



Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Sistema de Información Científica

Gonzales Castaño, Geny

¿Quién necesita una lengua? Política y planificación lingüística en el departamento del Cauca

Tabula Rasa, núm. 17, julio-diciembre, 2012, pp. 195-218

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39626900010>



Tabula Rasa,

ISSN (Versión impresa): 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

[¿Cómo citar?](#)

[Número completo](#)

[Más información del artículo](#)

[Página de la revista](#)

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿QUIÉN NECESITA UNA LENGUA? POLÍTICA Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA EN EL DEPARTAMENTO DEL CAUCA

WHO NEEDS A LANGUAGE? LINGUISTIC POLICY AND PLANNING IN THE DEPARTMENT OF CAUCA

QUEM PRECISA DE UMA LÍNGUA? POLÍTICA E PLANEJAMENTO LINGÜÍSTICO NO DEPARTAMENTO DE CAUCA

GENY GONZALES CASTAÑO^{1*}

Universidad del Cauca, Colombia

gkgonsalesc1@hotmail.com

Recibido: 17 de septiembre de 2012 Aceptado: 25 de octubre de 2012

Resumen:

El propósito de este artículo es realizar una reflexión acerca de la forma en la cual las motivaciones políticas que trazan los límites y condiciones de la planificación lingüística hoy, se establecen en relación con las políticas de reconocimiento y administración de la diversidad cultural y lingüística por parte del estado colombiano. Para este fin me centraré en el caso del proceso de fortalecimiento de lengua nam trik o namuy wam, hablada en el departamento del Cauca.

Palabras clave: políticas lingüísticas, revitalización lingüística, lengua nam trik, lenguas indígenas, diversidad lingüística

Abstract:

This paper reflects on the way political drivers tracing limits and conditions to language planning today are established in relation to policies of cultural and linguistic diversity acknowledgement and management by Colombian state. In order to do this I will focus on the revitalization process of nam trik language (also known as namuy wam or guambiano) language, which is spoken at Cauca department.

Key words: Language policies, language revitalization, nam trik language, indigenous languages, linguistic diversity.

¹ Estudiante Maestría en antropología Universidad del Cauca. Investigadora asociada al Grupo de Estudios Lingüísticos, Pedagógicos y Socioculturales del Suroccidente Colombiano.

Este documento hace parte de los resultados del proyecto de investigación «Construcción de identidad indígena y recuperación crítica de la lengua y la historia entre los nasa, kamésá y misak», aprobado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca.

Quiero expresar mi gratitud a los profesores Tulio Rojas Curieux y Guido Barona Becerra, quienes durante el desarrollo del mencionado proyecto alimentaron las reflexiones consignadas en este texto. También quiero agradecer a mis amigos y colegas del Grupo de Estudios Lingüísticos, Pedagógicos y Socioculturales del Suroccidente Colombiano Marcela Vallejo Quintero y Esteban Díaz Montenegro y a los profesores de la maestría en antropología de la Universidad del Cauca Cristóbal Gnecco, Axel Alejandro Rojas y Eduardo Restrepo por sus valiosas observaciones a este texto.



TIERRALTA - CÓRDOBA
Fotografía de Leonardo Montenegro

Resumo:

O propósito deste artigo é refletir acerca da forma como, na atualidade, as motivações políticas que marcam os limites e condições do planejamento linguístico se colocam com relação às políticas de reconhecimento e administração da diversidade cultural e linguística por parte do Estado colombiano. Para isso, o foco do artigo é o caso do processo de fortalecimento da língua *nam trik* ou *namy nam*, falada no departamento de Cauca.

Palavras chave: políticas linguísticas, revitalização linguística, língua *nam trik*, línguas indígenas, diversidade linguística.

Introducción

En la actualidad, muchos pueblos indígenas están perdiendo sus lenguas, al punto de que en una o dos generaciones habrán dejado de hablarlas. Si asumimos que «perder una lengua es un problema de la relación entre lengua y cultura. ¿Cómo es la relación entre lenguaje y cultura?, ¿es como la relación entre el pañuelo y los pantalones?; ¿se puede sacarlo, tirarlo a la basura y poner otro en su lugar?» (Fishman, 2007:71-72). Si asumimos que la lengua, la cultura y la identidad están estrechamente relacionadas ¿cuáles serán los cambios que sufrirán estas sociedades cuando sus lenguas hayan desaparecido de sus prácticas culturales cotidianas? Como consecuencia de esta situación, surgen preguntas tales como ¿puedo considerarme indígena si no hablo una lengua indígena?, ¿por qué es importante hoy revitalizar y fortalecer las lenguas en condiciones minoritarias?, ¿por qué y para qué queremos revitalizar nuestra lengua?, ¿por qué necesitamos una lengua? Las respuestas a estas preguntas dependerán de la relación que se establezca entre la lengua, la cultura y la identidad, y la forma que adquiera esta relación dependerá de la posición política desde la cual se asuma.

Este artículo es uno de los resultados del acompañamiento a los procesos de fortalecimiento de la lengua *nam trik* en el departamento del Cauca, en los resguardos de Totoró y Ambaló, en los cuales han participado maestros, mayores, autoridades, madres comunitarias y niños comprometidos con su lengua y con el pensamiento de sus mayores; a ellos debo mi gratitud por haberme permitido compartir y apoyar este proceso. Mi intención en este texto no es «narrar lo sucedido» con los procesos de revitalización de la lengua *nam trik* en el Cauca en los últimos años; mi propósito es realizar una reflexión sobre la planificación lingüística en el caso de la lengua *nam trik* con el fin de discutir algunas de sus posibilidades, límites y condiciones políticas y sociolingüísticas. Quienes acompañamos este proceso y participamos de él debemos asumir una posición frente a algunas situaciones planteadas en este texto, lo cual en mi caso, implicó al mismo tiempo asumir que apoyar las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas no riñe con una postura crítica frente a las mismas. Las opiniones aquí expresadas no representan las de las autoridades, maestros y comuneros de los

resguardos que reconocen al nam trik como su lengua vernácula, a excepción de algunas citas tomadas de documentos públicos como cartillas, artículos, memorias de eventos e informes de proyectos.

La lengua nam trik o namuy wam, conocida hasta hace poco como guambiano, es hablada en el departamento del Cauca en diferentes resguardos como Guambía, Ambaló, Totoró, Quizgó y la María Piendamó, cuyos habitantes se identifican como pueblos diferentes con territorio, cultura e historia y especificidades que les confieren un carácter especial reconocido por la Constitución de la República de Colombia.

La situación de vitalidad del nam trik es diferente en cada uno de estos territorios. En el caso de Totoró, el castellano ha desplazado esta lengua en la mayoría de los dominios de uso públicos, familiares y comunitarios y existen al menos dos generaciones de hablantes monolingües de castellano. A la fecha, no existe un consenso respecto al número exacto de hablantes de nam trik en el resguardo de Totoró. De acuerdo con los datos recopilados durante el desarrollo del proyecto «Fortalecimiento del PEC del Pueblo Totoró», en la actualidad hay cincuenta hablantes activos, mayores de cuarenta años; pero según el *Atlas de lenguas en peligro de la UNESCO*² existen cuatro hablantes. Como consecuencia, esta lengua se encuentra en situación crítica, es decir, un grado antes de la extinción en la

² UNESCO. Atlas interactivo UNESCO de las lenguas en peligro en el mundo. <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/en/atlasmap.html> [ref. 15 de noviembre 2010].

escala propuesta por la UNESCO para medir la vitalidad de las lenguas amenazadas. Según los datos de este mismo atlas, existen 23.242 hablantes

de guambiano; no es claro si esta cifra corresponde solamente a los hablantes de nam trik en el resguardo de Guambía o si agrupa a los hablantes de esta lengua que habitan en los resguardos de Quizgó y Ambaló. En el resguardo de Ambaló, según datos recopilados en el marco de la realización de una serie de talleres con maestros, autoridades y hablantes, durante el año 2009, existen 76 hablantes pasivos, es decir que entienden pero no hablan la lengua y 87 hablantes activos.

«Un pensamiento que se borra de la mente difícilmente podemos recuperarlo»

Las luchas por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, las cuales se libraban en el terreno del reconocimiento de las autoridades, cabildos y la recuperación de tierras actualmente se han desplazado a la revitalización de las prácticas culturales y las lenguas indígenas. Al respecto, afirma Lorenzo Muelas, exgobernador del Cabildo del Pueblo Guambiano:

Estamos pasando problemáticas sumamente difíciles en el mundo indígena y es el hecho de que desaparezcan las lenguas, también nuestros sabios y el conocimiento. Un pensamiento que se borra de la mente difícilmente podemos recuperarlo. La tierra, el territorio, el espacio geopolítico podemos recuperarlo, pero no un pensamiento, no una lengua (Muelas, 2008).

Aunque desde la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— en 1971 ya existían estas preocupaciones, se han hecho más fuertes en la última década, con la creación de los proyectos educativos comunitarios —PEC— y el Sistema Educativo Indígena Propio —SEIP—.

En nuestro proceso CRIC, se empezó a hablar de Sistema Educativo Propio —SEP— desde 1996 como la alternativa visible para que el estado cumpla con su deber de garantizar el derecho que los pueblos indígenas tenemos a una educación propia, de acuerdo a nuestra cultura, usos y costumbres, cosmovisiones, planes de vida y necesidades específicas. El SEIP significa el desarrollo integral de toda la propuesta de educación propia que el CRIC viene desarrollando desde su creación en 1971, y con mayor énfasis desde la creación de su programa de educación bilingüe intercultural (PEBI), en 1978 (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2011:8).

La mayoría de los esfuerzos de fortalecimiento de las lenguas indígenas y de la lengua nam trik, en particular, se han llevado a cabo en los espacios escolarizados. La escuela se ha transformado en un espacio de lucha política por el reconocimiento a la legitimidad del nam trik, al pensamiento y la cultura de los pueblos hablantes de esta lengua (Díaz, Gonzales y Rojas, 2011). En estas nuevas luchas se han transformado los objetivos, los métodos y los conceptos:

Dentro de este contexto, vemos que en los comienzos de la lucha fueron fundamentales los conceptos de **recuperación y fortalecimiento**. Ambos conceptos se refieren directamente a la situación en la que nos hallábamos antes, habíamos sido expropiados de nuestros territorios por lo cual recuperar tierras tenía sentido. Nuestras autoridades internas como los cabildos y capitanes en un momento fueron utilizadas para manejar la mano de obra de las haciendas y para recoger los tributos de la iglesia. Esto debilitó a nuestras autoridades tradicionales. Por lo anterior trabajamos mucho para fortalecer las autoridades propias, para que sirvieran a los intereses de nuestros pueblos. Recuperar lo perdido y fortalecer lo debilitado... Hoy en día creemos que es importante **revitalizar** la cultura. Este término quiere decir volver a darle vida a todos aquellos valores, símbolos, espíritus que nos hacen ser indígenas. Hablamos de revitalizar la cultura y no de recuperarla dado que nadie nos ha quitado ni robado, ni se ha apropiado de nuestra cultura. Solo hemos perdido los significados que antes dábamos a la vida (Rojas y Aja, 2000:73).³

En 2008, los días 11, 12 y 13 de junio, en el resguardo de Totoró se realizó la primera Mínga de revitalización de las lenguas nasa yuwe y nam trik, organizada por el CRIC y el Ministerio de Cultura. En este evento hablantes de

³Énfasis de los autores.

nam trik de diferentes resguardos del departamento del Cauca se reunieron en la Comisión de reconocimiento y tratamiento de la variación dialectal y expresaron la necesidad de establecer relaciones con el propósito de fortalecer su lengua:

la relación cotidiana de las familias, jóvenes, señores, entre los ambaluños, toroos y guambianos ha sido muy antigua y hoy se sigue dando en la vida de todos los días, claro que ha habido conflictos políticos y en muchos casos han sido influenciados por agentes externos. Para salirnos de esa situación se deben ampliar las relaciones, acercarnos más, trabajar más unidos y juntos (CRIC, 2008).

Una de las políticas lingüísticas acordadas durante la minga, fue «mantener en lo posible las distintas variaciones lingüísticas de las lenguas nasa y nam trik, mediante el uso de una sola forma de escritura» (Primera Minga Regional de Revitalización de las lenguas nasa yuwe y nam trik 2008). Este acuerdo había allanado el camino para acciones tales como la unificación de un alfabeto, conversatorios de hablantes de diferentes variantes y un reconocimiento mayor desde el punto de vista político y por parte del Estado de que esta lengua está viva, no obstante los esfuerzos de distintos sectores por silenciarla y acabarla a lo largo de tres siglos por lo menos.

La necesidad de buscar reconocimiento del Estado a su condición de pueblos desencadenó un giro en la forma como se habían pensado las políticas lingüísticas en estos territorios. Antes de explicar cómo se ha llevado a cabo este nuevo enfoque en las políticas lingüísticas, así como ver algunas de las contradicciones internas que ello ha generado, es pertinente entender las motivaciones políticas de este cambio.

En 2009, la Sala Segunda de la Corte Constitucional promulgó el Auto 004 para la salvaguarda de los pueblos indígenas.⁴ En este Auto, se ordenó la protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados

⁴Auto 004/09. Corte Constitucional-Protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04.

⁵ Wiwa, Kankuamo, Arhuaco, Kogui, Wayúu, Embera-Katio, Embera-Dobidá, Embera-Chami, Wounaan, Awá, Nasa, Pijao, Koreguaje, Kofán, Siona, Betoy, Sikuani, Nukak-Maktú, Guayabero, U'wa, Chimila, Yukpa, Kuna, Eperara-Siapidaara, Guambiano, Zenú, Yanacóna, Kokonuko, Totoró, Huitoto, Inga, Kamentzá, Kichwa, Kuiva (Auto 004/09. Corte Constitucional).

por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado. Esto se llevaría a cabo a través de planes de salvaguarda financiados con dineros del estado colombiano; en dicho Auto, hay una lista de los pueblos que contemplará la iniciativa de estos planes.⁵ Las comunidades de los resguardos de Ambaló, Quizgó y Polindara consideraron vulnerados sus derechos, pues pese a ser vecinos del

pueblo nasa, guambiano y totoró y sufrir las consecuencias del conflicto armado, no pertenecían a ninguno de los pueblos contemplados en la lista.

Pese a que las autoridades y comuneros de estos resguardos, se consideran pueblos diferentes del guambiano, nasa o totoró, este reconocimiento es *de facto*, pues no está avalado por la institucionalidad colombiana. Por esta razón, decidieron emprender la tarea de buscar el reconocimiento del estatus de pueblo por parte del Ministerio del Interior y así poder acceder a los beneficios que contempla el estado colombiano para los pueblos indígenas.

En el centro de esta discusión se encontraba el problema de definir qué lengua se hablaba en cada uno de estos resguardos; esta era una de las condiciones de la División de etnias del Ministerio del Interior para estudiar el caso de los resguardos de Ambaló y Quizgó. Aún no es clara la intención que lleva implícita esta condición, pues existen varios pueblos indígenas reconocidos por el estado colombiano cuya única lengua es el castellano, como es el caso de los kankuamo, los pastos y zenúes, por citar algunos ejemplos. Por esta razón es necesario aclarar porqué la lengua se convierte en un tema central y conflictivo tanto para los estamentos estatales como para las autoridades indígenas involucradas en este esfuerzo.

Venimos de una misma raíz, pero somos ramas distintas de un mismo árbol

Hoy, cuando solo han transcurrido cuatro años desde la Minga regional de revitalización de las lenguas nasa yuwe y nam trik, existe una orientación totalmente distinta de las políticas lingüísticas en estos territorios. Esta nueva orientación por un lado, fortalece las fronteras entre las variantes dialectales de esta lengua, y por otro lado, desfavorece los esfuerzos e iniciativas conjuntas y colectivas, como las planteadas en el 2008. La posibilidad de unificar un alfabeto para la lengua nam trik es cada vez más lejana, existen al menos tres propuestas reconocidas: la del resguardo de Guambía, unificada recientemente, en 2010 a través de discusiones con las autoridades y maestros; la del resguardo de Totoró creada en 1986 y la del resguardo de Ambaló creada en 2010.⁶

El deseo por una escritura que se vea diferente en cada resguardo, no corresponde

⁶ El Grupo de estudios lingüísticos, pedagógicos y socioculturales del suroccidente colombiano junto con el Cabildo Indígena de Ambaló desarrollaron en 2010, el proyecto «Fonología, morfología y morfofonología de la lengua nam trik en Ambaló con miras a establecer criterios para proponer un sistema de escritura». Como resultado de las actividades realizadas en el marco de este proyecto se propuso un sistema de escritura para la lengua nam trik en este territorio, el cual actualmente se encuentra en proceso de socialización y experimentación.

a argumentos lingüísticos, tales como la equivalencia con el sistema fonológico de la lengua, pues cada una de estas corresponde a escrituras alfabéticas de base fonológica; el uso de caracteres del alfabeto latino, pues todas las usan con excepción de algunos grafemas usados en el alfabeto de Ambaló retomados de una serie de petroglifos que se encuentran en este resguardo.

Este deseo concuerda con el reconocimiento de los derechos colectivos que el estado colombiano contempla para los grupos étnicos.

En un sistema regido por una carta magna de corte multiculturalista, como la actual Constitución de Colombia, es el Estado quien dictamina, quién tiene derecho a las políticas diferenciales, tales como recursos económicos y ejercicio de derechos étnicos y colectivos. No son los directamente implicados quienes establecen las reglas de juego; por el contrario, estas «interpelan los conocimientos, experiencias y subjetividades locales desde unas plantillas de inteligibilidad que responden a la racionalidad estatal y al conocimiento experto» (Restrepo, 2010:118).

En la última década, las ciencias sociales, incluyendo la antropología, han invertido gran parte de sus esfuerzos en criticar el multiculturalismo y las políticas multiculturalistas. No es de extrañar el *mea culpa* de muchos antropólogos, si tenemos en cuenta que el concepto fundacional de la antropología, «cultura», atado desde su nacimiento «inherentemente, a la raza, su némesis» (Truillot, 2011:180), hoy desempeña «la función de categoría clasificatoria que la raza ya no podía cumplir, y cobró legitimidad como argumento» (Grimson, 2011:62).

La relación de las organizaciones y las autoridades indígenas con los aparatos estatales es ambivalente en este sentido. Si bien estas se muestran críticas frente al Estado, no cuestionan las agendas impuestas por las políticas multiculturalistas, las cuales implican un uso estratégico de su identidad étnica, como «una eficaz vía para obtener recursos y defender sus reivindicaciones. Para ello, proyectan imágenes esencializadas de su etnicidad, a la que presentan detenida en el tiempo, pura y homogénea» (Bartra y De La Peña, en Reygadas, 2007:350). Por otro lado, los procesos de reconstrucción de las raíces étnicas tienen, en la actualidad, una paradoja:

El primitivo se ha vuelto terrorista, refugiado, luchador por la libertad, cultivador de amapola o coca, o parásito. Algunas veces puede ser antropólogo. Los documentales de la televisión muestran sus condiciones «reales» de existencia; los periódicos underground exponen sus sueños de modernidad. Gracias a la modernidad y a la modernización el salvaje ha cambiado, Occidente ha cambiado y Occidente sabe que ambos han cambiado empíricamente (Truillot, 2011:69-70).

Esta afirmación es tan pertinente para el antropólogo que busca el dato empírico de la existencia de la alteridad, como para los pueblos que buscan el reconocimiento de su etnicidad por parte del Estado, en un nuevo proyecto de nación, el cual «emerge como alianza entre pueblos, administrada por un Estado pluricultural» (Ramírez en Segato, 2011:21). Las lenguas indígenas se convierten en uno de los rasgos utilizados para proyectar estas imágenes esencializadas de la etnicidad, pues son leídas como un dato empírico «realista», de la existencia de diferencias culturales entre los pueblos. En algunos casos, esta situación puede llevar a la «folclorización» de las lenguas indígenas; convirtiéndolas en recursos que se despliegan para impresionar a los funcionarios del gobierno, de

los organismos de cooperación internacional o a los turistas; desapareciendo lentamente de la vida cotidiana de las comunidades para convertirse simplemente en curiosidades etnográficas.

En el corto plazo, el endurecimiento de las fronteras étnicas y culturales puede ser utilizado por los grupos subalternos para criticar la discriminación y para organizar acciones afirmativas [...] No obstante, en el mediano y largo plazo este endurecimiento es un arma de dos filos: no favorece el diálogo intercultural y puede perpetuar la situación de exclusión (Reygadas, 2007:355).

En el caso que nos atañe, la metáfora homogenizante, «grupo étnico», «sin atender a sus especificidades y relaciones con un territorio, una lengua, una economía, una organización sociopolítica y una cultura» (Barona y Rojas, 2007:3) niega la historicidad de los pueblos y encubre las relaciones de amistad, parentesco, compadrazgo y solidaridad que han existido entre los hablantes de la lengua nam trik; quienes siempre han tenido conciencia de sus diferencias pero también de sus semejanzas. En palabras de un profesor misak y hablante de nam trik, de la Institución Educativa Técnica del resguardo de Ambaló «venimos de una misma raíz, pero somos ramas distintas del mismo árbol» (Taller vereda Cerro Gordo 8 de septiembre de 2010).

«Una de las razones más poderosas para el avance del neoliberalismo en la época presente es la ausencia de un lenguaje utópico para hablar, inspirar e imaginar alternativas políticas» (Hale, 2007:337). Algunos de los mayores que participaron en las recuperaciones de tierras, recuerdan estas luchas:

En esta época la lucha no era de un solo resguardo sino de toda una región del Cauca [que] los indígenas nos organizamos para recuperar. Por esto no fue fácil entre nosotros definir cómo trabajar. Había mucha necesidad de tierra y diferentes formas y pensamientos para organizarse y recuperarla. Esto motivó a que en diferentes lugares del municipio surgieran conflictos políticos por la tierra dado que diferentes grupos querían tener derecho sobre las mismas tierras. Esa es en parte la base de los conflictos que surgieron internamente entre los guambianos y estos y de estos con otros hermanos de sangre pero políticamente diferentes, como es el caso de Ambaló (Mayor Mariano Calambás en Aja y Rojas, 2000:54).

Como cuenta el Mayor Mariano Calambás, las luchas por las recuperaciones de tierras nunca estuvieron exentas de conflictos. Sin embargo, y a pesar de las diferencias que pudiera haber en términos políticos entre guambianos, ambalueños, quisgüeños, nasas y totoroés, lucharon juntos por el reconocimiento de sus territorios y autoridades.

En el año 75 nos reunimos los de Usuarios Campesinos con los guambianos y el padre Alvaro Ulcué Chocué, en ese entonces el padre dice que ya es hora de recuperar las tierras; igualmente quien nos daba la orientación frente a la recuperación del cabildo y el territorio fueron los compañeros Avirama, Julio Tunubalá y Trino Morales [...] Otras personas que participaron liderando las recuperaciones de tierra fueron José Gonzalo Sánchez y Mario Sánchez, Gregorio Palechor, Javier Calambás y Julio Tunubalá (Mayor Cenón Urrutia en Aja y Rojas, 2000:52).

A diferencia de la lucha por la recuperación de las lenguas, en el caso de las recuperaciones de tierras de las décadas de 1970 y 1980, existía una clara amenaza externa, ya fuera el Estado o el terrateniente, siguiendo el argumento de Laclau, «el ‘algo idéntico’ compartido por todos los términos de la cadena equivalencial —lo que hace posible a la equivalencia— [...] que resulta de los efectos unificantes de la amenaza externa» (Laclau, 1995:7).

En 1974, los mayores expresaron la posición del movimiento indígena, respecto a la unidad de una lucha que comprometía a toda la sociedad colombiana. Desde esta época, ya se reconocía el potencial que tiene la división y la segregación como desmovilizadores de las luchas,

y al mismo tiempo se hace creer que el país colombiano está dividido en «razas». Para eso: para dividir al pueblo y no permitir que nos unamos contra los explotadores. Pero nosotros los indios nos hemos dado cuenta del engaño. Ahora sabemos que si se nos enseña a olvidar quiénes somos y de dónde venimos, es sólo para que no sepamos a dónde debemos ir. Porque no les conviene a los explotadores que sigamos nuestro propio camino (ANUC, Secretaría de Indígenas, 1974).

En el caso de los procesos de fortalecimiento y recuperación de las lenguas indígenas, no existe aún este elemento compartido que unifique a los pueblos indígenas en la lucha por la pervivencia de sus lenguas. Esta situación deberá ser repensada y replanteada si se quiere que las dos décadas de esfuerzos en este sentido empiecen a dar frutos duraderos y consolidados. Esta dimensión de universalidad no se opone a las reivindicaciones particulares; es «el resultado de la expansión de la lógica de la equivalencia [...] una cierta perspectiva más universal, que [inscribe] las demandas particulares en un lenguaje de resistencia más amplio (Laclau, 1995:6).

El proyecto cultural del neoliberalismo consiste en domesticar y redirigir la abundante energía política que muestra el activismo de los derechos culturales en vez de oponerse directamente a él. Para lograr esta redirección, un instrumento importante es el otorgamiento estratégico de recursos que premian a las organizaciones que promueven las demandas de derechos culturales consideradas aceptables y castiga a las otras (Hale, 2007:304).

Las transferencias a los cabildos, implementadas desde 1994, marcaron un antes y un después en las relaciones de los pueblos indígenas con el estado colombiano y su institucionalidad. «Durante el 98 se empezó a reflexionar sobre las implicaciones que tenía depender de los recursos de transferencias y se comprendió que detrás de los recursos había una política estatal para poner a pelear interna y externamente a las comunidades» (Aja y Rojas, 2000: 64-65).

Los «pueblos indígenas», contando también con la autonomía reconocida a estos por la Constitución, con la cooperación internacional y con el sistema general de participación, transformaron progresivamente sus formas de lucha y organización tradicionales por otras más afines a la institucionalidad y las leyes colombianas. Todo esto produjo conflictos entre algunos de los integrantes de estos pueblos y entre sus organizaciones respectivas, derivados de los marcos de competencias funcionales e intereses puestos en juego, lo cual hizo que se aplazaran nuevamente o se debilitaran algunos programas tendientes a fortalecer los fundamentos ontológicos de sus respectivas ancestralidades, en particular aquellos relacionados con las lenguas de sus antepasados (Barona y Rojas, 2007:97).

«La politización de las identidades dentro del modelo global de la política a partir de los años ochenta, enfatizó fronteras inter-identitarias y fomentó la incomprensión, las barricadas y el segregacionismo» (Segato, 2011:20). El caso de los hablantes de nam trik en el departamento del Cauca es una de estas situaciones en las cuales entra en conflicto el deseo de las autoridades por revitalizar su lengua vernácula con el deseo de reconocimiento por parte del Estado de sus derechos colectivos a *la integridad étnica, cultural y social* consagrados en la Constitución y refrendados por la Corte Constitucional.⁷

Actualmente, aparecen formas cada vez más refinadas de exclusión y subordinación, a través de las políticas y prácticas de fortalecimiento de las identidades étnicas y culturales reglamentadas institucionalmente por el estado colombiano. Estas se alimentan de los presupuestos del conocimiento experto sobre la diversidad, «el más absurdo teóricamente y ruinoso políticamente consiste en equiparar cultura e identidad. Cada cultura, al codificar las ‘ideas, prácticas, rituales e instituciones de un pueblo’ o algo similar, tendría una identidad» (Grimson, 2011:64).

Por otro lado, se asumen de manera naturalizada dos supuestos: «(1) Identidad es algo que todas las personas tienen, o deberían tener, o están buscando. (2) Identidad es algo que todos los grupos (por lo menos grupos de cierto tipo —ej.: étnicos, raciales, o nacionales—) tienen o deberían tener» (Brubaker y Cooper, 2001:12-13). Con base en estos supuestos se llevan a cabo políticas públicas relacionadas con temas tan sensibles para la pervivencia de los pueblos indígenas,

como la educación, la autonomía y el territorio; el Auto 004 es simplemente un ejemplo de estas políticas, el cual he retomado por las implicaciones que ha tenido en los procesos de fortalecimiento de la lengua nam trik. Al respecto afirmaban los mayores del resguardo de Ambaló en el año 2000:

La identidad no es simplemente denominarnos como grupo étnico o una comunidad asentada en un territorio pues todos estos conceptos y estrategias de diferenciación han venido desde afuera. ¿De qué nos sirve denominarnos paeces, guambianos o ambalueños, si dentro de nuestra comunidad peleamos, no compartimos y buscamos solo nuestro beneficio individual?» (Aja y Rojas, 2000:96).

Hablamos una misma lengua pero no somos un mismo pueblo

Las clasificaciones lingüísticas no permanecen al margen de factores más allá de la lengua, pues generan discusiones y disputas políticas en las comunidades involucradas.

Tácita o expresamente el hablante toma posiciones para encararse con su lengua: unas veces, las más, no las manifiesta [...] De este concepto surgen distintas valoraciones que afectarán a toda clase de ámbitos: sea para asegurar su conciencia nacional o de grupo étnico; sea para valorar o desestimar su lengua; sea para afianzar su conciencia de clase, etc. [...] De lo que la gente cree que habla se podrán deducir juicios de valor — comportamiento y conciencia— de su propia lengua (Alvar, 1986:14).

Tal como las fronteras y las configuraciones del territorio que actualmente denominamos departamento del Cauca y sus relaciones se han transformado en el tiempo, también lo ha hecho la forma como se conciben las fronteras entre las lenguas y sus relaciones. En la parte final de este texto me referiré a algunos de estos cambios, a través de las diferentes denominaciones que recibe en la actualidad la lengua nam trik y los compromisos políticos asociados a las mismas:

Los hablantes poseen una determinada conciencia lingüística cuyo reflejo primordial es el concepto que tienen de su propia lengua. Poner en relación este hecho con la preferencia que elijan para denominarla significa encararse con hechos fundamentales como puedan ser su concepto de lengua, el prestigio o descrédito que le confieren (y que se revierte sobre el hablante mismo), los rasgos que pueden ser —siempre desde la perspectiva del hablante— caracterizadores del sistema empleado, la visión propia de la realidad a la que se asoma por la ventana de su lengua (Alvar, 1986:34).

El uso de un nuevo término configura nuevas realidades, pues la sociedad expresa a través del nombre para su lengua aquello que desea y pretende ser (Alvar, 1986). Esta reflexión también se puede hacer respecto a los etnónimos;

de hecho estos últimos y los nombres de las lenguas van a menudo de la mano. A manera de ejemplo y en referencia al caso que nos compete, en la actualidad hemos observado como cada vez más, se utiliza el término *misak* para definir al pueblo que hasta hace poco se conocía como *guambiano*.

En *nam trik*, la palabra *misak* es utilizada para referirse de manera general a «gente». Pueden agregarse a ella, otras palabras que expresan atributos con el fin de especificar su referencia en una categoría de gente en particular, por ejemplo: //pul Θ /misak//⁸ «blanco», //jal Θ /misak// «negro», //matʃik/ misak// «nasa»,

⁸ Teniendo en cuenta que a la fecha no existe un alfabeto unificado para la lengua *nam trik*, las palabras en esta lengua se encuentran escritas en su representación fonológica y según las normas del Alfabeto Fonético Internacional.

//pee/misak// «gente de afuera». Sin embargo, cuando dos hablantes de *nam trik* se refieren a ellos mismos lo hacen todos bajo la categoría *misak*. Así, por ejemplo, cuando dos hablantes de esta

lengua se saludan o se dan las gracias se referirán a ellos mismos, como //nam/misak//, cuya traducción aproximada al castellano podría ser «nuestra gente». En ocasiones, puede ir acompañada del lugar de procedencia de la persona, con las mismas intenciones semántico-referenciales de los ejemplos anteriores, //wampiau/misak// «*misak* de Guambía», //tontotuna/misak// «*misak* de Totoró». En ciertas conversaciones que se realizan en castellano, las mismas personas utilizarán ya no una categoría aglutinante como *misak*, sino que se referirán a sí mismos como *ambalueños*, *guambianos* o *totoroes*.

Al marcarse de determinada manera, en este caso *misak*, y apropiarse esta marca como etnónimo, se impide a otros marcarse de la misma forma, aunque en *nam trik* esta palabra sirva para referirse a todos los hablantes de esta lengua en su conjunto. Actualmente y entre los habitantes del resguardo de Totoró, se está posicionando otra manera para referirse a sí mismos, //misak/tontotuna//, la cual se encuentra en comunicados y páginas oficiales, como la de Radio Libertad, la emisora comunitaria del resguardo. Esta es una manera diferente de posicionarse en esta disputa política —ustedes no son los únicos *misak*, nosotros también somos *misak* pero somos diferentes porque somos de Totoró—; observaremos una posición similar respecto al nombre de la lengua en el caso de Totoró.

Los hablantes de *nam trik* han sido conscientes de sus diferencias y similitudes desde el punto de vista político y de sus prácticas culturales; también reconocen formas diferentes en las cuales se habla su lengua en los diferentes resguardos

En el momento de la clandestinidad [...] en total eran unas 50 personas [...] unos iban con Guambía y otros con Ambaló. Vale resaltar que estas luchas con Guambía han tenido un fundamento ante todo territorial e ideológico por el manejo de lo político que se dio y se ha dado en las recuperaciones y la organización de los resguardos. Pero cuando ahondamos en las raíces culturales de Ambaló encontramos que la lengua, el *Nam trik*, es la misma

lengua de Guambía, aunque tiene particularidades propias de esta zona como son el acento (más lento que los hablantes de Guambía) y las formas de saludo que son un referente identitario importante para los mayores que la hablan y que la han considerado por muchos años como una lengua diferente del guambiano aunque hablando con los guambianos en lengua se entiendan (Mayor Mariano Calambás en Aja y Rojas, 2000:55).

Son poco frecuentes opiniones de tipo estético o despectivo. Algunos hablantes mencionan, respecto a la variante de Totoró, el uso de arcaísmos, a través de expresiones tales como: «es la más antigua», «así hablaban los antiguanos» o «así se saludaba antes». En la cita del mayor Mariano Calambás, se puede identificar las diferentes posiciones respecto a la conciencia lingüística de los hablantes y no hablantes de esta lengua. En esta actúa principalmente la identificación con el resguardo al cual se pertenece, a pesar de que no se sabe con certeza qué tan diferenciadas están las distintas variantes de la lengua. Esta percepción de la diferenciación dialectal, en la cual cada una de las variantes corresponde a un resguardo, se trata más bien de una percepción política. En las zonas de frontera, entre los resguardos las variantes se traslapan.

Esta situación no ha estado ajena a contradicciones entre las autoridades, los comuneros, los mayores hablantes y los maestros, pues en estos resguardos se ha venido trabajando por más de una década en el fortalecimiento de la lengua. Cabe resaltar que son los mayores hablantes los que, las más de las veces, interpelan a sus autoridades en asambleas, reuniones de cabildo y talleres para reivindicar el hecho de compartir la misma lengua de sus vecinos.

No obstante, en estas discusiones la voz de todos los implicados no tiene las mismas posibilidades de ser escuchada, dentro y fuera de las fronteras del resguardo. Esta situación suele relacionarse con el conflicto entre dos tipos de autoridades: una que se identifica con los conocimientos adquiridos en los espacios escolarizados, a los cuales han accedido los líderes jóvenes, conocimientos necesarios para establecer interlocución y posicionarse políticamente ante los estamentos estatales y gubernamentales y la sociedad no indígena, y otra que se identifica con el conocimiento de los mayores adquirido a través de la experiencia y en los procesos de lucha

Este proyecto de aculturación a través de la escuela hoy repercute de manera contundente en los procesos organizativos internos dado que muchos de los jóvenes que han tenido acceso a la educación primaria, secundaria y universitaria han entrado a instancias de poder de decisión como son el cabildo y los comités. Cuando se habla de la revitalización cultural [...] al emprender este camino nos encontramos con las contradicciones propias de todo proceso de cambio dentro de un contexto de modernización como es el enfrentamiento de dos tipos de autoridad. Una sustentada en el

conocimiento y saberes adquiridos a través de la observación y la experiencia (la autoridad de nuestros mayores); otra sustentada en los conocimientos adquiridos en las escuelas, colegios y universidades que representan lo externo (la autoridad de los jóvenes escolarizados) (Aja y Rojas, 2000:81-82).

En cuanto a las diferentes denominaciones que recibe en la actualidad la lengua nam trik, una primera agrupación puede realizarse en torno a aquellos significantes que relacionan el nombre de la lengua con un lugar geográfico. En este grupo se encuentran las palabras guambiano, totoró y ambalueño. El término guambiano es el que tiene más amplio uso en el ámbito académico; en el resguardo de Guambía este término ha coexistido con sus dos nombres endógenos //namuj/wam//, el cual se usa principalmente en este resguardo y podría traducirse de manera aproximada al castellano como «nuestro sonido» y nam trik. En la actualidad son usados estos dos nombres, aunque se encuentra más posicionado //namuj/wam//, con propósitos políticos similares a los descritos para el etnónimo misak, es decir, la apropiación de una marca que solo confiere legitimidad a través de la diferencia.

En Totoró, los procesos de fortalecimiento de la lengua, comenzaron en la década de 1980. Coincidiendo con la época en la cual,

una politización de las identidades tomó el lugar de las luchas setentistas basadas en concepciones clasistas. Las luchas precedentes contra ‘el sistema’, basado en la estructura de explotación o dominación económica, fueron remplazadas por demandas por inclusión por parte de los sectores excluidos, cada uno en nombre de una identidad muchas veces retrocada o incluso construida para poder servir de rúbrica al sujeto de esa demanda [...] un movimiento social cada vez más establecido se expresó en términos de política de identidad (Segato, 2007:15).

En esta época, en el resguardo de Totoró, no se hablaba de lengua nam trik de Totoró, tal como se hace en la actualidad, sino de lengua Totoró. Al respecto, afirma Marta Pabón:

Hacia 1987 y en el Movimiento indígena se discutió sobre la relación de la lengua de los Totoró y la lengua guambiana. Para los lingüistas que estudian los dos idiomas es evidente una relación de variación dialectal [...] En la región en términos del Movimiento indígena, se podía distinguir en Totoró la influencia del CRIC; y en Guambía del entonces Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano, con su dirigente más importante, Lorenzo Muelas. Para algunos vecinos guambianos la aparición en la escena de una lengua Totoró fue normal; para otros un intento de dividir una comunidad que poseía un mismo territorio, que compartía un sistema de parentesco y que hablaba una misma lengua. Los

asesores del CRIC fueron percibidos como los artífices de una táctica de desarticulación de una comunidad. Por su parte, los Totoró insistieron en descubrir y recuperar su lengua (Pabón, 1994:101).

La posición actual de las autoridades y comuneros del resguardo de Totoró es similar a la descrita anteriormente en el caso de la denominación //misak/tontotuna//. Su decisión ha sido ponerle nombre y apellido a su lengua: «nam trik» corresponde a una denominación común con el resto de pueblos hablantes de esta lengua, y «de Totoró» a la especificidad histórica que les confiere su territorio.

En el caso de Ambaló, el proceso de revitalización de la lengua se inició años después y bajo una coyuntura política distinta. Los habitantes del resguardo de Ambaló sufrieron la disolución de su cabildo y la expropiación de sus tierras en 1944. Como consecuencia «Desde 1944 hasta aproximadamente 1969 las personas que vivían en las fincas que hoy conforman nuestro resguardo tuvieron que salir desplazadas a otros municipios y departamentos del país» (Aja y Rojas 2010:51).

El pueblo Ambaló retornó a sus tierras y la prioridad, en ese momento, fue restablecer la legitimidad de su territorio y sus autoridades. Su cabildo solamente fue reconocido por el Estado en 1984. Desde 1993 el cabildo de Ambaló, sus dirigentes, maestros y comunidad vienen trabajando por el fortalecimiento de la lengua nam trik en este territorio. Como hemos visto en los testimonios citados a lo largo de este texto, los habitantes de Ambaló en esta época denominaban a su lengua nam trik. Actualmente y de acuerdo con el proceso de reconocimiento como pueblo que adelantan sus autoridades, en este territorio ha empezado a posicionarse el nombre de ambalueño.

Una segunda agrupación corresponde a los nombres que provienen de la lengua: //namuj/wam// //nam/trik// y //ampiu/wam//. La traducción yuxtalineal de este último corresponde a la segmentación //am-/pi-/wam// //espíritu/agua/sonido// (Víctor Yalanda profesor Institución Educativa Técnica Resguardo de Ambaló, 2011). Este nombre surgió a partir de una indagación hecha recientemente por un grupo de maestros, de las raíces etimológicas de la palabra Ambaló, la cual según sus hallazgos puede traducirse de manera aproximada como «descendientes del espíritu del agua; la traducción yuxtalineal corresponde a la segmentación //am-/pi-/u-/lθ// //espíritu/agua/locativo/descendiente// (Yalanda, 2011). La denominación nam trik es la que tiene en la actualidad mayor amplitud de uso desde el punto de vista geográfico, pues hablantes de todos los resguardos denominan así su lengua.

«Solamente desde posiciones fundamentalistas, ya sea racistas o culturalistas, es posible hacer coincidir las fronteras de la lengua, la cultura y la identidad» (Grimson, 2011). En muchos casos tiende a presuponerse que si un grupo de personas comparte una lengua o una serie de prácticas culturales y una lengua,

tiene una identidad. De la misma manera suele asumirse, en ciertos casos, que si un grupo de personas comparte sentimientos de pertenencia y comunidad, comparte una serie de prácticas culturales. Es necesario comprender que estos tres aspectos no guardan una relación de causalidad necesaria entre sí.

Las preguntas por la cultura y por la identidad son dos preguntas distintas que no pueden responderse con los mismos datos (Grimson, 2010:3-5). Lo mismo sucede con la pregunta por la lengua y la identidad. En el caso de la lengua *nam trik*, esta traspasa los límites de la identidad, pues los hablantes de *nam trik* se identifican con pueblos diferentes y muchas personas se identifican como *totoroes* o *ambaluños* aunque no hablan la lengua de sus padres y abuelos. Y se traslapa con los de la cultura, pues estos pueblos comparten prácticas culturales no solamente entre ellos mismos, sino también con el pueblo *nasa* y con los habitantes de la ciudad de Popayán, por dar un ejemplo. Además de ser hablantes bilingües de *nam trik* y castellano, conocen perfectamente las lógicas culturales de estos últimos y son capaces de relacionarse con ellos en cualquier escenario cultural, un mercado, una universidad, un centro comercial... sin demasiados conflictos de interpretaciones. La riqueza de la diversidad cultural no se encuentra en el archipiélago de culturas que proponen las políticas de la etnicidad desde el punto de vista multiculturalista, «un mapa multicultural chato y esquemático que diseña una diversidad fijada en el tiempo reificada en sus contenidos y despojada de las dialécticas que le confieren historicidad, movilidad, y arraigo local, regional y nacional» (Segato, 2011:20). La importancia de esta diversidad está dada por las condiciones de contacto y las relaciones entre las sociedades.

Conclusiones

En 1991 se expidió una nueva Constitución en Colombia, «en contraste con la anterior [...], caracterizada por una comprensión de la nación colombiana sobre la base de la tradición hispana, católica y castellana, la nueva carta considera el país, en su Artículo 7, como una nación pluriétnica y pluricultural» (Pineda, 1997:107). Un artículo en particular concierne directamente a la dirección que tomarían las políticas lingüísticas en Colombia a partir de la nueva Constitución: el Artículo 10, el cual establece que el castellano es el idioma oficial de Colombia, las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios y la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.

Esta nueva dirección en las políticas en torno a la diversidad lingüística constituye un avance respecto a lo sucedido a lo largo de los siglos XIX y XX, «la Ley 17 de 1927 prohibió nombrar los espacios urbanos en una lengua diferente al castellano» (Pineda, 1997:113). Sin embargo, «aunque se resalte en el discurso oficial la radical novedad de lo que ocurre, esto es solo parcialmente cierto» (Triana y Antorveza en Montes, 1998:117). En algunos aspectos, la legislación lingüística de la Corona

española para los territorios que hoy denominamos América era más avanzada que la de hoy (Triana y Antorveza en Montes, 1998).⁹ Por otro lado, los derechos lingüísticos reconocidos en el Artículo 10 de la Constitución de 1991, ya venían siendo ejercidos de facto por los pueblos indígenas del departamento del Cauca por lo menos dos décadas antes de ser promulgada la Constitución. Ya desde 1971, el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— propone un programa de siete puntos, entre los que se plantea: 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas. 7) Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua.

En la actualidad, aún estamos lejos de lograr la oficialidad de las lenguas vernáculas de los pueblos indígenas en sus territorios.¹⁰ Si, por ejemplo,

⁹ «Se constata no solo la exigencia formal sino la presencia efectiva de intérpretes en las diligencias judiciales, así como la oficialidad en la aplicación de medidas que exigen de funcionarios y doctores la idoneidad —con certificados de eficiencia lingüística— en el manejo de las lenguas «generales». Un factor que acompañó estos desarrollos fue el intento de unificación de catecismos y materiales de enseñanza y hasta métodos pedagógicos y cartillas-silabarios para enseñar a leer, así como la producción de traducciones de la doctrina cristiana» (Triana y Antorveza en Montes, 1998:117-118).

¹⁰ La ley 1381 de protección a lenguas nativas, promulgada en 2010, es un intento por hacer real la oficialidad de las lenguas indígenas, las lenguas criollas y la lengua romani. En ella se contempla el derecho de los hablantes de estas lenguas a relacionarse con la administración pública y con los servicios de salud en su lengua materna y a que sean reconocidos los nombres y topónimos en estas lenguas y contempla la creación de planes para su protección y fortalecimiento.

un hablante de nam trik o nasa yuwe se dirige a un juzgado o a un hospital del municipio de Silvia o Totoró, en los cuales la mayoría de sus habitantes pertenecen a los diferentes resguardos indígenas que componen estos territorios, no podrá pedir que se le tome una declaración judicial o se le atienda en su lengua materna, pues los funcionarios públicos no están capacitados para hacerlo. Tampoco es posible para un estudiante hablante de una lengua indígena acreditar el castellano como segunda lengua en las instituciones de educación superior.

Por otro lado, paradójicamente la situación de muchas lenguas indígenas en Colombia es aún más precaria hoy de lo que fue en las primeras décadas del siglo XX. Este es el caso de las lenguas indígenas en el departamento del Cauca, especialmente de la lengua nam trik. A pesar del esfuerzo de las organizaciones indígenas por impulsar una educación bilingüe e intercultural, la escuela no ha logrado superar el predominio del castellano (CRIC-Universidad del Cauca, 2009:21). Según los datos de la encuesta sociolingüística para las lenguas nasa yuwe y nam trik realizada en 2008 por el Consejo Regional Indígena del Cauca y la Universidad del Cauca; en el caso del nam trik,

estamos ante una situación en la cual [...] el castellano es la lengua que predomina en los contextos públicos y en la mayoría de los dominios oficiales tales como el gobierno, cabildo, oficinas públicas e instituciones educativas [...] Estas condiciones sociales en las cuales están creciendo actualmente los niños no favorecen la presencia de las lenguas indígenas en la vida social de estos pueblos (CRIC-Universidad del Cauca, 2009:20).

Podría decirse que el reconocimiento político por parte del Estado no se refleja en el avance en las políticas lingüísticas en materia de revitalización y fortalecimiento de estas lenguas, incluso, puede ir en detrimento de procesos que venían siendo impulsados por los pueblos indígenas antes de la Constitución de 1991; es el caso del pueblo guambiano:

Guambía, en los años ochenta, con su cabildo a la cabeza y basada en el «Manifiesto guambiano», determina levantarse en lucha por sus derechos [...] gran parte de su ancestral territorio fue recuperado a costa de la vida de muchos guambianos [...] Durante esta época la lengua guambiana, fue estudiada, analizada, escrita y leída por los estudiosos tanto de la Universidad del Cauca como por los lingüistas y maestros del resguardo. Iniciada la década de los noventa, se promulgó la Nueva Constitución, [...] reconoció algunos derechos indígenas, entre ellos el de las lenguas [...] Estas disposiciones se estaban cumpliendo en Guambía desde antes de ser decretadas oficialmente porque desde el año 85 [...] Pero, a partir del reconocimiento oficial y general de los derechos de los indígenas en cuanto a sus lenguas y educación, las luchas iniciadas en la década anterior se estancaron. Parece que se llegó a creer que con el solo reconocimiento constitucional y legal era suficiente para la solución de los distintos problemas y necesidades por los cuales se venía luchando [...] La educación bilingüe se convirtió en retórica (Tunubalá, Vásquez y Molina, 2003:174).

El caso del pueblo guambiano muestra cómo las políticas estatales tienen repercusiones positivas y negativas en los procesos de fortalecimiento de las lenguas de los pueblos indígenas (Tunubalá, Vásquez y Molina, 2003:173), específicamente las políticas concernientes al reconocimiento de los derechos colectivos.

Según datos del Ministerio de Cultura,¹¹ en 2002 se reconocían «legalmente 87 pueblos,

¹¹ <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=26027>
[ref. 2 de mayo de 2012].

el DANE registra 93 en el Censo 2005 y la Organización Indígena de Colombia —ONIC— afirma son 102». Desde

cierto punto de vista, el cual coincide con el del aparato estatal colombiano, esta situación responde al legítimo derecho de poblaciones a las cuales se les ha negado históricamente sus prácticas culturales, sus lenguas, su forma de ver el mundo y vivir en él. Según el documento *Colombia una nación multicultural su diversidad étnica*, publicado por el Departamento Nacional de Estadística-DANE en 2007,

En Colombia residen 87 pueblos indígenas identificados plenamente [...] El proceso de afianzamiento e identidad cultural ha conducido a que algunas personas se reconozcan como pertenecientes a etnias ya extinguidas como los Tayronas, Quimbayas, Calima, Yariguíes, Chitareros y Panches (DANE, 2007:16).

El aumento en el número de pueblos ha ido de la mano con el de las diferentes lenguas. En la actualidad es difícil ponerse de acuerdo acerca del número de lenguas que se hablan en Colombia, según datos del Ministerio de Cultura, actualmente se hablan 65 lenguas indígenas, dos criollos y la lengua romaní, hablada por el pueblo rom. Sin embargo, este dato debe tomarse con mucha precaución, por las dificultades que existen detrás de los conceptos de lengua, dialecto y variante regional. Al respecto, Jon Landaburu afirma:

Las lenguas que haya dependen del momento [...] no sabemos cuántas lenguas hay en el país, tenemos el problema de los embera [...] todos sabemos que hay embera katio, embera chamí, embera del Baudó, pero también sabemos que pueden entenderse, aunque hay unas lenguas que son bastante distintas; están los embera sia de la Costa Pacífica y el Cauca, que son bastante distintos de los otros, pero sin embargo, uno diría que es la misma lengua. El Quechua es una familia de lenguas más que una lengua. Entonces démonos cuenta de la dificultad de contestar simplemente a la pregunta de cuántas lenguas hay y es interesante porque nos remite a cómo definimos la lengua y cómo vamos a tratar el problema de las variantes (Landaburu, 2008).

Tal como dice Jon Landaburu, el número de lenguas depende del momento; a esta afirmación podríamos aumentarle que depende del momento político. En las interacciones de la vida cotidiana, el uso de una lengua en particular no se considera un marcador de identidad a menos que exista alguna necesidad para establecer una frontera entre diferentes grupos, en cuyo caso la lengua entraría a cumplir la función de delimitar y segregar a los hablantes de los no hablantes, convirtiéndose así, en una manera de marcar una diferencia entre «nosotros» y los «otros» (Fishman en Györgyi, 1998). No es difícil encontrar ejemplos de esta situación, este es el caso de los hablantes de euskera en la Península Ibérica o de la revitalización del hebreo en el Estado Israelí. No obstante, cuando existe la necesidad de marcar dicha frontera entre grupos hablantes de la misma lengua, esta se convierte no sólo en un marcador de identidad, sino también en un terreno de disputa política. En estos casos se libra una lucha por diferenciar las variantes dialectales como lenguas distintas, apelando a estas con usos políticos frente a otros grupos sociales, étnicos o estatales. Para ilustrar esta situación puede ser útil citar una anécdota narrada por Jon Landaburu:

Una vez estaba en el Amazonas, en una maloca de unos amigos; allí llegaron dos personas y empezaron a hablar entre ellos. Y luego le pregunté a cada uno qué lengua hablaba y me respondieron que el uno hablaba manaka y el otro kivi, y que eran dos lenguas totalmente distintas. Me asombré, porque los escuché hablando entre ellos y entendiéndose perfectamente en esas dos lenguas. No es que estén equivocados ni que me estén engañando,

es que allá las variantes dialectales son muy importantes para definir la identidad de una persona. Entonces no va a decir que habla la misma lengua, aunque se entiendan. Si miro los textos, miro los léxicos, miro la gramática, son muy semejantes, pero sin embargo, ellos pretenden que son dos, porque detrás hay un concepto que no es de lengua, no es lingüístico, no es estructura de lengua, sino que es un concepto de identidad de grupo, que es muy importante (Landaburu, 2008).

Este es el mismo caso de la lengua nam trik en el departamento del Cauca. Entre el nam trik de Guambía, de Totoró y de Ambaló, existe una estrecha relación aunque todavía no se haya dilucidado cuál es su grado de diferenciación; sin embargo, estudios recientes (Rojas y Vásquez, 2009; Gonzales y Rojas, 2011) han demostrado que se trata de una misma lengua, desde el punto de vista lingüístico, es decir, entendiendo los fenómenos de la lengua desde una perspectiva interna al sistema de la misma.

Esta opinión no necesariamente coincide con la de los hablantes, las autoridades y comuneros de los resguardos donde se habla esta lengua. Tampoco en la comunidad académica existe un consenso al respecto. En el Atlas de lenguas en peligro de la UNESCO (2010), existen dos entradas distintas para el guambiano, la variante dialectal del nam trik en Guambía y para la lengua Totoró, la variante dialectal de la lengua nam trik en el resguardo de Totoró.

Uno de los criterios tomados en cuenta en la clasificación de las distintas variantes dialectales de la lengua nam trik como lenguas independientes, y del cual hemos decidido tomar distancia, es el *criterio social o de conciencia de los hablantes*, el cual:

consiste en defender que el lingüista debe considerar lenguas aquellas maneras de hablar sentidas por la comunidad como autónomas de otras, en tanto que hay que considerar dialectos aquellas maneras de hablar sentidas por la comunidad como partes o variedades de otras dentro de las cuales se encuentran englobadas (De Andrés, 1997:89).

En el caso de la lengua nam trik, el *criterio social o de conciencia de los hablantes*, hoy se encuentra fuertemente influenciado por agendas externas impuestas a las comunidades por las políticas culturalistas del Estado, generando efectos negativos en los procesos de fortalecimiento de esta lengua, los cuales vienen realizándose hace más de tres décadas.

Bibliografía

Aja, Lorena y Rojas, Tulio. 2000. Informe técnico proyecto *Educación para el desarrollo o reinventar lo propio*. Bogotá. Universidad de los Andes. Documento inédito.

Alvar, Manuel. 1986. *Hombre, etnia, estado. Actitudes lingüísticas en Hispanoamérica*. Madrid, Gredós.

Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—. Secretaría de Indígenas. 1974. *La posición del indígena: nuestra lucha es tu lucha*. ANUC.

Barona Becerra, Guido y Rojas Curieux, Tulio. 2007. *Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Barona Becerra, Guido y Rojas Curieux, Tulio. 2007. *Del dicho al hecho hay mucho trecho*. Ponencia Facultad de Derecho – Centro de investigaciones jurídicas, políticas y sociales VIII Jornadas de Investigación y primeras internacionales. Medellín 31 de agosto de 2007.

Brubaker, Rogers y Frederick Cooper. 2001. *Más allá de la «identidad»*. *Apuntes de Investigación del CEC* y P 7:30-67.

Consejo Regional Indígena del Cauca-Universidad del Cauca. 2009. *Informe final estudio sociolingüístico para las lenguas nasa yume y nam trik*. CRIC-Universidad del Cauca-Ministerio de Cultura. Popayán. Documento inédito.

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. 2011. *Sistema Educativo Propio. Primer Documento de Trabajo*.

De Andrés, Ramón. 1997. «Lingüística y sociolingüística en el concepto de dialecto». Conferencia Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lyon, 10 de diciembre de 1997.

Departamento Nacional de Estadísticas-DANE. 2007. *Colombia una nación multiétnica: su diversidad étnica*. Bogotá: DANE.

Díaz, Esteban; Gonzales, Geny; Rojas, Tulio. 2011. «Medios de comunicación masiva, nuevas tecnologías y lenguas amenazadas. Lenguas indígenas del Cauca, Colombia». *Endangered Languages —Voices and Images— Proceedings of FEL XV*, Quito, Ecuador, 120-126. Quito, Ed. Pontificia Universidad Católica de Ecuador.

Fishman, Joshua. 2007. “What Do You Lose When You Lose Your Language?” En Gina Cantoni (cord) *Stabilizing Indigenous Languages* 71-82. Flagstaff, Northern Arizona University.

Györgyi, Bindorffer. 1998. “No language, no ethnicity? ethnic identity, language and cultural representation among hungarian germans”. *Review of Sociology*, 1998, 143-158.

Gonzales Castaño, Geny; Rojas Curieux, Tulio. 2011. Informe final del proyecto «Fonología, morfología y morfofonología de la lengua nam trik en el resguardo de Ambaló con miras a establecer criterios para proponer un sistema de escritura». Popayán, Universidad del Cauca.

- Grimson, Alejandro. 2011. «Dialéctica del culturalismo». En Alejandro Grimson *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, 53-90. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Grimson, Alejandro. 2010. «Cultura, identidad: dos nociones distintas». *Social Identities*, 16 (1):63-79.
- Hale, Charles. 2007. «¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala». María Lagos y Pamela Calla (eds.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, pp 285-346. La Paz, PNUD.
- Laclau, Ernesto. 1995. «Sujeto de la política. Política del sujeto». *Sociología y política. Nueva época* 6: 72-94.
- Landaburu, Jon. 1998. «Prolegómenos para política lingüística viable» María Trillos Amaya (Comp.). *Educación endógena frente a educación formal*. Bogotá, Universidad de los Andes-CCELA.
- Landaburu, Jon. 2008. Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, Ministerio de Cultura. *Memorias Primera Minga Regional de Revitalización lenguas Nasa Yuwe y Namtrik*.
- Montes Rodríguez, María Emilia. 1998. «Las acciones lingüísticas sobre los pueblos indígenas en Colombia. Algunas reflexiones preliminares». María Trillos Amaya (Comp.). *Educación endógena frente a educación formal*. Bogotá, Universidad de los Andes-CCELA.
- Muelas, Lorenzo. 2008. Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, Ministerio de Cultura. *Memorias Primera Minga Regional de Revitalización lenguas Nasa yuwe y Namtrik*.
- Pabón, Marta. 1994. «La lengua Totoró: historia de una causa». *Memorias del simposio La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica*. Congreso de antropología Universidad de Antioquía Medellín 1994. Bogotá: Publicaciones Universidad de los Andes.
- Pineda Camacho, Roberto. 1997. «La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia». *Alteridades*, 7 (14):107-129.
- Vásquez, Beatriz; Tunubalá, Floro Alberto; Molina, Manuel Jesús. 2003. «Incidencias de la política y la planificación lingüística gubernamental en el resguardo de Guambía». *Memorias del Simposio Participación de las lenguas en la construcción de sentidos sociales II Congreso de Etnoeducación* 173-179. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Vásquez, Beatriz; Rojas Curieux, Tulio. 2009. *La oración simple en la lengua nam trik de Totoró*. Documento inédito.
- Reygadas, Luis. 2007. «La desigualdad después del (multi)culturalismo». Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa (eds.), *¿A dónde va la antropología?* 341-364. México, UAM-Iztapalapa
- Restrepo Eduardo. 2010. «Etnización de la negridad: contribución a las genealogías de la colombianidad». Eduardo Restrepo y Santiago Castro-Gómez (eds.) *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, 96-132. Bogotá, Universidad Javeriana.

Segato, Rita Laura. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo.

Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Bogotá, Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.