían el yabarana, mas no lo hablaban. En 1992, la etnia contaba con 253 individuos; de estos, 44% era bilingüe, yabarana-español; algunos hasta trilingües (español más dos lenguas indígenas), y 3% monolingüe en lengua yabarana; el resto era hablante sólo de español. La última monolingüe en lengua yabarana murió en 1997. El censo de 2001 arroja 272 personas, de las cuales 151 son bilingües, es decir, más de 50%, cifra superior a la de 1992. Es un signo alentador, aunque la situación es todavía muy difícil, puesto que más de 70% de los niños entre cinco y catorce años tienen al español como único idioma. Lo cierto es que los yabaranas han manifestado en reiteradas ocasiones interés por un programa de revitalización de su lengua y su cultura.

sus miembros vive en las cercanías de los ríos Cunucunuma, Iguapo, Padamo, Alto Ventuari, Alto Caura, todos afluentes del Orinoco. Representa un grupo de 6.528 personas, 95% de las cuales es hablante de su idioma.

## PUEBLOS INDÍGENAS CUYAS LENGUAS PERTENECEN A LA FAMILIA GUAHIBO EN LA



El Ye'kuana constituye uno de los pueblos de lengua de la familia Caribe más dinámicos, no sólo por haber sabido mantener su idioma, su cultura, por la excelencia de sus productos (embarcaciones, cestería, piezas de madera), sino también por sus innovaciones en materia económica (creación de las primeras cooperativas, cultura del cacao, comercialización de la miel, nueva producción cestería). Además, juega actualmente un papel político importante en los organismos creados por el Gobierno Bolivariano en pro de la participación comunitaria indígena. De hecho, la responsabilidad del Ministerio de los Pueblos Indígenas, creado en enero de 2007, fue dada a una mujer ye'kuana.

## ORINOQUÍA VENEZOLANA

El pueblo **Hiwi**, a veces escrito Jivi, también conocido con el nombre de **Guajibo**, está disperso en numerosos asentamientos a lo largo del río Orinoco, al noroeste del estado Amazonas, en las cercanías de Puerto Ayacucho, a lo largo de los afluentes del río Manapiare, con algunos núcleos en los estados Bolívar y Apure. Pero su territorio se extiende más allá del suelo venezolano, en los llanos colombianos, donde se le conoce con el nombre de Sikuaní. En Venezuela, el pueblo Hiwi cuenta con una población de 14.751 personas, de las cuales casi doce mil declararon conocer su idioma materno. Su economía incluye horticultura, cacería, pesca y recolección de alimentos silvestres. Los hiwis también practican la cría de pollos y de cochinos, que venden para comprar ropa y herramientas. Han desarrollado muchas actividades ar-

tesanales, algunas de muy buena calidad (alfarería, y cestería en particular). Además, algunos trabajan en las fincas de los criollos o se emplean por temporada para la cosecha del algodón u otras tareas, otros consiguen puestos de maestros bilingües o de enfermeros en las medicaturas rurales.

El pueblo **Kuiva** comprende un grupo pequeño de 454 personas en el estado Apure, entre los ríos Capanaparo y Riecito. Casi todos hablan su idioma, 90% se declaró bilingüe, quedan todavía de 6 a 7% que habla sólo la lengua indígena, y hay 3% que habla sólo el español. Esta población se encuentra físicamente muy debilitada por enfermedades endémicas así como por los maltratos y amenazas de la población llanera circunvecina.

## PUEBLOS INDÍGENAS CON LENGUAS DE OTRAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS EN LA ORINOQUÍA VENEZOLANA

El pueblo **Puinave** (su autodenominación es Wánsüjüt “gente de palo amargo”) está asentado en el estado Amazonas, en las cuencas del río Guaviare, en los alrededores de San Fernando de Atabapo y algunos en San Juan de Manapiare, pero su territorio ancestral se encuentra en la parte de Colombia adyacente al estado Amazonas, a lo largo de los ríos Inirida y Nooquéne. Su lengua pertenece a la familia Makú. Cuenta con 1.307 personas del lado venezolano, de las cuales sólo 40% habla su idioma materno, perteneciente a la familia Makú. Hoy en día, muchos puinaves se encuentran mezclados con miembros de otros pueblos indígenas. Sus actividades de subsistencia son fundamentalmente la agricultura (cultivo de la yuca amarga, en particular para el casabe) y la pesca, más importante que la cacería. Como muchos indígenas que se han vuelto sedentarios, se dedican también a la cría de gallinas para su alimentación.

El pueblo **Yeral** está ubicado en la parte más meridional del estado Amazonas, desde San Fernando de Atabapo, pasando por San Carlos de Río Negro, hasta la frontera con Brasil, donde existe un mayor número de yeral hablantes. Se han mezclado progresivamente con los pueblos de lenguas Arawak del área (Baniwa, Kurripako, Baré, Warekena), lo que ha generado una “arawaquización” de la lengua yeral de filiación Tupi-guaraní, llamada ñengatú. Según el censo de 2001, se declararon pertenecientes al pueblo Yeral 1.294 personas, la mitad de las cuales afirmó hablar yeral; sin embargo, el español suele ser la lengua dominante de comunicación en esta área.

Tres pueblos demográficamente importantes poseen una lengua que no ha sido todavía relacionada con ninguna de las familias lingüísticas presentes en América Latina: el Pumé, el Warao y el Yanomamí. Sus lenguas respectivas –pumé, warao y yanomamí– presentan un conjunto de diferencias topolectales, regiolectales o dialectales, que constituyen subgrupos que suelen tener diferentes grados de intercomprensión. Esta es la razón por la cual los hemos llamado grupos y no lenguas independientes, en la medida en que cada grupo puede abarcar distintos subgrupos.

El pueblo **Pumé**, también conocidos como **Yaruro**, está ubicado en el estado Apure, en los ríos Cunaviche, Guachara, Capanaparo y Cinaruco, todos afluentes del Apure, el cual es, a su vez, un afluente muy importante del río Orinoco. Suman 7.904 personas, cuya mayoría habla su idioma materno. Sólo un poco más de 10% declaró no hablar su idioma materno. Se autodividen en dos subgrupos: los Bea Khonome Pumé (Yaruro), más sedentarios, que viven en las zonas ribereñas de los ríos Apure, Arauca, Capanaparo, Riecito y el bajo río Cinaruco, y los Ciri Khonome Pumé (Capuruchano), semi-nómades que viven en las sabanas interfluviales formadas por los tributarios de los ríos Capanaparo, Cinaruco y Riecito. Además de la agricultura y la pesca, gracias a la obtención de créditos muy favorables del gobierno, los pumés están también intentando crear pequeñas empresas para producir yuca amarga y fabricar casabe para la venta.

El grupo de pueblos **Yanomamí** ocupa un amplio territorio (unos 192.000 km<sup>2</sup>) a ambos lados de la frontera entre Venezuela y Brasil, el cual se extiende en el macizo guayanés, entre las cabeceras del Orinoco al Sur, el río Ocamo y su afluente Puu-tha al Norte y al Oeste, así como hacia las cabeceras del Mucajai al Este, delimitado en la parte septentrional por el alto Ventuari, el río Padamo y el río Malaca, y del lado brasileño por afluentes del Río Negro (Cauaburi, Marujá, Padaurial). Se suele considerar que la Sierra Parima, fronteriza entre Venezuela y Brasil, es el lugar de origen de los yanomamís. Los historiadores piensan que en el siglo XIX y comienzos del XX este pueblo tuvo un periodo de importantes migraciones y de expansión territorial hacia el Alto Orinoco. Según Ramirez (1999), los yanomamís habrían multiplicado por 16 la superficie de su territorio en poco más de un siglo, estableciéndose en tierras anteriormente ocupadas por grupos de lenguas de las familias Arawak y Caribe. Hoy el grupo Yanomamí podría superar las 27.000 personas, de las cuales más de 15.270 están en Venezuela. Según el censo realizado por la Fundación Nacional de Salud (FUNASA) en 2001, habría 12.445 yanomamís del lado



Foto: Marie-Claude Mattei Müller. Grupo warao bailando, Puerto Ayacucho, 2008.



El pueblo **Warao**, denominado Guarauno en algunos textos antiguos, constituye un importante grupo, con sus 36.027 personas, localizadas principalmente en el estado Delta Amacuro, en menor grado en los estados Monagas y Sucre, con minorías en Guyana y Surinam. De ellos, 10% declaró no conocer su idioma materno y más de la mitad dice ser bilingüe, los demás son monolingües. El grueso de su población vive en el laberinto fluvial del Delta Central y Oriental del Orinoco. A causa de las condiciones hidrológicas creadas por los humedales, construyen, a lo largo de los caños, aldeas de palafitos conformadas por viviendas unifamiliares. Los waraos son conocidos por sus múltiples viviendas de la palma moriche que abunda en esta región. Son los únicos indígenas que extraen sagú de la palma moriche. Desde hace unos cuarenta años están desarrollando una bellísima artesanía con el moriche (cestería), que constituye una nueva fuente de ingreso. Hoy cultivan también ocumo chino en sus conucos. Sus proteínas provienen fundamentalmente de la pesca, puesto que la cacería es muy escasa en el delta. Actualmente, algunas comunidades waraos participan en las industrias pesqueras, maderera y de palmito. A pesar de ser un pueblo fuerte, demográficamente hablando, la presencia de grandes proyectos de explotación petrolera (faja del Orinoco), minera y maderera constituye serias amenazas para la cultura warao. Este deterioro es ya visible en la capital del Delta Amacuro, Tucupita y en sus alrededores, donde núcleos relativamente importantes de waraos migran en busca de mejoras económicas.

brasileño. En 2006, el Instituto Socioambiental registró 15.682 yanomamĩs en Brasil.

Existe una gran diversidad de hablas en el territorio yanomamĩ. Los análisis lingüísticos realizados hasta la fecha han permitido distinguir cuatro variedades utilizadas para denominar a los respectivos pueblos.

La variedad yanomamĩ (también llamada yanoamĩ, o yanoamae) es la más difundida de todas, ya que representa casi la mitad de la población total; se habla en la parte más occidental y meridional del territorio Yanomamĩ, es decir, fundamentalmente en Venezuela.

La variedad yanomae (también llamada yanomam, yanomamë, yanomama), la segunda en importancia —demoográficamente hablando—, se encuentra en la parte oriental y meridional, es decir, fundamentalmente en Brasil.

La variedad sanĩma (muy a menudo escrito sanema o sanuma), es la más septentrional de ambos lados de la frontera venezolano-brasileña.

La variedad ninam (o yanam), nororiental, está ubicada mayoritariamente en Brasil. No tenemos datos referentes al número de hablantes de ninam en Venezuela. Son algunas comunidades que suelen desplazarse de ambos lados de la frontera. Este sub-grupo es el más pequeño de los cuatro y representaría apenas 5% de la población total del pueblo Yanomamĩ.

El pueblo **Yanomamĩ** podría alcanzar, del lado venezolano, unas 13.000 personas. No se sabe a ciencia cierta cuál es la población exacta de los yanomamĩs en Venezuela, porque numerosas comunidades del Alto Ocamo y del río Siapa nunca fueron censadas, por la dificultad del acceso. La cifra de 12.235, dada en el último censo para el pueblo Yanomamĩ, incluye las comunidades censadas (7.235) y las estimadas (5.000). La casi totalidad habla su idioma materno, y el grado de bilingüismo es todavía bastante reducido. Sin embargo, la presencia de varias escuelas que implementan desde hace algunos años el programa intercultural bilingüe, gracias a la participación muy activa de los misioneros salesianos, ha generado la emergencia de algunos líderes que hoy día están tratando de entrar en la escena política como concejales del municipio o comisionados del gobernador. Los yanomamĩs siguen siendo horticultores, cazadores, pescadores y recolectores, pero en los últimos treinta años varias comu-

nidades se han acercado a los grandes ríos. Se han vuelto más sedentarias, estableciéndose cerca de una misión o de un centro poblado para poder aprovechar los diferentes servicios presentes a lo largo del Orinoco y sus grandes afluentes (escuelas, medicatura, venta de alimentos y de gasolina, transporte fluvial y aéreo, entre otros). Además, muchos asentamientos han recibido de las autoridades regionales y nacionales algunas herramientas importantes como motores fuera de borda, voladoras, bote-tanques, que le permiten mucha más movilidad del 60% y facilitan sus contactos con las comunidades de otros pueblos residentes en el estado Amazonas. Es obvio que todos estos nuevos elementos han modificado, y están modificando no sólo sus patrones tradicionales de asentamiento, sino también su organización socioeconómica y sus relaciones con la sociedad nacional.

El pueblo **Sanĩma** se encuentra en el estado Amazonas, a orillas del río Ventuari, y en el estado Bolívar a orillas de los ríos Caura y Erebató, generalmente cerca de los ye'kuanas o en coexistencia con ellos. Suman en Venezuela 3.305 personas, lo que representa 15% de la población total del grupo Yanomamĩ. Son todos hablantes de su idioma, pero la convivencia, desde hace muchos años, con el pueblo Ye'kuana, de lengua de la familia Caribe, empezó a generar una "ye'kuanización" de varias comunidades sanĩmas. Su idioma muestra bastantes diferencias con el yanomamĩ, y de hecho la intercomprensión no es inmediata. Hace falta un análisis comparativo detenido para aclarar el grado de diferenciación entre yanomamĩ y sanĩma.

Hay otros tres pueblos en la Orinoquía venezolana con lenguas independientes, es decir, que no se dejan clasificar dentro de una familia lingüística. Se trata de los hodĩs, los arutanis y los sapës.

El pueblo **Hodĩ** (también escrito Hoti, Jodi), a veces llamado Ho, representa un grupo pequeño de unas ochocientas personas, todas hablantes de su idioma, concentradas en el Alto Cuchivero, en dos comunidades: Caño Iguana (estado Amazonas), donde hubo durante más de treinta años una misión evangélica (Nuevas Tribus), y San José de Kayamá (estado Bolívar), en la proximidad de un asentamiento e'ñepa, donde está establecida una misión católica desde hace varios años. Las comunidades hodĩs están separadas por una semana de camino; entre ambas

se encuentran algunos núcleos familiares aislados que no fueron censados. Los hodis, que solían ser nómadas con huertas pequeñas, se volvieron sedentarios con la presencia misionera. Con respecto a su idioma, surgieron dos hipótesis sobre su posible filiación: *a)* relación con los grupos nukak y kakwa, ambas lenguas de Colombia, clasificadas en la familia Makú; *b)* relación con las lenguas mako y piaroa, ambas de la familia Sáliba. Pero estas hipótesis requieren más investigación.

El pueblo **Sapé** se encuentra en las orillas de los ríos Paragua y Karum (frontera estado Bolívar-estado Amazo-

Venezuela y se encuentra actualmente en desuso.

El territorio del pueblo Piaroa se extiende principalmente en Venezuela, en particular en el Estado Amazonas (en los municipios Manapiare, Autana, y en la cercanía de Puerto Ayacucho), así como en el Distrito Cedeño del Estado Bolívar, en las márgenes del Orinoco medio. Algunas comunidades piaroas habitan también del lado colombiano (véase Orinoquía colombiana).

Según el último censo (2001), su población suma unas 14.494 personas, de las cuales más de 90% habla su idioma materno.



Muy aislado en la cordillera del Pacaraima, y en las cabeceras de los ríos Paragua y Uraricoera (frontera estado Bolívar-estado Amazonas), el pueblo **Uruak** o **Arutani** está a punto de desaparecer. Su población total, reducida a 39 personas en 1992, no contaba con más de 29 individuos en 2001, todos hablantes de su idioma, concentrados en dos asentamientos. A pesar del predominante monolingüismo en lengua indígena (más de 90%), su lengua no parece tener posibilidad de sobrevivir. Lamentablemente, se tiene muy poca información, tanto sobre su cultura como sobre su lengua.

nas), dentro del territorio pemón. Según el censo de 2001, su población estaría reducida a una sola familia de seis personas, hablantes de su idioma. En 1992 todavía fueron censados 28 sapés. Una reciente investigación antropológica que acaba de publicarse (Perozo y otros 2008) nos confirmó que todavía existen unas veinte personas, con algunos adultos hablantes del idioma. Como el Uruak, el Sapé no parece tener posibilidad de sobrevivir.

Tres pueblos tienen lenguas pertenecientes a la familia Sáliba, también llamada Sáliba-Piaroa, por ser el pueblo Piaroa el grupo numéricamente más importante de dicha familia. Son los pueblos Piaroa, Mako y Sáliba.

El pueblo **Piaroa** se autodenomina Wóthüha (variantes wotjüja, wu'tjuja) que significaría "los que saben", pero es todavía más conocido con el nombre de Piaroa. El término de áruwa, literalmente "pueblo de la selva", fue utilizado como etnónimo por algunos investigadores en el pasado, pero no está aceptado por los piaroas de

Son en su gran mayoría sedentarios, sólo las comunidades aisladas en la selva, lejos de las grandes vías de comunicación, siguen practicando un semi-nomadismo. Sus actividades de subsistencia son fundamentalmente la agricultura (cultivo de la yuca amarga y dulce, maíz, plátano, frijol), la recolección de frutas silvestres y recursos forestales así como la cacería. Algunas comunidades empezaron a criar aves de corral. Venden el excedente de sus cultivos a sus vecinos criollos. Hoy, una buena proporción de frutas y subproductos de la yuca consumidos en la capital regional, Puerto Ayacucho, llegan gracias al comercio con los piaroas. Trabajan también la cestería, el algodón y la talla de madera.

Hasta hace unos treinta años, el pueblo Piaroa había conservado casi todos los elementos tradicionales de su cultura material, es decir, su vestimenta (guayuco blanco de algodón), su hábitat (casa comunitaria de palma de forma cónica) sus adornos, sus medios de transporte (cu-

riaras y canaletes). Eran famosos por fabricar las mejores cerbatanas y el mejor curare del Amazonas venezolano, pero estas herramientas tradicionales han sido progresivamente reemplazadas por escopetas. Sin embargo, la práctica de sus ritos, de sus cantos, de sus mitos y de su medicina tradicional muestra todavía un gran vigor.

Es menester subrayar que en los últimos diez años, con el gobierno bolivariano, algunos piaroas se han vuelto importantes líderes políticos y están ocupando cargos con responsabilidades administrativas (los alcaldes del Municipio Autana y de San Juan de Manapiare son miembros del pueblo Piaroa).

El pueblo **Mako**, también llamado **Wirú** o **Wirö**, se encuentra en el Estado Amazonas, en Boca de Asisa, Canaripo, Marueta, Carita, entre los afluentes del río Ventuari (Guapuchí, Yureba, Parú, Lamara, Marueta) y los del Cunucunuma, al sur de la zona piaroa.

Es una población pequeña de 1.130 individuos, cuya mayoría habla su idioma; sin embargo, algunos miembros

del pueblo Mako se han mezclado con piaroas y también con yabaranas, en particular, en la región de San Juan de Manapiare, constituyendo así minorías plurilingües. Siguen siendo en su gran mayoría agricultores, cazadores y recolectores.

El pueblo **Sáliba** se encuentra en el Estado Apure en las riberas del río Cinaruco. La población sáliba, originaria del medio Orinoco, se encuentra hoy en su mayoría en la zona del río Meta y sus afluentes en Colombia, en el extremo oriental del departamento de Vaupés.

Es un pueblo poco numeroso en Venezuela, cuenta con apenas 265 integrantes. Su mayor población se asienta en Colombia (2.476 personas). Sólo 36 personas declararon conocer su idioma, los demás hablan solamente el español, lo que indica un alto grado de deterioro, aunque aún no ha llegado a un estado de desaparición irreversible.

El pueblo Sáliba se dedica todavía en su gran mayoría a la agricultura, a la pesca y al jornaleo en las fincas de los vecinos.

IMAGEN: Marie-Claude Mattei-Müller, *Libro de Alfabetización en Lengua Panare*. Primer nivel. Caracas: UNESCO/AECI/Fe y Alegría. 45.



## LENGUAS DE LA ORINOQUÍA VENEZOLANA

Los mayores porcentajes de hablantes en idioma indígena se encuentran en la Orinoquía: Delta Amacuro, 89,1%; Apure, 84,0%, Bolívar, 82,1%, Amazonas, 78,4%, y Anzoátegui, 25,0%. En el Estado de Zulia, donde se encuentra el mayor porcentaje de indígenas, 70,9% declaró hablar su idioma. Los que tienen menor número de hablantes de idiomas indígenas son los estados de Monagas (19,1%) y Sucre (9,9%).

Las dos grandes familias lingüísticas ampliamente representadas en Venezuela, la Arawak y la Caribe, ofrecen una gran diversidad de lenguas en la Orinoquía. Pero hay también presencia de lenguas de las familias Makú, Sáliba y Tupi-guaraní, además de grupos y lenguas independientes.

### FAMILIA ARAWAK O ARAHUACA

Es la más importante de Venezuela, demográfica y demo-lingüísticamente hablando, porque representa más de 60% de los hablantes indígenas. Pero el mayor número de hablantes de lenguas de la familia Arawak no se encuentra en la Orinoquía sino en la costa noroccidental con el pueblo Wayuu (véase Área del Caribe). El hecho de pertenecer a la familia lingüística amerindia más vigorosa de Venezuela, desde el punto de vista demográfico, no implica necesariamente que escape al peligro de extinción. Cada lengua vive una situación específica, que varía no sólo según su ubicación geográfica, sino también según el desarrollo económico-social (minas, pozos petroleros, carreteras, escuelas, presencia misionera, entre otros factores) que surgió en un área determinada. En efecto, las lenguas de la familia Arawak de la Orinoquía están entre las más amenazadas (véase el cuadro VI.18 más adelante).

### FAMILIA CARIBE

Venezuela concentra en su territorio más de la mitad de los pueblos con lenguas de la familia Caribe (más de 70.000 personas) existentes hoy en el continente americano.


La familia Caribe cuenta con 14 lenguas en Venezuela, que se hablan principalmente en las regiones meridionales y orientales del país. Ocho de ellas están presentes en los estados Amazonas, Bolívar, Anzoátegui, Monagas, es decir, en la Orinoquía: kapón, también llamado akawayo, kari'ña, mapoyo, e'ñepa (Panare), makushi, pemón, yawarana, ye'kuana, dos de ellas (yukpa, japería) se hablan en la parte más occidental del país, en los bajos Andes del estado Zulia. Tres de ellas (chaima, kumanagoto, piritugoto) están tratando de sobrevivir en el Estado Sucre, es decir, en la costa nororiental. Es menester subrayar que cuatro de estas lenguas —japería, chaima, kumanagoto, piritugoto—, no estaban incluidas en el censo anterior (1992). El japería solía clasificarse como subgrupo yukpa, pero las últimas investigaciones lingüísticas establecieron que se lo debe considerar como una lengua distinta, puesto que no hay mutua comprensión entre los yukpa hablantes y los japería hablantes.

### LENGUAS EN PELIGRO

Según nuestros datos, la mitad de las lenguas indígenas presentes en Venezuela están severamente amenazadas. Es obvio que existen diferentes grados y factores de deterioro (Mattéi-Müller 2006), según el número de hablantes en lengua indígena, según la importancia del bilingüismo y el uso del idioma indígena, según el entorno (urbano, rural, minero, misionero u otro) en el que se encuentra el hablante.

De las 27 lenguas presentes en la Orinoquía, 12 se encuentran muy amenazadas, al menos cuatro están en peligro de extinción inminente, como comentamos más arriba con el mapa de la distribución de los pueblos indígenas por número de personas (VI.18).

A pesar del incremento demográfico, la comparación entre 1992 y 2001 indica, en términos generales, un descenso de 10% en el número de hablantes, aun cuando el censo de 2001 comprende a la población desde los tres años de edad, y el de 1992 la incluía desde los cinco años.

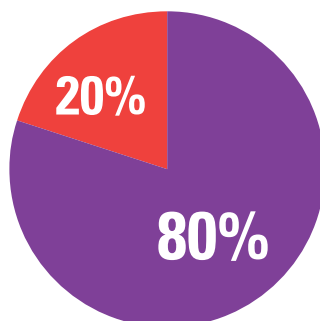
 <b>Cuadro VI.18 Lenguas en peligro de extinción</b>	
LENGUAS SEVERAMENTE AMENAZADAS O MORIBUNDAS	LENGUAS ACTUALMENTE NO AMENAZADAS
<b>Familia Arawak</b> Añú Baniva Baré Lokono o Arhwak Warekena	<b>Familia Arawak</b> Kurripako Piapoko Wayuu
<b>Familia Caribe</b> Kapón o Akawayo Japreria Kari'ña Mapoyo Yawarana	<b>Familia Caribe</b> E'ñepa Pemón Ye'kuana Yúkpa
Lenguas caribes moribundas en proceso de revitalización Chaima, Kumanagoto, Píritu (?)	<b>Familia Chibcha</b> Barí
<b>Familia Sáliba</b> Mako	<b>Familia Makú</b> Puinave
<b>Familia Sáliba</b> Piaroa	<b>Familia Guahibo</b> Hiwi
<b>Familia Guahibo</b> Kuiva	<b>Familia Guahibo</b> Hiwi
<b>Lenguas independientes</b> Uruak o Arutani Sapé Hodí	<b>Lenguas no clasificadas</b> Pumé Warao Yanomamí Saníma (subgrupo yanomamí)

FUENTE: Elaboración propia.

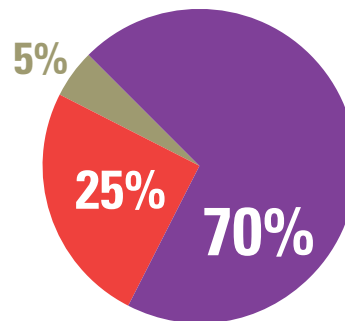


Gráfico VI.2 Población hablante de lengua indígena en 1992 y 2001

Venezuela: Población indígena mayor de cinco años, según si habla o no el idioma de su pueblo  
**Censo 1992**



Venezuela: Población indígena mayor de tres años, según si habla o no el idioma de su pueblo  
**Censo 2001**



■ Habla ■ No habla ■ No declarado

GRÁFICOS: María Luisa Allais (INE).

Si examinamos los datos de 2001 según la ubicación de la población en área rural o urbana, apreciamos una reducción dramática del número de hablantes en el área urbana.

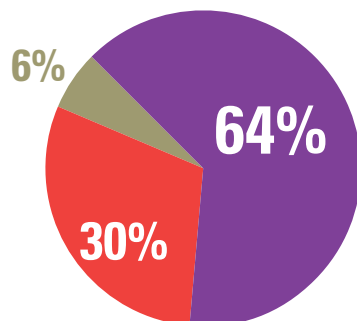
Estos porcentajes varían según los pueblos y según las zonas (rurales o urbanas). El cuadro que sigue muestra los resultados censales de esta variable para todos los pue-

blos. Pero es menester subrayar que el porcentaje más importante de hablantes de su idioma se encuentra en la Orinoquía: más de 90% de indígenas de los pueblos Eñepa, Hiwi, Hodí, Sanima, Piaroa, Pemón, Yanomamí, y Ye'kuana, hablan su idioma, y más de 80% de indígenas waraos y pumes hablan también su idioma, siendo todos pueblos de la Orinoquía.

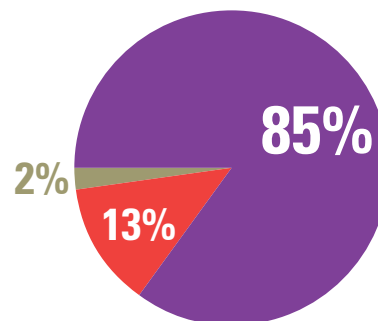


Gráfico VI.3 Población hablante de lengua indígena en área urbana y rural en 2001

Venezuela: Población indígena en área urbana, según hable o no el idioma de su pueblo.  
**Censo 2001**



Venezuela: Población indígena en área rural, según hable o no el idioma de su pueblo.  
**Censo 2001**



■ Habla ■ No Habla ■ No declarado

GRÁFICOS: María Luisa Allais (INE).

## EDUCACIÓN

Los niños, las niñas y los adolescentes constituyen 52% de la población indígena (250.561 personas) que se reparten de la siguiente manera: 53% (140.043) en zonas urbanas, y 47% (125.518) en zonas rurales. Pero no todos tienen acceso a la escolarización, por falta de escuelas, falta de transporte, entre otras razones. La cantidad de 824 escuelas presentada en el cuadro VI.19 incluye todos los tipos de escuela (básica, unitaria, indígena, intercultural-bilingüe y otros). Eso significa que las escuelas que acogen a niños indígenas no siguen necesariamente el Programa Intercultural Bilingüe, sobre todo en zonas urbanas. Muchas de estas escuelas son monolingües en español. El número de escuelas intercultural bilingües es todavía muy reducido, por falta de maestros indígenas bien preparados y por falta de material idóneo, como lo veremos más adelante. La nueva Dirección de Educación Indígena está tratando de remediar estas deficiencias.



**Cuadro VI.19 Número de escuelas que atienden a poblaciones indígenas, según el censo 2001**

ESCUELAS				
NACIONAL	ESTATAL	MUNICIPAL	PRIVADA	TOTAL
453	342	0	22	824

FUENTE: OMI (Oficina Ministerial de Informática)– Ministerio de Educación, Cultura y Deportes 2001-2002.

La mayor densidad de escuelas se encuentra en el occidente del país, alrededor de la capital del estado Zulia (Maracaibo) y en el sur alrededor de la capital del Estado Amazonas (Puerto Ayacucho). Eso es lo que se podía esperar, dado que son las áreas donde existe el mayor porcentaje de indígenas. En la Orinoquía, la parte más meridional correspondiente a la zona fronteriza con Brasil así como la parte del Orinoco medio más occidental, en el Estado Apure, fronteriza con Colombia, presentan la menor densidad de escuelas. De modo general, la Orinoquía representa la parte más desfavorecida en cuanto a escuelas.

## MAESTROS

Existen hoy 5.900 maestros indígenas, pero no todos están incorporados al Programa Intercultural Bilingüe (PIB) y, hasta el momento, sólo 1.400 han recibido entrenamiento.

La mayor parte de los maestros indígenas posee una formación limitada; pocos de ellos han continuado sus estudios más allá de la escuela básica (nueve años máximo de escolaridad). Pueden tener un buen conocimiento de la lengua indígena hablada, pero no de su escritura. Es por ello que la Dirección Nacional de Educación Indígena organiza con regularidad talleres de formación de maestros en fonética y fonología –con la colaboración de la Universidad Pedagógica de Maracay–, así como en pedagogía. Además, progresivamente se intenta aumentar el nivel de estudio de los nuevos maestros seleccionados, en primer lugar, de los que tienen el Bachillerato.

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Joven yanomami desplumando pava en el río Manavivhe, Alto Orinoco, Venezuela.*





## MATERIAL DE APOYO

La Dirección Nacional de Educación Indígena realiza muchos esfuerzos con el objeto de lograr financiamiento para la publicación de nuevos materiales didácticos (libros de alfabetización de distintos niveles, gramáticas pedagógicas, diccionarios bilingües, textos de lecturas con referencias a la vida y a la historia de los pueblos indígenas, así como sus mitologías y creencias). Pero si se quiere un alto nivel de calidad en la producción de dichos materiales, ello requiere un equipo competente en tales materias, capaces de trabajar en estrecha colaboración con los maestros y miembros de las comunidades indígenas. A juicio nuestro, esta coordinación no está aún bien articulada.

## ASISTENCIA ESCOLAR

Los resultados sobre asistencia escolar, entre tres y veinticuatro años, muestran que las cifras más altas de asistencia corresponden a los grupos de edad de siete a nueve años (71,1%) y de diez a catorce años (72,9%). Pero estos porcentajes varían mucho según los estados y según las zonas (rurales o urbanas). En la Orinoquía, los porcentajes menores de asistencia corresponden a los estados Delta Amacuro (25,8%) y Apure (30,5%), y los más elevados a Anzoátegui (59%) y Bolívar (52%).

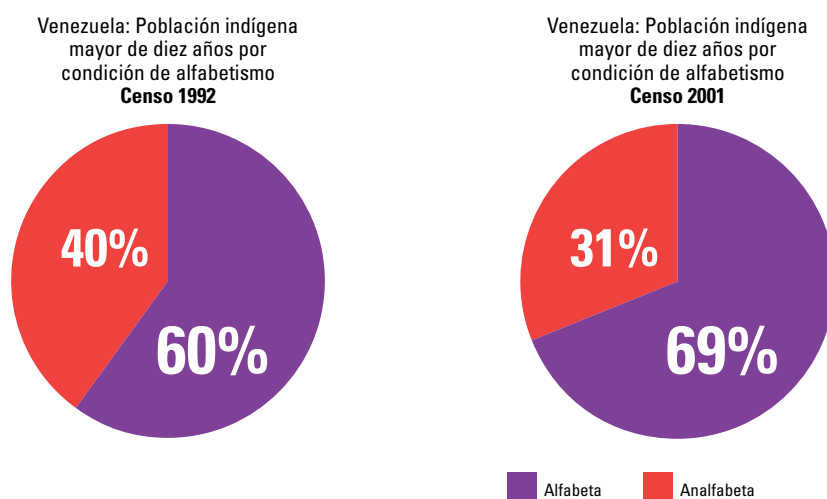
En promedio, sólo el 46,1% de la población indígena en las entidades con población indígena originaria asiste a un plantel educativo. Aquí también representa una tasa más baja que la tasa registrada para la población general (67,2%).

## ANALFABETISMO

Si comparamos los resultados de los censos de 1992 y de 2001, el analfabetismo parece haber disminuido en 9%.



Gráfico VI.4 Alfabetismo entre la población indígena en 1992 y 2001

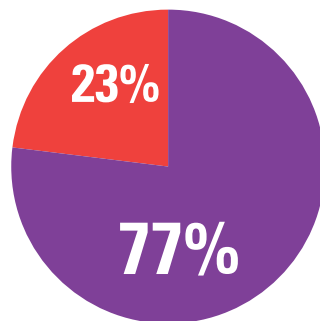


Pero eso se debe en gran parte al incremento de la población indígena en zona urbana, donde la escolarización se da casi exclusivamente en español, lo cual significa que, a mayor grado de alfabetización y asistencia escolar, a menudo corresponde una mayor pérdida del idioma autóctono.

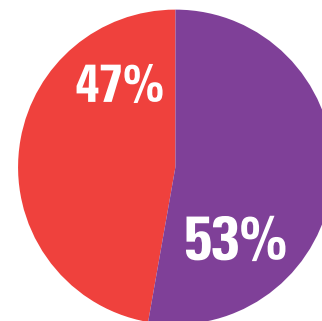


Gráfico VI.5 Alfabetismo entre la población indígena en área urbana y rural en 2001

Venezuela: Población indígena mayor de diez años en **área urbana** por condición de alfabetismo  
Censo 2001



Venezuela: Población indígena mayor de diez años en **área rural** por condición de alfabetismo  
Censo 2001



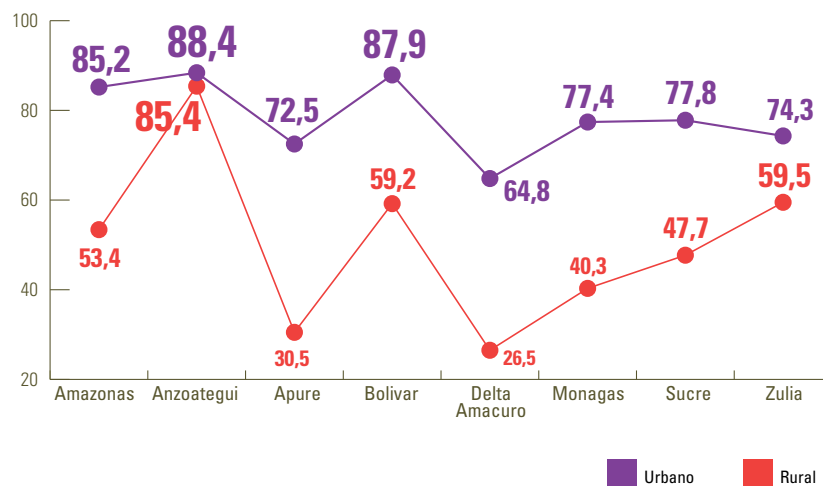
Alfabeta Analfabeta

GRÁFICOS: María Luisa Allais (INE).



Gráfico VI.6 Población alfabetizada en área urbana y rural en 2001

Venezuela: porcentaje de población alfabetizada, área urbana y rural.  
Censo 2001



Urbano Rural

El analfabetismo entre la población indígena del país mayor de diez años alcanza en promedio a 30,6% del total (42% para población en comunidades y 24,9% para población fuera de comunidades), lo que es mucho más que la tasa de analfabetismo en el país (6,4% según el

censo de 2001). Los datos son reveladores y muestran el gran esfuerzo que requiere el tema de la educación entre la población indígena.

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Danza hiwi con vestidos tradicionales en la comunidad de Pintado, Amazonas, Venezuela, 2008.*



## PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN PARA EL PLANIFICADOR

Los cambios, a veces demasiado drásticos y veloces, dificultan la tarea del planificador que lanza un plan de mediano plazo, el cual puede revelarse contraproducente con la emergencia de nuevas situaciones.

Por lo tanto, el planificador debe *establecer un calendario de urgencias o de prioridades* que privilegie, en primer lugar, el rescate de las lenguas más amenazadas y adecuar las estrategias a la situación, no sólo de cada pueblo, sino más bien de cada comunidad.

IMAGEN: Marie-Claude Mattei-Müller, *Libro de Alfabetización en Lengua Panare*. Primer nivel. Caracas: UNESCO/AECI/Fe y Alegría. 43.



Es importante que el planificador tome en cuenta esta *diversidad de situaciones* (poca demografía, aislamiento, presencia de explotación mineral o forestal, conflicto territorial con grupos no indígenas, tensiones entre grupos indígenas, rivalidades políticas en el nivel local, entre otros puntos) y analice caso por caso las decisiones a tomar. A veces, existe la tendencia a considerar a los pueblos indígenas como un conjunto homogéneo al cual se pueden aplicar las mismas soluciones. Entonces, para cualquier proyecto debe haber un diagnóstico preciso y objetivo del área en la cual se va a desarrollar.

Por otro lado, el hecho de que una lengua no esté dentro del calendario de prioridades por no estar hoy severamente amenazada, no significa que el planificador deba esperar para actuar. Al contrario, los planes preventivos adecuados pueden garantizar un mayor éxito.

En Venezuela y en Colombia, la creación de una plétora de organismos que tienen objetivos similares y trabajan a menudo sin coordinación es uno de los inconvenientes para la buena aplicación de un plan. Además, las decisiones que se toman en el nivel central no llegan necesariamente a las comunidades. Los representantes regionales no reciben suficiente preparación para asumir cargos administrativos o gerenciales, sobre todo para manejar presupuestos, y al parecer las autoridades gubernamentales de los estados y departamentos ven en la promoción de las lenguas aborígenes y en su enseñanza un problema antes que una riqueza. Los créditos otorgados para proyectos de desarrollo supuestamente sustentable no son siempre utilizados con eficacia, por falta de competencia y de supervisión.

Puntos cruciales que el planificador debe tener en cuenta:

- Considerar que son factores fundamentales para la realización exitosa de un proyecto la *formación y la competencia idónea de los responsables*, tanto indígenas como no indígenas, con el fin de poner en marcha una *metodología coherente* (en el nivel de los programas educativos es un requerimiento indispensable). Muchas acciones se han realizado en este sentido.
- Asegurarse de que las instancias posiblemente involucradas en estos planes estén trabajando en estrecha *coordinación*, para que no haya proyectos paralelos similares y así evitar despilfarro financiero y conflictos de competencia.
- Garantizar la *supervisión regular* de los responsables y *el control de las distintas fases* de los planes propuestos para aplicar las correcciones oportunas, si fuese necesario.
- Articular la planificación con el plan de vida o proyecto político pedagógico de los pueblos indígenas.
- Tener políticas claras con respecto a las formas de desarrollo de las lenguas, la construcción de alfabetos, el uso de la escritura, gramáticas y diccionarios, entre otros.
- Considerar el uso de las lenguas en la escuela y la comunidad, su ubicación en el currículo, los contenidos, la metodología de enseñanza, el nivel de bilingüismo de los docentes y de los hablantes.
- Diseñar programas de formación de maestros indígenas en el campo de la enseñanza y estudio de las lenguas.
- Elaborar criterios para la construcción de material didáctico en comunidades indígenas.
- Promover el uso de las lenguas frente a las instituciones del Estado y la sociedad mayoritaria.
- Comprometer a las entidades del Estado y a las organizaciones indígenas que planifican proyectos de lenguas, a acordar con cada una de las comunidades las prioridades que éstas tienen, de acuerdo con sus necesidades particulares y las dificultades lingüísticas que presentan.

# BIBLIOGRAFÍA

## COLOMBIA EN LA ORINOQUÍA

- Arango, R. y E. Sánchez. 1998. **Los pueblos indígenas de Colombia 1997**. Bogotá: DNP/ Tercer Mundo Editores.
- Atlas en DVD. 2009. I. Sichra (coord.). **Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina**. UNICEF/FUNPROEIB Andes.
- Estrada, O. 1994. **La lengua sáliba**. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- . 2000. "La lengua sáliba" en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 681-702.
- González, J. 1989. "Tecnología, ecología y sociedad: una aproximación a los piapoko del bajo Guaviare". Tesis de antropología. Universidad Nacional de Colombia.
- Journet, N. 1980. "Los Curripacos del río Isana: Economía y Sociedad". **Revista Colombiana de Antropología** XXIII. 125-182. (Bogotá)
- Kondo, R. 1982. "La familia lingüística Guahibo". **ALCA** 11. 37-75.
- Lobo Guerrero, M. 1978. "Terminología y sistema de parentesco entre los macaguan (Guahibo del Ele)". Trabajo de campo. Bogotá: Universidad Nacional. (ms.)
- Lobo Guerrero, M. y X. Herrera. 2000. "El hitnü del medio río Ele" en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo. 611-624.
- Loukotka, C. 1968. **Classification of South American Indian languages**. Los Angeles: Johanes Wilbert Editor.
- Mahecha, D., G. Cabrera y C. Franky. 2000. "Algunos aspectos fonéticos- fonológicos del idioma nukak" en M.S. González de Pérez y M.L. Rodríguez de Montes (coord.) **Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 547-560.
- Meléndez, M. A. 1998. "Introducción a las lenguas de la Orinoquía" en J. Landaburu (comp.) **Documentos sobre Lenguas Indígenas de Colombia del Archivo de Paul Rivet**, Vol. II Lenguas de la Orinoquia y del Norte de Colombia. Bogotá: Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes-Colciencias. 79-96
- . 2000. "Esbozo gramatical de la Lengua Achagua", en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez de Montes (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 625-640.
- Merchán, A.J. 2000. "Breve presentación de la lengua cuiba (variante maibén)" en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez de Montes (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 585-598.
- Molano, J. 1997 "Biogeografía de la Orinoquía colombiana" en Darío Fajardo *et al*, **Colombia Orinoco**. Bogotá: Fondo FEN Colombia. 69-101.
- Mosonyi, E.E. 2000. "Elementos gramaticales del idioma piaroa" en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez (coords.) **Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 657-668.
- Ortiz, F. 1983. "Parentesco e intercambio cuiba". **Revista Antropológica** 28. 79-87. (Bogotá)
- Queixalos, F. 1985. **Fonología Sikuaní**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- . 1988. **Diccionario sicuani-español**. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes-CCELA.

- . 1993. "Lenguas y dialectos de la familia lingüística Guahibo" en **Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia** (Biblioteca Exaquiél Uricoechea Nr. 11). Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 189-217.
- Reinoso, A. 2000. **Elementos para una gramática de la lengua piapoko**. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Sánchez E. y R. Arango 2004. **Los pueblos indígenas de Colombia. En el umbral del nuevo milenio**. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación – Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.
- Tobar, N. 1989. **El nominal en guayabero**. Bogotá: Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes CCELA.
- . 2000. "La lengua Tinigua. Anotaciones Fonológicas y Morfológicas" en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez de Montes (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 669-680.
- Waller, J. 1974. "Niveles de proposición y oración en guayabero". **ALCA** 1. 23-29.
- Walschburger, T. 1992. "Cómo surgió y en dónde conservar la biodiversidad en la Amazonía colombiana" en G. Andrade, A. Hurtado y R. Torres (eds.) **Amazonía colombiana: diversidad y conflicto**. Bogotá: CEGA. 92-112.
- Zucchi, A. 1975. "Archaeology of the Venezuelan Llanos". Ponencia presentada en la **74 Reunión de la Asociación Americana de Antropología**. San Francisco, California.

## ASPECTOS GENERALES Y VENEZUELA EN LA ORINOQUÍA

- Allais, M.L. 2004. "Población indígena de Venezuela según los censos oficiales". Conferencia en la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas (documento inédito).
- . 2007. "Análisis del Censo Indígena 2001" (documento inédito).
- Fundação Nacional de Saúde, Funasa. 2001. Datos en línea en el sitio [www.funasa.gov.br](http://www.funasa.gov.br)
- Instituto Nacional de Estadísticas INE (ex OCEI) República Bolivariana de Venezuela. 2007. **Nomenclador de Centros Poblados y Comunidades Indígenas 2001**. CD INE. Caracas.
- Mattei Müller, M.C. 2001. "Endangered Indigenous Languages of Venezuela: New Governmental Policy and Projects of Revitalization: the particular case of two Carib languages, Mapoyo and Yawarana" en O. Sakyana (ed.) **Lectures on endangered Languages: 2** from Kyoto Conference 2000. Kyoto: ELPR. 315-333.
- . 2006. "Lenguas indígenas de Venezuela en peligro de extinción" en UNESCO (ed.) **Lenguas y tradiciones orales de la Amazonia ¿Diversidad en peligro?** La Habana: UNESCO / Casa de las Américas. 281-311.
- . 2007a. "Lenguas y culturas amerindias en peligro. Logros y desaciertos?" en **IV Foro de las Lenguas Amerindias, Lenguas de América, Uso y Normalización**. Barcelona: Fundació Casa América Catalunya. 188-196.
- . 2007b. "Venezuela, país plurilingüe y multicultural" en UNESCO (ed.) **La Diversidad lingüística en América. De México al Cono Sur**. Gallarta (Biskaia): UNESCO ETXEA. 159-163.
- . 2009. "The Indigenous Peoples of Venezuela in search of a participative and intercultural education for their survival" en UNESCO (ed) **Learning and Knowing in indigenous societies**. UNESCO.
- Michelangeli, F. 2000. "La Orinoquía, una sinfonía de aguas" en F. Michelangeli (ed.) **La Orinoquía**. Caracas: Operadora Cerro Negro. 17-40.

- Mosonyi, E.E. 2000. **La situación de las lenguas indígenas de Venezuela**. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural.
- Oficina Central de Estadística e Informática OCEI. 1993. **Censo indígena de Venezuela 1992**. t. 1.
- . 1995. **Censo indígena de Venezuela 1992. Nomenclador de Asentamientos**, t. II. División de Publicaciones y Artes Gráficas, Dirección de Promoción y Servicios de Información de la Oficina Central de Estadística e Informática. Caracas.
- Perozo L., A.L. Flores, A. Perozo y M. Aguinagalde. 2008. "Escenario histórico y sociocultural del alto Paragua, Estado Bolívar, Venezuela" en J.C. Señaris, C. Lasso y A.L. Flores (eds.) **Evaluación rápida de la biodiversidad de los ecosistemas acuáticos de la cuenca alta del río Paragua, estado Bolívar, Venezuela**. Boletín RAP de Evaluación No 49. Arlington, VA: Conservation International. 169-180.
- Ramírez, H. 1999. **A Práctica de Yanomami**. Boa Vista: Comissão Pró-Yanomami – CCPY Programa de Educación.
- Triana y Antorveza, H. 1987. **Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- UNICEF 2004. "Escuelas y significados compartidos: la asistencia escolar en las comunidades indígenas venezolanas". Informe realizado por el consultor Regnault Blas. (Ms).
- Wilbert, W. 2000. "Los pobladores aborígenes" en F. Michelangeli (ed.) **La Orinoquía**. Caracas: Operadora Cerro Negro. 135-160.





Foto: Marie-Claude Mattei Müller, Niño panare preparándose para la última fase de su fiesta de iniciación el Katweyinto.

