



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

MOVIMIENTOS DE REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA EN MÉXICO Y BOLIVIA:
ENTRE OLUTECOS Y YURAKARÉ

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

DENISSE REBECA GÓMEZ RAMÍREZ

TUTORA

GAJA JOANNA MAKARAN KUBIS
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Ciudad de México, 2018.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no habría sido posible sin el apoyo, la intervención y colaboración de muchas instituciones y personas a las que quiero hacer patente mi gratitud: a la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM; a la Unidad de Posgrado en Estudios Latinoamericanos; a la Universidad Mayor de San Simón en Cochabamba, Bolivia, en particular, al Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB, Andes), así como a los docentes, alumnos y personal administrativo que facilitaron la estancia de investigación; con respeto y admiración al Dr. Pedro Plaza Martínez, quien, sin conocerme, me guió durante el trabajo de campo en Bolivia y dio lectura a esta tesis; así como también lo hizo la Dra. Gaja Makaran, quien confió en mi capacidad para realizar esta investigación y aceptó ser mi asesora; a mis lectores, Mtro. Leopoldo Valiñas Coalla, Dr. Jesús Serna Moreno y Dr. Lucio Oliver Costilla por su decisión, su estímulo y sus sabios consejos; a Blanca Rosa Villalobos, por su guía y exhortación; a mi madre por su infinito cariño e implacable lucha; a mis padres que aún lejos están presentes; a Adrián por el amor y paciencia, con los que compartió cada momento de esta etapa; a mis hermanos, Cynthia, Lina y José Fernando por su comprensión; a cada uno de sus hijas e hijos por su existencia; a los entrañables amigos que amparan mi caminar; a todos los que involuntariamente omití mencionar y que, sin duda, están presentes en la realidad y en la lucha social, aunque intenten acallarlos.

Dedico esta tesis, con infinita gratitud, a los pueblos oluteco y yurakaré por permitir conocernos, convivir y soñar juntos. A Diosgoro Prisciliano Esteban por compartir su cosmovisión, sabiduría y lucha política en todo momento. A Carlos Callapa y Mayra Ponce de FUNPROEIB Andes. Al dirigente Heber Blanco, secretario de educación del CONIYURA y responsable del acompañamiento en el trabajo de campo en las cinco comunidades yurakaré que visité en el río Chapare. Al cacique comunal Josías Hurtado Chávez y a su familia, quienes me abrieron las puertas de su hogar para conversar en Nueva Galilea. A don Teobaldo Noé por su participación política; a Bertha Noé por su militancia en la trasmisión de la lengua yurakaré. A los padres de familia que integran la junta escolar de Puerto Victoria,

Miguel Rodríguez Chávez, Margarito Orozco Torrico, Cándido Rocha, Elvia Blanco Orozco, Gelen Soria Suarez y Maribel Blanco Antesana, con quienes conviví diariamente y que compartieron conmigo los sábados que pescaban. A doña Dalia Orozco, que guarda en su ser un espíritu libre. Al internado Nueva Vida y a los padres de familia de esa institución. A la familia de don Jerónimo Ballivián por recibirme en su vivienda y conducirme por los senderos yurakaré.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO 1	7
IDENTIDAD, LENGUA Y ETNIA EN MOVIMIENTOS DE REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA	7
1.1 IDENTIDAD.....	7
1.2 LENGUA	12
1.3 ETNIA	15
1.4 IDENTIDAD ÉTNICA.....	22
1.5 MULTICULTURALISMO	25
CAPITULO 2	31
2.1 ESTADO, LEGISLACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS.....	31
2.2 SOBRE LAS LEGISLACIONES EN MATERIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN MÉXICO	38
2.3 SOBRE LAS LEGISLACIONES EN MATERIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN BOLIVIA	48
CAPÍTULO 3	55
3.1 DOS PUEBLOS EN BUSCA DE SÍ MISMOS: ENTRE OLUTECOS Y YURAKARÉ.....	55
3.2 OLUTECOS	56
3.2.1 PERSPECTIVA HISTÓRICA.....	58
3. 2. 2 ORGANIZACIÓN SOCIAL.....	62
3.2.3 ORGANIZACIÓN COCISVER	65
3.4 YURAKARÉ	70
3.4.1 PERSPECTIVA HISTÓRICA.....	71
3. 4. 2. ORGANIZACIÓN SOCIAL.....	80
3.4.3 CEPOS Y LAS ORGANIZACIONES	83
REFLEXIONES FINALES	91
BIBLIOGRAFÍA.....	101
ANEXOS	

INTRODUCCIÓN

Para que una lengua viva, tiene que ser hablada,
A quien no se conoce, no se ve, no se escucha, no se puede querer,
Para querer, se tiene que ver, escuchar, tocar, hablar y jugar.
Pedro Plaza – Rumi kancha.

La factura del presente trabajo simboliza la voz de dos poblaciones de distintos países: olutecos, en México y yurakaré, en Bolivia, que dieron sentido a esta investigación e hicieron de la misma una experiencia de aprendizaje rica y gratificante teórica y metodológicamente. Desde finales de los ochenta del siglo pasado, con el resurgimiento étnico-identitario de las poblaciones indígenas, el derecho de hablar en su lengua materna constituyó uno de los pilares de lucha, produciendo en ambos pueblos conciencia de la importancia que tiene su lengua ancestral en la conformación de su identidad y de su cosmovisión, así como del potencial político que representa. Por otra parte, el incremento y la diversidad de movimientos sociales que se han manifestado mundialmente a favor de los derechos de las minorías durante el último siglo, han obligado a los Estados a reaccionar de distintas formas. La creación del término minoría a mediados del siglo XX, fue útil para identificar a grupos de personas que comparten “rasgos culturales en común”, encasillando y dividiendo a las sociedades estratificándolas en clases sociales fomentando las asimetrías y desventajas originadas por el sistema capitalista. Como forma de resistencia grupal y alternativa al capitalismo, en el plano ideológico, las comunidades se están esforzando por conservar su identidad étnica, para tal vez recuperar su lengua, en medio de un mundo globalizado que trata de homogenizarlo todo y a todos, que sustituye lo comunitario por lo individual, resaltando la pugna intracomunitaria que se renueva en un sentido etnofágico.

Realizar el estudio tanto en México como en Bolivia nos permitió conocer dos realidades latinoamericanas que afectan a la población indígena, discriminación, delincuencia organizada, abuso de poder y marginalidad. Que inciden con mayor amplitud en los procesos de transfiguración étnica en dos países donde el capitalismo fragmenta los vínculos comunitarios y exagera las contradicciones entre tradición y modernidad cuando se instaura en la vida cotidiana de las poblaciones produciendo alcoholismo, miseria, corrupción, pobreza y enriquecimiento de un sector de la población. Aún con el reconocimiento institucional la lucha de clases no está resuelta entre las poblaciones indígenas, a pesar del nombramiento oficial en la constitución.

Los olutecos se asientan sobre una civilización agraria y mesoamericana, los yurakaré sobre una recolectora-cazadora y nómada que desde su composición primigenia constituían un abigarrado espacio social; las dos cuentan con una profunda matriz cultural que da cuenta de la existencia de sociedades milenarias; y en el movimiento indígena de ambos países, la recuperación de la lengua es inherente a su agenda de lucha; igualmente es relevante ahondar sobre los estudios de revitalización lingüística desde un abordaje movilizacionista que analiza el conflicto étnico como resultado de relaciones desiguales entre sociedad nacional y minorías étnicas tanto en México como en Bolivia. Es también destacable mencionar que la preexistencia de conflictos étnicos anteriores a la estratificación de la sociedad en clases sociales existe como producto de las relaciones interétnicas; como fenómeno social, el conflicto étnico participa en la etnización de la lucha como ideología política y como insurgencia en el escenario político.

Para comprender con mayor amplitud los movimientos de revitalización lingüística dentro del contexto de políticas corporativistas, y consumo - colonizadoras – por ejemplo, al orillar a la población a comprar productos que antes se cultivaban o no se necesitaban consumando así la dominación ideológica y económica - que intervienen la construcción identitaria de las poblaciones

indígenas¹ latinoamericanas, éste es un trabajo interdisciplinar, que conjunta aportes de la historia, lingüística, sociolingüística, sociología y antropología. Para la recolección de datos en campo se utilizaron las técnicas y procedimientos propios del método etnográfico.

Desde la sociolingüística, los estudios sobre la vitalidad y decadencia de las lenguas se han analizado desde diferentes ángulos: a partir de la sociología del lenguaje como en la *ecología lingüística*, surgida en los años setenta del siglo XX, gracias a las investigaciones de Haugen en 1972, que vincula las teorías científicas sobre el medio ambiente con procesos lingüísticos dentro de las sociedades y los diferentes factores que las influyen y modifican. Para los sociolingüistas Terborg y García, Landa (2011), el desplazamiento lingüístico depende de factores y presiones externas sobre el individuo y colectivo cuando eligen hablar o no una lengua, factores que suelen ser económicos o sociales que apuntan a la pérdida de espacios discursivos. Dado que cada tres meses se extingue un idioma² indígena, es primordial que las acciones reivindicativas se encaminen al aumento del número de hablantes, prestigio social, documentación, nuevas tecnologías y elaboración de materiales didácticos que recuperen la memoria oral con la guía creativa de la comunidad.

El abandono de los idiomas originarios en América Latina y en el mundo entero es asunto que atañe a la humanidad porque al apagarse una lengua, la cultura se piensa y se significa distintamente, transformando el contexto social y deteriorando el espacio simbólico de interacción. Ante la extinción inminente, de las distintas iniciativas de revitalización lingüística promovidas por el Estado, por

¹ En este trabajo emplearemos indistintamente los términos originario e indígena. El artículo 2º de la Constitución mexicana reconoce la siguiente definición: “pueblo indígena que son aquellos que descienden de poblaciones que habitan en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ella” (*Ley General de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas*, 2011:18). Según R. Stavenhagen no existe una definición universal del término: “cada país ha planteado el problema de la definición a su manera, habiéndose llegado así a que abarcan una amplia gama de criterios de diferenciación, desde factores exclusivamente, o casi exclusivamente raciales, hasta consideraciones en que predominan criterios socioculturales” (Stavenhagen, 2012:135). Aunque el concepto *indígena* tiene múltiples acepciones, tanto positivas como negativas, dentro del movimiento étnico la palabra *originario* tiene mayor aceptación de acuerdo al grupo y país de pertenencia.

² Campbell y Okua, 2014: 2.

organizaciones civiles o por los propios hablantes, pocas destacan por sus resultados: los nidos de lengua en Nueva Zelanda con la enseñanza del maorí; el hebreo resucitado a idioma nacional en Israel, el catalán en Cataluña y el euskera en el País Vasco. Aquende, el Océano Atlántico, particularmente en México y Bolivia se han desarrollado acciones de revitalización, desde las comunidades e instituciones, para los idiomas náhuatl, zapoteco, maya–yucateco, ayapaneco, oluteco, mixe, mixteco; aimara, quechua, guaraní, yurakaré, urus, etc. En el proceso de sensibilización, concientización, recuperación y reintegración, las lenguas permanecen en las comunidades oluteca en México, y yurakaré en Bolivia como parte de su *ethos* histórico. En ambos países, la diversidad lingüística, ecológica y social forman parte de las múltiples realidades concretas que existen en los territorios, escenario de convivencia para múltiples idiomas, familias³ y variantes⁴ lingüísticas diferentes.

Los resultados del trabajo de campo en Oluta revelaron los límites y alcances del *Proyecto de Revitalización Lingüística* impulsado por el Consejo Obrero Campesino Indígena del Sur de Veracruz, cuyo objetivo fue el fortalecimiento de la lengua oluteca, entre 2012 y 2016; así mismo, la información denotó las formas actuales en que se construye la identidad étnica y lingüística del grupo, así como la posible extinción de la lengua.

En este trabajo examinaremos cuál es el impacto que tienen estas dinámicas en la realidad y cómo estos movimientos reivindican elementos identitarios que se convierten en derechos humanos, formas de resistencia y autoafirmación, o bandera de lucha para las poblaciones oluteca y yurakaré.

³ “... un conjunto de lenguas cuyas semejanzas en sus estructuras lingüísticas y léxicas se deben a un origen histórico común”. (Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus Autodenominaciones y Referencias Geoestadísticas, 2008: 36).

⁴ “... forma de habla que: a) presenta diferencias estructurales y léxicas en comparación con otras variantes de la misma agrupación lingüística; y b) implica para sus usuarios una identidad sociolingüística que contrasta con la identidad sociolingüística de los usuarios de otras variantes” (Ibídem, p. 37).

La información referente al estudio de la comunidad oluteca fue recabada a lo largo de varias temporadas de campo realizadas entre 2011 y 2017 en la comunidad de Oluta, en el estado de Veracruz, México. Aunque con objetivos distintos a los de la actual investigación, parte de esos datos fueron utilizados, en la elaboración de mi tesis de grado (Gómez, 2011) y en la investigación *Procesos de cambio Identitario en Oluta, Veracruz* realizada para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI.

La estancia de investigación desarrollada en La Paz, Cochabamba y en la región del Chapare en Bolivia, durante los meses de septiembre a noviembre de 2016, tuvo dos fases: el trabajo de gabinete, realizado bajo la asesoría del Dr. Pedro Plaza Martínez del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos, (PROEIB, Andes); y el trabajo de campo, realizado en cinco comunidades Yurakaré: Nueva Galilea, Misiones, Puerto Victoria, Nueva Vida y Monte Sinaí; ubicadas en la ribera del río Chapare. Ambas etapas de la investigación aportaron información relevante respecto a la construcción étnica de estos moradores asentados en el trópico de Cochabamba.

Las comunidades bolivianas fueron seleccionadas con base en las sugerencias del Consejo Indígena Yurakaré, CONIYURA y de acuerdo a su participación en los proyectos de revitalización lingüística que promueve la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad, FUNPROEIB Andes en la zona.

En el trabajo de campo se comprobó que la lengua no es siempre el principal factor identitario que delinea los contornos o fronteras étnicas de la comunidad, aunque se construya como referente en una cultura; las valoraciones hacia ella dependen del contexto social discursivo y de la formación de la estructura socioeconómica de las poblaciones que se refleja en el uso desigual de las lenguas por parte de sus hablantes, producto de la confrontación social.

Para el análisis de los procesos de revitalización lingüística entre olutecos y yurakaré se plantearon como ejes analíticos las siguientes interrogantes: qué organización u organizaciones participan en la lucha por la recuperación de su

idioma; por qué causa luchan; a qué se resisten; quiénes son sus integrantes y cómo se formaron dichas organizaciones; son las comunidades las que emprenden la lucha o son las organizaciones; las organizaciones son representativas de la comunidad; al hablar de revitalización, se implica una condición previa de agonía de la lengua; por qué es necesario revitalizar la lengua; cómo es la enseñanza de la lengua en la actualidad al interior de los grupos; la iniciativa de revitalizar la lengua fue tomada desde el interior o desde el exterior de la comunidad; Tomando en cuenta el análisis de los movimientos de revitalización lingüística como procesos de reivindicación identitaria, autoafirmación étnica y resistencia, esperamos dar respuesta a estas incógnitas en los capítulos a continuación:

En el primer capítulo, *Identidad, lengua y etnia en los movimientos de revitalización lingüística* se abordará la discusión teórica sobre las distintas corrientes de estudio desarrolladas en torno al concepto de identidad para comprender la relación existente entre comunidad e identidad étnica y la función de la lengua como elemento identitario. Asimismo, para conocer el espacio reproductivo de la identidad étnica, se precisará definir etnia, puesto que representa a una comunidad indígena inserta en una sociedad nacional; el concepto de colonialismo interno será útil para entender la problemática de la etnicidad. Contextualizar el multiculturalismo como política pública que suscita proyectos de revitalización lingüística y que enmascara la lucha política de las poblaciones permitirá comprender la narrativa con la que se construyen dichos movimientos. En el segundo capítulo, *Estado, legislación y pueblos indígenas*, se analizará la incidencia de las políticas lingüísticas en la castellanización tanto en México como en Bolivia y su impacto en las poblaciones oluteca y yurakaré. En el tercer capítulo *Dos pueblos en busca de sí mismos: entre olutecos y yurakaré* ambos pueblos se presentarán desde una perspectiva histórica y etnográfica, tomando en cuenta a las organizaciones participantes en la gestión de los proyectos de revitalización lingüística. Por último, se presenta la reflexión final de los resultados de la investigación.

CAPITULO 1

IDENTIDAD, LENGUA Y ETNIA EN MOVIMIENTOS DE REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA

El lenguaje adquiere vida
y desarrollo histórico precisamente aquí,
en la comunicación verbal concreta,
y no en el abstracto sistema lingüístico
de formas de lengua,
ni en la psiquis individual de los hablantes
(Voloshinov, 1976:119-120.)

1.1 IDENTIDAD

En el actual contexto de globalización, migración y movimientos indígenas surgidos a partir de los años setenta, casi no hay situación política o social ni discurso (económico, histórico, educativo, político, geográfico, jurídico, etc.), que no remita al tema de la identidad; lo que ha llevado a científicos de distintas disciplinas y corrientes teóricas a tratar de comprender y definir este concepto.

A partir del siglo XX, los estudios sobre la identidad han sido muy prolíficos en distintas disciplinas como: filosofía, psicología, sociología y antropología, entre otras. Las primeras investigaciones relacionadas con el concepto de identidad se hicieron en las áreas de psicología y filosofía en donde la pregunta a la que se pretendía responder era: *¿quién soy?* La construcción de la identidad individual implica procesos internos de reflexión, autoconocimiento y autoafirmación mediante los cuales la persona se hace consciente de sí misma, de sus potencialidades y aspiraciones. Es decir, en sus inicios, los estudios acerca de la identidad eran individualistas ya que se enfocaban en los rasgos personales. Con el tiempo,

algunos investigadores fueron descubriendo que, en esa transformación del individuo en sujeto, además de los procesos internos, intervenían también actores y factores externos, como la familia, el ambiente, las experiencias particulares y la historia personal. De la interrelación del individuo con los integrantes de su grupo social, surgió el interés por el proceso de construcción de la identidad colectiva, de la que se ocupan principalmente la sociología y la antropología.

Una primera gran subdivisión en los estudios de la identidad, tanto individual como colectiva, es la que se encuentra entre: esencialistas y no-esencialistas. Los esencialistas consideran la identidad como un conjunto de características que definen y fijan al individuo o al grupo en cuestión; mientras que, los no-esencialistas consideran la identidad, individual o colectiva, como procesos permanentes de construcción sociocultural en continua transformación, que adquieren sus formas y peculiaridades en contextos históricos específicos.

Mercado (2010), sostienen que el concepto de identidad se incorporó a las Ciencias Sociales a mediados del siglo XX, cuando Erick Erickson, psicoanalista austriaco, empleó el término ego-identidad en sus obras relacionadas con las dificultades que padecen los seres humanos durante la adolescencia y cómo superarlas. Según estos autores, Erickson definió la identidad como “un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal” (Erickson, 1977: 586 en Mercado, 2010:231).

La distinción que desarrolló Erickson entre identidad e identificación es clave para entender los procesos de identidad étnica, como subraya Cardoso de Oliveira; aunque, en el contexto individual y psicoterapéutico, Erickson consideraba que la identificación “es un mecanismo de limitada utilidad, puesto que la identidad no sería una suma de identificaciones sino una realidad gestáltica” (Cardoso de Oliveira, 2007:52,53).

En sociología, el concepto de identidad colectiva se ha definido de distintas maneras por diversos autores. Así, en palabras de Mercado:

la identidad colectiva se concibe como el componente que articula y da consistencia a los movimientos sociales en los trabajos de Alain Touraine y Alberto Melucci; como un elemento de la acción comunicativa en Jürgen Habermas, y como un atributo de los actores sociales en Gilberto Giménez. (Mercado, 2010:231)

En antropología se distinguen dos corrientes teóricas que explican la identidad de distinta manera: el esencialismo y el constructivismo. El esencialismo, como se mencionó, concibe la identidad como un conjunto de rasgos definidos y estáticos característicos de un grupo social; mientras que el constructivismo un proceso de construcción continúa, en un permanente *estar siendo* con los otros, en un contexto y un momento histórico particulares.

Dentro de la corriente esencialista, la identidad colectiva se define por sus rasgos culturales, lo que obstaculiza el análisis profundo de los múltiples procesos internos y externos que inciden en su construcción, por ejemplo: los cambios en las dinámicas comunitarias, los flujos migratorios, el contacto cultural y lingüístico aunado al colonialismo interno, la historia, la legislación y otras formas de intervención estatal (programas, salud, educación, etc.), son factores que deberían tomarse en cuenta al estudiar el proceso dinámico de la identidad social.

La identidad es inherente al ser humano, por su naturaleza, es dinámica y cambiante. Desde esta perspectiva el constructivismo surge en oposición al esencialismo para contrarrestar la concepción estática de la identidad. En la década de 1960, Barth (1966) y Goffman (1963) iniciaron los estudios con esta nueva idea acerca de la identidad como proceso en construcción.

Fredrick Barth, de la escuela escandinava, desarrolló un modelo analítico de la identidad colectiva en el que no define a los grupos étnicos por sus rasgos culturales, sino como entidades flexibles y dinámicas, que elaboran sus diferencias y similitudes respecto a otras comunidades en su interacción con ellas en un contexto determinado. Es decir, presenta la etnicidad como un proceso de *organización social*, en la que el grupo percibe y define sus límites y fronteras, como fenómeno de diferenciación cultural.

Goffman, teórico del interaccionismo simbólico, se interesó por las formas en que interactúan las personas en grupos reducidos de trabajo; fue de los primeros en plantearse que tanto la identidad individual como la identidad colectiva son resultado de las decisiones de las personas del grupo en relación con el individuo. Fruto de la interacción de la identidad personal con la social, el individuo crea vínculos identitarios que entretejen un sistema de mecanismos de identificación.

Para Cardoso de Oliveira, teórico constructivista, es fundamental comprender los mecanismos de identificación, estudiados por Erickson, porque “reflejan la identidad *en proceso*: tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas” (Cardoso de Oliveira, 2007:53).

Charles Taylor (2006), afirmaba que conocer las prácticas de interlocución entre los seres humanos, en su proceso de identificación al interior de un espacio común, era crucial para comprender la identidad. Taylor, para situarnos en la nebulosa de la identidad, comparte con Zygmunt Bauman (2000), en el análisis de la identidad, las preguntas: ¿quiénes somos? y ¿en qué lugar nos encontramos?

El filósofo latinoamericano Echeverría basó sus planteamientos en la Teoría crítica de la escuela de Frankfurt, en Heidegger, Sartre y Marx. Su aporte a una definición de la cultura parte de la polémica entre Lévi-Strauss y Jean-Paul Sartre, entre estructuralismo y existencialismo. La definición de cultura como “cultivo crítico de la identidad” es una de sus contribuciones a dicha conceptualización. La cultura como cultivo crítico “sólo se reproduce en la medida que se cuestiona, en que se enfrenta a otras, se combina con ellas, defendiéndose de ellas y también invadiéndolas” (Echeverría, 2001: 164). En esta definición, la identidad del sujeto pone en práctica la metamorfosis de la misma en relación con las otras identidades divergentes.

Para Echeverría analizar la identidad individual o colectiva a partir de los rasgos distintivos resulta engañoso dado las reactualizaciones que los sujetos realizan a través del compromiso con sus vínculos de solidaridad. Para los objetivos de este estudio consideramos que la fugacidad y maleabilidad de la identidad en

esta definición, nos permitirá abarcar una gama más amplia en los factores que la conforman. Así pues, en lo sucesivo la identidad se considerará como:

una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma. (Echeverría, 2013:149)

Por tanto, en la medida que se actualiza y reelabora, la identidad, se construye en relación con el otro, los otros.

Los pueblos oluteco y yurakaré, aunque geográficamente distantes, comparten a través de su historia, identidades sociales resilientes que permanecen como alternativas de vida y formas de resistencia ante el embate del colonialismo interno y la globalización. Es mediante la reproducción de su vida en comunidad que las identidades colectivas se mantienen como cultivo crítico de la cultura, entendida ésta como:

la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en 'formas simbólicas'. (Gilberto Giménez, *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. (Giménez, s/f:5)

En palabras de Echeverría, *la cultura es el momento autocrítico* en el que los seres humanos se reproducen en una sociedad histórica y concreta determinada. En estos modos de reproducción social de la identidad individual y colectiva de los sujetos se encuentra un elemento clave: la lengua, que dota de significado a lo desconocido. Al nombrar, el sujeto reconoce la existencia del objeto y por ende su permanencia en el tiempo en tanto símbolo de conciencia histórica y lingüística.

1.2 LENGUA

Tanto en la antropología norteamericana como en la británica se desarrollaron estudios sobre la relación entre lengua y sociedad, siendo pioneros los estudios de Boas (1911), Sapir (1940) y Malinowsky. Con el desarrollo de la sociolingüística, William Labov, Dell Hymes y Gumpers profundizaron en la relación entre ambas (Córdova 2014:121), permitiendo posteriormente el análisis de la lengua como marcador de identidad.

Distinguir entre lenguaje, lengua y habla evitará confusiones, siendo necesario definir cada concepto desde la sociolingüística, sin dejar de lado el ámbito propiamente lingüístico; esto nos permitirá situar en la esfera social de una comunidad concreta, la importancia de la lengua en la construcción identitaria de la colectividad, además de valorar la situación social y política de éstas, al presentar una posición de minoría lingüística respecto al español como lengua nacional.

Por su condición gregaria, el ser humano desarrolla en el lenguaje procesos comunicativos que surgen de la interacción. En su dimensión más amplia, el lenguaje expresa ideas a través del tiempo proyectando “cada una de las diversas formas en que se comunican los seres humanos” (Moguel,1973:9). Pensar en el lenguaje como sistema de interpretación, nos sitúa en el terreno ideológico en donde todo “posee significado: representa, figura o simboliza algo que está fuera de él” (Voloshinov, 1976:19); cuando el hablante pone en práctica el conjunto de sistemas interpretativos e ideológicos da significado a su realidad.

Ferdinand de Saussure (1857-1913), lingüista estructural, define el lenguaje como la capacidad universal del hombre en la producción de signos. Para Saussure, la lengua como sistema de signos es una estructura articulada entre sí, donde cada elemento se define por su función y contraste respecto al otro (Moguel,1973 :17). Distinguiendo dos dimensiones de análisis de la lengua, el estrictamente lingüístico, que es el estudio de la lengua como sistema de signos determinado por sus niveles, que no se ocupa de la función social de la misma en una comunidad de hablantes, al hacer énfasis solo en “el sistema de valores a los que se llega dentro del sistema

en los ejes sintagmáticos y paradigmáticos” (Valiñas, 1986:31) y el sociolingüístico que circunscribe “al conjunto de normas sociales junto con el sistema lingüístico en los contextos y con los participantes de los eventos comunicativos” (Valiñas, 1986: 64), ampliando el repertorio de análisis al espacio de uso. Para el lingüista ruso, Voloshinov (1976), la lengua no es solo estructura es un “hecho social de la interacción verbal que se cumple en uno o más enunciados. La interacción verbal, entonces, es la realidad fundamental del lenguaje” (Voloshinov, 1976:118), en su proceso de elaboración es determinado por las relaciones sociales. La lengua como parte del lenguaje es convencional en la medida en que las personas acuerdan el uso de sus signos lingüísticos en una comunidad, “cuya única realidad son sus funciones sociales: comunicativa, identificativa e ideológica” (Valiñas, 1986: 46). El habla, por el contrario, es la puesta en escena de la lengua de forma individual, su emisión y convención en una comunidad lingüística; su concreción en la materialización de la acción verbal, el diálogo.

Analizar la función de la lengua como un elemento de resistencia identitaria que coadyuva a la reivindicación étnica mediante proyectos de revitalización político lingüístico, será una vía para entender el conflicto sistemático y las contradicciones presentes en la dinámica social de las lenguas y sus hablantes inmerso en una corriente local-global de depredación económica capitalista. Desde esta perspectiva, la hipótesis del trabajo consideraba en un inicio que la lengua era la depositaria principal de la reivindicación étnica identitaria, sin embargo, durante el trabajo de campo se evidenció que la lengua no es siempre el factor étnico que delinea la identidad colectiva del grupo, hay otros factores que también inciden en esta relación, muchas veces la lengua pasa a segundo o tercer plano, cobrando mayor importancia en las decisiones del grupo social factores como el vínculo territorial, el imaginario colectivo o la autodeterminación étnica, según las decisiones de los propios hablantes y del contexto. En lo subsecuente nos referiremos a la lengua como un “fenómeno de comunicación social” (Zimmermann, 1999: 40), al representar el consenso común de una comunidad concreta. “En este sentido, cada comunidad concreta tiene un comunalecto, es decir, una lengua y un conjunto de

prácticas asociadas a ellas” (Valiñas, 2010: 127). Una de las características de los comunalectos es que no cuentan con base escrita, son orales (Valiñas, 2010).

La lengua o comunalecto guarda con los fenómenos identitarios una estrecha relación, si tomamos en cuenta la definición de lengua histórica de Coseriu (1980), que implica un referente simbólico para la comunidad en cuestión y la capacidad de conservar la comunicación al interior del grupo al transmitir las experiencias y saberes (Zimmermann, 1991: 8). Desde esta mirada, el análisis se apega al estudio de la realidad concreta de los olutecos y yurakaré a partir de su propio horizonte epistemológico y político de interacción: su lengua.

Para que la lengua funcione como fenómeno de comunicación social necesita al grupo para subsistir (Zimmermann, 1999: 40), por ello, es importante saber cómo contribuyen los proyectos de revitalización lingüística a la construcción de la identidad étnica de cada uno de los grupos estudiados; y cómo estos sujetos sociales ponen en juego su etnicidad como forma de resistencia y propuesta de lucha, tomando en cuenta que es la comunidad el centro en donde se desarrollan estos procesos sociales. La lengua aparece como “parte fundamental de la cohesión y reproducción del grupo, con sus contenidos y formas, es un instrumento vital para esa cohesión, un medio más para poder luchar contra o por el poder” (Valiñas, 1986:51).

En la formación de la conciencia social de las comunidades, las lenguas oluteca y yurakaré son el puente a través del cual se gesta la reproducción de la vida en cada uno de estos pueblos. Pues, “el ámbito social de reproducción de las lenguas indígenas no es la nación, es la *comunidad*” (Valiñas, 2011:25). Entendida como:

el conjunto de relaciones sociales que tiene uno o varios ejes en común, caracterizada por una a) región económica real de pertenencia de los sujetos y b) el continuum de relaciones sociales determinadas por los manejos concretos de sistemas de signos particulares” (Valiñas, 1986:64).

Siendo esto una realidad, nos preguntamos por qué los hablantes se enfrentan a la disminución en el uso de las lenguas originarias en sus espacios geográficos, en donde se cultiva su reproducción. Ante este panorama, crear conciencia de su propia existencia y resistencia, servirá de base para posteriores acciones reivindicativas.

Para entender esta realidad concreta es necesario comprender la relación que existe entre la comunidad y la identidad étnica del grupo, así como la relación entre identidad étnica y lengua. La perspectiva histórica nos mostrará de qué manera la lengua no es siempre la depositaria principal de la reivindicación étnica identitaria en los movimientos de revitalización lingüística, lo mismo entre los olutecos que entre los yurakaré.

1.3 ETNIA

Para comprender el espacio de reproducción de la identidad étnica entre olutecos y yurakaré, es necesario definir en primera instancia el concepto de etnia, no sin antes, precisar la diferencia entre concepto y noción. Estaré hablando del discurso científico, del “instrumento descriptivo propio de una ciencia” (Valiñas, 1986: 1), cuando refiera al *concepto*, mientras que, la palabra *noción* alude al terreno de lo ideológico que sitúa esta investigación.

El origen del término data de la “Grecia antigua, donde se utilizaba el vocablo *ethnos* para referirse al pueblo” (Reina, 2011:26). Sí, la categoría simbolizaba al pueblo en tiempos de los antiguos griegos, porque éstos la empleaban para designar a los otros, en oposición a ellos con fines excluyentes, como, por ejemplo, “los no griegos, los periféricos, los bárbaros foráneos, por oposición a los “helenos” (*genos Hellenon*), como se nombraban a sí mismos” (Giménez, 2006:130). En términos generales, actualmente la palabra etnia se refiere a grupos sociales con afinidades culturales, lingüísticas, fenotípicas, etc.; pese a que durante mucho tiempo se utilizó para denotar el atraso de las comunidades indígenas, consideradas periféricas y subordinadas en contraste con la palabra “nación”.

El concepto de etnicidad se difundió en centros académicos de los Estados Unidos, específicamente con la publicación y divulgación de la revista *Ethnicity*, por la Universidad de Chicago. Simultáneamente, con la difusión del concepto en los años sesenta y setenta surgen tanto en sociedades “subdesarrolladas” como industrializadas, conflictos y movimientos reivindicativos denominados “étnicos” (Giménez, 2006:131). De esa manera, el auge de los estudios étnicos se vinculó a este tipo de subversiones en una relación centro-periferia (Giménez, 2006:131). La revista *Ethnicity* propuso clasificar los rasgos culturales en torno a la caracterización de los límites, semejanzas y diferencias entre etnias, estableciendo generalizaciones que encasillaban a las sociedades como discretas y pre-constituidas, al considerar que existía una correspondencia entre sus rasgos distintivos e identidades particulares (Giménez, 2006:131). Algunos de los problemas de esta propuesta analítica es que no considera como prioritarios los aspectos dinámicos, procesuales, ni históricos de las relaciones sociales en la configuración real y simbólica de la etnicidad; así como tampoco la interrelación de asimetría política, dependencia económica, ni otras igualmente importantes como la exclusión, la discriminación o la negación, respecto a entidades más amplias (provinciales, nacionales e internacionales). El concepto de etnia cobró relevancia en las ciencias antropológicas a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, sobre todo en los estudios realizados por antropólogos norteamericanos (Giménez, 2006:31). Entre los estudiosos del concepto de etnia sobresale Fredrik Barth, (1970), de la escuela escandinava. Los estudios sobre la etnicidad durante esa época dieron un giro metodológico al transitar de la caracterización y comparación de rasgos culturales, al estudio de los procesos dinámicos de la construcción de las identidades étnicas, destacando su contexto de emergencia.

La importancia de los trabajos de Barth, (1970), radica en el estudio de los grupos étnicos, su organización social y la constitución de sus diferencias culturales. La forma de ordenar estas diferencias culturales resulta de la selección distintiva de los sujetos en su proceso de auto adscripción y hetero-adscripción que les permite diferenciarse de los otros. (Giménez, 2006:134). La propuesta de Barth pretendía analizar los fenómenos étnicos a partir de una serie de rasgos distintivos útiles para

el análisis comparativo entre culturas, que permitiera al mismo tiempo delimitar sus fronteras étnicas. Sin embargo, según Giménez (2006:132), Barth terminó cayendo en una “concepción substancialista y culturalista de las etnias, como si existiera una correspondencia predecible y sistemática entre rasgos culturales distintivos e identidades étnicas”. Mientras que para Poutignat y Streiff-Fenart (citados en Bari, 2002: 155) el enfoque de Barth es “subjetivista”; es decir, que el grupo étnico no es definido en *sí mismo*, sino como resultante de las diferencias culturales de grupos que interactúan en un contexto específico de relaciones interétnicas.

Señalado esto, caracterizar a una etnia por sus rasgos taxonómicos, como: lengua, cosmovisión, ritos, lazos de parentesco, entre otros, por una parte, impide ver que al interior de las etnias también existen diferencias culturales, producto de las relaciones y de la organización social intracomunitaria; mientras que, por otra, es insuficiente para comprender la representación, conformación y transformación de los contornos étnicos, así como los factores que intervienen en este proceso.

En la búsqueda de una definición rigurosa y práctica del concepto de etnia, teóricos de diversas corrientes han hecho diferentes propuestas. Aquí presentamos algunas de ellas: para Héctor Díaz Polanco, la etnia “es el conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos” (Díaz Polanco, 1981:60); el problema aquí es que este investigador utiliza en la definición el mismo concepto que pretende definir. Podría entonces ser heredero de la corriente de Barth, al señalar que los grupos étnicos comparten mediante su identidad social elementos que enfatizan los rasgos culturales, sin embargo, este autor toma en cuenta en sus planteamientos que “lo étnico es una dimensión de la formación clasista de la sociedad” (Serna, 2001:69). Leticia Reina, dice que las etnias “no son esencias, sino también son el producto de una situación política en el sentido amplio del término, a pesar de que sus integrantes lo vivan como algo natural” (Reina, 2011:27). Al referirse a “una situación política en sentido amplio”, la autora apunta hacia la reproducción y socialización del sujeto en su cotidianeidad. Para Reina, las etnias “se distinguen de la nación moderna o política porque no disponen de una organización política independiente y soberana” (Reina, 2011:27),

al encontrarse subsumidas a las leyes de un Estado. En este sentido, Guillermo Bonfil Batalla coincide en que las etnias se diferencian de la “sociedad nacional porque no tienen necesariamente un Estado propio” (Bonfil Batalla 1981:11). Son “sistemas sociales permanentes de larga duración histórica” (Bonfil Batalla 1981:11), formados por siglos de existencia sobre una cultura que se modifica en el tiempo.

En contraste, para Cardoso de Oliveira, “etnias y clases son *relaciones* y no grupos sociales con límites trazados ‘objetivamente’ de manera empírica” (Cardoso de Oliveira, 2007:216). Para este teórico, la contradicción es inherente tanto a las relaciones de clase como a las de etnia; pero, mientras que en las relaciones de clase es “esencial”,

...el carácter contradictorio de la relación entre etnias aparece solamente cuando se trata de minorías étnicas insertas en sociedades anfitrionas dominantes. La relación que tales minorías mantienen con la sociedad mayor sería típicamente de sujeción; se tendría aquí el equivalente revelado en las relaciones de clase: la dominación de una, reproducida dialécticamente en la sujeción de la otra. (Cardoso de Oliveira, 2007:216-217)

Por otra parte, para este autor las relaciones sociales se dan en contextos específicos, que las determinan. Así...

...las relaciones entre identidades se dan en contextos estructurados por sistemas de clases y por regímenes políticos dominados por Estados, igualmente de clase. Así serían, por ejemplo, las relaciones entre grupos indígenas y sociedades nacionales envolventes. (Cardoso de Oliveira, 2007:219)

Sí bien es cierto que la caracterización de las etnias se ha dado por ciertos rasgos distintivos, en la actualidad, el estudio de éstas debe concebirse como un proceso dinámico, donde los elementos culturales de la población están en constante transformación: se adquieren, se modelan y se adaptan a su devenir histórico, “entre centro y periferia, situaciones migratorias, fenómenos de colonización y descolonización [...]. De este modo, la etnicidad definiría al mismo

tiempo el contexto pluri-étnico dentro del cual emerge” (Giménez, 2006:133), transformándose de acuerdo a las necesidades del pueblo en cuestión.

Como ya mencionamos, para Cardoso de Oliveira las *etnias* son relaciones de carácter contradictorio; mientras que la *etnicidad*, como ideología, es un concepto diferente; sólo comprensible en contextos específicos, que forman parte de un sistema globalizado.

En todos los contextos marcados por la estructura de clases la tendencia que se observa es que la etnicidad, en cuanto ideología encubre las relaciones de clase, enmascarándolas ante los agentes sociales. Me gustaría reservar el término etnicidad para el conjunto de esas relaciones, y así, definiría la etnicidad como un concepto que cubre una gama de fenómenos relativos a comportamientos y creencias condicionados por la situación de miembros de pueblos (etnias o naciones) insertos en sociedades anfitrionas. (Cardoso de Oliveira, 2007:222)

Desde esta perspectiva, es interesante analizar a los olutecos y yurakaré en su condición de clase a través de ideologías, conductas y vínculos sociales que transfiguran su identidad étnica al poner en práctica su etnicidad, entendida como “ideología de lucha política basada en la conciencia étnica” (Bonfil Batalla, 1981:20). Estudiar la etnicidad desde la vertiente política nos sitúa ante el enfoque movilizacionista que explica los conflictos étnicos en las relaciones de clase, a diferencia de las orientaciones idealistas que ponen énfasis en la distinción cultural como fenómeno simbólico (Bari, 2002: 157,158). La perspectiva movilizacionista permitirá tratar el conflicto étnico como consecuencia inevitable de las relaciones desiguales entre la sociedad nacional y las minorías étnicas.

La etnicidad como variable política implica el reconocimiento de una historia común sustentada en la lucha económica y de clase por territorio, lengua, creencias, formas de organización tradicional e igualdad social; factores que configuran la reproducción social del sujeto que “se distingue en su politicidad, esto es, por el predominio que se da en él de su nivel político sobre su nivel físico o animal; añadiríamos que ese nivel político es el de la reproducción de la forma de su socialidad, de la forma concreta de la misma, es decir, de su identidad” (Echeverría,

2013:153). La socialidad es un proceso que depende de la producción y consumo de objetos prácticos con valor de uso, que los sujetos producen e intercambian mediante relaciones sociales.

Dado que las etnias son dinámicas y en ellas ocurren fenómenos identitarios complejos; para explicar las múltiples y heterogéneas identidades que yacen entre la población oluteca y yurakaré, se tomará la definición del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro para evidenciar que una etnia en franco proceso de transformación no es siempre el parámetro donde se define y construye la identidad colectiva.

La etnia aparece como una identidad dinámica extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en un movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico. Llega a decir: la unidad esencial del fenómeno humano es la comunidad étnica, que es el lugar en que el hombre se produce. (Ribeiro en Serna, 2001:79).

Para los fines de esta investigación, el concepto de etnia se utilizará como “sinónimo de *pueblo* y de *nación*” (Bonfil Batalla 1981:11). La definición de nación que propone Benedict Anderson es la que más se adapta a las necesidades de este trabajo. “Nación: es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 2013:31). Aunque este autor no considera a las etnias como naciones, al referirse a la nación política enmarcada en un Estado y no en el sentido étnico, en esta investigación se recupera lo político como anhelo de la autodeterminación, prestigio y derecho étnico / nacional. La comunidad es imaginada “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 2013:31).

Al ser imaginadas, las etnias o naciones, no necesariamente se constituyen sólo por sus rasgos culturales, sino por su delimitación de acuerdo a su identidad y adscripción de los sujetos sociales con base en su organicidad actual. Aunque Benedict Anderson utiliza el término nación a nivel de sociedad nacional, aquí será

de utilidad para referirnos a la constitución de una etnia en el siglo XXI a partir de la construcción de las identidades étnicas oluteca y yurakaré.

Una herramienta teórica que nos permitirá explicar con rigor analítico la complejidad de la etnicidad, que puesta en juego se convierte en una etnización de las luchas, es el concepto de *colonialismo interno*⁵ que Pablo González Casanova define de la siguiente manera:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del estado colonizador y, después, del estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. (González, 2015: 86)

El colonialismo interno como categoría sociológica explica el subdesarrollo, la desigualdad y explotación al interior de las sociedades nacionales producto de las relaciones coloniales del Estado-nación. En la historia del desarrollo del capitalismo durante la construcción del Estado-nación, el colonialismo interno se presenta con distintas facetas que encubren relaciones de dominación en los ámbitos económico, político, social y cultural. El concepto de colonialismo interno también será de utilidad para mostrarse como causa del desplazamiento de las lenguas indígenas. Este concepto vinculado con los conceptos de lucha de clases y Estado servirá para exponer la relación conflictiva que sostienen, por una parte, el pueblo oluteco, en el estado de Veracruz, México; y por otra, el pueblo yurakaré en comunidades ribereñas del río Chapare en Bolivia, frente a sus respectivos Estados. Ambos conflictos son relevantes al estudiar relaciones coloniales de las poblaciones oluteca y yurakaré con respecto al resto de la sociedad.

⁵ “Los primeros apuntes del colonialismo interno se encuentran en la propia obra de Lenin en 1914, se interesó por plantear la solución al problema de las nacionalidades y las etnias oprimidas del estado zarista para el momento en que triunfara la revolución bolchevique” (González, 2015:88)

1.4 IDENTIDAD ÉTNICA

La identidad étnica se asocia a la presencia de un grupo social que comparte territorio, representaciones simbólicas, ideas, saberes, creencias, construidas en el imaginario social y, sobre todo, aunque no necesariamente, una lengua. La constitución de esta identidad establece las relaciones entre individuo y comunidad a través de las representaciones simbólicas o imaginario social instituyente que plantea Cornelius Castoriadis:

Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos. Crean así una “representación” del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo: pero esto no es un *constructum* intelectual; va parejo con la creación del impulso de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o *Stimmung* específico-un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social. (Castoriadis, 1997:9)

Estas significaciones imaginarias sociales crean esa cosmovisión y envuelven en su totalidad la vida cotidiana de la comunidad, como parte de la identidad étnica, que como categoría de análisis antropológica y sociológica permite conceptualizar los mecanismos de identificación de un grupo. “Fundamental, porque esos mecanismos reflejan la identidad en proceso: tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas” (Cardoso de Oliveira, 2007: 53).

Al configurarse históricamente en el sistema de relaciones sociales al que pertenecen, las identidades étnicas como “clasificación identitaria” de minorías étnicas frente a sociedades nacionales, nacen en el terreno de las contradicciones. Por su carácter contradictorio, en su reproducción social, las identidades étnicas están en constante tensión y conflicto con otras identidades vinculadas a la sociedad de la esfera dominante. Héctor Vázquez sostiene que las contradicciones se dan en la relación entre “mayoría sociocultural–hegemónica y minoría étnica sometida” (Vázquez, 2000:50); a diferencia de Barth, quien analiza dicha construcción como asimetría relativa entre los grupos, sin tomar en cuenta las relaciones de

“dominación – sometimiento” (Vázquez, 2000:50), reflejo de la desigualdad social e inequidad política que permean a grupos sociales como las minorías étnicas y lingüísticas.

Al ser inherente a un grupo social, la identidad étnica no ocurre en abstracto, tampoco es una esencia, por el contrario, es resultado del devenir histórico, producto de las relaciones sociales. Por tanto, y coincidiendo con Bonfil Batalla, la identidad étnica es un “fenómeno histórico, una dimensión de la realidad social, con implicaciones y determinaciones profundas” (Bonfil Batalla, 1981: 24).

Como una modalidad de la identidad colectiva, la identidad étnica es el resultado del decurso de los procesos colonizadores en sociedades como la nuestra; para entenderla en su complejidad es necesario situarla en la historia, tomando en cuenta momentos constitutivos de los procesos identitarios. Guillermo de la Peña señala que la identidad colectiva:

no se concibe como la consecuencia lógica de una especie de *esencia grupal* sino como una propiedad emergente de relaciones históricamente condicionadas, donde intervienen y se conjugan factores tales como el dominio colonial y la penetración del mercado, los límites de la independencia política y las componendas de los nuevos gobiernos, la urbanización y la migración, los procesos de escolarización y racionalización burocrática, las luchas clasistas y electorales. (De la Peña 1995:89)

La identidad étnica es vista como la suma de diversos factores interrelacionados, interdependientes y como el producto de relaciones y fricciones interétnicas en contextos emergentes. De acuerdo con Miguel Bartolomé, las identidades colectivas, sociales y étnicas no deben ser entendidas mediante categorías clasificatorias externas atribuibles a los sujetos sociales, pues la categorización de atributos, no debe delinear la identidad de los mismos. Para este autor, la identidad étnica es:

una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar

los límites que la separan de otras identidades posibles. (Bartolomé, 2006:44)

Desde esta perspectiva, la identidad étnica se examinará como un proceso de cambio continuo, dinámico, evanescente, contradictorio, real y simbólico, fruto de las relaciones sociales y de las fronteras étnicas flexibles.

A diferencia de Barth, que analizó las fronteras étnicas⁶ como límites culturales que delimitan al grupo, Andrés Guerrero amplía el espectro del término al retomar los conceptos de “campo, habitus y estrategias de fuerza de Bourdieu y de Judith Butler en sus estudios sobre la dominación de género” (Guerrero, 198:114).

Butler consideró la presencia de una frontera étnica como segmentación dual relacionada a una matriz binaria de dominación, que instaaura el dominio simbólico mediante jerarquizaciones sociales y políticas legitimadas en el discurso y que, a nuestro modo de ver, implica también una relación de clase (Butler en Guerrero, 198:114).

Para Andrés Guerrero, las fronteras étnicas serían entonces “una suerte de artilugio simbólico de dominación que, en las relaciones de poder cotidianas, produce y reproduce a la vez al indio y al blanco mestizo” (Guerrero, 198:114). En esta distinción binaria hay una matriz de ideas, que configuran las identidades étnicas mediadas por la fricción que se origina del contacto entre las sociedades.

Al respecto, es pertinente mencionar que para el estudio de la identidad étnica oluteca y yurakaré se analizará la frontera étnica a partir de los mecanismos simbólicos de dominación reproducidos en relaciones de poder entre población oluteca y la nacional mexicana, por un lado, y por otro, los yurakaré y la sociedad nacional boliviana.

⁶ La noción de frontera étnica “deriva de las categorías estructurales del sociólogo T. Parson: el estatus, la adscripción y la identidad” (Guerrero, 1998:114)

1.5 MULTICULTURALISMO

El multiculturalismo, en su definición más evidente significa “muchas culturas” y se refiere a la diversidad cultural dentro de un mismo territorio o entidad política, lo que Olivé (citado en Couder, 2009:34) denomina “multiculturalismo factual”, a diferencia del “multiculturalismo normativo” que, siguiendo a este mismo autor, se refiere a las reglas que regulan las relaciones interculturales. Es decir, el multiculturalismo, también puede ser interpretado como una relación política: por una parte, mediante sus demandas, un sector social busca reconocimiento y respeto para la diversidad de minorías étnicas existentes en un territorio o entidad política, en particular el derecho a preservar su propia cultura, identidad, prácticas e instituciones; reclama además el derecho de estas minorías a participar activamente en los procesos socio-democráticos y a ser incluidas en el proyecto nacional.

Desde otro punto de vista, el multiculturalismo es un discurso que, tiende a encubrir los fenómenos socioculturales y políticos relacionados con la diversidad cultural a la que pretende proteger; concibe a las culturas de manera estereotipada como entes estancados en el tiempo, aisladas de las influencias ajenas e inmutables.

Para Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, el multiculturalismo encubre procesos colonizadores entre sus poblaciones, al no explicar su abigarrada composición y negar su etnicidad. Expresa que como política de Estado crea identidades emblemáticas, estáticas, con rasgos culturales particulares, excluyéndolas de toda posibilidad de cambio.

El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. (Rivera, 2010:62)

Para la autora, la función del multiculturalismo es reemplazar a las poblaciones indígenas como sujetos portadores de historia, rediseñando sus demandas al subordinar sus causas y sistematizarlas en el sistema clientelar. Precisa que es un tipo de pongueaje⁷ cultural que se mantiene al servicio del Estado y los medios de comunicación (Rivera, 2010:62).

Frente al multiculturalismo que propone el respeto a los usos y costumbres y la revitalización de las lenguas ancestrales, se eleva el discurso positivista de los valores universales; éste justifica el empleo de un criterio absoluto: la racionalidad⁸, para abatir el relativismo cultural que obstaculiza el desarrollo, el progreso y la modernidad. Sobre este mismo principio ético se sustenta el liberalismo. Desde este punto de vista, todas aquellas prácticas que no estén sustentadas en los principios de la razón, ni sean científicamente comprobables como verdaderas (tales como: la organización tribal, los mitos, las leyendas, el chamanismo, la organización social comunitaria o la medicina tradicional), serían consideradas “prácticas irracionales” (Couder, 2009:33)

Una persona o ente irracional estaría, por tanto, “naturalmente” subordinado a uno racional. Es lo que justifica el dominio de los seres humanos sobre el mundo natural, así como el derecho de los individuos racionales a tutelar a los carentes de razón y —por extensión igualmente “natural”— justifica el tutelaje de las sociedades racionales (la gente de razón) sobre las no racionales (la gente de costumbre). (Couder, 2009:35)

Una vez aceptado este dilema, aunque sea falso⁹, sólo quedan dos opciones mutuamente excluyentes: el universalismo, para el que el relativismo es inadmisibles porque rechaza verdades y valores absolutos, supuestamente legítimos y

⁷ Tipo de servidumbre implantada en la época colonial en los países andinos.

⁸ La universalidad de la Razón, que se consideraba inherente a la naturaleza humana, fue uno de los principios que sustentaron los ideales de la Ilustración. Se suponía que había verdades y valores absolutos que podían ser discernidos mediante procedimientos racionales.

⁹ Este dilema es falso, ya que de acuerdo con Gonzalo Munévar deriva de un milenarismo error de lógica según el cual “[...] la negación de la existencia de la verdad absoluta no implica que todos los puntos de vista son igualmente válidos. Sólo implica que varios puntos de vista pueden ser igualmente válidos.” (Munévar, 1998. Citado por Couder, 2009:34)

trascendentes a todas las culturas; o, el relativismo, para el cual el universalismo impide conocer los saberes y méritos de una colectividad, dentro de un contexto cultural específico, indispensable para su comprensión. El multiculturalismo (normativo), como proyecto político no necesita tomar partido en este falso dilema, ya que se trata de construir una relación política, sustentada en los principios éticos de reconocimiento y respeto mutuo entre comunidades culturales diversas que permita acordar, mediante la institución de un marco jurídico, formas de convivencia y participación equitativa de todas en una misma sociedad.

El paradigma multiculturalista comenzó a elaborarse en los años sesenta y setenta del siglo XX, sustentado en la tradición liberal: libertad, “igualdad” política, individualidad y “trabajo libre”. Siendo un enfoque “netamente *liberal*, originalmente elaborado y empaquetado en los centros de pensamiento anglosajones, y cuyas fabricas conceptuales se ubican en algunos medios académicos de países como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra” (Díaz, 2006:173). Dentro de esta corriente, los derechos individuales figuran en primera instancia y los derechos colectivos se subordinan a la lógica liberal y capitalista.

Will Kymlicka, gurú del multiculturalismo, filósofo canadiense y teórico liberal, sostiene que el multiculturalismo reconoce sólo las diferencias culturales sin tomar en cuenta aquellos elementos que impiden la liberación económica, política, y social de las comunidades. En su planteamiento propuso el derecho al reconocimiento de las comunidades frente a la sociedad nacional con el establecimiento de la ciudadanía diferenciada, distinguiendo dos tipos de diversidad en su país (Canadá): la multinacional conformada por los distintos grupos étnicos; y la poliétnica, integrada por los inmigrantes. Según el autor, con la ciudadanía diferenciada se igualaban los derechos de mayorías y minorías, concediéndoles el valor de sujetos con derecho. Cabe preguntarse, ¿por qué las sociedades indígenas, siendo mayoría, representan a las minorías frente a la sociedad nacional? y ¿por qué son necesarias leyes privativas para su reconocimiento en una sociedad moderna?

A diferencia de Kymlicka, quien desde el liberalismo propone una política de reconocimiento y en sus planteamientos apuesta a la pluralidad de las culturas a

partir de los derechos individuales, para Díaz Polanco, el multiculturalismo “es ni más ni menos, que el enfoque y la ‘política de la identidad’ del neoliberalismo globalizador” (Díaz, 2006:174). Al afirmar que dicha política utiliza la diversidad para socavar la inequidad que prevalece en las poblaciones. El multiculturalismo, al despolitizar la economía, evita toda política de redistribución de la riqueza. Para él, es necesario tener en cuenta que el multiculturalismo administra las diferencias y que en el fondo guarda un proceso “etnofágico” de las culturas consideradas minoritarias

De acuerdo con César Piqueras, antropólogo social y sociólogo, esta política enmarca las desigualdades sociales y económicas, “convierte por tanto la desigualdad en diferencia” (Piqueras, 2004:152), lo que impide resolver el problema estructural de fondo, subordinando las subjetividades a la lógica del capitalismo mundial, que al mismo tiempo subsume al sujeto colectivo en una pasiva interacción con sus formas de producción. A su parecer, el multiculturalismo como ideología fomenta el reconocimiento de los derechos diferenciados, al mismo tiempo que desarticula toda posibilidad de acción.

Paradójicamente, el multiculturalismo promueve por una parte las reivindicaciones identitarias de las llamadas “minorías étnicas”; mientras que por otra, a través de políticas estatales sirve para disuadir el potencial de lucha y organización entre la población, por ejemplo: minimizando la defensa del territorio, recursos naturales y la autonomía; fomentando la división al interior de las organizaciones, promoviendo la desarticulación ideológica y mercantilizando lo étnico.

Las políticas multiculturales de México y Bolivia en pro de la diversidad crean leyes para su protección y salvaguarda; sin embargo, al desvincularse de los procesos culturales, el desempleo, la discriminación y la desigualdad no resuelven los problemas económicos, políticos, lingüísticos y culturales de sus poblaciones; por ende, de la contradicción en la lucha de clase. Estas políticas multiculturales son parte de la vieja tradición indigenista predicada por los estados latinoamericanos para la incorporación de la población autóctona al Estado-nación.

El multiculturalismo, como enfoque teórico – político a través de políticas identitarias de reconocimiento étnico y lingüístico propone “acciones de participación ciudadana”, mediante programas institucionales que apoyan el ámbito cultural-folclórico para insertarlas en contexto nacional y global.

Así, desde esta perspectiva, la subordinación política y la desigualdad económica de las minorías étnicas, son vistas como consecuencia de sus atavismos culturales y su apego a valores tradicionales incompatibles con la modernidad y el progreso; de allí deriva su atraso y su fallo al intentar integrarse al desarrollo de la nación. En lugar de culpar a otros por su condición, deben ver qué han hecho para superarla. La responsabilidad de su “fracaso” es sólo suya y no el resultado de la inequidad política, económica, tecnológica, educativa, infraestructural, mercantil, etc. Es decir, en los programas estatales multiculturalistas hay una ética subyacente que acepta que hay culturas y valores, si no mejores o superiores, al menos más compatibles con el desarrollo; de donde se deduce que, para salir de sus actuales condiciones de subdesarrollo, las minorías étnicas deben adoptar esos valores; lo que en otras palabras significa renunciar a su identidad, su cultura y su cosmovisión, para adoptar los valores, prácticas y principios de la cultura hegemónica.

Cambiar su cultura por otra que se adapte mejor a las formas de explotación política y extracción económica de esa otra cultura. Lo que, desde luego, es ventajoso para la cultura dominante, la cual no tiene que aprender otros usos, otras actitudes, otra lengua, otra forma de ver el mundo.

En este sentido, la educación y los medios de comunicación son dos de los vehículos más apropiados para la transmisión de valores y, por lo tanto, juegan un papel destacado en el cambio cultural requerido para alcanzar el desarrollo; de ahí, al menos en parte, el énfasis en una *educación con valores*, no en una educación que reconozca y respete la diversidad cultural. Lo que conviene preguntarse en el caso de las minorías étnicas es *¿qué valores?* y *¿para qué?* Ya que una educación intercultural de este tipo, en palabras de Díaz Couder:

tiene, necesariamente, un alcance muy limitado. Significa cuando mucho, aprender otros valores para abandonar los propios; significa

adoptar los valores de las culturas presuntamente superiores: trabajar productivamente, vivir frugalmente y ahorrar mucho; debemos aprender a vivir para trabajar en lugar de trabajar para vivir. Todo ello para ser líderes, exitosos, competitivos. Los valores de solidaridad, libertad o justicia son —debemos entender— atavismos medievales reñidos con el progreso y el desarrollo. (Díaz, 2009:43)

A partir de estas perspectivas la cultura se define como valor de cambio y se enmarca en una noción esencialista, pues se remite a la elección de elementos identitarios heredados que justifican un discurso multiculturalista y totalizante reduciendo toda posibilidad de cambio; convirtiéndola así, en una cultura fetichizada y folklorizada que ideológicamente afecta al individuo y crea identidades estereotipadas que obstaculizan la reflexión y el sentido crítico de los sujetos; lo que propicia la generación de individuos enajenados, frágiles, manipulables y desarraigados de sus propias condiciones de vida materiales e inmateriales. Pero renunciar a la propia identidad a cambio de una incierta esperanza de desarrollo conlleva el riesgo indudable de perder el derecho a la soberanía.

El multiculturalismo remite a la reglamentación de las relaciones interculturales. La creación e implementación de políticas públicas multiculturales se asientan sobre ciertos principios éticos acerca de qué es la identidad, qué es la etnicidad, qué papel juega la lengua en la transmisión de valores y cosmovisiones, qué es la ciudadanía, qué es la soberanía, qué es el Estado; porque todo esto es de lo que se trata cuando se habla de relaciones interculturales, lo que da lugar a múltiples y diversas interpretaciones.

En el contexto de las políticas públicas neoliberales aplicadas por los Estados mexicano y boliviano al ámbito educativo, se desarrollan proyectos de revitalización lingüística; en ellas se enaltece la pluralidad de lenguas y culturas, en su defensa, se generan programas y acciones sustentadas constitucionalmente.

Pero ¿cuál es el impacto de estas políticas en los grupos sociales que trabajan con proyectos de revitalización lingüística? ¿Cómo estos colectivos se apropian de los programas de gobierno para reivindicar, mediante la lucha social, un conjunto de elementos identitarios que consideran la base material e inmaterial

de su cultura? Esas fueron las preguntas que guiaron el trabajo de campo realizado en las comunidades de Oluta, México y del Chapare en Bolivia, cuyos resultados se exponen en los capítulos subsiguientes.

Para entender el marco del multiculturalismo en países como México y Bolivia, analizaremos los estudios de caso, desde una perspectiva histórica y haremos una revisión de las legislaciones en materia de políticas lingüísticas en estos países.

CAPITULO 2

2.1 ESTADO, LEGISLACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS

En el presente capítulo se realiza un breve recorrido histórico acerca de la construcción del Estado en Latinoamérica, con la finalidad de comprender su relación con los pueblos indígenas como sujetos de derecho.

En Europa, a fines de la Edad Media se empezaron a hacer esfuerzos para unificar el territorio y la administración, divididos en el sistema feudal. El objetivo implícito en la construcción del Estado-nación fue la integración de la sociedad nacional, lo cual se logró a costa de férreas disputas. Durante la Ilustración en el siglo XIX, con una nueva burguesía y burocracia nace el capitalismo que dio paso, al Estado-nación en Europa.

El proceso que llevó a la conceptualización del Estado Moderno se dio simultáneamente a otros procesos de los que surgió el liberalismo y la exaltación de la Razón. El surgimiento del Estado-nación implicó la ruptura de las estructuras serviles del régimen feudal.

Esta formación política, heredera de la esclavitud y el feudalismo, fue la base de la inserción de América Latina en el capitalismo mundial (Cueva, 1977:11) que imperó en las sociedades coloniales. En América, sus instituciones se construyeron sobre estructuras precapitalistas ya existentes, algunas heredadas de la época

colonial como el despotismo tributario formado por la comunidad indígena, burocracia real e iglesia. La unidad de producción era la comunidad agraria y el excedente extraído se otorgaba en forma de tributo (Semo, 1986:16). Como señala el sociólogo Agustín Cueva, en Latinoamérica el establecimiento del Estado-nación se asentó sobre una estructura económico social:

La edificación de un estado nacional no se realiza jamás en el vacío, ni a partir de un maná que se llamaría “madurez política”, sino sobre la base de una estructura económico-social históricamente dada y dentro de un contexto internacional concreto, factores que no sólo determinan las modalidades históricas de cada entidad estatal más también la mayor o menor tortuosidad del camino que conduce a su constitución. (Cueva, 1977:32)

Siguiendo la distinción metodológica que realizó Zavaleta en Bolivia, que bien puede aplicarse a la situación mexicana y a los demás estados-nación en Latinoamérica; esta estructura económica se formó sobre la base de dos civilizaciones, agraria y moderna. La agraria es propia de las poblaciones indígenas que conciben el tiempo cíclicamente y su concepción de vida se vincula estrechamente con la naturaleza. La moderna, desde la mirada de Luis Tapia es:

la que se caracteriza por la ruptura de la concepción cíclica del tiempo, hacia concepciones progresivas, lineales del movimiento social, transformación que es producida por los procesos de industrialización y, por lo tanto, la condición moderna o el tipo de sociedad moderna corresponde a la histórica separación entre estado y sociedad civil, en la que el núcleo de la producción se organiza como modo de producción capitalista y, por el otro lado, se da la concentración del poder político en el estado. (Tapia, 2006:31)

Para desenmarañar esta complejidad cultural recurriremos al término que Luis Tapia propone sobre lo multisocietal, que “implica que en un mismo territorio – país en los términos políticos de hoy- existen varios tipos de sociedad, no sólo varias lenguas y conjuntos de creencias y tradiciones” (Tapia, 2006:30). Por ello, comprender la nación desde la conceptualización de Benedict Anderson como una comunidad políticamente imaginada nos conducirá a develar la pérdida de legitimidad del Estado-nación en la actualidad.

El concepto de Estado que utilizaremos en la presente investigación es el propuesto inicialmente por Gramsci, y retomado más tarde por Lucio Oliver; la “relación de fuerzas y suma orgánica institucional de sociedad política y sociedad civil” (Oliver, 2009:13). Esta definición ayudará a explicar la composición interna de una sociedad históricamente, tomando en cuenta las formas comunitarias de origen.

Al establecer una relación entre las sociedades política y civil, en Latinoamérica la creación del Estado-nación se asienta en la opresión, la persecución y los enfrentamientos ejercidos contra la población indígena; es decir, la relación entre las sociedades civil y política ha sido conflictiva desde el inicio. Esto se debe, entre otras cosas a que la sociedad civil, en este caso, estaba conformada por una diversidad de sociedades culturalmente distintas y, en muchos casos enfrentadas entre sí, que desde entonces fueron percibidas por los invasores como un todo incomprensible e indiferenciado, al que se trató de unificar de múltiples formas, mediante la religión, la legislación, la administración política, la fuerza, la explotación, la imposición lingüística, etc. Mientras que, en la cultura dominante, de la que provenían los conquistadores, quienes en ese tiempo conformaban la sociedad política, el Estado-nación estaba en ciernes.

Antes de la conformación de los estados actuales en Latinoamérica, las colonias españolas acataron (en muchos casos interpretándolas de acuerdo a los intereses de quienes las aplicaban), leyes dictadas desde la Metrópoli que regulaban las instituciones y las obligaciones laborales de la población indígena.

Las *Leyes de Burgos* de 1512, fueron de las primeras legislaciones que normaron el sistema colonial respecto a los naturales en América Latina. “Los indios son libres, aunque el rey puede ordenarles trabajar; este trabajo, no obstante, debería ser de tal índole que no les impidiera la instrucción en la fe cristiana y que fuese de provecho” (Konetzke 2007:163). Una de las primeras instituciones coloniales, la encomienda, consistía en emplear mano de obra nativa asalariada que tras el telón legal ocultaba prácticas serviles de opresión y explotación. Los indios de ninguna manera eran libres, “pero tampoco esclavos”, su vida diaria estaba regida por las decisiones de la Corona.

Otra institución española de gran relevancia fue el *Consejo de Indias*, fundado por Carlos V, (Hurtado, 2016), en el que se debatía respecto a la fe de los habitantes del “nuevo mundo”. Institución fundamental para la organización eclesiástica y el Estado, relacionada con la conversión de los indios al catolicismo y su convivencia interna en las colonias. En 1580, Felipe II ordenó que el Evangelio y la administración de los sacramentos se impartieran en la lengua de los indios (Konetzke 2007:199). Entre otras tareas, el *Consejo de Indias* promovió la enseñanza del castellano a los indígenas como parte de la dominación hispánica lingüística en la región. De esta manera, las lenguas indígenas quedaron subordinadas a la lengua de los conquistadores.

Con la independencia de los países latinoamericanos y la institución del régimen republicano en ellos, se inició el proceso de construcción de los estados-nación como proyecto capitalista burgués, heredero de los estados europeos y norteamericanos. En la gestación del Estado capitalista, la lengua¹⁰ es fundamental al unificar la interacción comunicativa de una sociedad. El problema surge cuando múltiples sociedades históricamente diferenciadas por lengua, cosmovisión, organización social, política y económica cohabitan en un territorio común donde se instaura un Estado-nación que no representa esa diversidad cultural. Para referirnos a este complejo entramado utilizaremos el concepto de formación social abigarrada o *abigarramiento*¹¹ que definió Zavaleta como “un conjunto de relaciones sociales, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas y estructuras de autoridad o tiempos históricos, cuyo rasgo central es la condición de una sobreposición desarticulada” (Zavaleta, 2009:24). Este concepto será útil para explicar la compleja construcción del Estado en realidades como la mexicana y la boliviana, que se

¹⁰ “Ésta se impone por la vía de la selección darwinista, es decir una lengua destruyendo a otra. La lengua debe contener la humillación, la opresión, la elocución del hecho y sus contrarios o sea que es un discurso sobre el mundo”. (Zavaleta, 2008:281)

¹¹ En el prólogo del libro *La autodeterminación de las masas* (2009), una antología de las obras de René Zavaleta, compiladas por Luis Tapia, éste explica la formación abigarrada de la sociedad resaltando que “lo interesante del trabajo de Zavaleta, y es algo sobre lo cual quiero llamar la atención al presentar una selección de sus textos sobre estos temas, es que él piensa que uno de los rasgos de la diversidad social en países como Bolivia, consiste en que existe una diversidad de sociedades”. (Tapia en Zavaleta, 2009: 24)

caracterizan por su gran diversidad social con modos de producción heterogéneos y coexistentes con el sistema capitalista.

La política integracionista del Estado-nación planteada entonces profesaba la doctrina liberal que promovía la propiedad privada, la individualización y modernización de las comunidades (Aguirre Beltrán, 1992); lo cual, en los pueblos indígenas fragmentaba el núcleo central, la organización comunitaria, las redes de solidaridad y la lengua, el principal vehículo para la reproducción cultural y la interrelación social.

Como antecedentes de las políticas indigenistas llevadas a cabo por los nacientes estados latinoamericanos, se desarrollaron congresos indigenistas interamericanos donde se hacía presente “el problema del indio”¹² para las futuras naciones. Es decir, el indio y lo indio, se ha definido históricamente como problema y, además, se ha percibido por parte del Estado, como una totalidad indiferenciada. El primer congreso indigenista se realizó en 1940 en Pátzcuaro, Michoacán, México siendo el principal promotor de políticas integracionistas respecto a la población indígena. “La emergencia de estados nacionales en América, como consecuencia de las luchas de liberación que dieron fin al régimen colonial, implicó un cambio en la política indigenista con propósitos de segregación” (Aguirre Beltrán, 1992:25). Entonces se planteaba la integración del indio a la sociedad nacional incorporándolo a costa de la renuncia a su propia cultura, a su identidad, a su cosmovisión, a sus valores y a su lengua, de grado o por fuerza, imponiendo la cultura, cosmovisión y valores hegemónicos, mediante la educación, la religión y el despojo, pero también de manera indirecta a través de la descalificación, la discriminación, la exclusión y el rechazo de usos y costumbres tradicionales; lo que contribuye simbólicamente a convertir la diferencia en desigualdad.

Estudios realizados desde 1921 por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) “sobre los trabajadores indígenas” (Stavenhagen, 2012:140), posteriormente

¹² “La categoría de indio designa al sector colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias”. (Bonfil, 1981: 19)

se han transformado en instrumentos internacionales a favor de los derechos de las poblaciones originarias, como el Convenio 107, del 26 de junio de 1957, criticado por su postura colonialista y paternalista. No obstante, en la actualidad la OIT es la principal institución que reconoce los derechos indígenas a nivel mundial.

En 1989, la firma del Convenio 169 de la OIT sentó las bases para el reconocimiento de las lenguas, instituciones, modos de vida y organización social de las poblaciones indígenas y tribales en los países independientes. Fue el primer instrumento que rompió con el legado paternalista al reconocer a los pueblos originarios como sujetos políticos con derecho a la autodeterminación.

El acuerdo No. 169, en vez de considerar a las poblaciones indígenas como sociedades temporales destinadas a desaparecer, presume que son sociedades permanentes. En términos de derechos fundamentales, a los pueblos indígenas y tribales se les otorga el estatus igual al de otras nacionalidades de un determinado país. (Deere, 2002: 289)

El recorrido histórico sobre las políticas lingüísticas servirá para explicar la condición de agonía previa de las lenguas; analizar la relación que existe entre la sociedad civil (olteca y yurakaré) y la sociedad política regional y nacional, tanto de México como de Bolivia, en los ámbitos político, económico y sociocultural, a partir del análisis de la organización lingüística social de los oltecos en Veracruz, México y los yurakaré de la zona del Chapare boliviano. Al referirnos a la organización lingüística social hacemos mención no solo al papel que juegan las lenguas frente a la lengua nacional, el español, sino también consideramos que es una vía para entender las dinámicas comunitarias de estas sociedades donde continuamente aparecen las contradicciones entre modernidad y tradición en situaciones contemporáneas inmersas en el capitalismo imperante.

Ambas realidades concretas están presentes en contextos de lenguas en riesgo, donde la presencia diglósica de éstas forman parte de la desigualdad y diferencia social, es decir, muestran una situación de inferioridad respecto al español, son lenguas en el contexto nacional marginales que, aunque cuentan con alfabetos prácticos y literatura escrita, la difusión de éstas en entornos más amplios

no se realiza. Respecto a sus hablantes viven en situación económica marginal con insuficientes oportunidades de desarrollo para su crecimiento lo que ocasiona la expulsión de los jóvenes a los centros urbanos.

En este trabajo nos interesa conocer tanto las acciones y gestiones que desarrollan los hablantes como las que emplean los estados para con las lenguas que yacen en su espacio geográfico, por esta razón, la definición de política lingüística de Garza, (1997), es la que más se adapta a los fines de la investigación: “la actividad de los estados o gobiernos en relación con las lenguas habladas en sus dominios, como las actividades de interés público o amplio de cualquier ciudadano o grupos de ciudadanos dirigidas a modificar la situación de los hablantes de las lenguas pertenecientes a un Estado”, (Garza, 1997:10). Aunque en la última parte de esta noción alude a un individuo o grupos de ciudadanos, para ampliar el campo de acción de esta definición, se considera de vital importancia en el estudio los recursos que emplean los hablantes en beneficio de sus lenguas como formas de resistencia identitaria.

Al analizar la organización lingüística social de ambas sociedades, estudiaremos la dinámica que prevalece en las comunidades entre lenguas dominadas y dominantes en las áreas de estudio, así como la situación de los hablantes en sociedades abigarradas históricamente avasalladas por el expansionismo, colonialismo interno y lingüístico como por la inserción del capitalismo en estos pueblos. Analizar el colonialismo lingüístico desde la propuesta de Calvet (1981)¹³ dará cuenta del grado de exclusión social y lingüística que viven los hablantes y sus lenguas en contextos de estados “multiculturales y

¹³ “el colonialismo instituye, un campo de exclusión lingüística de doble expansión: exclusión de una lengua (lengua dominada) de las esferas del poder, exclusión de los hablantes de esa lengua (de los que no aprendieron la lengua dominante) de esas mismas esferas” Calvet (1981: 62). En este caso Calvet refiere que es un campo de doble exclusión, porque en la Colonia, la administración política se implementaba en la lengua de los conquistadores. Eran ellos los únicos que podían ejercer cargos públicos: “en las sociedades coloniales es evidente que los cargos regentes están ocupados por quienes hablan la lengua impuesta y este colonialismo instituye una doble exclusión: de una lengua y de sus interlocutores”. (Apaza, 2012: 160)

pluriculturales” así como del desarrollo local de cada una de estas poblaciones frente al capitalismo nacional.

El reconocimiento cultural y lingüístico a nivel constitucional es el resultado de la lucha social de las poblaciones originarias, que en distintos momentos y de diversas maneras han expresado su desacuerdo respecto al trato desigual que históricamente han recibido por parte del Estado. Sin embargo, el Estado continúa privilegiando las ideologías y lenguas dominantes de manera abierta o velada. Estudiar la relación entre la sociedad civil y el Estado a través de las políticas lingüísticas refleja la realidad económica, política y social de los hablantes.

A partir de este análisis, conoceremos la construcción de los procesos de reivindicación identitaria en contextos de lenguas en riesgo y la caracterización del ambiente sociopolítico de cada una de estas poblaciones.

2.2 SOBRE LAS LEGISLACIONES EN MATERIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN MÉXICO

En México, en el proceso de unificación nacional, el idioma español fue impuesto a las personas de habla zapoteca, maya, oluteca, nahua, mixteca, purépecha, wixárikas, tutunaku, entre otras muchas; imposición que desembocó en un colonialismo lingüístico generalizado en el país.

A lo largo de la historia de la humanidad, la implantación de la propia lengua sobre los territorios conquistados ha sido utilizada por los imperios¹⁴ como herramienta de conquista; al ser propagada por sus hablantes, la lengua de los dominadores se convertía en el principal vehículo de comunicación.

¹⁴ “Definiremos como imperio un estado que abarca un gran territorio e incorpora a ciertos números de sociedades antes autónomas y culturalmente heterogéneas, una de las cuales domina sobre las otras. La sociedad dominante, que ha conseguido esa posición gracias a la fuerza militar, explota los recursos que anteriormente controlaban las sociedades subordinas”. (Conrad y Demarest, 1988:18)

El náhuatl¹⁵ y el maya en México, se consideran ejemplos de un posible expansionismo lingüístico en el período mesoamericano cuando aparecieron las sociedades agrícolas, el incremento comercial, nuevas tecnologías y el fomento de una economía belicista. El náhuatl fue uno de los primeros idiomas en ser designados como *lingua general* por parte de los conquistadores, al ser una de las más extendidas en el territorio y usadas por los gobernantes de diferentes pueblos, sin ser nativa del lugar (Pellicer, 2010:629). “Esta expansión territorial y lingüística iba de la mano con el poder que había alcanzado el imperio mexicano a lo largo del siglo XV y las primeras décadas del XVI” (Pellicer, 2010:630). En la medida que los españoles se internaron en el territorio constataron que los pueblos que se encontraban bajo el mando del imperio mexicano hablaban lenguas distintas y algunas bastante propagadas como “el otomí y el maya que se extendía hacia Tabasco, Chiapas y Guatemala. También llegaron al reino de los tarascos, que tenían su lengua que llamaron de Mechuacán, igual que los mixtecos y zapotecos” (Pellicer, 2010:630). El reconocimiento de las *lenguas generales* se basaba en tres características distintas que proporcionaban su validez a excepción del otomí: “grandes señoríos, nobleza indígena con poder de gobierno y manifestaciones de escritura pictográfica” (Pellicer, 2010:630).

“El náhuatl, lenguaje de los guerreros mexicas, se convirtió en lengua de comunicación usual entre los pueblos sojuzgados que tenían antecedentes lingüísticos distintos” (Heath, 1986:19). La utilidad del náhuatl se impuso a todas las áreas conquistadas y “era hablada como lengua de tráfico y, sin destruir las lenguas de cada pueblo de los subyugados, se sobreponía a ella” (Zavala, 2010:22). Su uso en la vida pública, política y en el comercio le otorgó prestigio social y privilegios a la población hablante.

¹⁵ Es necesario precisar que cuando nos refiramos a los nahuas hacemos alusión a las migraciones de oleadas nahuas del occidente, quienes se expandieron política y militarmente, los cuales fundaron Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba (Valiñas, s/f: 133). La distribución de los nahuas es tan compleja que Valiñas, (...) considera que hablar de un solo grupo cultural y lingüístico nahua es muy difícil dado que existieron distintas agrupaciones provenientes del oriente y occidente, siendo los primeros los más antiguos (Valiñas, s/f: 133).

En la zona maya, en la península de Yucatán, la lengua que dominó “durante el siglo XVI fue sin duda el maya-yukateco, llamado entonces máayat’áan” (Pallán, 2011:65). El área, gobernada por distintos grupos étnicos fue difícil de asediar debido a su organización económica interna y a la falta de mercados consolidados.

Durante la Colonia, los españoles reconocieron el valor vehicular del náhuatl como herramienta lingüística para expandir la doctrina cristiana en el proceso de erradicación de las “idolatrías” de los indios al educarlos en la fe católica. Ya que la coexistencia de distintos idiomas dificultaba la interacción comunicativa y el sometimiento de la población, la imposición de la lengua de los conquistadores se convirtió en arma de dominación y exclusión. Es cuando “la corona española recurre a los miembros de las órdenes religiosas para iniciar la castellanización de los naturales” (Zavala, 2010:26). Como documentos históricos de esta labor, existen dos cédulas reales, fechadas el 7 de junio de 1550, dirigidas al Emperador Carlos, por Maximiliano y la Reina (Zavala, 2010:26). El conocimiento de las lenguas indígenas por los frailes franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas fue fundamental para llevar a cabo la evangelización y la enseñanza del castellano. La creación de diccionarios, catecismos, gramáticas y etnografías que elaboraron los misioneros, así como los informes de obispos y virreyes dan cuenta de la diversidad lingüística de la época.

Aunque en un primer momento fue obligatorio el aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los sacerdotes y clérigos por mandato de Felipe III “en los últimos años del siglo XVI y a principio del XVII” (Máynez, 2010:440), estas disposiciones cambiaron cuando el rey Carlos III y el obispo de México Francisco Lorenzana implementaron una política lingüística castellanizante en 1770, decretando el uso obligatorio de la lengua dominante y el exterminio de las lenguas nativas (Bravo, 1977 en: Parodi, 2010:291). La fundación de colegios de enseñanza de la lengua castellana se generalizó en Nueva España con fines religiosos y políticos. “Dado que fuera de los intérpretes y escribanos el castellano no había sido una exigencia indispensable para desempeñar cargos públicos en el cabildo indígena” (Pellicer, 2010:649), esta disposición se generalizó a alcaldes y

concejales. La castellanización que planteaba el obispo apuntaba en términos políticos a la unificación lingüística que favorecía la idea de nación moderna, estrechando lazos entre la Iglesia y el Estado (Pellicer, 2010:649). Sin embargo, fue a lo largo del siglo XVIII que la hispanización se agudizó en territorio mexicano, como señala Company:

“En la segunda mitad del siglo XVIII, se produce posiblemente el mayor número de escisiones léxicas y morfosintácticas respecto al español de España, de manera que es en las cuatro o cinco décadas previas a la Independencia de México cuando adquiere su propia identidad lingüística y puede decirse que se convierte en una variedad lingüística diferenciada dentro del español general” (Company, 2014:17).

En México, desde la Colonia hasta la Independencia, las políticas lingüísticas, por parte del Estado han estado presentes en los pueblos (Stavenhagen, 2012), imponiéndose y destruyendo los sistemas normativos ya existentes en las comunidades. Durante la República apareció la idea encubierta de *igualdad para todos*, que en realidad concentraba el poder en la élite criolla y carecía de beneficios para la población indígena. Con la nueva República, “las teorías educativas defendidas por liberales y conservadores revelaban puntos de vista particulares respecto a la sociedad que sugerían actitudes hacia el lenguaje como instrumento posible de unificación” (Heath, 1986:95). En su disputa por la conformación del sistema educativo, liberales y conservadores mantenían enfoques divergentes; mientras que los primeros optaban por una educación para todos con la ciudadanía, los segundos insistían que la clase dominante era la única con derecho a la instrucción educativa (Ibíd. 1986:95).

Las consecuencias de estas decisiones desembocaron en escuelas que continuaron con el legado del sistema educativo colonial al dividir a indios, criollos y mestizos (Enciclopedia Municipal Veracruzana, 1998:78). Los indios no tenían los mismos derechos a la educación básica, eran instruidos por frailes al catecismo más que a una alfabetización adecuada. Los españoles y los criollos que “incluidos en la parte acomodada de la población, aprovechaban las ventajas de la situación política

y la educación superior en tanto las masas no podían gozar siquiera de la instrucción primaria” (Heath, 1986:99).

Cuando impulsaron el movimiento independentista en el siglo XIX, los criollos ejercían la hegemonía lingüística dentro de un territorio en donde se hablaban muchas lenguas. En 1824, el liberal Juan Rodríguez Puebla propuso al congreso que se abriera la educación en las lenguas de los indígenas en el colegio jesuita de San Gregorio, su propuesta no tuvo éxito. En 1829 Vicente Guerrero resultó defensor de los indios (Heath, 1986:101), junto con Benito Juárez, “buscaron la unidad nacional a través de la comunicación lingüística en una sola lengua” (Robins, y Garza, 2000:150). En 1830, los liberales Valentín Gómez Farías y Luis Mora, representantes del sistema educativo anunciaron la unificación de la nación que debía integrar a los indios mediante el aprendizaje y uso del español (Ibíd., 1986:102). Las intenciones de los grupos liberales fueron cooptadas al llegar Santa Ana a la presidencia y los conservadores al poder, en 1834. En 1855, cuando la revolución de Ayutla triunfó y Santa Ana fue derrocado, la nación sufrió la intervención extranjera y Maximiliano asumió el poder de 1862 a 1867, (Heath, 1986:110). Durante el mandato de Maximiliano, el joven Mariano Jacobo Rojas, le presentó la propuesta de escuelas bilingües en áreas rurales. Sin embargo, el plan tampoco trascendió (Heath, 1986:110).

La constitución de 1857 que promulgó la educación laica y gratuita, pregonaba que la base del progreso estaba en la unificación de la ciudadanía y el derecho a la educación sin exclusión. Sin embargo, y a pesar de estas declaraciones, la población indígena continuó rezagada en el sistema educativo. El proyecto de ley sobre la enseñanza en las escuelas primarias fue debatido en 1887, en la Cámara de Diputados por Justo Sierra, quien además de proponer la obligatoriedad de la educación, proclamó la eliminación de las lenguas vernáculas y estableció la necesidad de reconocer una lengua nacional, el español, como único idioma de la nación mexicana (Valadés, 2014:175).

Con la independencia, el proceso de mestizaje y aculturación de la población indígena se desarrolló vertiginosamente, la hispanización, símbolo de progreso,

desarrollo y modernización se expandió de manera notable. Con la introducción de la propiedad privada, se eliminó el derecho colectivo a la tierra, acrecentando el reparto desigual del territorio e incentivando el latifundio. “El efecto de las guerras de Independencia contra España y de liberación de México contra fuerzas de ocupación de potencias extranjeras (Estados Unidos y Francia) contribuyó, paradójicamente, a la mayor integración de los indios al mundo hispanohablante” (Robins y Garza, 2000:15).

Durante la Revolución Mexicana iniciada en 1910, mientras las demandas de la población indígena se encauzaron a la recuperación de las tierras de las que habían sido despojadas; la enseñanza del español en las escuelas rurales fue una gran preocupación para el gobierno, puesto que implicaba la homogenización cultural y lingüística, que entonces se consideraba indispensable para el establecimiento de la nación moderna. En 1911 fue aprobada la Ley de Instrucción Rudimentaria que pretendía la enseñanza del español mediante la lectura, escritura y el habla en las aulas; sin embargo, esa ley encubría el exterminio de las lenguas autóctonas y su fracaso derivó en su anulación. Con el decreto de 1915, “expedido por el presidente Carranza se inicia la reforma agraria y en el artículo 27 de la nueva Constitución Política de 1917” (Stavenhagen, 2012: 302,303), se reconoce por primera vez a ejidos y comunidades indígenas. “En el artículo 31° de dicha ley se hacía obligatoria la asistencia de toda persona de menos de quince años de edad a escuelas públicas o privadas, pero la responsabilidad de la educación rural quedaba en manos de los líderes locales” (Heath, 1986:132). Venustiano Carranza, en 1917 abrió la Dirección de Antropología y programas regionales para la enseñanza nacional propuesta por Gamio (Heath, 1986:135). El programa de Gamio¹⁶ consistía en preservar los valores de los indígenas que fueran útiles para integrarlos a la

¹⁶ Para Gamio “precursor del indigenismo (1916), la idea de nacionalidad suponía la homogeneización de las culturas (lo llamaba “fusión”), de las razas y la unificación lingüística de los habitantes del estado. Propósito que durante más de medio siglo orientó la tarea fundamental de los indigenistas; ayudar a la construcción de la nación. La homogeneización como un acto civilizatorio, encuentra su máxima expresión en el racismo de José Vasconcelos (1976), para quien el mestizo sería la “raza cósmica” síntesis de todas las existentes, llamada a detentar la supremacía mundial en el futuro y que por lógica debía ser el grupo rector y referencial en el proceso de construcción nacional”. (Bartolome,1996:5)

sociedad nacional. En 1921 se reformó la Constitución de 1917 y el gobierno federal asumió la responsabilidad de gestionar y abrir escuelas en la República mexicana para instruir al indio. Uno de los autores de estos cambios fue José Vasconcelos, quien, como el resto de la élite criolla sostenía que la ignorancia de los indígenas se debía al desconocimiento del español, siendo necesario el exterminio de las lenguas vernáculas (Heath, 1986:134-137).

Por ello la desindianización debe ser entendida como un proceso no biológico sino político e ideológico, en el cual la población nativa se vio progresivamente obligada o inducida a renunciar a su herencia lingüística y cultural. (Bartolomé, 1995:8)

En el afán de desindianizar al indio e integrarlo a la sociedad nacional para crear la Nación mexicana, los pueblos se han preguntado durante siglos ¿cuál es la idea de nación? cuando en el imaginario social no existe. En este mundo de discriminación y racismo hacia los indígenas nos preguntamos cuál es el legado de la revolución para las comunidades:

la revolución le ha dado a México un estado fuerte, una estructura jurídica, un proyecto nacionalista, un equilibrio social y una ubicación internacional. Pero el despojo y la opresión que hacen posible lo anterior, acrecientan entre las masas la urgencia de explicaciones convincentes de su vida diaria y sus relaciones con la nación. (Monsiváis, 2015: 167-168)

La integración del indio a la sociedad nacional ha sido una política de Estado desarrollada por el indigenismo posrevolucionario, aunque no exclusivamente, sí contribuyó a un modelo homogeneizador que se constituyó como “bloque histórico, esto es la conjunción de relaciones estructurales y perspectivas ideológicas, orientado hacia la represión de las culturas indias” (Bartolomé, 1995:5). Fue así que el proyecto indigenista suponía la disolución de lo antiguo por lo moderno.

Con la creación de la Dirección General de Educación Indígena en 1976, se estableció la educación bilingüe en el país; sin embargo, las contradicciones permanecían, pues aún con su instauración la enseñanza en lenguas indígenas no las abarcó a todas.

En las demandas presentadas de 1975 a 1979 por parte de la población indígena mexicana, a raíz de la “Declaración de Temoaya y la Declaración de Oaxtepec que recupera la Carta de Pátzcuaro de 1977, destacaban dos tendencias: a) la presencia de las lenguas en el ámbito escolar y b) las demandas sobre la tierra, la impartición de justicia y el derecho a la autodeterminación” (Bonfil, 1981 en: Herzfeld y Lastra 1991:5). En lo sucesivo, estas demandas forman parte de una serie de reivindicaciones sociales dirigidas a la naturaleza colectiva de los derechos lingüísticos como parte de la autonomía y territorialidad de las poblaciones originarias (Herzfeld y Lastra, 1991:5).

Durante el sexenio de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, (1988-1994), las políticas neoliberales fueron inclementes con la población indígena y rural, la reforma al artículo 27° constitucional destruyó el régimen de propiedad comunal de la tierra, aduciendo la modernización del campo como argumento.

Ahora los territorios comunales podían ser vendidos o privatizados. Aunque, sin duda, la acción legislativa con mayor impacto entre la población indígena fue la reforma del 2001 al artículo 2° constitucional, el cual delega la responsabilidad a las comunidades de la conservación y mantenimiento de sus idiomas y evade al Estado de su responsabilidad, (Valadés, 2014:177), disfrazándola de autonomía para “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (artículo 2°, A, IV). A diferencia de la reforma previa de 1992, al artículo 4°, la postura del Estado respecto a las lenguas indígenas era más clara al reconocerlas, protegerlas y promoverlas de acuerdo a la ley, como se puede leer en el párrafo siguiente:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, art. 4°)

En cuanto a los avances en materia legislativa, la reforma del 2001, implicó un retroceso al eliminar la obligatoriedad del Estado respecto a la preservación de

las lenguas, y pasárselo a las comunidades como atributo y no como un asunto que le compete al Estado (Valadés, 2014:178). Aun con el reconocimiento de la configuración pluricultural de la Nación y la creación de instancias gubernamentales para el desarrollo y gestión de políticas públicas en pro de la diversidad multisocietal¹⁷, el Estado mexicano no ha sido capaz de cubrir las demandas de las poblaciones originarias; por el contrario, el genocidio del indio se ha afianzado día a día con las transformaciones generadas por el capitalismo y el consumismo, a nivel local, regional y global la dinámica de la sociedad se desenvuelve en la inercia comercial y los vínculos comunitarios se modelan al devenir histórico.

A finales del siglo XX, los Acuerdos de San Andrés, entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno de la República, firmados en 1996, marcaron un hito histórico en la construcción de políticas públicas a favor del reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales de los 68 pueblos indígenas¹⁸, las 11 familias lingüísticas y 364 variantes, reconocidas oficialmente en el territorio nacional: tzotzil, tzeltal, chol, zoque, tojolabal, mame, nahua, maya, oluteco, lacandón, pame, wixarika, totonaku, zapoteco, seri, mixe, tenek, purépecha, yaqui, otomí, navajo, mixteco y chontal, entre otras. En los acuerdos, el objetivo principal era romper con el legado colonial y finquero basado en la opresión, explotación, subordinación y desigualdad social que vivían los pueblos, poniendo en la palestra los derechos indígenas negados durante más de cinco siglos: elección de autoridades por sistemas normativos internos, ampliar la participación de la mujer en distintos espacios, respeto a las formas de organización social y económica comunitarias basadas en principios ancestrales sumados a innovaciones tomadas desde lo global haciendo uso del juicio particular de cada una de las comunidades. El nuevo planteamiento propone: “la construcción de un estado multiétnico que se

¹⁷ En el prólogo del libro *La Autodeterminación de las Masas* (2009), una antología de las obras de René Zavaleta, compiladas por Luis Tapia, explica que la identificación de una “diversidad compleja y conflictiva, como la que se puede encontrar al hablar de abigarramiento, tiene que ver con la persistencia o existencia de estructuras de autoridad que en realidad son formas de autogobierno de otros sistemas de relaciones sociales, lo cual hace pensar que no sólo hay países multiculturales, sino multisociales” (2009: 24-25).

¹⁸ (Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus Autodenominaciones y Referencias Geoestadísticas, 2008:38).

vinculó a la construcción de un mundo hecho de muchos mundos que tendría como protagonistas a los pueblos, los trabajadores y los ciudadanos.

En ese proyecto se destacaron los conceptos de resistencia y autonomía de los pueblos zapatistas de México” (González, 2015:88). La expresión más acabada de esta intención son los Caracoles que acompañados de las Juntas de Buen Gobierno buscan concretizar redes de conocimiento entre las poblaciones y para las poblaciones en un programa que plantea organizaciones de resistencia y autogobierno a través de la vinculación con otras redes comunitarias tratando de no imponer leyes o normas que interfieran en la dinámica. También en el ámbito educativo han logrado desvincularse de la normatividad oficial al tiempo que crean conocimiento a partir de sus propias necesidades con elementos que incorporan la cosmovisión de sus culturas, al tiempo que se incorporan a la modernidad según sus prioridades y no las de otros.

El reconocimiento de las lenguas indígenas en los artículos 2º, 3º y 4º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* supuestamente contenía las bases para crear la *Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, que posteriormente dio lugar a la creación del *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas* (INALI), como ente regulador del Estado para implementar políticas a favor de esta diversidad cultural.

En el año 2003, se aprobó la iniciativa de ley propuesta por el Partido Acción Nacional y se publicó en el *Diario Oficial de la Federación*, la *Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, que reconoce la existencia de las 364 variantes lingüísticas como lenguas nacionales, además del español. Según Valadés (2014), equiparar las lenguas indígenas con el español en la constitución, fue una forma de palear el error al otorgarles la responsabilidad absoluta a las comunidades de la conservación de sus lenguas. Esta comparación no correspondió con la realidad tangible porque las lenguas indígenas no ocupan los mismos espacios en los medios de comunicación, en la política, ni en la vida diaria.

Aun con estas legislaciones e instituciones gubernamentales, las demandas del EZLN no se cumplieron en su totalidad; empero, el movimiento inspiró la conformación de procesos reivindicativos que implicaron un resurgimiento étnico e identitario donde las autonomías indígenas se colocaron en primer plano. En México, el resurgimiento étnico comenzó en los años setenta y ochenta del siglo XX, cuando las poblaciones autóctonas articularon en sus demandas la lucha por la conciencia étnica y de clase, así como la defensa del territorio y la identidad étnica (Sánchez, 1999:84).

Hasta ahora, se puede decir que las políticas lingüísticas implementadas en México, han sido consecuencia del colonialismo en sus múltiples facetas genocidas y etnocidas, aunque las poblaciones indígenas se transfiguran étnicamente, muchas de ellas, tienden a la disolución en la historia de su existencia. La pérdida de las lenguas en la historia de la humanidad es innegable, pero los escenarios para la reproducción de éstas dependen de múltiples esfuerzos en el actual contexto neoliberal y, sobre todo, de las oportunidades que tengan los hablantes de reproducir sus lenguas más allá de la comunidad. A continuación, veremos como el caso boliviano no discrepa del mexicano y también mantiene lenguas mayoritarias y minoritarias.

2.3 SOBRE LAS LEGISLACIONES EN MATERIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN BOLIVIA

Con nuevas formas de relaciones sociales de dominación y homogeneización, los imperios han utilizado la lengua como símbolo de dominación, expansión y unificación cultural al conquistar otros territorios. Como ya señalamos, el náhuatl y el maya son experiencias de expansionismo lingüístico en la región mesoamericana, el quechua y el aimara lo son en Bolivia.

El quechua era la lengua del Imperio Incaico, que se extendía en partes de Perú, Chile, Bolivia y Argentina. El centro del imperio se instauró en Cuzco; la organización del Estado incaico permitía mantener el equilibrio del área,

asegurando a sus pobladores alimento, trabajo e infraestructura, pese a asentarse “en el poder despótico y la exclusión de las masas del sistema de gobierno” (Hurtado, 2016:44-45). El desarrollo de su propia política y economía le permitió extender sus dominios sobre otras poblaciones. Tres fueron los reinados que consolidaron la expansión Inca: “Pachacutec (1438-71), Túpac Inca (1471-93) y Huayna Cápac (1493-1525)” (Conrad y Demarest, 1988:163). La creación del Tahuantinsuyo¹⁹ como territorio hegemónico permitió el expansionismo militar y religioso de este grupo. Con el deceso de Túpac Amaru en 1572, “concluía finalmente el señorío de los incas y la conquista española quedaba consumada” (León Portilla, 2007:124).

Los aimaras²⁰ habitaron las orillas del lago Titicaca. En su época de esplendor formaron importantes centros de poder como “Lupaca, Hatunkolla y Pacajes, en el siglo XI” (Hurtado, 2016: 44) y sometieron a otros grupos étnicos, entre ellos los urus. “Los más poderosos, eran al parecer, los collas y lupacas del norte de la cuenca del Titicaca” (Conrad y Demarest, 1988:136). Sin embargo, la “falta de unidad entre los aimaras facilitó más tarde su sometimiento al Imperio Inca, que reestructuró parcialmente su organización, su religión y otros aspectos” (Hurtado, 2016: 44).

En la época colonial, Bolivia formó parte del Virreinato de la Plata, territorio de la Audiencia de Charcas o Alto Perú, dividido en cuatro provincias: Chuquisaca, La Paz, Potosí y Santa Cruz. Hacia 1809, comenzó la batalla por su liberación con las rebeliones de Chuquisaca y La Paz, hasta la independencia de la Provincia del Río de la Plata en 1825. La castellanización en el territorio de la Audiencia de Charcas fue resultado de la colonización hispánica en la región. Con la llegada de los españoles, la educación escolarizada fue privilegio de los descendientes de la

¹⁹ “El Tahuantinsuyo, ‘la tierra de los cuatro cuadrantes o rumbos del mundo’, había alcanzado extraordinaria prosperidad, gracias a una rígida administración política y económica, que tenía como ‘ombligo’ o centro al Cuzco” (León Portilla, 2007:117).

²⁰ En esta investigación *aimara* se escribirá como está consensuado en los procesos de normalización lingüística que ha tenido el idioma entre su población, sus hablantes y académicos.

élite. El carácter alfabetizador significó entonces el aprendizaje de un idioma más la imposición de la cultura y religión de sus portadores.

Pero más que la evangelización y la obligatoriedad de cumplir con el nuevo sistema, el mejor y más expedito método de transformación de costumbres y mentalidades fue la imposición del habla castellana. (Escobari, 2009:5)

Con el arribo de las órdenes religiosas durante en el siglo XVI, el nivel de alfabetización aumentó en el colectivo indígena a manos de frailes dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas (Escobari, 2009:7). El 3 de julio de 1596 en una Cédula Real se dictó la orden de enseñar el castellano a los indígenas de la zona, al considerar insuficiente el aprendizaje de los misioneros en las lenguas indígenas para difundir el dogma católico (Ibíd, 2009:6). Con esta ley, la realidad social y lingüística se transformó y las lenguas nativas perdieron terreno frente a la lengua que posteriormente se convertiría en predominante.

La independencia boliviana de 1825²¹ trajo consigo el nacimiento de la República fundada en las ideas liberales. En 1829, Andrés de Santa Cruz, nombrado presidente por la Asamblea Nacional, fue figura clave durante el período de independencia al haber optimizado el crédito público que “mejoró la instrucción con el establecimiento de escuelas y colegios sostenidos por parte del clero, emancipó a los esclavos, la prensa, organizó la hacienda y fue sustituida la demarcación territorial” (Camacho: 1896: 108). En 1831, Santa Cruz renovó la constitución establecida por Bolívar, y promulgó una segunda constitución que garantizaba la paz del país y la administración del Estado. El ejército recibió gran apoyo y se estableció la guardia nacional, fueron creadas universidades en Cochabamba y La Paz, en ésta última se albergó la Escuela de Artes.

²¹ “Se creó la República a través del diseño de un grupo señorial que excluía colonialmente a los indios al tiempo que los necesitaba para mantener el Estado. Posteriormente, la forma de construcción del Estado-nación se basó en un programa de homogeneización y ciudadanía cultural, lingüística y de clase en un esfuerzo iniciado a finales del siglo XIX y pretendidamente consolidado con la Revolución Nacionalista de 1952” (Garcés, 2013:39).

En Bolivia, durante la Colonia y la República, las lenguas indígenas fueron utilizadas casi exclusivamente con fines de evangelización. En el siglo XX, las políticas homogeneizadoras aplicadas por el proyecto nacional liberal, aceleraron aún más la castellanización en aras de la unidad nacional. “La escuela rural, antes y después de la reforma educativa de 1952 y en las últimas seis décadas, ha significado un proceso de desaprendizaje de las lenguas y culturas indígenas” (Apaza, 2012:172). En 1955, el Código de la Educación Boliviana fue cuestionado por fomentar la castellanización mediante el sistema de enseñanza universal que impedía el avance de las competencias en lengua materna (Mercado y Franco, 2013:3). Luis Enrique López manifiesta al respecto:

Desde que la escuela llegó a las zonas rurales, selvas y llanos, por lo general reducto de las poblaciones indígenas, el sistema educativo dio rienda suelta a la labor civilizatoria y de reproducción del orden hegemónico criollo que le había sido encomendada, desconociendo, por ende, las instituciones y manifestaciones culturales y lingüísticas de las poblaciones a las que decía atender. (López, 2000:4)

Aunque en 1982, Bolivia reconocía la existencia de las poblaciones originarias, sus leyes se fundamentaban en el individualismo y la igualdad jurídica. Para contrarrestar esta inconsistencia, movimientos reivindicativos de los derechos educativos y sindicales salieron a la luz, como la Confederación Nacional de Maestros de Educación Rural de Bolivia, (CONMERB), que fue la primera organización en el país en proponer la educación intercultural - bilingüe en las escuelas rurales. Propuesta que retomó la Central Obrera Boliviana, (COB), para llevar al primer Congreso Nacional de Educación, en 1984. En 1983, la Campaña Nacional de Alfabetización influyó en el reconocimiento oficial de los alfabetos quechua y aimara, además de promover la revitalización de estos idiomas, generar gramáticas y diccionarios para una educación bilingüe-intercultural, así como difundir estas lenguas (Mercado y Franco, 2013:3). En 1987, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, (CIDOB) promovió el alfabeto guaraní (Ibíd., 2013:3). Por decreto presidencial en 1992, se declaró oficial la educación intercultural bilingüe en el territorio, gracias al ejemplo de la Asamblea del Pueblo Guaraní que

implementó una ardua campaña de alfabetización en su idioma y cultura (Moya, 1998:33)

La República de Bolivia fue reconocida como Estado multiétnico y pluricultural en la reforma constitucional de 1994. En este país los avances en materia de políticas lingüísticas se significan en la interculturalidad y en el reconocimiento y uso de las lenguas por parte de las comunidades originarias.

Como política de la diferencia, la interculturalidad, fomentó la inclusión sin una modificación real del modelo económico. Por el contrario, con “slogans alusivos a la descentralización, participación, unidad en la diversidad, e interculturalidad” (Garcés, 2013:28), se afianzaba el multiculturalismo.

A lo largo de los últimos años, los cambios en las legislaciones en torno a los derechos lingüísticos en Bolivia han sido cuatro. El 7 de julio de 1994, bajo el mandato de Sánchez de Lozada, se realizó la reforma constitucional a la *Ley 1565*; en la cual se reconoció la educación multicultural y pluricultural, así como la impartición de las lenguas aimara, quechua y guaraní en los diferentes niveles de educación escolar.

El 7 de febrero del 2009, en el artículo tercero de la actual Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, se reconocieron como oficiales 36 lenguas en el territorio boliviano; los campesinos, indígenas y afrobolivianos fueron asumidos como integrantes de la nación; se promulgó la Ley de Educación N° 070, Avelino Siñani-Elizardo Pérez, que instituye la educación plurilingüe y obligatoria hasta el nivel medio superior y orienta los fines educativos de las instituciones públicas y privadas que imparten una enseñanza participativa y comunitaria.

En 2010 se reconoció la enseñanza de las lenguas indígenas como primera o segunda lengua, según el caso de cada hablante. En el contexto boliviano y dependiendo de la región, el quechua, el aimara, el guaraní y el castellano son las lenguas con mayor número de hablantes, por lo que la mayoría de la población tiene como primera lengua los cuatro primeros idiomas.

En la Constitución Política boliviana, los idiomas oficiales son “el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, que son el aimara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu’we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawayá, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenha- yek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco” (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia).

La Ley N° 269, promulgada el 2 de agosto del 2012, basada en la Ley General de los Derechos y Políticas Lingüísticas, en su artículo 1°, decreta los derechos individuales y colectivos de los habitantes, la gestión de políticas públicas en pro de las lenguas; plantea la revitalización y recuperación de las mismas. En los artículos de esta ley se establece lo siguiente:

- Artículo 5°: reconoce los derechos lingüísticos individuales que consisten hablar en su lengua, derecho al nombre propio en lengua originaria, acceso a los medios de comunicación, traductor en caso de juicio (Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Educación. Circular: A/ESFP/DGFM/EFI No. 0017/2014).
- Artículo 6°: establece los derechos lingüísticos colectivos, recibir educación en su lengua materna y segunda lengua con pertinencia cultural; visibilizar la lengua en ámbitos públicos y privados, así como recibir una educación multicultural y plurilingüe (Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Educación. Circular: A/ESFP/DGFM/EFI No. 0017/2014).

Entre las controversias de esta Ley N° 269, se encuentra el plazo de tres años que propuso el gobierno para que los funcionarios aprendieran una lengua oficial distinta al español pues al cumplirse el plazo se presentaron irregularidades. Es pertinente tomar en cuenta que bajo el artículo 9° de esta ley los idiomas en peligro de extinción deben recibir atención inmediata, se debe propiciar la educación

intracultural, intercultural, plurilingüe además de realizar investigaciones en pro de éstos.

Algunos temas interesantes sobre estas leyes son: el principio de territorialidad que circunscribe el uso de la lengua a un espacio social, al mismo tiempo que empodera legalmente a las comunidades para defender su territorio ancestral; y los relativos a la descolonización de las mentalidades, que propone “desmontar las estructuras mentales de dominación producto del colonialismo lingüístico y cultural, reproductoras del racismo, discriminación y explotación para una convivencia armónica, incluyente, intracultural e intercultural en igualdad de condiciones con plena justicia social” (Artículo 3º de la Ley General de los Derechos y Políticas Lingüísticas del Estado Plurinacional de Bolivia).

Entre otras cosas, el cambio fundamental en esta constitución es el reconocimiento de Bolivia como “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías” (Artículo 1º de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia). En este contexto, se reconoce a las 36 naciones originarias que existen en el país a través de sus formas de organización social, junto con sus respectivas lenguas como oficiales.

De esta lista de acciones nos interesa destacar el reconocimiento del Estado Plurinacional e Intercultural de Bolivia con sus 36 naciones y lenguas que se intercalan en una sociedad abigarrada, donde existen distintos modos de producción y sobreposición de culturas y lenguas.

Llegados a este punto hay que resaltar que tanto en México y Bolivia, como en el resto de los países latinoamericanos, la imborrable huella de la conquista ha marcado estas realidades, sea mediante el colonialismo lingüístico o formas coloniales de reproducción del sistema; siendo, sin lugar a dudas, la castellanización por medio de la escuela, el arma del Estado para despojar a las poblaciones indígenas de su cultura; cediéndoles después una limitada autonomía económica, dependiente de los centros urbanos, al establecer políticas lingüísticas, territoriales

y de reconocimiento a favor de las comunidades; de reconocimiento, sí, pero no de respeto. En relación a la educación bilingüe intercultural, la existencia de profesores hablantes de lenguas indígenas no cubre la demanda y aunque se catalogue a una determinada escuela como bilingüe, es posible encontrar en ella a maestros ajenos a la comunidad, hablantes de otras lenguas.

CAPÍTULO 3

3.1 DOS PUEBLOS EN BUSCA DE SÍ MISMOS: ENTRE OLUTECOS Y YURAKARÉ

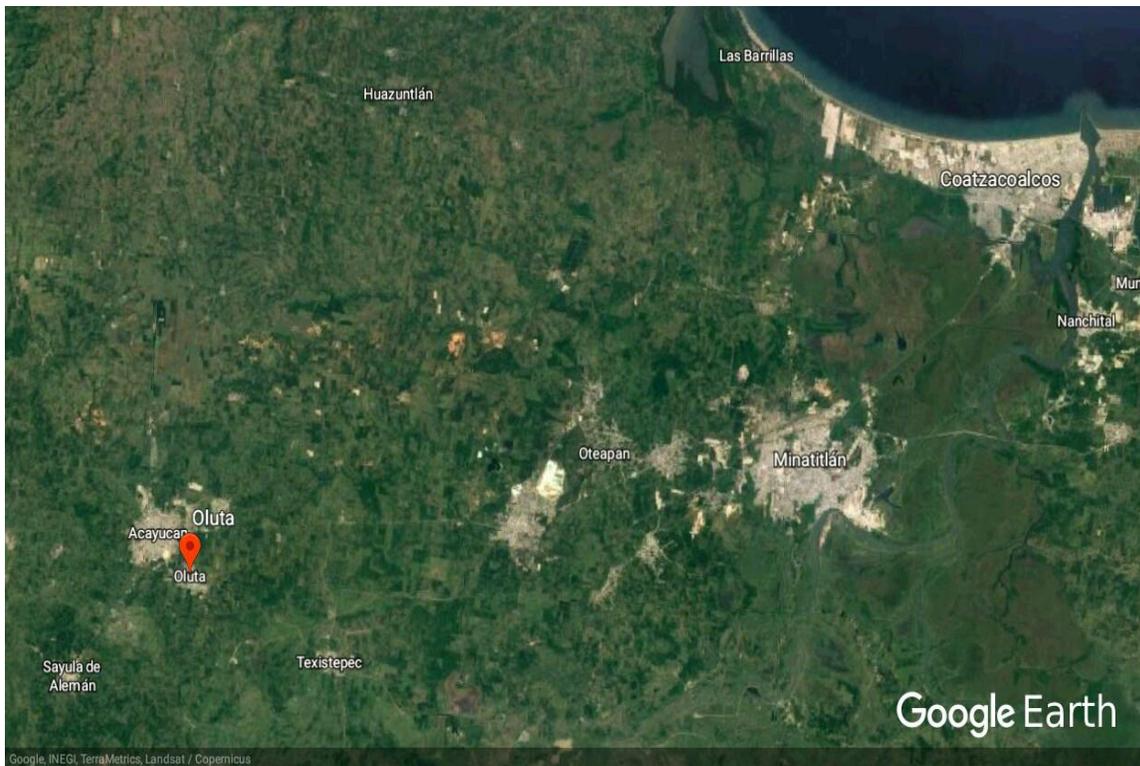
En las páginas siguientes, se inicia el análisis con un recorrido histórico y una breve descripción etnográfica que sitúa históricamente como sujetos sociales en resistencia tanto a los olutecos en México, como a los yurakaré en Bolivia, a través de la historia particular de cada país y en diferentes épocas: período prehispánico, Colonia, República y sucesos notables del siglo XX y XXI. Como entidades que emergen de la diferencia cultural, étnica y de clase, olutecos y yurakaré se insertan en contextos interétnicos como unidades sensibles a las transformaciones históricas. Sus realidades se han conformado, modelado, adaptado, representado y transformado según el decurso de la situación política y económica de sus respectivos países.

El panorama histórico nos mostrará de que manera la lengua no siempre es la dimensión donde se recrea socialmente la identidad étnica, o no lo es de manera exclusiva o predominante; asimismo abrirá el camino para comprender la expansión del capitalismo en sociedades abigarradas y los efectos que produce el colonialismo interno al generar desigualdad social y mantener las relaciones de dominación al interior del grupo. Para entender esta realidad concreta es necesario comprender, por una parte, el desarrollo local de los pueblos respecto al nacional de cada uno de los países a nivel económico, político y cultural, las transformaciones y contradicciones que viven las poblaciones con la modernidad, donde la violencia es un elemento de las relaciones sociales; mientras que, por otra, es pertinente

conocer la relación entre identidad étnica y comunidad, así como el contexto donde se reproduce, dado que la identidad étnica es el resultado de relaciones y fricciones intra e interétnicas.

3.2 OLUTECOS

En México, al sur del estado costero de Veracruz, en el Istmo veracruzano, se localiza la comunidad de Oluta; colinda al este con Texistepec y al oeste con la ciudad de Acayucan, al norte con el municipio de Soconusco y al sur con Texistepec y Sayula de Alemán con quien comparte costumbres, tradiciones y lengua (Gómez, 2011).



Fuente: Google earth, mapa de la comunidad de Oluta, Veracruz. Recuperado el 10 de septiembre de 2017, de <https://earth.google.com/web/@18.02684118,94.68198584,3.56402315a,62011.01514755d,35y.357.06011287h,0t,0r>

Oluta cuenta con una población total de 15,988²² habitantes, de los cuales 123²³ hablan lengua indígena, según el Censo de Población y Vivienda, 2010.

Aunque, en la Encuesta Intercensal de 2015, la cifra respecto al número de hablantes disminuyó considerablemente al registrar 90 personas. La disminución del número de hablantes actualmente como es posible constatar en los datos censales, incrementa el desuso de la lengua entre la población como se analizará en las páginas siguientes. Al respecto es pertinente comentar que las estadísticas de los censos no reflejan la realidad y que solo a través del trabajo de campo realizado en investigaciones serias es posible constatar el escenario real en donde se desenvuelven estos sujetos sociales.

Oluta es uno de los lugares, que, por su ubicación geográfica, jugó un rol importante como punto de enlace e intercambio comercial entre Oaxaca y Veracruz. Conservó “el nombre de un antiguo camino por Patolman; <<lugar olmeca>> o <<camino olmeca>>, y que constituía el eje de una red de comunicaciones regionales”²⁴ (Enciclopedia Veracruzana de Oluta, 1998:52). Como ruta de comercio, en el siglo XVI, fue lugar de transacciones comerciales entre popolucas, nahuas y zapotecos, que desde entonces mantenían un intenso contacto cultural y lingüístico.

²² Sistema de información municipal. Cuadernillos municipales, 2015.

²³ Sistema de información municipal. Cuadernillos municipales, 2015.

²⁴ “El camino de *Pat-uau-olman*, empieza en la parte norte del pueblo de Oluta y toma hacia el norte del Encinal, el cual, colinda con el pueblo, pasa por Buena Vista hasta la congregación de Madero y continúa hasta Jáltipan, continuando su curso hasta Coatzacoalcos y atraviesa el río en el actual Ixhuatlán del sureste. Se bifurca el camino de Patolman por el lugar del Encinal y sigue su curso hasta Texistepec, atravesando antes el arroyo de Mayapan cerca de la vía del ferrocarril de Tehuantepec hasta llegar a la isla del Tecamichapan, en donde se enlaza con otro camino que viene del Sur y que se desprende del estado de Oaxaca. El camino citado se llama <<camino de los indios>>. Sigue su curso, atraviesa la horqueta que forman los ríos Chiquito y el Coatzacoalcos y sigue por el rumbo de El Manatí, municipio de Hidalgotitlán” (Enciclopedia Veracruzana de Oluta, 1998:52).

3.2.1 PERSPECTIVA HISTÓRICA

Los olutecos²⁵ se reconocen como herederos de la milenaria cultura olmeca, primera civilización mesoamericana que floreció entre los años “1300 aC al 400 dC” (Zavala, 2017:2), permitiéndoles como estrategia discursiva de adscripción, una identidad más amplia y reconocida como es la olmequidad, posicionarse y visibilizarse ante la invisibilidad que han tenido como grupo frente al Estado y en relación a otras culturas mayoritarias. De acuerdo con los especialistas de las lenguas mixes-zoques, familia lingüística del oluteco, fueron los olmecas arqueológicos los que hablaron estas lenguas (Campbell y Kaufman, 1976, en: Zavala, 2017:2). Las pruebas arqueológicas y lingüísticas que han desarrollado los especialistas en el tema, comprueban tal argumento como se puede leer en las líneas a continuación:

El periodo clásico olmeca terminó al abandonar el sitio de la Venta en el 500 AC. Se encuentran préstamos de lenguas mixe-zoques en otras lenguas de Mesoamérica y esos préstamos refieren a palabras con referentes culturales claves para identificar el área. También el inventario cultural que se encuentra en el vocabulario reconstruido para Proto-Mixe-Zoque (PMZ) es evidencia adicional. La distribución de los sitios arqueológicos Olmecas corresponde a los sitios donde ahora se hablan lenguas MZ. La profundidad temporal de las lenguas MZ son 3500 años (1500 aC) y eso corresponde a las primeras fundaciones de la cultura Olmeca. (Zavala, 2017:2)

Estos estudios no sólo ratifican el posible parentesco lingüístico entre las lenguas que hablaron los olmecas, además fortalecen, refuerzan y enriquecen el discurso identitario de la olmequidad entre los pobladores de Oluta. Sus habitantes son legatarios de la lengua *yaak awü*, “el habla del nativo”, perteneciente a la familia

²⁵ Las instancias oficiales que se encargan del estudio de la población indígena en México, CDI e INALI, reconocen y nombran al grupo étnico al que nos referimos como popoluca de Oluta u oluteco. Para los fines de esta investigación y de acuerdo al nombre que los hablantes y la población en general utiliza para reconocerse interna y externamente se emplearán ambas denominaciones indistintamente por ser las más difundidas entre sus pobladores. Al respecto Valiñas (2010), considera que el nombre es la trampa “ni la lengua ni el grupo ni su cultura tienen nombre inherentemente. Lo social y lo lingüístico son dos realidades decididamente diferentes y las razones para nombrarlas responden a estrategias muy distintas. El nombre, por lo regular, oculta, niega e ignora tanto las diversidades que existen al interior de cada lengua o grupo nombrado, como a los nombradores y a las necesidades a las que responden” (Valiñas, 2010:135).

lingüística mixe-zoque que “con una divergencia interna de 35 siglos, familia de lenguas cuyos restos actuales indican su probable extensión desde principios del periodo Clásico o desde antes del arribo de los nahuas a las grandes cuencas fluviales del Golfo” (Swadesh en García León, 1971:209). En la época del apogeo náhuatl, los olutecos fueron dominados y gobernados por los padres mexicas de Malinalli Tenepatl²⁶ -quien jugó un decisivo papel como faraute e intérprete entre diversas sociedades nativas y los invasores-. Esta elite político – religiosa vivió de los tributos que el complejo mixe-popoluca proveía: ropa de algodón, plumas, maíz, cacao y hachas, entre otros bienes y servicios. Como parte de este proceso de dominación, el idioma de la sociedad oluteca fue subsumido a la hegemonía de la lengua vehicular. Con eficacia, el nahua y zapoteco se posicionaron como lenguas de poder, de prestigio y de uso, en el ámbito de las estrategias políticas, comerciales y educativas, en detrimento de la lengua oluteca; esto, aunado a la introducción de préstamos léxicos y múltiples topónimos.

Seis años después de la conquista española, en 1525, Oluta contaba con 10 familias. No obstante, la sobreposición del náhuatl y la disminución demográfica derivada de la conquista española, la lengua oluteca resurgió como un importante factor identitario y en 1590, Oluta era reconocida como ciudad principal de habla mixe-popoluca (Ibíd., 2014:7-9). Sin embargo, como casi todos los idiomas originarios, la lengua oluteca, sufrió durante la Colonia el fuerte embate lingüístico del español. El desarrollo y la evolución histórica de la lengua o comunalecto oluteco desde tiempos mesoamericanos hasta la actualidad, se ha caracterizado por un constante y permanente desplazamiento, al que ha resistido, sostenido y sobrevivido. En términos lingüísticos conservó las características de las lenguas de la familia mixe-zoque con “marcación en el núcleo, rasgos OV, lenguas polisintéticas, alineamiento jerárquico con marcas de inverso” (Zavala, 2017:40).

²⁶ Barjau, (2009) data la fecha de su lugar de nacimiento en “Oluta entre 1501 y 1504 en Painala, un sitio hoy desaparecido perteneciente a Oluta, zona popoloca²⁶ que fue a su vez de la jurisdicción de Coatzacoalcos, donde sus padres fueron gobernantes mexicas de esa área recién dominada” (Barjau 2009: 166). “El autor se refiere a la zona popoloca de Coatzacoalcos y no a los popolocas de Puebla y Oaxaca” (Gómez, 2011:33).

Con la ley de colonización del Istmo Veracruzano, ratificada en 1827 y concretada en 1829, llegaron a afincarse en Oluta franceses e ingleses. Después de la Independencia, continuó el flujo migratorio con la llegada de otros grupos culturales: “españoles, franceses, negros y japoneses” (Enciclopedia Municipal Veracruzana, Oluta1988:77), que interactuaron con los olutecos, diversificando así el proceso de mestizaje iniciado en el período colonial, que derivó casi en la unificación lingüística del idioma español. Con el paso del tiempo, durante los siglos XIX, XX y XXI, el oluteco fue entrando en desuso en distintos ámbitos de reproducción social, hasta el punto en que las nuevas generaciones reconocen como lengua materna, el español.

Con las transformaciones de la modernidad y expansión del capitalismo, Oluta sufrió los cambios económicos, políticos y sociales que sacuden al país. Una economía dependiente que apenas alcanza a cubrir sus necesidades de autosuficiencia subordinada casi en su totalidad a factores externos, se ve desprovista de sus antiguas formas de vida mediante la privatización y mercantilización de los servicios públicos (suministro de agua, energía eléctrica, medios de comunicación, transporte, educación, vivienda, sanidad, entre otros) factores que se suman a la larga lista del desmantelamiento económico, aunado a los problemas agrarios que sufren los olutecos a manos de los terratenientes que los despojan de sus tierras para incentivar la ganadería a gran escala, la explotación de los recursos de su hábitat que excluyen toda forma de alternativa sustentable para el medio ambiente, sumado a la explotación del subsuelo con la creación de la refinería en Minatitlán; la industrialización y la urbanización aceleraron el crecimiento demográfico, migratorio y comercial de la región y alteraron la forma de vida tradicional de los olutecos.

La explotación petrolera a través de los complejos petroquímicos Pajaritos y La Cangrejera en Minatitlán que contribuyeron a la urbanización e industrialización de la zona, al ser importantes y atractivas fuentes de empleo para locales y extranjeros, impactaron en la dinámica de interacción social, política y económica; en la dirección y densidad de los flujos migratorios; en la movilidad y organización social; en el valor, el precio, la tenencia y uso de la tierra; y en la

drástica alteración del medio ambiente de los pueblos aledaños, modificando, entre otras cosas, su estilo de vida tradicional, sus valores, sus aspiraciones, su percepción de la realidad, sus prioridades, sus necesidades, sus sueños, sus anhelos, en una palabra: su mentalidad, su cosmovisión. (Gómez, 2014: 65)

Estas transformaciones contribuyeron, “a un florecimiento de nuevos mecanismos de auto-identificación procedentes del exterior tales como: nuevos géneros musicales, creencias, modas, actitudes y comportamientos humanos que violentan la integridad y seguridad social” (Gómez, 2014: 77), modelando la actual identidad étnica oluteca e incentivando al mismo tiempo los valores culturales tradicionales como forma de resistencia e ideología de reivindicación. Consolidándose, en la práctica, en un proyecto político que colocó a la lengua como eje movilizador en un contexto de políticas neoliberales de privatización y usurpación de tierras.

En Oluta, la formación de dirigentes tiene sus precedentes en lucha agraria oluteca y en distintos movimientos sociales. El primer líder indígena de la zona: Juan Pablo Prudencio, en 1915 exigió la restitución de tierras a solicitud y en representación de los campesinos (Pérez, 1988:74). Años más tarde, a mediados del siglo XX, el líder agrario Diosgoro Prisciliano Esteban se enfrentó a los terratenientes y ganaderos, quienes se adjudicaron a sí mismos, por la fuerza, múltiples privilegios y beneficios, entre ellos, grandes extensiones de tierras usurpadas a los indígenas.

Como ocurrió en los años de 1979 a 1982, cuando el presidente municipal Alfonso Delgado Torres donó un terreno que terminó en manos de los caciques del pueblo, quienes por intereses personales se apropiaron del área. (Entrevista a Diosgoro Prisciliano Esteban, 2017)

La protección de los derechos de los grupos étnicos que se localizan en las orillas del río Coatzacoalcos; la resistencia de la congregación Las Breñas por la matanza de jóvenes a manos de militares de la zona 2 de Minatitlán, en 1980; y la disputa en contra del monopolio de las líneas de autobús del Sotavento, (Gómez, 2014: 65), fueron momentos de convulsión social, que, bajo la dirección política de

Diosgoro Prisciliano Esteban, comenzaron a transformarse en organizaciones sociales legalmente constituidas, que permitieron la formación de cuadros de lucha autosuficientes cuyos objetivos se construyeron con base en el bien común.

La explotación, el abuso y la apropiación de tierras indígenas por parte de los terratenientes y ganaderos, dieron lugar a numerosos conflictos y enfrentamientos que generaron cada vez mayor resistencia; pero también más conciencia y mejor organización entre los olutecos cuando comenzaron a realizar trabajos colectivos de siembra en las nuevas colonias fundadas desde 1984, como la colonia Adolfo López Mateos, y la San Juan Bautista cinco años más tarde. (Entrevista a Diosgoro Prisciliano Esteban, 2017)

A lo largo de la historia oluteca, el deterioro social se ha extendido de manera generalizada. Las conquistas náhuatl y española, la Colonia, la Independencia, la Revolución y la Posrevolución, el México contemporáneo y neoliberal, son hitos históricos que en Oluta no han producido avances significativos en la estructura económica; por el contrario, continúa siendo un municipio con altos índices de violencia y pobreza.

3. 2. 2 ORGANIZACIÓN SOCIAL

El núcleo familiar es el centro de socialización y educación en el hogar. La familia, nuclear y extensa, es el eje en torno al cual se entretajan los lazos de parentesco y las redes sociales de apoyo en Oluta. Frente a la comunidad y dentro del matrimonio el varón es reconocido como jefe de familia y responsable de la toma de decisiones. Cuando una mujer es la jefa de familia, en ella recae la responsabilidad de educar a los hijos y de proveer el ingreso económico a la casa. Esta situación es frecuente en la actualidad, dado que el divorcio, la separación y el abandono son una realidad cotidiana entre los olutecos.

La ausencia del padre, como proveedor de la familia trae como consecuencia la temprana deserción escolar de los jóvenes y su inserción en el mercado laboral formal e informal. Ayudantes de albañil, taxistas, obreros, carpinteros y tortilleros

son algunos oficios que desempeñan para sobrevivir. Son pocos los jóvenes que terminan una carrera profesional por falta de oportunidades y apoyo económico. Otros, se apropian de identidades juveniles foráneas, que les permiten sentirse alguien dentro de su propia comunidad, en la búsqueda de espacios para expresarse, el son jarocho detona la emergencia de nuevas identidades, que constituyen formas híbridas de identidad étnica entre los olutecos.

Los abuelos y los ancianos toman sobre sus hombros la responsabilidad de transmitir los saberes que representan la cosmovisión de la cultura oluteca. A ellos se les considera maestros en el arte de la vida y guías morales; de sus ancestros aprendieron a educar la mente para observar e interpretar el mundo como se aprecia a continuación:

Una educación humana y social es para el bien de todos, venimos hacer el bien común, a realizar lo que podamos. Cuando todo el ser humano piense que hay una solución para un bienestar social, encuentra la educación que no está en la universidad, en el conocimiento técnico, porque el ser humano vive con demagogia y mentira. (Entrevista a Diosgoro Prisciliano Esteban, 2017)

Ver, pensar y actuar son consejos que rigen la práctica cotidiana en los viejos olutecos. Significa estar en sintonía con el entorno natural y social, “ser prudente antes de entrar a una cueva o a un laberinto es el secreto de los visionarios”, son palabras que se oyen como un eco entre los ancianos que recuerdan los consejos de sus predecesores. Los olutecos conciben el universo como la gran bóveda celeste que se interpreta:

... a través de la lectura del firmamento en donde se encuentran los astros que guían el sendero del ser humano. La profundidad de ser popolucas u olutecos se percibe al mirar con emoción el lucero de la noche, las siete estrellas que brillan a la distancia, al contemplar el planeta atolero, Marte y Saturno, que son el camino en medio del espacio que transcurre con el tiempo en el cosmos. (Gómez, 2014:57)

Entre las creencias que aún conserva los olutecos se encuentran: el eclipse, cuando sucede este fenómeno a las mujeres embarazadas se les ata un trapo rojo para evitar que el niño nazca con labio leporino; el arcoíris, al mirarlo no se debe

señalar con el dedo cuando el hombre está en la milpa porque se rompe el machete; la aurora y el crepúsculo auguran el futuro; los dueños del monte son seres sobrenaturales que habitan los montes, manantiales y los árboles; la chaneca, es un espíritu que encanta a los hombres y anida en las ceibas; los ensalmadores son personas que remedian el espanto con albahaca, huevo y copal; los culebreros son personas que curan las mordeduras de víbora con un preparado de 90 plantas. Las víboras más comunes en la zona son: sorda, coralillo, nauyaca y rabo hueso.

Las relaciones interpersonales basadas en el respeto y apoyo mutuo son un aspecto importante en los nexos intra e interétnicos a través de la ayuda mutua o intercambio de trabajo, en donde la consanguinidad, la afinidad y el parentesco político son los vínculos que subyacen y activan las prácticas de reciprocidad. Aunque existen diversos tipos de compadrazgo como “los compadres de bendición, la bendición del milagro del santo, por levantamiento de cruz que se realiza a los nueve días del fallecimiento de un ser querido y por una limpia en el panteón” (Gómez, 2014: 20), todo compadrazgo es considerado un vínculo sagrado e irrenunciable de parentesco.

La mayordomía en honor a San Juan Bautista, el 24 de junio, no sólo es una celebración popular; la mayordomía juega un papel importante dentro de la comunidad, por varias razones: en el fortalecimiento de la identidad y las relaciones sociales, al cohesionar al grupo en torno a un objetivo regional y común, como es la organización de la fiesta patronal; en el aspecto económico, ya que esta institución exige una redistribución periódica de la riqueza, lo que evita la excesiva acumulación de capital; aviva el intercambio mercantil y la movilidad geográfica de la región; a su vez, una identidad más fuerte, contribuye a mantener la propiedad territorial comunitaria.

La estructura política de la región no difiere de la organización convencional de los ayuntamientos en la mayoría de las poblaciones indígenas mexicanas. La administración está constituida por un Presidente Municipal, Sindico único y Regidor único, ellos son los encargados de gestionar los proyectos de alcance social entre la población.

La formación económico social de los olutecos actualmente se basa en la acumulación de excedente por parte de la elite, dueña de los transportes urbanos y de grandes extensiones de tierra. La base de la economía de la población indígena es la agricultura de autoabasto y el comercio a pequeña escala. La migración como factor de incidencia económica se refleja en las remesas que los olutecos mandan a sus familiares desde Estados Unidos. En su ruta de paso hacia Estados Unidos, a Oluta, llegan migrantes provenientes de Centroamérica en busca de una vida mejor, aunque muchos de ellos, para continuar su camino se ven en la necesidad de pedir dinero en los semáforos, o trabajar temporalmente en el sector informal como limpia parabrisas o vendedores. El endurecimiento de las políticas migratorias de Estados Unidos, el incremento en la vigilancia fronteriza, el maltrato y la discriminación crecientes, aunados a los conocidos riesgos de secuestro explotación y muerte en el trayecto, han decidido a algunos migrantes a permanecer en Oluta y otros lugares de México.

3.2.3 ORGANIZACIÓN COCISVER

De las organizaciones civiles que fundara el dirigente político Diosgoro Prisciliano Esteban, la Liga de Comunidades Étnicas del Sur, que existía ya en territorios olutecos desde 1950, el 2 de octubre del 2007 dio origen a la asociación civil Consejo Obrero Campesino Indígena del Sur de Veracruz, A.C., (COCISVER), cuyo proyecto político incluye entre sus principales demandas la defensa y la reivindicación de la cultura y la lengua oluteca. En respuesta a momentos coyunturales específicos dentro de un contexto de políticas neoliberales, la labor desarrollada por esta organización ha tenido como finalidad la protección de la tierra en tanto hábitat natural y espacio simbólico donde se construye la identidad étnica.

Paralelamente al desarrollo comercial e industrial de la región, las luchas sociales olutecas han estado presentes en este proceso de conmoción social que ha cambiado la dinámica de interacción de la comunidad. En este contexto ha sido importante el surgimiento de dirigentes políticos y su participación como

intelectuales orgánicos que forjen consenso en torno a ideologías y valores, que concienticen a la población mediante el análisis de su realidad con base en algunas ideas marxistas. Lo que se puede constatar, por ejemplo, cuando el líder agrarista Diosgoro Prisciliano asumió la sindicatura en el año 2000; en la fundación del pueblo de Almagre mediante la expropiación de tierras; en la fundación de las colonias: Niño Proletario, Adolfo López Mateos, San Juan Bautista y San Manuel, en cuyo caso se desarrollaron iniciativas socialistas dentro de la organización.

Para este dirigente, entender la etnia y su formación fue fundamental para concientizar a la población del significado que tiene la tierra para “una etnia” y para la lucha social. A continuación, léase la conceptualización de etnia en el pensamiento de este oluteco.

Etnia es un ser humano que compone sentimientos de dolor, tiene raíces, es un personaje que debe heredar su conocimiento en el modo de hablar y en la cultura del trabajo. Una etnia es un ser humano que toma su propia obligación, arar la tierra, sembrar y barbechar. Una etnia debe ser consciente de su tiempo y alcance político. (Entrevista a Diosgoro Prisciliano Esteban, 2016)

Si bien, la labor de la organización política tiene sus orígenes en la defensa de la tierra como patrimonio de la comunidad. Sin duda, la lengua como fenómeno social de comunicación forma parte de este hecho.

Para Diosgoro Prisciliano Esteban, en tanto intelectual orgánico, era necesario crear una ideología en torno a la etnia que sirviera para concientizar a la población acerca de lo que significa ser indio y pertenecer a una etnia; tener y hablar una lengua propia como parte fundamental de la identidad y como una forma de resistencia en el proceso de la etnización de la lucha por el reconocimiento y el respeto a sus derechos como indígenas y como ciudadanos, pues la lengua es el vínculo con su mundo, con su cosmovisión.

La etnicidad, como ideología de lucha política, reconoce la conciencia étnica como eje rector que se genera al interior del grupo y como tal, el reconocimiento de la lengua forma parte de estas luchas reivindicativas.

Con esta lógica y con el objetivo de fortalecer la lengua, que se encuentra en alto riesgo de desaparición, el COCISVER, en colaboración con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI, comenzó a trabajar desde el año 2012, en el proyecto de revitalización lingüística *Yam Oluta cultura, ka´ vini joype*, cuyo objetivo fue el fortalecimiento de la lengua y cultura en Oluta, Veracruz. A modo de paliar de alguna forma el desplazamiento de la lengua se propusieron las siguientes actividades: paisaje lingüístico mediante el uso de señaléticas en bardas de la comunidad con frases de concientización sobre la importancia del idioma; enseñanza de la lengua a través de talleres impartidos en la escuela primaria Francisco González Bocanegra y elaboración de materiales didácticos (lotería, taumatropo con las partes del cuerpo humano y cuadernillo de enseñanza). Como resultado de las señaléticas entre la población se despertó una conciencia identitaria de reconocimiento de la lengua, al resignificar y revalorizar el sentimiento de ser oluteco.

De acuerdo con la documentación que realizó el lingüista Roberto Zavala²⁷ en Oluta, en 1995, “existían aproximadamente cuatro decenas de personas que tenían al oluteco como primera lengua y que la hablaban con fluidez, todos ellos mayores de sesenta años” (Zavala, 2004-2010:17).

En un estudio realizado en los años 2009 y 2010, se registraron 34 personas bilingües entre hombres y mujeres con distinto grado de bilingüismo. Coincidentemente, en esta investigación se trabajó con Ruperta Pérez, Nicolasa de los Santos, Josefa de los Santos y Otilio de Dios, hablantes olutecos que habían participado en la documentación de la lengua desarrollada por el lingüista Roberto Zavala. A la fecha, la señora Nicolasa de los Santos con más de noventa años aún vive y es una de las últimas hablantes que aprendiera el oluteco como lengua materna.

²⁷ El Proyecto para la documentación de las lenguas de Mesoamérica, “fue organizado en 1994 para hacer una amplia documentación léxica de la familia mixe-zoqueana con el fin de lograr mayores avances en la reconstrucción del proto-Mixe-Zoqueano (Zavala, 2004-2010:6).

De los 34 hablantes entrevistados, 10 eran bilingües en oluteco-español, todos ellos pertenecientes a la tercera edad; 15 personas eran monolingües en español, que comprendían oluteco pero no lo hablaban; y 9 personas sólo recordaban algunas palabras²⁸. Se les puede considerar como la última generación depositaria de la lengua, ya que las generaciones actuales no son portadoras de este legado. El resultado es una lengua en altísimo riesgo de desaparición, pues el hablante más joven cuenta con setenta y cuatro años de edad.

Los datos expuestos mostraban un elevado grado de bilingüismo, actitudes lingüísticas adversas y la ausencia de trasmisión lingüística intergeneracional en la población. Situación alarmante que acelera la agonía de la lengua. Con fines descriptivos ejemplificaremos mediante el semáforo de vitalidad lingüística el nivel de desplazamiento de la lengua. El semáforo²⁹ es una propuesta elaborada con información de INALI, CDI, *Ethnologue* y la UNESCO, (Valiñas, s/f :29) ofreciendo una pesquisa próxima a datos más certeros de la realidad sociolingüística oluteca por el nivel de contingencia. Así para medir los factores y variables de la posible extinción de la lengua, nos basamos en el semáforo porque conjunta las distintas posturas que instancias oficiales presentan y lamentablemente en esta ocasión se puede afirmar que coinciden respecto al popoluca de Oluta.

INALI	UNESCO	<i>Ethnologue</i>	CDI
Riesgo muy alto. Quedan menos de 1000 hablantes y su porcentaje con respecto al total de la población en la región es menor al	En situación crítica. La lengua es utilizada por muy pocos hablantes, los más ancianos. Su uso es bastante restringido y par muy pocas funciones.	8b. Cerca de la extinción. Los únicos que saben la lengua son los abuelos pero ya no la usan para comunicarse.	Extinción acelerada.

²⁸ Ídem.

²⁹ Propuesta diseñada en el *Diccionario de Mexicanismos* (monstritexto) que desde la perspectiva lingüística, antropológica y sociolingüística presenta un análisis sobre los datos provenientes de las instancias gubernamentales encargadas del estudio de las poblaciones indígenas en México como es el INALI y la CDI, por un lado y por otro, los organismos internacionales como *Ethnologue* y la UNESCO, quienes no coinciden respecto al número de lenguas y pueblos existentes. El monstritexto “busca presentar en un solo documento las distintas informaciones (que como se verá no son del todo coincidentes entre sí) que el estado mexicano considera como oficiales (al menos, porque son las que se manejan en las principales instituciones gubernamentales encargadas de ello) (Valiñas, s/f: 1)

10%. Se habla en menos de 20 localidades.

Tabla 1. Correlación de las valoraciones sobre vitalidad lingüística hechas por cuatro instituciones.

Como elemento identitario clave para la cohesión del grupo, en la lengua se vierten significados que nombran lo conocido y dan nombre a lo desconocido. Es la proyección de un mundo, de vida que entretene el pasado con el presente, se actualiza, renueva y trasciende la dimensión de lo real para situarse en el imaginario social.

En la actualidad, el oluteco, se recuerda en la calle a través de palabras, frases escritas en bardas y mediante el pensamiento del dirigente Diosgoro Prisciliano Esteban, quien funge como portador de este conocimiento que por diversas circunstancias históricas se ha visto fragmentado. En el ámbito familiar, la ruptura de la transmisión intergeneracional afectó seriamente la continuidad del oluteco. Dentro de la comunidad, no se usa la lengua como medio de comunicación; en la vida cotidiana, el español, es el idioma en el cual se desarrollan las funciones comunicativas. “Como se aprecia en la siguiente tabla que, enlista, los nombres de las personas bilingües y semibilingües en oluteco. Esto significa que el total de la población hablante de lengua indígena es menor a 100 hablantes, y que no representan el 30% en ninguna de sus localidades” (Gómez, 2014:27).

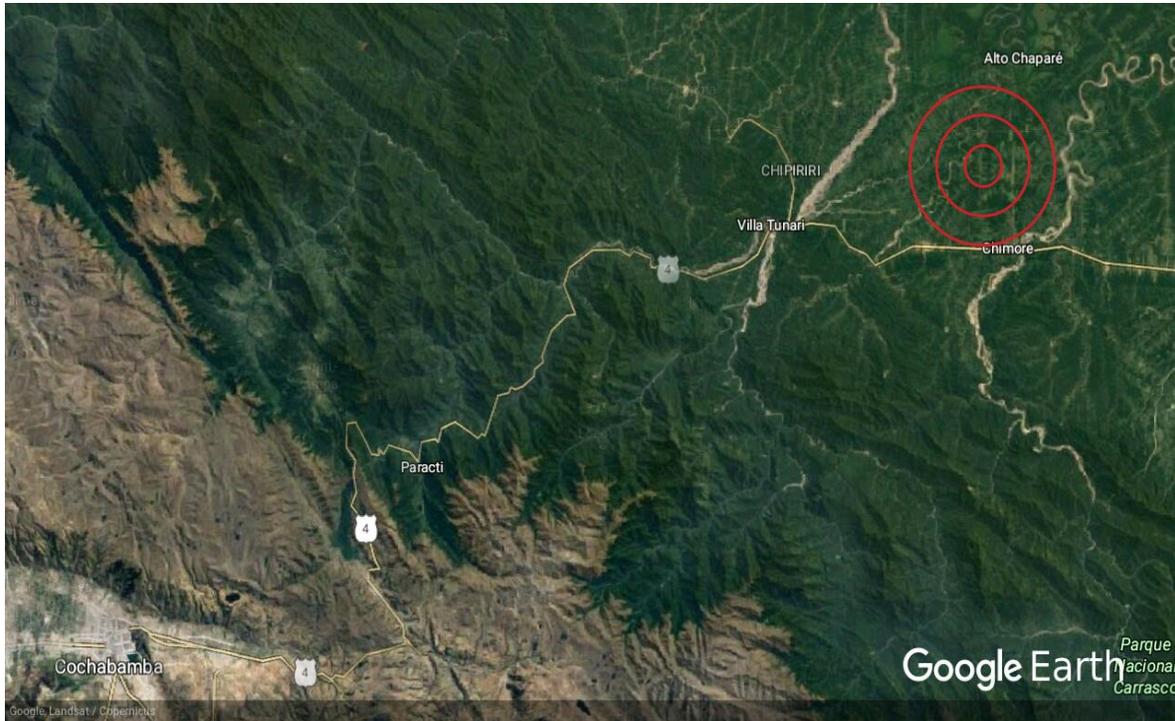
Cuadro I. Hablantes bilingües y semibilingües				
	Hablantes	Bilingües coordinados (popolucua-español)	Semi bilingües (comprensión del popolucua)	Edad aproximada
1	Ambrosio Lorenzo	x		93
2	Agapito González de Dios	x		83

3	Diosgoro Prisciliano Esteban	x		74
4	Nicolasa de los Santos	x		93
5	Salvador Domínguez Cándido	x		81
6	Agustín Agapito Mayo		x	73
7	Alfredina Asistente Maldonado		x	78
8	Benito Prisciliano Vicente		x	76
9	Catalina Moreno Comesaña		x	85
10	Daniel Melchor		x	83
11	Eva Asistente Ledesma		x	81
12	Efrén Fernández		x	75
13	Felicitas Nazareo		x	80
14	Juan Alafita Fortuna		x	81
15	José Nolasco Prisciliano		x	81
16	Simón de los Santos González		x	77
17	Reyna Domínguez León		x	73

Fuente: Datos de campo actualizados en 2017.

3.4 YURAKARÉ

El trópico cochabambino es una extensa cuenca por donde corre el río Mamoré que nace en la cordillera andina y es afluente del Amazonas, dando vida a millones de kilómetros cuadrados de selva y bosques subtropicales. A lo largo de su recorrido, tributan a su caudal los ríos Ichilo, Chipiriri, Chimoré, Isiboro, Ichoa, Securé y Chapare, habitados en sus riveras por comunidades yurakaré, quienes comparten el arte de la navegación con moxeños - trinitarios. Abarca los departamentos de "Cochabamba, Santa Cruz, Beni y la Paz" (Plaza, 2011:39). Las comunidades yurakaré del Chapare se encuentran rodeadas por el caudal de éste río, que baña el margen y los contornos de las aldeas que se encuentran en sus orillas y que acoge al atardecer a los infantes que visitan a diario sus aguas para pescar, tomar un refrescante baño o simplemente divertirse y compartir con los suyos la pesca y caza propios de la cultura yurakaré.



Fuente: Google earth, mapas de las comunidades yurakaré del río Chapare. Recuperado el 10 de septiembre de 2017, de <https://earth.google.com/web/@-16.93415938,65.20399885,233.64136446a,44560.00501798d,35y,0.0000007h,0.97951515t,0rhttps>

3.4.1 PERSPECTIVA HISTÓRICA

La participación en la vida política y social de la historia de los yurakaré³⁰ se remite, posiblemente a la alianza que hicieron con los chiriguanos, a quienes los españoles guerrearon en 1574, (Querejazu 2005:265). Sin duda, un encuentro violento que derivó en el contacto de los yurakaré con los “tomacociés, xores e indígenas de Mizque”³¹ (Querejazu 2005:265).

A partir de ese momento, múltiples y continuos cambios afectaron la vida de los yurakaré, quienes comenzaron a interactuar con otros grupos, indígenas y de origen europeo; éstos últimos, con distintas argucias intentaron dominarlos por medio del trabajo forzado como remeros en las rutas fluviales; en la introducción del

³⁰ Yurakaré se escribe en este trabajo de acuerdo a la preferencia de los hablantes.

³¹ Para mayores detalles véase Querejazu, 2010:265.

camino de Cochabamba a Mojos; mediante la evangelización fomentada por las misiones jesuitas y franciscanas. Sin embargo, resistiendo la invasión europea e infringiendo sus normas de conducta, los yurakaré, huyeron en diáspora selva adentro para defenderse del colonialismo. Este hecho, con el tiempo dio lugar a la *dispersión* como parte de su sistema sociopolítico, así como de su identidad; lo que fortaleció la confianza en sí mismos, permitiéndoles conservar su espíritu de libertad y autosuficiencia, a pesar de las dificultades que se presentan en su vida diaria, debido a su inserción en el sistema mercantil a través de la agricultura y de las actividades forestales. Así, coincidiendo con Sarela:

El nivel de dispersión y autonomía que asumen los Yurakarés en cuanto a organización social es un rasgo sociocultural propio del grupo, tal vez el rasgo más característico de su identidad que preservan hasta el presente. El momento en que los clanes yurakarés llegan a compartir un mismo espacio, ya no se sienten Yurakarés. (Sarela, 1994: 3)

La dispersión como táctica defensiva del pueblo yurakaré fue efectiva para combatir la concentración y evangelización en las misiones jesuitas, que incidieron principalmente “en los conocimientos urbanísticos que fueron transmitidos y traídos por los Trinitarios desde Mojos en donde florecieron las misiones jesuitas” (Querejazu 2005:142). Las cuales fueron expulsadas del país en 1767.

Las misiones franciscanas entraron a territorio yurakaré aproximadamente en 1796 y fundaron varias alrededor del territorio, entre ellas: Misión de la Asunta, San Francisco de Asís en río Mamoré, San Juan Bautista en el Coni, Misión de Ypachimucu, en río Chimoré y San Antonio en la ribera del río San Mateo (Querejazu, 2005:48). “En 1854, el gobierno de Manuel Isidoro Belzu crea la provincia del Chapare encima del territorio yurakaré y autoriza a los franciscanos de las misiones de San Juan Bautista del Coro y Chimoré a ubicarse en este territorio, para reducir a sus habitantes” (Querejazu 2005^a, Vol2:120 en Plaza, 2011:81).

El fracaso de estas misiones se debió a la deficiente ubicación, a la falta de presupuesto, al maltrato que recibieron los indígenas de la zona y gracias al espíritu guerrero yurakaré, impidiendo que fueran sometidos por la religión católica y sus

representantes. La resistencia mostrada desde entonces y hasta la actualidad les ha permitido sobrevivir a cualquier tipo de conquista, aunque pasando por un proceso de aculturación masiva que ha transformado y continúa transformando la identidad étnica, dada la maleabilidad de ésta entre la población.

Los investigadores que surcaron las montañas yurakaré en los siglos XVIII, XIX y XX fueron Alcaldes de D' Orbigny, Tadeo Haenke y Erland Nordenskiöld, quienes dejaron en sus escritos un gran aporte etnográfico. Gracias a sus relatos conocemos los orígenes más prístinos de la cultura yurakaré.

Cerca del territorio yurakaré, al norte de la amazonia³² boliviana, acaecieron sucesos históricos de suma importancia que incentivaron no sólo el mercado interno y externo, sino la entrada de nuevos pobladores. La extracción de la corteza de quina para combatir el paludismo y la explotación del caucho, utilizado en la elaboración de neumáticos y prendas de vestir, marcaron un intenso intercambio comercial en el área, donde los indígenas, entre ellos los yurakaré, fueron mano de obra semi-esclava.

El auge y declive de la quina entre los años 1859 y 1920, dio paso al cultivo de la goma en 1863 (Stoian 2005:61). “Durante la década de 1870, no existían más de dos regiones principales de producción de goma en Bolivia: la primera estaba ubicada en el bajo Mamoré y el río Itenez, y la segunda en la parte media del río Beni, albergando ambas a menos de 200 siringueros” (Fifer, 1970: 115-9 en Stoian 2005:61).

La explotación del caucho desestabilizó también la vida en la región y el sistema productivo de las reducciones. Se establecieron los enganches y se produjo una inserción más directa de los indígenas en el mercado. En estos tiempos también se produjo la persecución a los hombres yurakarés para el trabajo en la siringa, y como remeros. (Lehm, 2002:17 en Plaza, 2011:84)

La fundación del puerto de Todos Santos en el Chapare aumentó el comercio entre Cochabamba y Trinidad, intensificando la circulación en las vías navegables

³² Se encuentra en los departamentos del Beni, Pando, La Paz, Santa Cruz y Cochabamba.

aledañas. En Todos Santos, los yurakaré trabajaban para los nuevos colonizadores mestizos y europeos. (Plaza, 2011:84). El contacto con la cultura occidental les proveyó de objetos que incorporaron a su vida material: caña de azúcar, cuentas de cristal, chaquiras, y en especial, el hierro; facilitó también la construcción de canoas y la vida en la selva. Diversos hitos históricos, tales como: época precolonial, Colonia, República y, desde el S. XX hasta la actualidad, otras acciones bélicas y movimientos sociales han acelerado el proceso de cambio cultural y lingüístico entre los yurakaré.

Para la investigación que nos compete revisaremos acontecimientos notables sucedidos en los siglos XX y XXI. En el siglo XX, la guerra del Chaco contra Paraguay (1932 a 1935) marcó la historia boliviana, junto con la revolución de 1952 que lideró el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

En la guerra del Chaco contra Paraguay, Bolivia perdió esta región, por varias razones: malas condiciones climáticas, un ejército de aimaras y quechuas aclimatados al frío del altiplano enfrentándose al calor calcinante del área, así como a un regimiento paraguayo que superaba en mucho al boliviano. El resultado de esta hecatombe fue la pérdida de un millar de vidas indígenas de tierras altas y bajas, y de aproximadamente 650 000 km² de territorio.

La Revolución Nacional de 1952, impactó en la educación y castellanización de los yurakaré, así como en la reforma agraria “que abolió las haciendas y estancias controladas hasta entonces por los terratenientes” (Plaza, 2011:87). No obstante, en tierras bajas fomentó el latifundio y la parcelación del campo. Entre los logros del MNR destacaron el sindicalismo; el reconocimiento político y ciudadano de las mujeres, junto con su derecho al sufragio; la promoción de la integración territorial y la colonización³³ de las tierras bajas. La población indígena obtuvo el voto universal, se crearon políticas de integración y asimilación a la sociedad

³³ “El año 1965 nació el Instituto Nacional de Colonización (INC) que por más de dos décadas promovió movimientos migratorios de alrededor de 70 mil familias de la región andina hacia zonas de colonización de San Julián, Alto Beni, Chapare y otras regiones. Esta colonización dirigida, al margen del proceso de colonización espontánea, concluyó oficialmente en 1999 cuando el INC fue intervenido” (Chumacero, 2010:9).

mestiza y promesas de restitución de tierras. Aún con todas estas transformaciones, para algunos teóricos bolivianos como Silvia Rivera Cusicanqui, la revolución del 52 inició el ciclo populista y la destrucción de las formas de organización comunitarias del área andina y de tierras bajas:

En 1952 se inaugura el ciclo populista, que se superpone e interactúa con los dos ciclos anteriores, puesto que no hace sino completar las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo, creando a partir de una reforma estatal centralizadora mecanismos singularmente eficaces para su profundización: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance. Estos constituyeron renovados medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas y de la diversidad cultural de la población boliviana. (Rivera, 2010:41)

El sindicalismo como medio de organización social que coopta el desarrollo organizativo de la base comunitaria, al negar la pluralidad cultural existente; es una de las críticas que realiza la teórica a los “avances” de la revolución del 52, para ella, “el sindicato como modalidad única de organización significaba introyectar la herencia clientelista, populista y homogeneizadora del modelo ciudadano y negar en los hechos el pluralismo cultural y organizativo de las sociedades indígenas reales” (Rivera, 2010:58).

El 17 de septiembre de 1990, la *Marcha por el Territorio y la Dignidad* visibilizó a los pueblos de tierras bajas, mostrando su dinámica territorial vinculada a una economía maderera, platanera y ganadera. La marcha salió desde Trinidad rumbo a La Paz. “Organizada y protagonizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni, CPIB, aglutinó a los indígenas de este departamento (principalmente mojeños) y, en menor proporción, a representantes de otros pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia” (Laguna, 2016:58). A este reclamo se unieron los yurakaré del río Chapare y del Isiboro–Sécure, que geográfica y políticamente cohabitan en territorios distintos. En la década de los 90, este hito detonó la conciencia política indígena de la población boliviana, que se sumó a los movimientos reivindicativos identitarios de los pueblos originarios; promoviendo la

defensa de la identidad étnica e integrando a sus preceptos la revaloración de las lenguas y culturas nativas. Entre las demandas de las comunidades de tierras bajas estaba la delimitación territorial y la cancelación de los permisos de las empresas madereras (Laguna, 2016).

El triunfo de la movilización derivó en el reconocimiento de los Tierras Comunitarias de Origen, (TCO): no obstante, lo que las poblaciones reclamaban no era sólo el reconocimiento territorial, sino el derecho a ejercer la autodeterminación dentro de los territorios indígenas. En 1996, se incorporó a la Ley INRA, el nombre de Tierras Comunitarias de Origen que otorgó una relativa autonomía a sus poblaciones. Durante la Asamblea Constituyente, entre los años 2006 y 2008, los pueblos acordaron incorporar los conceptos originario y campesino, por lo que, más tarde la Constitución se modificó reconociendo actualmente el Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC); más difundido como TCO entre la población yurakaré.

Un tercer acontecimiento que afecta sin duda a los pueblos del Trópico de Cochabamba, es la colonización de quechuas y aimaras, que ocupan territorio yurakaré para el cultivo de la hoja de coca, aunque en las TCO dicho cultivo está prohibido. “La política de ocupación de este territorio yurakaré, que emanó de la planificación del gobernador Francisco de Viedma y de la misma política evangelizadora de los padres franciscanos, tenía una doble misión, que formaran parte del aparato productivo y convertirlos al catolicismo” (Querejazu 2005:277). Una misión truncada por la resistencia yurakaré a su evangelización y sujeción.

Uno de los objetivos del reconocimiento constitucional de las TCO, era impedir la llegada de más colonos, para garantizar el acceso a los recursos naturales (exceptuando los del subsuelo, que se consideran propiedad del Estado); el cacique³⁴ Josías Hurtado Chávez cuenta que “en Nueva Galilea hay 65 familias yurakaré y 3500 habitantes a nivel de la TCO y somos dueños de 241,170 hectáreas de territorio yurakaré; el Estado, del subsuelo. Sería lindo ser dueño de todo”

³⁴ Máxima autoridad entre las comunidades yurakaré.

(Entrevista a Josías Hurtado Chávez, 2016). El primer cacique a nivel de las TCO del río Chapare fue Jerónimo Ballivián de la comunidad de Misiones.

A diferencia de los sindicatos (áreas colonizadas) que se agrupan en Chimoré, habitado por aimaras y quechuas, en donde la venta de lotes está permitida; en las TCO, la tierra es propiedad comunal y representa para el imaginario social de los yurakaré “una cosa propia, que nadie puede quitárnosla, es de nosotros, es colectivo, no se vende, embarga o alquila” (Entrevista a Facundo Chávez Orozco, 2016).

El camino que conecta a las comunidades de las TCO del Chaparé: Monte Sinaí, Nueva Vida, Puerto Victoria, Misión y Nueva Galilea, con Shinaota y Chimoré, se introdujo en el año 2014. Fue un cambio radical que significó para los yurakaré avance hacia el “progreso”, al mismo tiempo, que incidió en la transformación de las mentalidades, al desdibujar el imaginario social de la población. Para ellos, los ríos eran las únicas rutas por las cuales viajaban, ahora “la canoa como medio de transporte, se transformó en motocicleta y movilidad” (Entrevista a Heber Blanco, 2016).

Otros hechos relevantes que impactaron la organización, la conciencia social, la identidad, la cultura y la lengua de las tierras bajas fueron: la lucha civil y política de la sociedad indígena que se gestó como consecuencia de las movilizaciones populares; la marcha por el territorio de 1990; la guerra del agua³⁵ en el 2000; y la lucha por la nacionalización de los hidrocarburos con el conflicto del gas en 2003. Este acontecimiento denominado entre la población como febrero negro produjo choques entre policías y militares dejando un saldo de varios muertos y heridos como resultado del aumento de los impuestos del 12,5% y del congelamiento de los salarios de los trabajadores implementado por las políticas neoliberales del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (Garcés, 2013) y un mes después

³⁵ “La Guerra del Agua significó un quiebre en las políticas neoliberales y el inicio del ascenso de la movilización social que demandará, en el transcurso de los siguientes cinco años, radicales transformaciones en el ámbito económico y político. El conflicto fue creciendo a medida que la Coordinadora del Agua fue difundiendo la información referente a las pretensiones de usurpación de toda el agua de la ciudad y el área rural por parte de una empresa denominada Aguas del Tunari que funcionaba como mascarada de la transnacional Bechtel” (Garcés, 2013:31).

de esta convulsión social, campesinos, indígenas y colonizadores se reunieron en la ciudad de Santa Cruz para construir el Pacto de Unidad que convergió en la Asamblea Constituyente. En septiembre de 2004, en Santa Cruz, se inició el Pacto de Unidad Programático, donde se elaboró la propuesta de Ley para el requerimiento de la Asamblea Constituyente bajo tres particularidades: soberana, participativa y fundacional. “Soberana para no estar sometida a los poderes constitutivos del Estado; participativa para borrar la lacra histórica de un país construido por una pequeña élite blancoide; y, fundacional, para evitar que se trate de una Asamblea que ponga simples parches en la estructura del Estado” (Garcés, 2013: 32). Es importante señalar que la convocatoria de Ley incluía el proceso de elección por usos y costumbres de los pueblos originarios (Ibíd., 2013: 32). El Pacto de Unidad fue fundamental para la nueva Constitución Política del Estado, que comenzó a construirse en el año 2006. Como resultado de estos episodios, se inició un proceso político que cambió las relaciones de fuerza y la dirección del país.

La irrupción de los pueblos indígenas y de los sectores populares en el poder estatal a través de distintas organizaciones sociales como el *Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*, MAS-IPSP, fue resultado de la alianza de la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, CSUTCB, y la *Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa* (Moldiz, 2009:88), que a su vez, se complementó con la fuerza de los movimientos sociales indígenas campesinos – cocaleros y los comités cívicos de los departamentos de Media Luna de las tierras bajas. “En realidad, la rebelión fue el resultado de años de medidas neoliberales que, al igual que en toda la región, castigaron notablemente a los sectores populares” (Figuroa, 2008: 114).

En efecto, y de acuerdo con Figuroa, estas movilizaciones populares se originaron en las medidas de corte neoliberal que imperaban en Bolivia, durante el gobierno de Sánchez de Lozada y Carlos Mesa, que intentaron privatizar los recursos naturales y criminalizar la hoja de coca.

El año 2005, al ganar Evo Morales las elecciones a la presidencia, marcó un hito histórico en la realidad boliviana y latinoamericana, al emerger de la protesta

social y presentar un escenario distinto a través de una nueva Constitución para la fundación de un nuevo Estado. Bolivia dejó de ser República, para convertirse en Estado Plurinacional.

Desde los pueblos indígenas, originarios y campesinos, el Estado Plurinacional se pensó como un modelo descentralizado de los poderes de gobierno que incluyera las identidades particulares de cada comunidad, las autonomías territoriales, el reconocimiento de las poblaciones indígenas como naciones originarias, derecho a las formas de elección de autoridades por usos y costumbres, el derecho a la autodeterminación por medio de las autonomías indígenas, base para la construcción del Estado Plurinacional, que debe garantizar la distribución de los recursos naturales entre sus pobladores, eliminar el latifundio existente y “garantizar la representación directa de los pueblos y naciones indígenas originarias campesinas en los poderes públicos, además de las formas de participación a través del voto universal” (Garcés, 2013:33).

La numerosa participación e incidencia del movimiento indígena en el escenario nacional surge de “un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera, 2010:11).

Estas contradicciones diacrónicas generan tensiones sociales que hacen resurgir problemas no resueltos del pasado, como el colonialismo interno y lingüístico, estructuras de dominación, racismo, y desigualdad que aquejan a la población a pesar del reconocimiento como Estado Plurinacional, aunado a los problemas que conlleva la sobreposición del sistema consumista.

En el marco de estas contradicciones y transformaciones de las políticas pluriculturales y multiculturales, en 1994, se realizó la reforma constitucional bajo la ley 1565, durante el mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada; quien estableció y reconoció, por primera vez en la historia, la educación intercultural - bilingüe de la población boliviana, dando pie a la creación de los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios, (CEPOS).

3. 4. 2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Los yurakaré hablan una lengua aislada sin vinculación con otra. *Yurakaré* o *yurujjure*, significa dueño o habitante del monte. “El nombre yurakaré que ya se encuentra en los documentos más antiguos que hacen referencia a esta etnia, es una corrupción de yurujjure, que significa persona, ser humano o señor” (Van den Berg, 2010:16).

La organización social de los yurakaré se basa en la familia grande o extensa, en donde tíos, hijos, abuelos, cuñados, primos y sobrinos forman parte de la misma. El parentesco se extiende en dos niveles, consanguíneo y político. Para saber cuántos pobladores hay en cada comunidad, los yurakaré acostumbran contarse por el número de familias. Así, por ejemplo, estiman que 67 familias son aproximadamente 500 habitantes (7.4 individuos por familia); por otra parte, también calculan que 39 familias son más o menos 200 habitantes (5.1 individuos por familia). Cada familia tiene de seis a ocho hijos.

En tiempos pasados, recuerda Facundo Chávez, uno de los primeros habitantes yurakaré de Puerto Victoria, “se casaban entre ellos (los integrantes de cada etnia), el matrimonio era para toda la vida, no conocían el divorcio, eran fieles a sus esposas” (Entrevista a Facundo Chávez Orozco, 2016). Actualmente prevalece el concubinato y el mestizaje, se casan yurakarés con *collas* (quechua, aimara) y *camba* (mestizo de tierras bajas). Tanto la palabra *colla* como la palabra *camba* son regionalismos peyorativos que dividen a la población entre los del altiplano y los de tierras bajas.

Las familias yurakaré del Chaparé, los domingos, trabajan en familia en el chaco³⁶ y en festividades importantes, como la celebración de los quince años de alguna hija, preparan chicha de yuca para beber; otros, salen a Shinoata, la población comercial más cercana, a realizar sus compras. Entre semana dedican

³⁶ El chaco es la parcela en donde cultivan plátano, yuca, arroz, etc.

su tiempo al chaco, la pesca y la caza. Los niños acuden a la escuela mientras que las mujeres realizan las labores domésticas y crían a sus *wawas*³⁷.

Cuando no asisten a la escuela, los jóvenes apoyan a sus padres. Algunos padres de familia mandan a estudiar a sus hijos a Chimoré, Cochabamba o Santa Cruz. También existe la posibilidad de estudiar en la unidad educativa de Nueva Vida, fundada en 1957 por religiosos evangélicos de la Misión Nuevas Tribus, del Instituto Lingüístico de Verano, ILV³⁸, que en 1952 llegara al Chapare (Querejazu 2005: 106), con fines de evangelización y documentación de las lenguas en cuyo objetivo se encontraba la traducción de la biblia y la suma de adeptos al cristianismo. Así lo hizo María Elena Noé Guzmán, madre de familia que vivía en Santa Cruz, estudiante del lugar en tiempo de los misioneros; quién, debido a los altos costos de la educación en la ciudad, se trasladó a Nueva Vida para que sus hijos estudiaran.

La organización política de los yurakaré está integrada por caciques comunales, caciques zonales, que representan a varias comunidades del área y el cacique mayor, autoridad máxima de las 21 comunidades de los Territorios Indígenas Originarios Campesinos, (TICO)³⁹. La TCO se divide en tres zonas, alta, media y baja. Para ser dirigente, la comunidad postula al candidato, quien mínimamente debe contar con bachillerato⁴⁰.

³⁷ *Wawas* significa niño en aimara. La palabra *wawa* es un aimarismo que no sólo se insertó en el vocabulario yurakaré, también predomina en el español boliviano.

³⁸ El ILV funcionó como especie de colonización y alfabetización religiosa en comunidades indígenas cuyas “lenguas no tuvieran escritura”. México y Perú fueron de los primeros países en donde se instaló en Latinoamérica, posteriormente, se expandió a otros continentes, Asia, África y Oceanía. Actualmente tiene su sede en Dallas, Texas.

³⁹ De camino a territorio Yurakaré, nos encontramos con el dirigente Teobaldo Noé Melgar, de Nueva Esperanza, quien encabezará la lucha por la defensa del territorio en 1990. El dirigente Teobaldo enfatizó que uno de los logros alcanzados por el movimiento fue el reconocimiento de los TCO yurakaré, en el gobierno de Banzer. Sin embargo, la lucha había comenzado desde el gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada. Para declarar los territorios de origen, explicó, se mide el terreno, se registra en croquis y procede el INRA para validar la información. Aunque dijo “es un gran avance que la ley nos reconozca y ser dueño de nuestra tierra, no somos dueños de los recursos renovables y no renovables”. (Entrevista a Teobaldo Noé, 2016)

⁴⁰ Información obtenida en campo, entrevista en Nueva Galilea, al cacique Josías Hurtado Chávez, 2016.

La caza, pesca y agricultura de autoabasto forman parte de las actividades diarias y son prácticas culturales que cohesionan a la comunidad. Cultivan arroz, plátano, yuca, gualuza, owe y papa. En la mayoría de estas comunidades, las cocinas se encuentran a nivel de piso, como indica Dalia Dorico, yurakaré de Nueva Vida, “la costumbre es cocinar con leña, ahora hay cocina con gas, cuando llueve mucho, la usamos. Nuestra cocina siempre es a nivel de piso, cocinamos sentadas en cuclillas, esa es la costumbre desde mis abuelitos” (Entrevista a Dalia Dórico, 2016).

Para los yurakaré, “el monte es como el mercado, ahí buscas chanco, jochi y pintao” (Entrevista a Facundo Chávez Orozco, 2016). Para ellos, el abuelo Tiri⁴¹ es el padre y creador del monte, al cual respetan y veneran. Sin duda, el monte es el escenario mítico-religioso en donde interactúan seres vivos y sobrenaturales.

A diferencia de los aimaras y quechuas que habitan en la región y que subsisten mediante el comercio, para los yurakaré, las ventas a gran escala no son parte de su cultura, producen alimentos en pequeñas cantidades para autoabasto. Así, la acumulación de capital mediante el comercio no forma parte de su *habitus*. Una característica particular del grupo, que entreteje elementos identitarios y recrea la vida ritual son los lazos de reciprocidad, al compartir con los otros, la abundancia que el campo y el río les proveen con generosidad.

Las carencias que existen en las comunidades son básicamente gas, energía eléctrica y campañas de sanidad, aunque cuentan con unidad médica, la atención podría mejorarse. Algunas familias tienen celdas solares y generadores portátiles de gasolina para obtener electricidad. Recientemente inauguraron la instalación de agua potable, sin embargo, el agua llega sucia; ellos acostumbran bañarse y beber agua del río o de lluvia. En palabras de la señora Dalia Dórico de Orozco, yurakaré de Nueva Vida, se percibe este hecho:

⁴¹ Para un estudio más profundo sobre el Tiri véase Hirtzel, 2010.

Falta transporte, agua, luz, muchas cosas, mira que nos pusieron piletas y de vez en cuando está el agua, no hay agua; en tiempo de agua, entra, pero está fea, turbia, no sirve para tomar y tenemos que recibir en vasijitas cuando llueve para tener agua clarita para tomar, de esa agua bebemos. (Entrevista a Dalia Dórico de Orozco, 2016)

Aunque estas comunidades cuentan con el apoyo del gobierno para la construcción de viviendas e infraestructura, mediante la organización interna gestionan recursos necesarios para su subsistencia y beneficio con organizaciones no gubernamentales, o con empresas madereras de la región, dando árboles y madera a cambio, por ejemplo, de la construcción del camino a las comunidades yurakaré aledañas al río Chapare.

3.4.3 CEPOS Y LAS ORGANIZACIONES

En la Asamblea Constituyente de 2006 a 2010, los Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CEPOS) desempeñaron un papel fundamental para definir “el régimen educativo de la nueva Constitución Política del Estado y en la nueva ley educativa Avelino Siñani y Elizardo Pérez”, bajo los siguientes lineamientos: presencia plurinacional en el sistema educativo, encausamiento de la educación al espacio productivo, comunitario y territorial.

Los Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CEPOS), surgen a raíz de la demanda de los pueblos, estructurada básicamente en tres ejes de lucha: a) la defensa de la tierra y el territorio; b) procesos de reivindicación de lengua y cultura; c) consolidación de las organizaciones sociales y políticas de las poblaciones.

Dichas luchas se remontan décadas atrás, basta recordar el manifiesto de Tihuanacu en 1973, donde se proclama un documento político de participación autonómica y campesina, cuyos objetivos se basan en la cultura como primer valor, la historia de los pueblos, economía, partidos políticos y el campesinado, sindicalismo campesino y la educación en el campo. Esta última se propone como reflexión crítica de los problemas en el ámbito pedagógico rural, que se implementan

ajenos a la lengua y cultura de los pueblos. Por ello, con el afán de reivindicar y consolidar la educación intercultural - bilingüe, los CEPOS han sido los encargados de impulsar la anhelada revolución educativa.

Si bien, la escuela fue centro de disolución identitaria con la prohibición de los idiomas originarios, también formó parte de gestas revolucionarias, como la escuela *Ayllu* de Warisata, fundada por Avelino Siñani y Elizardo Pérez, ubicada en la zona aimara de Achacachi; la cual fue, durante el período comprendido entre 1931 y 1939, un ejemplo de lucha contra los hacendados, terratenientes y el Estado republicano de la época. La participación comunitaria en Warisata se asentaba en el Consejo de Amautas, donde padres de familia, alumnos y docentes, tomaban decisiones por consenso respecto al rumbo de la educación vinculada estrechamente con el trabajo participativo.

Desde esta visión, la participación política y activa de los pueblos en Bolivia, conformó once CEPOS: Consejo Educativo Aymara, (CEA), Consejo Educativo de la nación Quechua, (CENAQ), Consejo Educativo del Pueblo Indígena Guarayo, (CEPIG), Consejo Educativo del Pueblo Originario Chiquitajo, (CEPOCH), Consejo Educativo del Pueblo Originario Guaraní, (CEPOG), Consejo Educativo del Pueblo Indígena Mojeño, (CEPOIM), Consejo Educativo del Pueblo Yuracaré, (CEPY), Consejo Educativo de la Nación Tsinamé, (CENITs), y Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano, (CEPA)⁴².

Si bien es cierto que el Estado boliviano ha promulgado distintas leyes a favor del reconocimiento de los derechos lingüísticos y de los pueblos originarios; las bases de estas legislaciones en su sentido liberal acarrear contradicciones históricas no resueltas, con sólo el reconocimiento de la diversidad cultural, a través de sus políticas multiculturales, no se resuelve el conflicto de la desigualdad social.

En este contexto multicultural, la participación política de los representantes del pueblo yuracaré, mediante los Consejos Educativos, cobra sentido en la resolución de los asuntos educativos de esta nación, al poner en práctica su

⁴² Coordinadora Nacional Comunitaria de los CEPOS.

etnicidad y politicidad como sujetos sociales en lucha a través de la reproducción de su vida en comunidad y la autorepresentación.

En el año 2005, el *Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré*, (CEPY), fue creado como máxima autoridad para solucionar los asuntos relacionados con el ámbito educativo. Fue propuesto y ratificado por el *Consejo de la Nación Indígena Yurakaré*, (CONIYURA), que cuenta con representación a nivel nacional en Bolivia.

El período como dirigente del CONIYURA dura alrededor de un año. La dirigencia está constituida por un presidente (Demetrio Clemente Chacari), un vicepresidente (Osmio Claro Soria), un secretario de educación, salud y deportes (Heber Blanco⁴³), un responsable de economía (Alex Paz Durán), una secretaria de actas (Neidy Antesana) y un administrador (Felipe Yuja Mercado).

El CONIYURA tiene la facultad de tomar decisiones en beneficio de la comunidad, además de incidir en la participación y aprobación de las investigaciones que se desarrollen en territorio yurakaré. Entre sus demandas se encuentra el reconocimiento y la defensa del territorio de dos comunidades yurakarés, Misión y Puerto Victoria, encerradas debido al saneamiento en tierras que pertenecen al territorio multiétnico YUKY/CIRI⁴⁴.

Entre las funciones del CEPY se encuentra la coordinación a nivel regional de cinco organizaciones que son parte de la *Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano*, (CIDOB): Yurakarés del trópico de Cochabamba; CPITCO⁴⁵, Yurakarés del departamento de La Paz, CPILAP; Yurakarés del departamento de Santa Cruz, CPESC; Yurakarés del departamento del Beni CPIB y CMIB.

⁴³ Heber Blanco es secretario de educación del CONIYURA, representante de 21 comunidades dentro del territorio comunitario de origen, TCO, en Cochabamba, con sede en Chimoré. (Información recopilada en campo, 2016).

⁴⁴ Información recopilada en la entrevista con el dirigente Heber Blanco del CONIYURA, 2016.

⁴⁵ En conversación con el dirigente Jeremías Ballivián de la Coordinación de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba, CPITCO, expuso que la CPITCO trabaja en conjunto con la COICA que aglutina a todos los países amazónicos en Latinoamérica con sede en Ecuador.

Dentro de estas organizaciones, el CEPY, incide en las políticas educativas que se puedan implementar para mejorar el sistema educativo, colaborando con los distintos gobiernos en las decisiones autónomas de estos pueblos. Entre sus facultades a nivel lingüístico, propone la difusión y mantenimiento de la lengua yurakaré, la elaboración de materiales didácticos, cartillas, el establecimiento del currículo regionalizado en las aulas, la publicación de diccionarios y la creación de una radiodifusora en lengua yurakaré. Estas propuestas en teoría favorecen el mantenimiento de la lengua, pero no aumentan el número de hablantes, ni tampoco impactan en la población infantil, ya que no se trabaja en el ámbito familiar, donde se fortalece el idioma en primera instancia.

El proyecto de revitalización lingüística que se desarrolló en 25 comunidades yurakaré surgió a raíz de las reflexiones desarrolladas durante el Primer Congreso Educativo de la Nación Yurakaré celebrado en el año 2009 (Plaza, 2011: 19). Una de las preocupaciones de los participantes en el Congreso era la pérdida de la lengua que se percibe en la vida diaria de las comunidades.

La lengua como elemento clave para la construcción de la identidad étnica es fundamental para el sustento del grupo social, es el espacio de reproducción de dicha identidad. Sin esta armazón que es el soporte de las representaciones simbólicas de la conciencia histórica yurakaré, su permanencia en el tiempo se diluye. Así lo expresó un anciano yurakaré en la reunión desarrollada en Misiones:

Cuando nuestra gente ignora nuestro idioma e ignora la cultura es muy peligroso, si no hablan yurakaré, aunque sean yurakaré no lo serán, porque no hablan su lengua, así va a ser. (Entrevista a Jerónimo Ballivián, 2016)

Como se lee en el fragmento de la conversación anterior, para los yurakaré hablar la lengua, es fundamental para la cohesión colectiva y el reconocimiento identitario dentro y fuera de la comunidad. En este contexto y a solicitud del Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré, CEPY, se realizó un estudio sociolingüístico en conjunto con la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y

Pluriculturalidad, FUNPROEIB, Andes y SAIH de Noruega. El trabajo realizado se basó en:

La comprensión de sectores importantes de la población yurakaré: la lengua es vital para la identidad y definición de la Nación Yurakaré (incluyendo las demandas del territorio), y que la nueva Constitución Política reconoce al yurakaré como una de las 36 lenguas oficiales del Estado Plurinacional, así como también las autonomías indígenas. (Plaza, 2011: 19).

Por tanto, los yurakaré en el ejercicio de su reproducción social y politicidad, a través de las organizaciones que los representan políticamente e inciden en el ámbito educativo de la población, impactan en la recuperación de la lengua mediante movimientos de revitalización lingüística. Estos movimientos surgen desde diferentes ámbitos: académicos, comunitarios y/o institucionales. En el caso yurakaré se gestó desde el ámbito comunitario y mediante su representación en el sistema educativo.

Los hablantes de las comunidades manifestaron que dos de las razones de la pérdida de la lengua fueron: la prohibición de los profesores, quienes castigaban a todo aquel que hablará yurakaré; así como a la discriminación a la que fueron sometidos por “hablar mal el español”. Ambas conductas, sustentadas en prejuicios, generaron una ideología negativa en torno al idioma yurakaré como se lee en las líneas a continuación:

Antes, para venir al Chapare, no había trocas, todo era camión. Arriba del camión estábamos hablando a gritos en yurakaré. El yurakaré grita mucho; después, los paisanos, los collas escucharon un idioma raro, y hasta que uno de ellos me preguntó: ¿qué idioma estás hablando?, le miré y le dije: ¿por qué quiere saber? y dijo: ese idioma no se escucha aquí, es raro; le dije es yurakaré, y me respondió: ¿cómo son los yurakaré? Le conteste, no me ves como soy, y volvió a responder: a mí me dijeron que los yurakaré tenían cola. Todos los seres humanos tenemos un idioma (Entrevista a Jerónimo Ballivián, 2016).

Estos prejuicios prevalecen en la actualidad fuera de las comunidades yurakaré; obstáculos que la población tendrá que vencer para revitalizar la lengua.

Por tanto, la lucha por la preservación de ésta, genera una conciencia étnica dentro del grupo.

Actualmente, algunas familias han optado por enseñarles la lengua yurakaré a sus hijos, sobre todo los abuelos que son conscientes de la importancia de la enseñanza de ésta en el núcleo familiar como centro de reproducción cultural.

Sin duda, más personas se suman al restablecimiento del vínculo intergeneracional, gente adulta acompañada de unos cuantos jóvenes interesados en participar de este tipo de acciones que confieren prestigio social en la comunidad.

Otros, se proponen retos familiares que por el sólo hecho de pensarse y desarrollarse, en un corto lapso de tiempo, impactan en las valoraciones positivas de la lengua, en los círculos de parientes cercanos, hijos, nietos, nietas, yernos y nueras. En la experiencia de don Jerónimo Ballivián, yurakaré de Misiones, se ilustra el hecho:

Yo le dije a mis nietos cuando entraron a mi casa, todo lo hablaban en castellano y yo el único con mi esposa hablando idioma, y un día me desacobardé y les dije: toda persona que entré a esta casa, a esta mesa donde van a comer, tienen que hablar idioma; para ellos era un castigo porque tenían que comer aquí, así quise enseñarles, y nomás fue un ratito y otra vez al castellano, somos culpables. (Entrevista a Jerónimo Ballivián, 2016).

Con el ejemplo anterior, es evidente que el español predomina en la vida íntima de los yurakaré, siendo el resultado de las estrategias identitarias que las personas ponen en juego, cuando eligen aprender o no un idioma. Al respecto del término valoración Leopoldo Valiñas, (2011), manifiesta que no hay idiomas más bellos que otros, que la elección de aprender o no depende justo de las estrategias identitarias.

Para algunos hablantes, una forma de enseñar la lengua es hablarla con poder, esto significa sentir la fuerza de las palabras al pronunciarlas. “Con poder se debe hablar y leer, para que nos escuchen, pero si alguien no lo explica bien, se aburren y se ríen. Estimo mucho mi idioma, mi propio idioma” (Entrevista a Jerónimo Ballivián, 2016).

Los proyectos de revitalización lingüística en las comunidades refuerzan y sensibilizan a los hablantes respecto a la importancia de la lengua, generando un sentimiento de lealtad, subsumido por el desarrollo capitalista.

Con relación a los proyectos de revitalización lingüística desarrollados en las comunidades del río Chapare, en la comunidad de Monte Sinaí, el impacto fue mayor, porque generó una organización interna en la familia yurakaré, quienes se alternaban para participar en las actividades del proyecto tanto en la escuela como en el hogar.

En las unidades educativas de las cinco comunidades yurakaré, en todas las TCO del Chapare, sólo existe un maestro, en Nueva Galilea, que habla yurakaré; lo que sin duda es una limitante para la enseñanza del idioma a nivel escolar.

En Nueva Vida, los padres de familia se encargan de la administración del internado y cuentan con profesores pagados por el Estado. Hay alrededor de 58 estudiantes que vienen de río abajo: Trinidadcito, Rosario, Puerto Victoria, Santa María, Nueva Esperanza y Santa Elena, la comunidad más alejada queda a seis horas en lancha de motor. Estos alumnos, en su gran mayoría, hablan yurakaré con amigos y en el hogar, pero no en clase, donde se habla español, y aunque existe una materia de lengua y cultura, la enseñanza sistematizada de la lengua aún no se da más allá de Nueva Galilea.

Los decretos aprobados e intentos de descolonizar la educación y convertirla en una educación intercultural bilingüe, está lejos de realizarse, pues en las aulas la enseñanza priva en castellano.

Sí bien existen propuestas de currículos regionalizados⁴⁶ de las naciones uru, guarayo, mojeño, chiquitano, quechua, ayoreo y aymara, implementadas actualmente; la falta de profesores hablantes de las lenguas debilita estas

⁴⁶ “El currículo regionalizado se refiere al conjunto organizado de planes y programas, objetivos, contenidos, criterios metodológicos y de evaluación en un determinado subsistema y nivel educativo, que expresa la particularidad y complementariedad en armonía con el currículo base del Sistema Educativo Plurinacional, considerando fundamentalmente las características del contexto sociocultural y lingüístico que hacen a su identidad” (Caurey, 2013:41).

propuestas, ello aunado a la ausencia de capacitación profesional de los propios hablantes para desempeñarse como docentes.

Aunque la propuesta de los currículos también se mantiene en las unidades educativas yurakaré, el impacto de la enseñanza de la lengua en el sistema educativo es menor.

Recapitulando los puntos importantes en la historia yurakaré: la lengua siempre ha tenido el status de minoría lingüística frente al español y en relación a otras lenguas; desde la conquista hasta la actualidad, los yurakaré han construido su identidad étnica con base en el territorio. La función de las organizaciones sociales yurakaré en el área del Chapare se ha caracterizado por un sostenido contacto internacional que abrió las puertas a la gestión y al vínculo académico que promueve la revitalización de la lengua y otros proyectos de índole sustentable. En otras áreas de la región el bosque también se aprovecha con fines de auto abasto en el mejor de los casos y de simple explotación en otros.

REFLEXIONES FINALES

En el continente entero, desde la época colonial hasta la actualidad, son diversas las demandas que los indígenas y campesinos han reivindicado en defensa, reconocimiento y respeto de sus derechos como pueblos originarios, dentro del marco de las leyes que sustentan a los Estados. Una de las demandas más reiteradas, es el derecho de hablar en su propia lengua materna, sostén de su cultura, identidad y cosmovisión, sumadas a otras importantes que fungen como principios organizativos como la propiedad colectiva de la tierra y la responsabilidad compartida, autonomía y autodeterminación que exigen las comunidades indígenas para la resolución de sus conflictos internos y en relación a su territorio como espacio de creación y reproducción de la vida social inter e intra comunitaria, concretizándose en prácticas identitarias, cognitivas, normativas y afectivas que denotan la existencia de entidades emergentes.

A partir de reconocerse este discurso reivindicativo del movimiento indígena, las poblaciones se hicieron conscientes del potencial de su identidad étnica para la lucha política, enarbolaron símbolos identitarios que les permitieron reconocerse y unirse a otras batallas como la defensa del territorio y de sus recursos naturales, condición necesaria para su sobrevivencia y reproducción cultural. A través de la autorepresentación en la vida política y civil son cada vez más las poblaciones que instan a la lucha étnica dentro y fuera de sus comunidades; aunque el número de hablantes disminuye, el uso social de las lenguas nativas entre la población forma parte de la resistencia sostenida contra la extinción. Esto tiene que ver con la lealtad lingüística de los hablantes y sus valoraciones entorno a la lengua, junto al grado de conciencia de la población sobre la existencia del idioma al interior del grupo, sin necesariamente ser portadores de ella, siendo un rasgo significativo de lealtad que fortalece y cohesiona al grupo. Por lo que, a la resistencia lingüística compete es una forma de gestión que le permite al colectivo sobrellevar la asimilación del idioma predominante, al mismo tiempo, que implica un nuevo discurso identitario de re-valoración.

Como hemos dicho en el primer capítulo, en la conformación de la identidad individual, tomar conciencia de sí mismo y de las propias potencialidades, implica un proceso de introspección, crucial en la construcción de la identidad social o colectiva cuando el individuo interrelaciona con su grupo social. Asimismo, abordamos las implicaciones teóricas en torno al concepto de identidad desde distintas corrientes teóricas antropológicas y sociológicas, destacando el concepto de identidad de Echeverría como un *elemento transitorio de un sujeto histórico evanescente* porque nos permitió abarcar una gama más amplia en los factores que la conforman. Entender el espacio de desarrollo de la identidad étnica en contextos de lenguas en riesgo fue fundamental para comprender y definir a una etnia desde la propuesta de Darcy Ribeiro (2001), como *entidad dinámica extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en un movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición*. Esta concepción nos permitió contextualizar la dinámica interna de una etnia, dado que se constituyen por sujetos sociales que dan vida y transforman a esta categoría etnológica que en sus inicios se utilizó para categorizar a los habitantes de las nuevas colonias. Sin embargo, caracterizar a una etnia por su lengua, territorio, una historia en común, organización social y económica sería incurrir en generalidades, debido a que toda agrupación humana podría constituir una etnia sin necesariamente diferenciarse por hablar un idioma particular, por el contrario, toda agrupación de individuos que compartan identificaciones en común podrían equipararse a una etnia. El enfoque movilizacionista nos permitió situar el conflicto étnico en las relaciones desiguales que existe en la estratificación de clases sociales al interior y al exterior de los grupos estudiados. En este sentido, esta corriente ayudó a situar la relación existente entre las minorías étnicas y la sociedad nacional que continuamente se desenvuelven en ámbitos contrapuestos.

Al revisar la historia de las legislaciones en torno a los pueblos en materia de políticas lingüísticas, en el segundo capítulo, el concepto de colonialismo interno fue útil en la comprensión del proceso de castellanización, cultural y lingüística. Asimismo, contribuyó en la medida de lo posible a la caracterización del ambiente sociopolítico de ambas comunidades y a comprender el proceso de expansión del

sistema capitalista, que continuó propagando una economía dependiente, desigualdad social, migración, enriquecimiento de un sector privilegiado de la población y la expulsión de mano de obra a los centros urbanos.

En lo que concierne a la modificación del artículo 2° en la legislación mexicana, lejos de beneficiar significó un grave retroceso constitucional, que no transformó la realidad lingüística del país, por el contrario, obstaculizó el desarrollo y la dinamización de las lenguas en otros espacios de uso distintos al de sus propias comunidades, perjudicando a las lenguas en riesgo de desaparición, más aún cuando los hablantes son octogenarios y no cuenta con relevos generacionales para continuar con la transmisión intergeneracional. Es un hecho lamentable y desacertado por parte del Estado mexicano.

Haber contextualizado el multiculturalismo como política pública también nos permitió entender los marcos constitucionales en los cuales se insertan los proyectos de revitalización lingüística, que en esta investigación sirvieron para obtener una radiografía de la dinámica comunitaria. Entender la organización lingüística social caracterizó la posición de las lenguas oluteca y yurakaré respecto al español en cada uno de los países y contribuyó a la comprensión de las dinámicas que prevalece en las comunidades, así como la situación de los hablantes en sociedades abigarradas. El multiculturalismo en esencia conduce a la mercantilización cultural y a la explotación de los recursos naturales acrecentando la folklorización del patrimonio cultural.

Destacando, en el tercer capítulo, acontecimientos notables del periodo prehispánico, Colonia, República y los siglos XX y XXI, que cambiaron la configuración étnica y lingüística desde la perspectiva histórica y etnográfica, analizamos el desplazamiento de la lengua, el cambio y la continuidad de estos pueblos como sociedades dotadas de significado. Es destacable mencionar que en estos sucesos que configuraron la historicidad de las poblaciones se encuentran elementos similares de explotación y dominación como el uso de mano de obra de la población indígena, desplazamiento forzado, problemas de tierra, evangelización,

extracción de los recursos naturales e intentos de subordinación que fracasaron en la medida que las comunidades se organizaron y cohesionaron al interior del grupo.

En la construcción de la identidad étnica en poblaciones indígenas, como olutecos y yurakaré, es fundamental tomar en cuenta los fenómenos que inciden directa o indirectamente en el universo identitario, tales como: el colonialismo interno, lingüístico y económico, episodios históricos, flujos migratorios, leyes y programas diseñados por el Estado. En ocasiones, estos programas son delineados específicamente para intervenir en comunidades originarias como los proyectos de revitalización lingüística; los cuales, aunque reivindican demandas del movimiento indígena, como el derecho a hablar en su lengua materna, conllevan las contradicciones inherentes al proceso de pérdida y recuperación del idioma, pues en América el Estado-nación se constituyó sobre la opresión, exterminio y ciudadanía subordinada de las poblaciones nativas.

Así, la sobreposición de una cultura sobre otra trajo consecuencias irreparables como la paulatina pérdida de las lenguas, la imposición de nuevas formas organizativas distintas, el control colectivo del espacio a través de la privatización y la mercantilización de los servicios básicos y del territorio que en su momento fueron concesionados a empresas privadas y transnacionales poniendo en peligro el hábitat de las comunidades y su forma de vida, insertándolos al sistema capitalista, reproduciendo al interior de las poblaciones las contradicciones de la modernidad descompuesta que afloran en un caciquismo local y en la reconstrucción de la clase dominante que se asemeja a la paradoja señorial como lo planteó en su momento Zavaleta (2008), es decir, la reconstrucción de una burguesía, que abusa del poder y la dominación en manos de la elite política y económicamente dominante traduciéndose en la explotación del pobre a manos del rico, aprovechándose de la miseria del otro, al cual le pertenece las riquezas que le confiere el derecho de su existencia como primeras civilizaciones fundantes.

En el caso de olutecos y yurakaré, la construcción étnica no depende directamente de la conservación o manutención de los elementos culturales, sino de las distintas formas de configurar su etnicidad como variable política, al surgir en

ambas comunidades un nuevo sujeto indígena, consciente del potencial político de su etnicidad, teniendo en cuenta, la participación política de estas colectividades en la vida cívica de sus poblaciones. Desde la participación política se recupera el anhelo a la autodeterminación, al derecho étnico nacional y al prestigio social que el grupo pueda adquirir. Es decir, si tanto olutecos como yurakaré provienen de pueblos testimonios; comparten civilizaciones en su origen heterogéneas, con diferentes lenguas y distintas particularidades de existencia como sociedades agrícolas, sedentarias y nómadas insertas en una economía de consumo. Son, por tanto, sociedades abigarradas incluidas en una colectividad que no responde al orden organizativo de cada una de ellas, que atestiguan la falta de compromiso y civilidad de la colectividad nacional, que es ajena a los problemas que padecen ambas comunidades como alcoholismo, miseria y exclusión social. Como característica de la identidad étnica, la concepción de *apropiación* entre olutecos y yurakaré, depende en gran medida de los orígenes de las civilizaciones en las que se inscribe cada una de estas comunidades.

Por su parte, los yurakaré se redefinen en la medida que ponen en práctica *la dispersión* como símbolo identitario. Dentro de su cosmovisión la *apropiación* no corresponde a los valores de su identidad, porque en su cultura ellos son uno con la selva, las fronteras se diluyen, no existen límites que definan el contorno étnico; éste se modela y reactualiza por la condición de sujetos nómadas, ahora “sedentarizados”. Las fronteras se reactualizan según la situación en la que se encuentren, dependiendo del punto de vista de cada facción ideológica o política; desde donde se sitúen, se delimiten o transformen las relaciones de poder en un momento dado.

El papel de la Iglesia como institución evangelizadora y conquistadora fue fundamental para la dominación y concentración de la población indígena en Latinoamérica, al mismo tiempo, utilizó el idioma como mecanismo de conquista. Cuando los frailes aprendieron y estudiaron las lenguas nativas, en el momento que produjeron diccionarios y gramáticas, vislumbraron que en el dominio de éstas se encontraba la cultura y por ende su población. La religión como medio de sumisión

entre olutecos y yurakaré ha estado presente desde la época colonial hasta la actualidad. Anteriormente, era la iglesia católica con potestad sobre los indígenas; ahora nuevos cultos religiosos que profesan distintas creencias ligadas al bautismo, protestantismo, cristianismo y otras, procedentes principalmente de Estados Unidos, se asumen como instrumentos de adoctrinamiento, castellanización, alfabetización y concentración. Entre los yurakaré, la misión evangélica cristiana Nueva Tribu, tradujo el Nuevo Testamento y realizó materiales didácticos para la enseñanza tanto del español como del yurakaré. Algunos de estos materiales se conservan entre la población como distintivo de su participación en su elaboración, coadyuvando al aumento del prestigio tanto de los hablantes como de su lengua, aunado al reconocimiento que otorga la palabra escrita como expresión de poder y dominación.

Con relación al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), instancia evangélica protestante estadounidense, que utilizó desde su llegada a México en 1935 a los hablantes como informantes para la obtención de vocabulario útil en el análisis lingüístico que implica el estudio fonológico, fonético, morfológico y sintáctico de una lengua, en una relación asimétrica⁴⁷ entre misionero-lingüista y hablante. El ILV, mediante relaciones de poder y lógicas de subordinación subyacentes a la instrucción de la fe cristiana, infiltró valores e ideologías propias de la cultura estadounidense a quienes juzgaban como paganos.

En la Misión Nueva Vida, localizada en los márgenes del río Chapare se enseñaba en los años ochenta del siglo XX, a leer y a escribir a los yurakaré utilizando la lingüística como herramienta en el análisis gramatical de la lengua y la enseñanza de ésta como forma de control. Al dejar la Misión los religiosos, Nueva Vida quedó bajo la organización de la comunidad como internado y la escuela a cargo de los padres de familia. El ILV en su proceso de filtración e inserción de la cultura estadounidense en las poblaciones indígenas, también se propagó por territorio mexicano hasta ser expulsado del país a finales de los setenta por

⁴⁷ Actualmente en los estudios antropológicos y lingüísticos se propone una relación de iguales, reconociendo como investigador al informante, realizando conjuntamente investigación-acción.

espionaje e injerencia. En 1981, el lingüista Clark Lawrence, misionero y lingüista del ILV, publicó el diccionario popoluca-español, español-popoluca de Oluta, así como otros diccionarios vinculados a las lenguas de la familia mixe-zoque como el popoluca de Sayula.

En el caso oluteco, las prácticas rituales, tanto del catolicismo y como protestantismo resultaron insatisfactorias entre la población, lo que dinamizó la presencia de otras religiones como: mormones, pentecostales, testigos de Jehová, entre otros; en contraste con los yurakaré, que mantienen un estrecho rango de cultos religiosos a su disposición.

Si bien las misiones del ILV en sus orígenes tuvieron fines de evangelización, gestaron poderosos centros de reproducción de la lengua tanto en el habla como en la escritura. En Nueva Galilea y Nueva Tribu, Bolivia, se lograron formar profesores del idioma yurakaré.

Las organizaciones que participaron en el proyecto de revitalización lingüística en el caso oluteco son parte de la sociedad civil configurada históricamente como minoría étnica y lingüística inserta en una sociedad nacional. En su proceso de conformación e inserción en el capitalismo, la población indígena oluteca desarrolló una economía agrícola y ganadera dividida en dos clases socio-económicas: una representada por campesinos e indígenas; y otra por la élite local. Ambas clases mantienen en sus interrelaciones una dinámica asimétrica que reproduce un modelo a mayor escala. De la disputa emanada de la desigualdad social, surgió el Consejo Obrero Campesino Indígena del Sur de Ver. (COCISVER, A.C.), organización constituida por un grupo de olutecos que conservaron su cultura como forma de subsistencia y de resistencia en su articulación con el Estado y más allá de sus fronteras étnicas uniéndose a distintos movimientos de carácter nacional como partidos políticos o hermanándose con diferentes organizaciones y comunidades.

La autorepresentación como forma de participación política oluteca en la historia de la región, alcanzó su cúspide el 23 de junio del año 2000 cuando ganó la presidencia municipal el Partido del Trabajo y las relaciones de fuerzas operaron

hacia una reforma moral y política; durante ese período, la presidencia municipal integrada por miembros del COCISVER, quienes emprendieron una administración con prácticas reivindicadoras, presente en el uso de la lengua. Mediante su forma de trabajo, construyeron una ideología de lucha basada en las formas culturales, económicas y sociales del pueblo oluteco. Un elemento revelador de la voluntad política del proyecto fue su organización y autorepresentación en la vida estatal. Los vínculos que estableció el COCISVER con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, condujeron al desarrollo de un programa de revitalización lingüística que por más de tres años consecutivos se implementó bajo cuatro ejes transversales: visibilización, documentación, difusión, enseñanza y aprendizaje de la lengua.

Los olutecos se unen a los programas de gobierno siempre y cuando apoyen sus propios proyectos y promuevan el reconocimiento público al difundir sus logros. Utilizan los programas para forjar, mediante la concientización, el discurso y símbolos representativos (como *Malinali Tenepatl*, “la Malinche”, considerada parte de su origen étnico), ideologías que moldeen el imaginario social, que reconstruyan y fortalezcan la identidad étnica.

En Bolivia, por medio del Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré, CEPY, se implementó un proyecto de revitalización lingüística, estableciendo vínculos políticos con el Estado y con otras organizaciones civiles no gubernamentales como la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad, que han participado con investigadores nacionales y locales para las actividades de difusión y recuperación de la lengua.

Tanto olutecos como yurakaré negocian con sus respectivos Estados las leyes de políticas lingüísticas y el reconocimiento legal ayuda a visibilizar a las minorías étnicas. Sin embargo, en México, el hecho de que surjan proyectos de revitalización lingüística no implica un cambio en la educación bilingüe, dado que en Oluta se carece de profesores hablantes de la lengua que impartan clases en oluteco. Aunque el impacto del proyecto generó avances significativos, uno de los más importantes fue el interés y la participación de los habitantes en un intento por recuperar su idioma.

Los yurakaré solicitaron un proyecto de revitalización lingüística a través del CEPY; en su implementación y desarrollo participaron investigadores comunitarios, académicos y la comunidad. En Bolivia existen leyes que establecen la enseñanza de lenguas originarias en las escuelas mediante el *currículum* diversificado. A diferencia de México, donde los programas de la Secretaría de Educación Pública aun siendo bilingües no tienen la eficacia necesaria.

En México se observa que la democracia existente vulnera los derechos humanos de los que considera minorías. La administración del Estado debe romper con viejas prácticas coloniales antes de repensarse y plantearse nuevas formas de organización tomando en cuenta las características particulares de las distintas culturas que comparten el territorio y conforman la nación. En Bolivia vemos avances legales respecto a las políticas lingüísticas, como el respeto por parte del Estado hacia la población indígena y sus lenguas, así como a sus formas ancestrales de convivencia, no sólo su reconocimiento.

Desde la perspectiva latinoamericanista los proyectos de revitalización lingüística en poblaciones indígenas se han desarrollado en distintos países como: Argentina, Chile, Ecuador, Perú, Paraguay, Bolivia, México entre otros. El reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales de las poblaciones forma parte de las leyes multiculturales, que, son ventajosas para la sociedad dominante porque bajo el disfraz del reconocimiento ocultan la desigualdad social, al no reconocer las diferencias económicas.

Aunque existe el multiculturalismo como propuesta reivindicativa e incluyente tanto en México como en Bolivia, en el fondo oculta la superioridad de unas culturas sobre otras y continúa encasillando a las minorías étnicas como las responsables de su atraso y de su desvalorización, profesando en la práctica mecanismos clientelares que utiliza en los pueblos para exhibirlos y promoverlos como objetos museísticos. Es parte de una política que el Estado ha implementado por años con distintos nombres, paternalismo, indigenismo y multiculturalismo que remite al tema intercultural, pero que en la vida cotidiana no se ejerce, al existir racismo, discriminación, desplazamiento forzado y desigualdad como problemas que aun

afectan a las comunidades; esto, aunado a la amenaza permanente de despojo territorial con el ingreso de corredores eólicos, empresas trasnacionales y narcotráfico.

Así pues, el contexto cultural de las poblaciones indígenas de México continuará transformándose en la medida que las políticas neoliberales constriñan la soberanía de las comunidades a nivel económico y político; y a falta de un proyecto político que recoja, organice y respete las demandas y necesidades de la totalidad de la población. En Bolivia, por el contrario, se percibe un aumento en la participación política de las comunidades, una mayor organización y empoderamiento de las minorías étnicas en la vida pública del Estado.

Durante la III Cumbre Continental de Comunicación Indígena del *Abya Yala* que se llevó a cabo en Tiquipaya, Bolivia, en 2016, donde diversas organizaciones indígenas, tales como: el Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia (CRIC), Congreso de Comunicación Indígena de México, (CICA), Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, (CONAIE), Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI), Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Chaco Amazonia de Bolivia, (CIDOB), Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Quillasuyo, (CONAMAQ), Organización de Naciones y Pueblos Indígenas de Argentina, (ONPIA), entre muchas otras que asistieron a la cumbre, reflexionaron en torno a la importancia de los valores culturales como medio de liberación, descolonización y despatriarcalización, que nacen de la libertad de expresión popular para enfrentar el imperialismo en Latinoamérica.

Deseo y espero que este trabajo incentive a futuros investigadores de distintas áreas a profundizar en el conocimiento de las prácticas, luchas, logros y transformaciones culturales y lingüísticas relacionadas con olutecos y yurakaré.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1992). *Obra antropológica, IX obra polémica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Anderson Benedict. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barth, Frederick. (comp.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Heath, Shirley Brice. (1986). *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1991). *Pensar Nuestra Cultura*. México, Ed. Alianza.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1981). *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Ed. Nueva Imagen.
- Bauman, Zygmunt. (2000). *Modernidad líquida*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Barjau, Luis. (2009). *La conquista de la Malinche*. México, Ed. Planeta Mexicana.
- Callapa Flores, Carlos Esteban. (2016). *Limli Tabuybu (Nuestra lengua está viva): Dinámica Sociolingüística en el desplazamiento y resistencia del tabuybu en las comunidades de San Antonio del TIPNIS Y Nueva Galilea del río Chapare*. (Tesis de Maestría). Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón.
- Campbell Richard y Okua Eve. (2014). *El catálogo de las lenguas Amenazadas: ¿Por qué y Cómo?* Ponencia presentada en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI, en el marco de las conferencias desarrolladas en los avances del Catálogo de las Lenguas Indígenas. Ciudad de México, 20 de mayo.
- Camacho, María José. (1896). *Compendio de Historia de Bolivia*. La Paz. Ed. Tipografía Comercial.
- Calvet, Louis Jean. (1981). *Lingüística y colonialismo: Breve tratado de glotofagia*. Madrid, Ed. Jucar.
- Coseriu, Eugenio. (1982). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid, Ed. Gredos.
- Cueva, Agustín. (2013). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Ed. Siglo XXI.

- Conrad W. Geoffrey y Demarest Arthur A. (1984). *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Versión española: Miguel Rivera Dorado. México, Ed. Alianza, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Córdoba Hernández, Lorena. (2014). *Esfuerzos de revitalización de la lengua chuj: en contextos fronterizos multilingües del estado de Chiapas. Acercamiento y aportes desde la perspectiva ecológica ascendente*. (Tesis doctoral). México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (CIESAS).
- Company Company, Concepción. "El español en México: orígenes y caracterización histórica" en: Valadés, (coord.). *Lengua oficial y lenguas nacionales en México*. México, Ed. Academia Mexicana de las Lenguas, pp15-26.
- Díaz Polanco, Héctor. (1988). *La cuestión étnico-nacional*. México, Ed. Fontamara.
- De la Peña, Guillermo. (1995). "El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico" en: Díaz, Polanco (coord.). *Etnia y Nación en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 79-90.
- Deere, Diana y León, Magdalena. (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Echeverría, Bolívar. (2001). *Definición de la cultura*. México, Ed. ITACA-FCE.
- Figuroa Ibarra, Carlos. (2008). "Protesta popular y procesos políticos en América Latina actual", en: López Maya *et. al* (ed.) *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*, Buenos Aires, Clacso, pp. 109-55.
- Garza Cuarón, Beatriz y Lastra, Yolanda. (2000). "Lenguas en peligro de extinción en México. Las lenguas indoamericanas que se hablan en el México actual", en: Robert Robins, *et al*. *Lenguas en peligro*. INAH, pp. 139-198.
- Garza Cuarón, Beatriz. (coord.). (1997). *Políticas lingüísticas en México*. México, D. F, Ed. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Garcés V, Fernando. (2013). *Los Indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba. Ed. Gente Común
- Gobierno del Estado de Veracruz. (1998). *Enciclopedia Municipal Veracruzana Oluta. Vol. 119*. Gobierno del Estado de Veracruz.

- Goffman, Erving. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J.
- Gómez Ramírez, Denisse Rebeca. (2014). *Procesos de cambio identitario en Oluta, Veracruz*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI.
- Gómez Ramírez, Denisse Rebeca. (2011). *Discurso e Identidad entre los olutecos: la danza de la Malinche*. (Tesis de licenciatura) Xalapa, Universidad Veracruzana.
- González, Casanova, Pablo. (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. México, D.F. Ed. Siglo XXI.
- Jiménez, Gilberto. (2005). *La concepción simbólica de la cultura, en teoría y análisis de la cultura*. México, CONACULTA.
- Hurtado, Javier. (2016). *El katarismo*. La Paz, 2ª. Ed. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Herzfeld, Anita y Lastra, Yolanda. (1999). *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*. Hermosillo, Sonora. Ed. Unison
- Hirtzel, Vincent. (2010). *Le Maître à deux têtes. Une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne)*. (Tesis doctoral) Soutenue le 12 février. École Des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia.
- Konetzke, Richard. (2007). *América Latina, II. La época colonial*. Historia Universal, México, Siglo XXI, Vol. 22.
- Kymlicka, W. (1996). *La Ciudadanía Multicultural*. Argentina. Ed. Paidós.
- Laguna, Arian. (2016). *¿De salvajes a indígenas?: Estrategias identitarias y matrimoniales en el territorio indígena El Pallar*. La Paz: Observatorio del racismo; Fundación de la Cordillera; Universidad de la Cordillera.
- León Portilla, Miguel. (2007). *El reverso de la Conquista. Relaciones mexicas, mayas e incas*. México, Ed. Joaquín Mortlz.
- Máynez, Pilar. (2010). "La codificación de las lenguas indígenas durante la Colonia" en: Barriga, Villanueva y Butragueño. (Coord). *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, pp. 403-471.
- Moldiz, Hugo. (2009). *Bolivia en los tiempos de Evo. Claves para entender el proceso boliviano*. México, Ed. Ocean Sur.

- Moguel Idolina y Murillo Graciela. (1973). *Nociones de lingüística estructural*. México, ed. Industria Editorial.
- Monsiváis, Carlos. (2015). "Notas sobre el estado, la cultura nacional y las culturas populares en México (1981)" en: Enrique Semo et. al. *Antología del pensamiento crítico contemporáneo*. Buenos Aires, Ed. CLACSO, pp.153-171.
- Pallán Gayol, Carlos. (2011). *Breve historia de los Mayas*. SL. España, Ed. Nowtilus.
- Parodi, Claudia. (2010). "Tensión lingüística en la Colonia: diglosia y bilingüismo" en: Barriga, Villanueva y Butragueño. (Coord). *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, pp.287-340.
- Plaza Martínez, Pedro. (coord.). (2001). *Historia, lengua, cultura y educación en la nación yurakaré*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes y CEPY.
- Pérez García, Samuel. (1988). *Oluta: Memoria y Recuerdo. Crónica de un pueblo popoluca*. Oluta, Veracruz. Ed. Temoayan.
- Pellicer, Dora. (2010). "Lenguas, relaciones de poder y derechos lingüísticos" en: Barriga, Villanueva y Butragueño. (Coord). *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, pp.605-652.
- Quispe Huanca, Felipe. (2006). "Dos repúblicas en Bolivia" en: Escarzaga, F. Y Gutiérrez, R. (Coord). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, México, Casa Juan Pablos.
- Querejazu Lewis, Roy. (2010). *La cultura de los yurakaré, su hábitat y su proceso de cambio*. Cochabamba, Bolivia: Diagramación. STRATA com.
- Reina, Leticia. (2011). *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano. Historia e historiografía de los movimientos rurales*. México, Ed. Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Ed. Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1a Ed. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ribeiro, Darcy. (1988). *Indianidades y venutopias*. Buenos Aires Argentina, Ed. del sol, CEHASS.
- Sánchez, Consuelo. (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México, Siglo XXI.
- Serna Moreno, Jesús María. (2001). *México un pueblo testimonio, los indios y la nación en nuestra América*. México, Ed. Plaza y Valdez.

- Semo, Enrique. (1968). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*. México, edit. Era.
- Stavenhagen, Rodolfo. (2012). *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*. México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. El Colegio de México.
- Stoian, Dietmar. (2005). *La Economía Extractivista de la Amazonia Norte*. Indonesia, Center for International Forestry Research, CIFOR.
- Taylor, Charles. (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona, México. Ed. Paidós, Ibérica.
- Terborg, Roland; García Landa, Laura (coord.). (2011). *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y las presiones sobre sus hablantes*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras.
- Valiñas Coalla, Leopoldo. (2011). *La unidad lingüística en torno a la diversidad*. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, UNAM.
- Valiñas Coalla, Leopoldo. (1986). *La alfabetización y sus problemáticas: el caso mixe (lo difícil de escribir lo inescrible)* (Tesis de maestría). México, D.F. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Valiña Coalla, Leopoldo. (2010). "Historia Lingüística: migraciones y asentamiento. Relaciones entre pueblos y lenguas" en: Barriga, Villanueva y Butragueño. (Coord). *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, pp. 97-151.
- Valiña Coalla, Leopoldo. (s/f) *Historia Lingüística: migraciones y asentamiento. Relaciones entre pueblos y lenguas*, (versión extensa). México, Centro de Estudios Antropológicos, UNAM.
- Valiñas Coalla, Leopoldo. (s/f) *Grupos y lenguas en los Diccionarios*, (versión única, monstrixto), México, Centro de Estudios Antropológicos, UNAM.
- Van den Berg, Hans. (2010). *Con los yuracarees (Bolivia), crónicas misionales (1765-1825)*. Vervuert, Universidad de Navarra. Iberoamérica.
- Valadés, Diego. (coord.). (2014). "La lengua oficial y las lenguas nacionales en México y en derecho comparado" en: *Lengua oficial y lenguas nacionales en México*. México, Ed. Academia Mexicana de las Lenguas, pp171-194.
- Vázquez, Héctor. (2000). *Procesos Identitarios y Exclusión Sociocultural: la cuestión indígena en la Argentina*. Argentina, Ed. Biblos.

- Voloshinov, Valentín. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Argentina Ed. Nueva Visión.
- Zavala, Roberto. (2004–2010). *Diccionario de la lengua oluteca de Veracruz, oluteco–castellano*. México, INALI.
- Zavala, Roberto. (2017). *La investigación de las lenguas mixe-zoqueanas: ¿dónde estamos? ¿qué sabemos?* Ponencia presentada en el Centro de Estudios Antropológicos, UNAM. Ciudad de México, 15 de noviembre.
- Zavala, Silvio. (2010). *El castellano ¿lengua obligatoria?* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, UNAM.
- Zavaleta, René. (2009). *La autodeterminación de las masas*; compilador Luis Tapia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- Zavaleta, René. (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Bolivia, Ed. Plural, pp, 147-291.
- Zimmermann, Klaus. (1999). *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística*. Vervuert, Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main.

HEMEROGRAFÍA

- Caurey, Elías. *Autonomía indígena y currículos regionalizados*. Ciencia y Cultura N° 30, junio de 2013, 35-55.
- García de León, Antonio. *El ayapaneco: una variante del zoqueano en la Chontalpa tabasqueña*. Anales del Museo Nacional de México, junio 1971, 209-224.
- Piqueras, Andrés, *Sobre culturas e Identidades en la mundialización capitalista*. Acta sociológica, núm. 41-48, mayo-diciembre del 2004.

HOLOGRAFÍA

- Alandia Mercado, Patricia y María Pía Franco. (2013). *Los derechos indígenas en el marco de las políticas educativas y lingüísticas en Bolivia*. Revista Artículo Primero, (20), Santa Cruz: CEJIS, 1-20. Recuperado el 13 de agosto del 2017, de http://www.academia.edu/2553118/Los_derechos_indigenas_en_el_marco_de_las_politicas_educativas_y_linguisticas_en_Bolivia.

- Apaza Apaza, Ignacio. (2012). *La descolonización cultural, lingüística y educativa en Bolivia*. Estudios Bolivianos [online], (17),155-186. Recuperado el 10 de agosto de, http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S2078-03622012000200009&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- Bari, María Cristina. (2002). *La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas*. Cuadernos de antropología social, (16), 149-163. Recuperado el 30 de junio de 2017, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2002000200002&lng=es&tlng=es.
- Bartolomé, Miguel A. *Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas*. avá, avá (9), agosto 2006, 28-48. Recuperado el 15 de mayo de 2017, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169014140003>.
- Bartolomé, Miguel A. (1996). *Pluralismo cultural y redefinición del estado en México*. Brasilia. Serie antropológica, 2-16. Recuperado el 25 de agosto de 2017, de https://courses.cit.cornell.edu/iard4010/documents/Pluralismo_cultural_y_redefinicion_del_estado_en_Mexico.pdf.
- Calvillo, Miriam y Alejandro Favela. *Hacia la categoría de sujeto social en la categoría sociología*. Polis 96 Dos. Sociología teórica y rural, análisis político y psicosocial, 13-52. Recuperado el 13 de marzo de 2017, de <http://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/198>
- Cardoso de Oliveira, Roberto. "Etnia y estructura de clases" en: *Etnicidad y estructura social* traducción de Virginia Molina Ludy y Enrique Lemus Rodríguez. -- México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2007. Pp 215-247: cuads. Il.; 18 cm. - (Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología) Título original: Identidade, etnia e estrutura social. Recuperado el 30 de junio de 2017, de http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/libros/etnicidadye_structurasocial.pdf
- Castoriadis, Cornelius. (1997). *El Imaginario Social Instituyente*. Zona Erógena. N° 35, 1-9. Recuperado el 3 de marzo de 2017, de <https://www.educ.ar>

- Concheiro Bórquez, Elvira (comp). (2015). "Colonialismo interno, una redefinición" en González Casanova Pablo. *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Recuperado el 21 de mayo de 2017, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151026102807/AntologiaMexico.pdf>
- Coordinadora Nacional Comunitaria de los CEPOS, página en internet: <http://www.cepos.bo/cnc-cepos/>. Recuperado el 20 de noviembre de 2016.
- Constitución Política del Estado, (CPE). (7-Febrero-2009), página en internet: <https://www.oas.org/dil/esp/ConstitucionBolivia.pdf>. Recuperado el 20 de junio de 2016.
- Chumacero R, Juan Pablo. (coord.). (2010). *Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia. Entre la Loma Santa y la Pachamama*. La Paz. Ed. Fundación Tierra. Recuperado el 30 de julio de 2017, de https://ftierra.org/index.php?option=com_mtree&task=att_download&link_id=2&cf_id=43
- Díaz Couder, Ernesto. (2009). *Multiculturalismo y Educación*. Cultura y Representaciones sociales, (7), 27-54. Recuperado el 25 de julio de 2017, de <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num7/DiazC.pdf>
- Escobari de Querejazu, Laura. (2009). *Historia de la alfabetización en Bolivia Época Colonial s. XVI-XVIII*. Estudios Bolivianos (15), 1-41. Recuperado el 9 de agosto de 2017, de http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S2078-03622009000100008&script=sci_arttext
- Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Educación. *Moromboguasú Jefoota Yochoy Kamochina Yatcha Kamana*. CIRCULAR CIA/ESFP/DGFM/EFI No. 0017/2014. Recuperado el 13 de septiembre de 2016, de <http://dgfm.minedu.gob.bo/index.php/archivo/descargarESFM/106>
- Giménez, Gilberto. (1997). *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. Frontera Norte. Vol. 9, (18), julio-diciembre, 9-28. Recuperado el 5 de junio de 2014, de http://www2.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1-f18_Materiales_para_una_teor%C3%ADa_de_las_identidades_sociales.pdf

- Giménez, Gilberto. *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. s/f, 1-27. Recuperado el 27 de febrero de 2016, de <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- Giménez, Gilberto. (2006). *El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. La novedad del término en las ciencias sociales*. *Cultura y representaciones sociales*, (1), 129-144. Recuperado el 3 de julio de 2017, de <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>
- González, Casanova Pablo. (2015). "Colonialismo interno, una redefinición" *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*. Enrique Semo [et al.]; compilado por Elvira Concheiro Bórquez [et al.]; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Recuperado el 25 de julio de 2017, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151026102807/AntologiaMexico.pdf>
- Guerrero, Andrés. (1998). *Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria*. *ICONOS*, (4), 112-121. Recuperado el 30 de junio de 2017, de <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/571/559>
- López, Luis Enrique. (2000). *La cuestión de la interculturalidad y la educación*. Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe, Recuperado el 15 de agosto de 2017, de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/la-cuestion-de-la-interculturalidad-y-la-educacion-latinoamericana/>
- Mercado, Maldonado Asael y Alejandrina V. Hernández Oliva. *El proceso de construcción de la identidad colectiva*. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, (53, mayo-agosto, 2010). Recuperado el 8 de julio de 2017, de <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v17n53/v17n53a10.pdf>
- Moya, Ruth. (1998). *Reformas educativas e interculturalidad en América Latina*. *Revista Iberoamericana de Educación*, (17), 105-187. Recuperado el 11 de abril de 2017, de http://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Reformas_educativas_e_interculturalidad_en_America_Latina.pdf
- Paz, Patiño Sarela. (1994). *El límite yurakaré*. *Facetas*, (24), 1-3, Recuperado el 30 de agosto de 2017, de <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000425.pdf>

- Quintana, Monge Lorena. *Enfoques y crítica del concepto de identidad*. Universidad del Espíritu Santo. PODIUM, (29), Guayaquil, junio 2016, 43-60. Recuperado el 10 de julio de 2017, de <http://revistas.uees.edu.ec/index.php/Podium/article/view/15/15>
- Sistema de Información Municipal. (2015). *Cuadernillos Municipales, Oluta*. Recuperado el 3 de diciembre de 2017, de <http://www.veracruz.gob.mx/finanzas/files/2015/05/Oluta.pdf>
- Téllez-Girón, López Ricardo. (2002). Antropología, identidades y globalización. *Elementos* (44), 19-23. Recuperado el 9 de julio de 2017, de <http://www.elementos.buap.mx/num45/pdf/19.pdf>
- Ventura, Patiño María del Carmen. (2006). *Multiculturalismo y reforma del Estado*. Desacatos, (20), 155-166. Recuperado el 15 de julio de 2017, de <http://www.redalyc.org/pdf/139/13902007.pdf>.
- Zibechi, Raúl. (2013). *La escuela-comunidad de Warisata*. La Jornada, 9 de agosto de 2013, S/P. Recuperado el 21 de noviembre de 2016, de <http://www.camiri.net/?p=16207>.
- Zimmermann, Klaus. (1991). *Lengua, habla e identidad cultural*. Estudios de Lingüística Aplicada, (14), 1-18. Recuperado el 5 de julio de 2017, de <http://ela.cele.unam.mx/index.php/ela/article/view/162/148>.

ANEXOS

ENTREVISTAS

- Diosgoro Prisciliano Esteban, líder agrario, oluteco, presidente del Consejo Obrero Campesino Indígena del sur de Ver, (COCISVER). Oluta: 10 de abril de 2017.
- Juanita Ramírez, secretaria del Consejo Obrero Campesino Indígena del sur de Ver, (COCISVER). Oluta: 10 de abril de 2017.
- Benito Prisciliano, militante del Consejo Obrero Campesino Indígena del sur de Ver, (COCISVER). Oluta: 11 de abril de 2017.
- Josías Hurtado Chávez, cacique comunal de Nueva Galilea: 5 de noviembre de 2016.
- Bertha Noé, profesora de lengua y escritura yurakaré en el internado de Nueva Vida. Nueva Galilea: 5 de noviembre de 2016.
- Facundo Chávez Orozco, habitante yurakaré de Misiones, aprendió a leer y a escribir en yurakaré en el internado Nueva Vida. Misiones: 6 de noviembre de 2016.
- Heber Blanco, Secretario de Educación del Consejo Indígena Yurakaré, (CONIYURA), representa a 21 comunidades dentro de los Territorios Comunitarios de Origen, TCO. Puerto Victoria: 7 de noviembre de 2016.
- Dalia Dorico, abuela yurakaré de Puerto Victoria: 7 de noviembre de 2016.
- Teobaldo Noé Melgar, dirigente de Nueva Esperanza, quien encabezara la lucha por la defensa del territorio en 1990. Shinaota: 4 de noviembre de 2016.
- Jerónimo Ballivián, líder comunal de Misiones: 5 de noviembre de 2016.

SIGLAS

PROEIB, Andes. Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos.

FUNPROEIB Andes. Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad.

INALI. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

ILV. Instituto Lingüístico de Verano.

CONIYURA. Consejo Indígena Yurakaré.

CIDOB. Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Chaco Amazonia de Bolivia.

CPITCO. Coordinadora de pueblos indígenas del trópico de Cochabamba.

CONAMAQ. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Quillasuyo

ONPIA. Organización de Naciones y Pueblos Indígenas de Argentina.

MNR. Movimiento Nacionalista Revolucionario.

CPIB. Central de Pueblos Indígenas del Beni.

TIOC. Territorio Indígena Originario Campesino.

TCO. Tierras Comunitarias de Origen.

MAS-IPSP. Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.

CSUTCB. Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa.

CEPOS. Consejos Educativos de Pueblos Originarios.

CEA. Consejo Educativo Aimara.

CENAQ. Consejo Educativo de la nación Quechua.

CEPIG. Consejo Educativo del Pueblo Indígena Guarayo.

CEPOCH. Consejo Educativo del Pueblo Originario Chiquitajo.

CEPOG Consejo Educativo del Pueblo Originario Guaraní.

CEPOIM. Consejo Educativo del Pueblo Indígena Mojeño.

CEPY. Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré.

CENITs. Consejo Educativo de la Nación Tsinamé.

CEPA. Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano.

CEPY. Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré.

CPI LAP. Central de Pueblos Indígenas de la Paz.

CPESC. Coordinadora de los pueblos étnicos de Santa Cruz.

CPIB. Central de pueblos indígenas del Beni.

CMIB. Central de Mujeres Indígenas del Beni.

CRIC. Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia.

CICA. Congreso de Comunicación Indígena de México.

CONAIE. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

CLACPI. Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas.