

La lengua, un camino hacia la propia identidad¹

DENISSE REBECA GÓMEZ RAMÍREZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)

CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO

Correo electrónico: deregora@gmail.com

RESUMEN

El artículo muestra los resultados de la investigación en torno a la relación entre comunidad e identidad étnica y la función de la lengua como elemento identitario en los proyectos de revitalización político-lingüística. Examinamos y contextualizamos el impacto que tienen las dinámicas de revitalización lingüística en la realidad de dos poblaciones disímiles 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.

Palabras clave: Identidad, lengua, política, revitalización lingüística.

ABSTRACT

This article shows the results of research on the relationship between community and ethnic identity and the role of language as an identity element in politic-linguistic revitalization projects. We examine and contextualize the impact of the dynamics of linguistic revitalization on the reality of two dissimilar populations, how these movements claim identity elements that become human rights, forms of resistance and self-affirmation, or fight flag for the oluteca and yurakaré populations.

Keywords: Identity, language, revitalization projects, politic.

1 En este artículo estamos usando el sistema de referencia de las Normas APA.



Niños yurakaré de Puerto Victoria, del río Chapare, Bolivia.

*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

1.1. INTRODUCCIÓN

El abandono de los idiomas originarios en América Latina y en el mundo entero es asunto que atañe a la humanidad. Al apa-

garse una lengua, la cultura se piensa y se significa diferente, transformando el contexto social y el espacio simbólico de interacción.

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, siendo una de las demandas más reiteradas, además de la propiedad colectiva de la tierra; autonomía y autodeterminación para la resolución de sus conflictos internos y en las decisiones sobre su territorio como espacio de creación y reproducción de la vida social inter e intracomunitaria.

Como parte de la autonomía y territorialidad de las poblaciones originarias, estas demandas formarán parte de una serie de reivindicaciones sociales enfocadas a la naturaleza colectiva de los derechos lingüísticos. Así, han surgido los proyectos de revitalización político lingüístico analizados en esta investigación que incidieron en la construcción, afirmación o reafirmación de una identidad étnica entre olutecos, en México, y yurakaré, en Bolivia, produciendo en ambos pueblos conciencia de la importancia que tiene su lengua ancestral en la conformación de su identidad, cosmovisión y su potencial político.

Realizar el estudio tanto en México como en Bolivia permitió conocer, en dos comunidades latinoamericanas, realidades que afectan a la población indígena y a las organizaciones que de ellas emergen para combatir la discriminación, delincuencia organizada, abuso de poder y marginalidad.

Para el análisis de los procesos de revitalización político 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 sus idiomas; 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 en el análisis los procesos de reivindicación identitaria, autoafirmación étnica y resistencia, esperamos dar respuesta a estas incógnitas en los apartados que a continuación se exponen.

1.2. IDENTIDAD ÉTNICA

Hablar de la identidad étnica implica situar la categoría de análisis en su dimensión social, al materializarse a través de manifestaciones culturales, saberes y conocimientos heredados de un sustrato civilizatorio que representa el patrimonio cultural inmaterial de las poblaciones indígenas. Cuando se habla de identidad étnica hacemos alusión a un conjunto de símbolos y signos que configuran una forma de entender la vida. Está asociada con un grupo social que comparte territorio, lengua, cosmovisión, costumbres y tradiciones provenientes de una totalidad concreta. Surge de la unión del individuo con su grupo social, constituye el imaginario que simboliza y representa la psique de los sujetos inmersos en un universo propio.

De acuerdo con Cardoso de Oliveira (2007), el concepto de identidad étnica facilita el acceso a mecanismos de identificación, al analizar y categorizar su proceso de construcción. Como configuración histórica y conceptualización de minorías, la identidad étnica germina en el terreno de las contradicciones, al subordinar y clasificar frente a sociedades nacionales a los grupos étnicos. Para Vázquez (2000), estas contradicciones se generan entre una mayoría hegemónica y las comunidades étnicas. Barth (1976), sin embargo, analiza la diferencia como desigualdad relativa y no como resultado de la división entre clases sociales.

El estudio teórico de la identidad étnica se ha desarrollado bajo cuatro enfoques «primordialistas, constructivistas, instrumentalistas e interaccionistas» (Bartolomé, 2006, p.30). Los primordialistas orientan el análisis hacia los lazos de parentesco y consanguinidad en los cuales el grupo construye sus relaciones

sociales. Para los constructivistas, los mecanismos de identificación permiten en primera instancia reconocer al individuo como sujeto e identificar la construcción de la realidad social a través de los roles que desempeñan en la vida cotidiana. En contraste con el instrumentalismo, que examina con fines utilitarios, económicos y políticos el enaltecimiento de elementos culturales. A diferencia del interaccionismo, que a partir de rasgos distintivos permite la comparación entre culturas delimitando las fronteras étnicas.

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, (1995) señala que la identidad colectiva es el resultado de procesos históricos condicionados en los que interviene «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» (p.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. Según Bartolomé (2006), 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 contingente, variable, dinámica, una construcción ideológica, un proceso en constante transformación que posibilita la demarcación de los límites con otras identidades a través de referentes culturales que permiten afianzar su singularidad (Bartolomé, 2006, p.44).

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

Es pertinente resaltar que para el análisis de la identidad étnica oluteca y yurakaré se estudió la frontera étnica a partir de los mecanismos simbólicos de dominación (Butler en Guerrero, 1998, p.114), personificados en jerarquías o clases legitimadas en el discurso y en la acción reproduciendo categorías que caracterizan y segmentan a la población, fomentando la desigualdad en las relaciones de poder entre población oluteca y la nacional mexicana, por un lado, y por otro, los yurakaré y la sociedad nacional boliviana.

En la construcción de la identidad étnica en poblaciones indígenas, como olutecos y yurakaré, fue 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. La construcción étnica de olutecos y yurakaré no depende directamente de la conservación o manutención de los elementos culturales, sino de las distintas formas de configurar su etnicidad como variable política, teniendo en cuenta la participación 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.

Así es como los olutecos han utilizado como estrategia discursiva para posicionarse y visibilizarse frente al Estado y en relación a culturas mayoritarias, la adscripción a una identidad más amplia como es la «olmequidad», al reconocerse como herederos de la milenaria cultura olmeca, primera civilización mesoamericana. Consolidándose, en la práctica, un proyecto político que colocó a la lengua como eje movilizador en un contexto de políticas neoliberales de privatización y usurpación de tierras; posicionando la protección de la tierra como hábitat natural y espacio simbólico donde se construye la identidad étnica. Sin duda, la lengua, fenómeno social de comunicación, forma parte de este hecho.

Paralelo 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

comunitaria. En este contexto ha sido importante el surgimiento de dirigentes políticos y su participación como intelectuales orgánicos que forjaron consenso en torno a ideologías y valores, que concientizaron a la población mediante el análisis de su realidad. Para Diosgoro Prisciliano Esteban², en tanto intelectual orgánico, fue necesario crear una ideología étnica para concientizar a la población acerca de lo que significa ser indio y pertenecer a un grupo; tener y hablar una lengua propia 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 ciudadanos.

Por su parte, los yurakaré se redefinen en la medida que ponen en práctica la *dispersión* como símbolo identitario y como parte de su sistema sociopolítico; fortaleciendo la confianza en sí mismos, permitiéndoles conservar su espíritu de libertad y autosuficiencia, a pesar de las dificultades que se presentan en la vida diaria, debido a su inserción en el sistema mercantil a través de la agricultura y de las actividades forestales. De acuerdo con Paz (1994), la dispersión es un rasgo sociocultural que define al grupo en la medida que ponen en práctica esta característica dentro de su organización social (p.3). Dentro de su cosmovisión la *apropiación* no corresponde a los valores de su identidad, las fronteras se diluyen, no existen límites que definan el contorno étnico. 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.

Para ellos, el abuelo Tiri³ es el padre y creador del monte, al cual respetan y veneran. El monte es el escenario mítico-religioso donde interactúan seres vivos y sobrenaturales. A diferencia de ai-

2 Diosgoro Prisciliano Esteban es oluteco, ideólogo, luchador social y agrarista. No tiene escritos publicados por alguna editorial, sus ideas están vertidas en conversaciones, apuntes, entrevistas, invitaciones y discursos registrados en diferentes contextos en Oluta, Veracruz, su comunidad natal. Entrevista a Diosgoro Prisciliano Esteban, Oluta, Veracruz, 2017. En la siguiente serie se puede apreciar una interpretación de la historia de Oluta y del pensamiento de Diosgoro Prisciliano Esteban, <https://canalonce.mx/malinche>.

3 Para un estudio profundo sobre el Tiri véase Hirtzel (2010).

maras y quechuas que habitan 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.

La resistencia mostrada 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 esta entre la población.

Olutecos y yurakaré se han hecho conscientes del potencial de su identidad étnica para la lucha política, enarbolando símbolos identitarios que les permitieron reconocerse y unirse a otras batallas como la defensa del territorio y los recursos naturales, condición necesaria para su sobrevivencia y reproducción cultural. 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 Ribeiro (1988), como *entidad dinámica extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en un movimiento de génesis, transfiguración, muerte o desaparición*. Esta concepción nos permitió contextualizar la dinámica interna de las etnias estudiadas en esta investigación, constituidas por sujetos sociales que dan vida y transforman esta categoría etnológica, que en sus inicios se utilizó para clasificar a los habitantes de las nuevas colonias.

1.3. LENGUA

Los estudios desarrollados sobre la relación entre lengua y sociedad situaron, en la esfera social de una comunidad concreta, la importancia de la lengua en la construcción identitaria colectiva, permitiendo su análisis como marcador de identidad. Tanto en la

antropología norteamericana como en la británica las investigaciones de Boas (1911), Sapir (1940) y Malinowski son un referente importante. Con el desarrollo de la sociolingüística, William Labov, Dell Hymes y Gumpers profundizaron en la relación entre ambas (Córdova⁴ Hernández, 2014, p.121).

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, cumpliendo funciones que comunican, identifican y que ideológicamente comparten el tejido social (Valiñas Coalla, 1986, p.46).

Para el lingüista ruso Voloshinov (1976), la lengua no es solo estructura sino que además es un «hecho social de la interacción verbal que se cumple en uno o más enunciados» (p.118), resaltando como parte fundamental del lenguaje la interacción verbal determinada por las relaciones sociales.

Pensar en el lenguaje como sistema de interpretación nos sitúa en el terreno ideológico en el cual todo significa y simboliza, al nombrar la realidad más allá (Voloshinov, 1976, p.19); es decir, cuando el hablante pone en práctica el conjunto de sistemas interpretativos e ideológicos, significa su entorno.

La lengua guarda con los fenómenos identitarios una estrecha relación, si tomamos en cuenta la definición de lengua histórica de Coseriu (1982), 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, p.8). En lo subsecuente nos referiremos a la lengua como un hecho del «fenómeno de comunicación social» (Zimmermann, 1999, p.40), al representar el consenso habitual de una colectividad particular. 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,

4 Córdova Hernández, L. (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).

un medio más para poder luchar contra o por el poder» (Valiñas Coalla, 1986, p.51).

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. En la formación de la conciencia social de las comunidades, las lenguas oluteca y yurakaré son el puente por el que transita 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 Coalla, 2010, p.25).

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 específica fue necesario comprender la relación existente entre comunidad e identidad étnica grupal, así como la relación entre identidad étnica y lengua.

Al reflexionar sobre la situación social y política de las lenguas oluteca y yurakaré en relación al desplazamiento y deterioro de estas respecto al español, se puede considerar que el colonialismo interno es uno de los factores históricos que ha impactado en la configuración y desarrollo de las poblaciones y sus hablantes.

Producto del colonialismo interno y lingüístico, la sobreposición de una cultura sobre otra trajo consecuencias irreparables como la paulatina pérdida de las lenguas; la imposición de formas organizativas ajenas; la usurpación del control colectivo del espacio mediante la expropiación, la privatización y la mercantilización del territorio; concesión de los servicios básicos a empresas privadas y transnacionales; modificación del hábitat de las comunidades y su forma de vida; insertándolas al sistema capitalista, reproduciendo en su interior las contradicciones de la modernidad que afloran en un caciquismo local y en la regeneración de la clase dominante. Producto de la colonización interna, existen elementos similares de explotación y dominación en ambas comunidades: abuso de mano de obra de la población indígena, des-

plazamiento y reorganización forzada, ruptura de redes familiares, sociales, políticas y económicas, despojo de tierras, evangelización y castellanización impuestas, extracción de los recursos naturales e intentos de subordinación y exterminio que fracasaron en la medida que las comunidades se organizaron y cohesionaron al interior del grupo. Todo esto influyó en la ruptura de la transmisión intergeneracional en ambas lenguas, clasificándolas como «minorías lingüísticas» respecto al español como lengua nacional.

Sin embargo y a pesar de las duras consecuencias históricas, los dos pueblos han elaborado múltiples estrategias identitarias que aportan a los proyectos de revitalización político lingüística una senda para transformar la realidad, creando a través de la concientización y el prestigio social, actividades organizativas que contrastan en el escenario oluteco y yurakaré.

La lengua como elemento clave para la construcción de la identidad étnica es fundamental para el sustento del grupo, es el espacio de reproducción de su 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 Jerónimo Ballivián⁵, yurakaré, en la reunión desarrollada en la comunidad de 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 las comunidades yurakaré, los hablantes manifestaron que dos de las razones de la pérdida de la lengua fueron: la prohibición de los profesores, quienes castigaban a todo aquel que hablara yurakaré; así como la discriminación a la que fueron some-

5 Entrevista a Jerónimo Ballivián, comunidad yurakaré. Misiones, Bolivia, 2016.

tidos por «hablar mal el español». Ambas conductas, sustentadas en prejuicios, generaron una ideología negativa en torno al idioma yurakaré como se lee 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 contesté: 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 esta genera una conciencia étnica dentro del grupo, que deviene de una apropiación y reapropiación de elementos identitarios cimentados en la propiedad colectiva de la tierra y en una conciencia política que acompaña el movimiento indígena.

1.4. EL DERECHO A HABLAR LA PROPIA LENGUA

Como antecedentes de las políticas indigenistas llevadas a cabo por los nacientes estados latinoamericanos, se desarrollaron congresos⁶ indigenistas interamericanos donde se hacía presente «el problema del indio»⁷ 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.

6 El primer congreso indigenista se realizó en 1940 en Pátzcuaro, Michoacán, México, siendo el principal promotor de políticas integracionistas respecto a la población indígena.

7 «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, p.19).

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 simbólicamente convierte la diferencia en desigualdad.

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 solo 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.

Desde esta mirada, 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

folclorizada 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 de qué es la identidad y 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 se trata cuando se habla de relaciones interculturales, lo que da lugar a múltiples y diversas interpretaciones.

El multiculturalismo, como enfoque teórico-político a través de políticas identitarias de reconocimiento étnico y lingüístico, propone eventos culturales gubernamentales, mediante programas institucionales que apoyan el ámbito cultural-folclórico para insertarlas en contexto nacional y global.

En el contexto de las políticas públicas neoliberales aplicadas por los Estados mexicano y boliviano al ámbito educativo se desarrollan proyectos de revitalización lingüística con los que se enaltece la pluralidad de lenguas y culturas, generando en su defensa 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.

En este trabajo fue de interés conocer tanto las acciones y gestiones que desarrollaron los hablantes como las que aplicaron los estados con relación a las lenguas indígenas que se hablan en

su territorio; por esta razón, la definición de política lingüística de Garza (1997) fue la que más se adaptó 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 (p.10).

Por tanto, los recursos que emplean los hablantes en beneficio de sus lenguas como formas de resistencia identitaria, pueden ser incluidos en la categoría de política lingüística porque son actividades de amplio interés de grupos de ciudadanos.

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

1.4.1. LEGISLACIÓN MEXICANA EN MATERIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS

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.

Ahora los territorios comunales pueden 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 exime al Estado de su responsabilidad (Valadés, 2014, p.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 trasladarla a las comunidades como atributo y no como un asunto que le compete al Estado (Valadés, 2014, p.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 multisocietal, el Estado mexicano no ha sido capaz de cubrir las demandas de las poblaciones originarias; por el contrario, 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 ajustan 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 indígenas⁸, 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

8 Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, del año 2008, p.38.

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, buscando tejer redes de conocimiento y vinculación entre las poblaciones y para las poblaciones en un programa que plantea organizaciones de resistencia y autogobierno sin imponer leyes o normas que interfieran en la dinámica.

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 paliar el error al otorgarles a las comunidades la responsabilidad absoluta de la conservación de sus lenguas. Esta comparación no corresponde a la realidad porque las lenguas indígenas no ocupan los mismos espacios en los medios de comunicación, en la política, ni en la vida diaria.

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 innovación en la historia de su existencia. La pérdida de las lenguas en la historia de la humanidad es innegable, pero los escenarios para su reproducción dependen de múltiples esfuer-

zos en el contexto neoliberal y, sobre todo, de las oportunidades que tengan los hablantes de reproducir sus lenguas más allá de la comunidad. A continuación, veremos cómo el caso boliviano no discrepa del mexicano y también mantiene lenguas mayoritarias y minoritarias.

1.4.2. LEGISLACIÓN BOLIVIANA EN MATERIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS

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, p.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 primeras o segundas lenguas, 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-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenha- yek, yaminawa, yuki, yurakaré 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.

Entre las controversias de la *Ley N° 269*, se encuentra el plazo de tres años que propuso el gobierno para que los funcionarios políticos del Estado Boliviano aprendieran una lengua oficial distinta al español pues al cumplirse el término se presentaron irregularidades ya que algunos funcionarios políticos no aprendieron la lengua y continuaron trabajando en el gobierno. 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 1° 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 que se intercalan en una so-

ciudad 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, ya 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.

1.5. PROYECTOS DE REVITALIZACIÓN POLÍTICO LINGÜÍSTICA ENTRE OLUTECOS Y YURAKARÉ

Tanto en México como en Bolivia la diversidad lingüística prolifera y es parte de la gama cultural que prevalece desde tiempos inmemoriales en ambos países. En estos territorios las lenguas que cohabitan son distintas, pertenecen a familias y variantes lingüísticas diferentes.

Algunos de estos idiomas se expandieron más que otros, conquistando lugares y civilizaciones a raíz de movimientos migratorios, comerciales, bélicos o de otro tipo entre sus poblaciones. Estos movimientos sociales, trajeron consigo contactos lingüísticos de los que derivaron préstamos de palabras, aún vigentes.

Sin embargo, buena parte de las lenguas no corrieron con suerte y en el camino se disolvieron por la interrelación de asimetría política entre las poblaciones indígenas y el Estado, el uso del español frente a los idiomas originarios, por discriminación o

negación, por la extinción o transformación de las culturas, de los hablantes, por desprestigio o falta de utilidad. En cambio, hubo otras que resistieron la embestida del expansionismo lingüístico y sobreviven.

Ante la extinción inminente de las distintas iniciativas de revitalización lingüística promovidas por el Estado, por 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. En nuestro continente, 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, otomí, tarasco, mixteco, aimara, quechua, guaraní, yurakaré, urus, etc. En el proceso de sensibilización, concientización, recuperación y reintegración, las lenguas originarias forman parte intrínseca del desarrollo, formación y origen de las primeras civilizaciones mesoamericanas e incaicas.

En ambas culturas las lenguas permanecen como parte de su ethos histórico y se encuentran seriamente amenazadas. De acuerdo a la escala que presenta la UNESCO sobre la vitalidad de las lenguas y en relación al trabajo de campo, el oluteco muestra un estado crítico al ser los abuelos y bisabuelos los hablantes más jóvenes (Valiñas Coalla, 2010); respecto al yurakaré, se considera en peligro porque los niños ya no la aprenden como lengua materna, los abuelos hablan la lengua entre ellos, pero las nuevas generaciones hablan muy poco.

Los proyectos de revitalización político lingüística analizados en esta investigación fueron organizados y gestionados por la comunidad, instituciones, gestores, líderes, antropólogos y lingüistas, resistiendo la incorporación de políticas corporativistas 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), a través de la organización colectiva comunitaria que permitió el desarro-

llo de una conciencia étnica política de pertenencia o adscripción a una identidad grupal más amplia.

Las acciones reivindicativas se encaminaron al aumento del número de hablantes, incremento de espacios de uso, prestigio social, actitudes lingüísticas, documentación, nuevas tecnologías y elaboración de materiales didácticos que recuperaron la memoria oral con la guía creativa de la comunidad.

Los proyectos de revitalización político lingüística en las comunidades reforzaron, sensibilizaron, generaron un sentimiento de lealtad y, en algunos casos, empoderaron a los hablantes respecto a la importancia de la lengua. La trascendencia de estos movimientos depende no solo de los hablantes y la comunidad, también del compromiso de las instancias gubernamentales en relación a sus prácticas. A continuación, conoceremos la organización, formación y consolidación de estos proyectos y su impacto entre la población.

1.5.1. ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

Para los pueblos indígenas el núcleo central es la organización comunitaria, las redes de solidaridad y la lengua son el principal vehículo para la reproducción cultural y la interrelación social. Desde la organización política-comunitaria, la construcción del futuro se apoya en el trabajo colectivo y en la división de responsabilidades a través de los lazos de parentesco y reciprocidad.

La organización comunitaria y política entre olutecos y yurakarés impulsó el surgimiento de líderes sociales que forjaron en la práctica un proyecto político, que colocó la lengua como eje movilizador en un contexto hostil. Así surgió la asociación civil Consejo Obrero Campesino Indígena del Sur de Veracruz, A.C. (COCISVER), el 2 de octubre del 2007, en Oluta, Veracruz, fundada por el dirigente político Diosgoro Prisciliano Esteban.

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 y hasta el 2017 en el proyecto de revitalización lingüística *YamOluta cultura, ka'vinijoype*. Para 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 (lote-ría, taumatropo, con las partes del cuerpo humano y cuadernillo de enseñanza). Hoy día, el dirigente Diosgoro Prisciliano Esteban y la cuadrilla de trabajo continúan concientizando a la población sobre la necesidad de recuperar la lengua a través de pláticas en las escuelas primarias, secundarias, preparatorias, apoyando al DIF municipal en distintos eventos y colaborando con medios de comunicación para la traducción del oluteco. Como resultado de la concientización y la reapropiación de una identidad étnica entre la población, el reconocimiento de la lengua, resignificó y revalorizó el sentimiento de ser oluteco.

Por su parte, 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. Estos movimientos surgen desde ámbitos académicos, comunitarios e institucionales. En el caso yurakaré se gestó desde el ámbito comunitario y mediante su representación política en el sistema educativo.

La 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, 2001, p.19). En este contexto, y a solicitud del Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY), se realizó un estudio sociolingüístico junto con la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad (FUNPROEIB), Andes y SAIH de Noruega.

En el año 2005, el 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 escala nacional en Bolivia.

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 desde el punto de vista 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.

Actualmente, dentro del hogar, 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 esta 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.

En ambos pueblos la organización comunitaria favorece la presencia y representación política a otras escalas, como por ejemplo en la vida nacional del país, tejiendo políticas públicas que favorecen y amplían espacios de uso. La corresponsabilidad entre las instituciones es necesaria para gestionar con eficacia prácticas educativas que aporten a la recuperación de las lenguas.

Las organizaciones que participaron en el proyecto de revitalización lingüística 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 socioeconómicas: una representada por campesinos e indígenas; y otra por la élite local.

En Bolivia, por medio del CEPY se implementó el proyecto de revitalización lingüística, estableciendo vínculos políticos con el Es-

tado 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.

1.5.2. IMPACTO (CONCIENCIA ÉTNICA Y POLÍTICA)

En este trabajo fue interesante examinar 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, a partir de su propio horizonte de interacción: su idioma, permitiendo posteriormente analizarla como un marcador de identidad.

Haber analizado la función de la lengua como un elemento de resistencia identitaria que coadyuvó a la reivindicación étnica mediante proyectos de revitalización político lingüística, fue una vía para entender el conflicto sistemático y las contradicciones presentes en la dinámica social de las lenguas y sus hablantes.

La concientización política sobre la importancia de la recuperación de la lengua en estos pueblos fue una de las razones en la organización del movimiento indígena que les permitió movilizarse por la defensa de su territorio y sus derechos humanos.

Analizar a olutecos y yurakaré a través de conductas y vínculos sociales que transfiguran su identidad étnica, al poner en práctica su etnicidad como ideología de lucha política, contextualizó la función social y política de la lengua en una comunidad de hablantes y valoró la situación lingüística de estas, al presentar una posición de «minoría lingüística» respecto al español como lengua nacional.

Estudiar la etnicidad desde la vertiente política nos situó 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, pp.157-158). La perspectiva movilizacionista permitió tratar el conflicto étnico y lingüístico como consecuencia inevitable de las relaciones desiguales entre la sociedad nacional y las «minorías étnicas».

1.5.3. RESULTADOS

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.

A través de la autorrepresentación en la vida política y civil 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.

Los resultados obtenidos hasta ahora en los proyectos de revitalización político lingüística son relevantes en la medida en que crean entre sus pobladores una conciencia étnica en primera instancia y, en segunda, enaltecen el prestigio social de la lengua y sus hablantes, condición necesaria para la reapropiación y recuperación de un idioma. Sin duda, la organización de base comunitaria es el andamiaje por el cual se deben gestionar estos proyectos.

Hablar de una revitalización lingüística entre olutechos y yurakaré, hoy día, es aún precipitado, no obstante, se mantienen prácticas que coadyuvan al fortalecimiento de las lenguas. Para ello, conservar e incentivar la voluntad de los actores, de las instancias gubernamentales, de hablantes de otras lenguas que aporten al reconocimiento y prestigio social de otros idiomas en distintos espacios de uso, ayudará a las acciones que realicen los propios hablantes en pro de sus lenguas.

1.6. REFLEXIONES FINALES

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 claves en la construcción identitaria entre los grupos estudiados. Estos momentos constitutivos identitarios se desarrollaron en períodos de convulsión social,

en México a raíz de la implementación de políticas neoliberales y del levantamiento zapatista; en Bolivia, en 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 agua en el 2000 y la lucha por la nacionalización de los hidrocarburos con el conflicto del gas en 2003. Son hechos relevantes que impactaron la organización, la conciencia social, la identidad, la cultura y la lengua, que, bajo la dirección política de las comunidades, comenzaron a transformarse en proyectos y en organizaciones sociales que permitieron la formación de cuadros de lucha autosuficientes cuyos objetivos se construyeron con base en el bien común.

El reconocimiento cultural y lingüístico en el ámbito 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.

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 y, por ende, de la contradicción en la lucha de clases. Estas políticas multiculturales son parte de la vieja tradición indigenista predicada por los estados latinoamericanos para la incorporación de la población indígena al Estado-nación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bari, M.C. (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 de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2002000200002&lng=es&tlng=es

- Barth, F. (Comp.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M.A. (2006). Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá*, (9), 28-48. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169014140003>
- Bonfil Batalla, G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México: Ed. Alianza.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS, UAM, UI.
- Córdoba Hernández, L. (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). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.
- Coseriu, E. (1982). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid, España: Ed. Gredos.
- De la Peña, G. (1995). El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico. En Díaz Polanco, H. (Coord.), *Etnia y Nación en América Latina* (pp.79-90). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Garcés V., F. (2013). *Los Indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba, Bolivia: Ed. Gente Común.
- Garza Cuarón, Beatriz (Coord.). (1997). *Políticas lingüísticas en México*. México: Ed. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Guerrero, A. (1998). Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. *ICONOS*, (4), 112-121. Recuperado de <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/571/559>
- Hirtzel, V. (2010). *Le Maître à deux têtes. Une ethnographie du rapport à soi yurakaré (Amazonie bolivienne)* (Tesis doctoral). Soutenue le 12 février. École Des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia.
- Paz, Patiño Sarela. (1994). El límite yurakaré. *Facetas*, (24), 1-3. Recuperado de <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000425.pdf>
- Plaza Martínez, P. (Coord.). (2001). *Historia, lengua, cultura y educación en la nación yurakaré*. Cochabamba, Bolivia: FUNPROEIB Andes y CEPY.
- Ribeiro, D. (1988). *Indianidades y venutopias*. Buenos Aires, Argentina: Ed. del Sol, CEHASS.

- Valadés, D. (Coord.). (2014). La lengua oficial y las lenguas nacionales en México y en derecho comparado. En *Lengua oficial y lenguas nacionales en México* (pp.171-194). México: Ed. Academia Mexicana de las Lenguas.
- Valiñas Coalla, L. (2010). Historia Lingüística: migraciones y asentamiento. Relaciones entre pueblos y lenguas. En Villanueva y Butragueño, B. (Coord), *Historia sociolingüística de México*, Vol. I (pp.97-151). México: El Colegio de México.
- _____. (1986). *La alfabetización y sus problemáticas: el caso mixe (lo difícil de escribir lo inescrible)* (Tesis de maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Vázquez, H. (2000). *Procesos Identitarios y Exclusión Sociocultural: la cuestión indígena en la Argentina*. Argentina: Ed. Biblos.
- Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Argentina: Ed. Nueva Visión.
- Zimmermann, K. (1999). *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística*. Madrid, España: Vervuert, Iberoamericana, Frankfurt am Main.

FECHA DE ENVÍO: 09-08-2018 / FECHA DE RECEPCIÓN: 27-08-2018
FECHA DE ACEPTACIÓN: 20-06-2019.



DENISSE REBECA GÓMEZ RAMÍREZ es antropóloga lingüista por la Universidad Veracruzana y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM.