



NUDOS DE LA REPÚBLICA

Contra el silencio

Lenguas originarias y justicia lingüística

AGUSTÍN PANIZO



PERÚ

Ministerio de Cultura



BICENTENARIO
PERÚ
2024

CONTRA EL SILENCIO

BIBLIOTECA BICENTENARIO

— Comité Editorial —

Marcel Velázquez Castro

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Carmen McEvoy

Sewanee: The University of the South

Guillermo Nugent

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Fabiola León-Velarde

Universidad Peruana Cayetano Heredia

Nelson Pereyra

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Claudia Rosas Lauro

Pontificia Universidad Católica del Perú

Luis Nieto Degregori

escritor

NUDOS DE LA REPÚBLICA

Contra el silencio

Lenguas originarias y justicia lingüística

AGUSTÍN PANIZO



PERÚ

Ministerio de Cultura



BICENTENARIO
PERÚ
2024

BIBLIOTECA BICENTENARIO

Colección Nudos de la República, 10

Contra el silencio. Lenguas originarias y justicia lingüística

Panizo, Agustín

Contra el silencio. Lenguas originarias y justicia lingüística / Agustín Panizo. 1.^a ed. digital. Lima: Ministerio de Cultura - Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú, 2024.

180 pp.

Lingüística / lenguas andinas / lenguas amazónicas / lenguas del Perú / República

Primera edición digital, agosto de 2024

- © Agustín Panizo Jansana
- © De las imágenes: sus respectivos autores
- © Ministerio de Cultura del Perú

Sello editorial - Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.bicentenario.gob.pe

Ministra de Cultura: Leslie Urteaga Peña

Director ejecutivo del Proyecto Especial Bicentenario: Percy Barranzuela Bombilla
Jefa de la Unidad de Gestión Cultural y Académica-PEB: Mariela Noriega Alegría

Coordinación editorial: Jaime Vargas Luna, Bertha Prieto Mendoza, Renzo Palacios

Cuidado de edición y corrección de estilo: Andrea Del Pilar Mejía Liza

Diagramación de interiores: Fabricio Guevara Pérez

Diseño de cubierta: Fabricio Guevara Pérez

Fotografía de cubierta: © The Trustees of the British Museum

Investigación fotográfica: Herman Schwarz Ocampo

El trabajo de edición en este libro fue realizado por el Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ISBN 978-612-5152-47-3

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.° 2024-03422

Libro electrónico disponible en www.bicentenario.gob.pe/biblioteca

Se permite la reproducción parcial siempre y cuando se cite la fuente.

Índice

- Palabras preliminares 9
- Presentación de la colección 11
- Una historia en imágenes 17
- Prólogo 35
1. Trato y dedicatoria 39
 2. Preparativos 43
 3. Extranjeros en su propio país 47
 4. El mundo es un corral de lenguas 51
 5. Un país de muchas lenguas 55
 6. La importancia de las lenguas 61
 7. *¡Kukama kakiri!* 65
 - 7.1. Palabras de Maritza Ramírez Tamani, kukama 68
 8. Los tres compradores de palabras o el poder de la lengua 73

9. Indígenas a mucha honra y por derecho 77
10. La arremetida del silencio: las lenguas indígenas peruanas están desapareciendo 83
 - 10.1. Palabras de Erick Martín Mori Flores, resígaro 92
11. María Antonia y las lenguas indígenas oficiales en el Perú 97
12. La infinita mitología de los ticuna 103
 - 12.1. Entrevista a Paula Letts, antropóloga 105
13. Nuestras normas y políticas públicas como herramientas para el cambio 123
14. La urgente tarea de escribir diccionarios de nuestras lenguas indígenas 139
15. A modo de conclusión: del *tupay* al *tinkuy* y al *tinkiy* 149
 - 15.1. Palabras de Gavina Córdova Cusihuamán, quechua chanka 150

Bibliografía 163

Anexos 169

Población hablante por lengua materna indígena u originaria (2017) 169

Siga el viaje: para oír, ver y leer más 171



Palabras preliminares

La república peruana se fundó hace doscientos años, sobre las bases de una cultura milenaria, aunque también a sus espaldas. Al igual que el resto del continente, nuestra república nació excluyente y desigual, y ha sido lento y trabajoso el camino para reconocer, no solo nuestra pluriculturalidad, sino para ver en ella el verdadero potencial de la nación. Dos siglos después del nacimiento de nuestra república es, por lo tanto, justo y necesario hacer un balance de cómo la hemos venido construyendo, cuáles han sido sus grandes desafíos y en qué medida los hemos sorteado.

El Proyecto Especial Bicentenario tiene como misión implementar la Agenda de Conmemoración de la Independencia del Perú, con la finalidad de construir un legado del presente para el futuro, que contribuya a fortalecer las instituciones y construir ciudadanía, un legado que evidencie cómo vemos y pensamos hoy, tanto nuestro complejo proceso de independencia, como la construcción de la república a lo largo de estos doscientos años. Esto se hace particularmente importante porque a lo largo de los últimos dos años hemos sido azotados por una pandemia que afectó al planeta entero, pero que golpeó con extrema violencia al Perú, evidenciando la precariedad de muchas de las estructuras que tendrían que sostenernos como

sociedad, pero evidenciando también la resiliencia de las peruanas y peruanos, que continúan permanentemente forjando el país del futuro.

Para construir este legado de reflexión intelectual sobre el país, hemos creado la Biblioteca Bicentenario, que alberga libros, audiolibros, podcasts, un archivo documental, y otros contenidos para conocer, profundizar, y complejizar los procesos de independencia y de forja de la república peruana. Y al interior de esta, hemos elaborado la serie *Nudos de la República*, que propone examinar «nudos» o «grandes desafíos» de la vida peruana, tales como la salud pública, la educación, la economía, la discriminación desde distintas perspectivas, la migración, etc., dedicando cada volumen a un tema distinto, escrito por un especialista a modo de ensayo de divulgación, para acercar temas e investigaciones rigurosas a toda la ciudadanía lectora, promoviendo una reflexión crítica sobre el país, que estimule a su vez, mejores políticas y mejores prácticas que nos lleven a afirmar por fin una república de ciudadanos plenos e iguales.

Hildebrando Castro-Pozo Chávez

Director Ejecutivo

Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú



Presentación de la colección

La Biblioteca Bicentenario es una apelación cultural significativa a las y los peruanos, con motivo de la conmemoración de los doscientos años de la declaración de la independencia. Su diseño y ejecución demuestra el interés del Proyecto Especial Bicentenario por producir libros de calidad, que representen y analicen nuestra riqueza y complejidad históricas, así como la responsabilidad de las ideas y los sentidos de la palabra escrita para sintetizar y enjuiciar nuestro presente y proyectar nuestro futuro.

Nudos de la República es una colección dedicada a la reflexión sobre grandes problemas históricos y transversales del país, y a la discusión de sus posibles soluciones. Los libros de la serie recogen grandes temas identificados por el Estado peruano mediante el concepto «banderas del Bicentenario», a fin de presentar una síntesis diacrónica y analítica que incorpore, de manera dialógica y plural, los estudios y propuestas de la sociedad civil y la comunidad académica. En efecto, cada volumen trata sobre un tópico en específico: el racismo, la Amazonía, el plurilingüismo, las relaciones exteriores, la economía, la tradición oral, las epidemias y la salud pública, entre otros. La selección de los nudos y de las y los autores ha sido tarea del

Comité Editorial, conformado por especialistas del ámbito de las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Definimos «nudos» como los problemas estructurales de la República, en la medida que constituyen los grandes retos del tercer siglo republicano, temas centrales para la gobernanza. Ellos evocan al quipu, a las primeras simbolizaciones y representaciones de información valiosa en el mundo andino, pero también a conflictos y articulaciones. Un nudo condensa, tensa, y a la vez contiene en su propia materialidad una salida, un des-enlace, una solución posible.

Esta colección ofrece una lectura y una interpretación de ejes transversales en nuestra república bicentenaria. Desde diferentes disciplinas, valiéndose de rigurosidad académica y de recursos expresivos del ensayo, se recorren conceptos, información actualizada, datos validados y diagnósticos críticos de prácticas sociales, todos los cuales son respaldados en la investigación. Con ello en cuenta, la redacción de cada libro ha sido encargada a un o una especialista de reconocida solvencia.

Esta serie presenta, de manera sintética y plural, y desde múltiples perspectivas político-ideológicas, lo analizado y discutido por la sociedad civil y la academia en torno a los mayores desafíos de la República. Nudos que unas veces nos agobian y otras lucen imbatibles son los que deben ser enfrentados para construir una sociedad menos desigual y fortalecer el bien común, el espacio público y el pensamiento crítico. En ese sentido, la finalidad general de esta colección es ofrecer, a las autoridades del Perú, los responsables de políticas públicas, los partidos políticos y la sociedad civil, herramientas que permitan tanto visibilizar y discutir dichas problemáticas, como tomar decisiones y realizar acciones sociales orientadas a resolverlas.

Se trata de una serie de alta divulgación y, en consecuencia, está dirigida a lectores y lectoras con interés en la sociedad peruana, a aquellos y aquellas que buscan una comprensión cabal de fenómenos complejos, más allá de las simplificaciones empobrecedoras y las perspectivas polarizadoras. En un esfuerzo colectivo, llevado a cabo en medio de tormentas y abismos, el Comité Editorial del Proyecto Especial Bicentenario y un conjunto de distinguidos autores y autoras ofrecemos esta colección para pensar en libertad el país que queremos, presentando cual quipu los nudos o problemas de la República, pero también las posibilidades de leerlos, comprenderlos y desanudarlos de cara al futuro.

COMITÉ EDITORIAL

Contra el silencio

Lenguas originarias y justicia lingüística

AGUSTÍN PANIZO



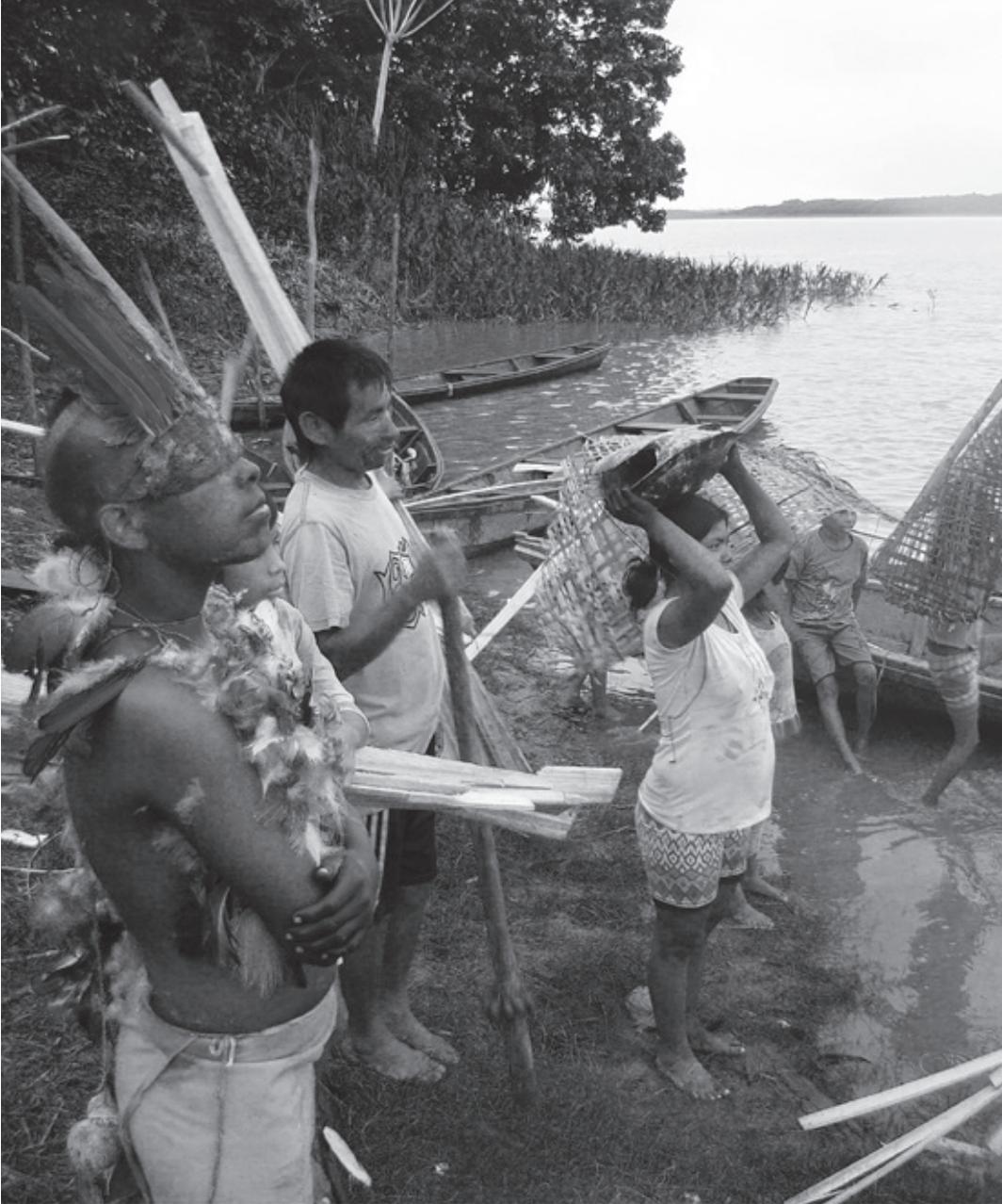
Una historia en imágenes



Muchik, la gran olvidada de la costa norte. Al hablar de la muerte de las lenguas, tenemos que entender que se trata de una muerte no natural, sino social: el silenciamiento de las lenguas ocurre por factores sociales como movimientos migratorios, invasiones, epidemias, guerras y exterminios, por el impulso desigual que se da a una lengua poderosa como el castellano sobre otras y, sobre todo hoy en nuestra sociedad, por la discriminación hacia sus hablantes. En la imagen, una abuela muchik y su nieta, ambas luciendo el nequique, prenda tradicional, son retratadas en Eten en 1907. Se calcula que la lengua se habló hasta inicios del siglo XX. Hoy florece un movimiento de recuperación de la lengua.



La soledad del «último hablante». Considerado el último hablante de la lengua taushiro, don Amadeo García García ha vivido las últimas décadas de su vida bajo esa etiqueta, que le ha traído fortuna y desgracias. Desde joven colaboró con investigadores interesados en su lengua, al punto que una lingüista adoptó a los hijos de Amadeo, muchos de los cuales viven hoy en el país de Puerto Rico y, por supuesto, no aprendieron la lengua de su pueblo. En 2017 recibió el reconocimiento como Personalidad Meritoria de la Cultura por su trabajo en la investigación y documentación de su lengua.



Woxrexcüchiga. Momentos finales del *Woxrexcüchiga* o Pelazón, ritual de la pubertad practicado aún en algunas comunidades del pueblo originario Ticuna, en que la *woxrexcü* Elda Virgilio Ruiz, entonces de doce años de edad, aguarda para ingresar al río al amanecer, en la comunidad ticuna Yahuma Primera Zona. Este pueblo abarca regiones colindantes en Perú, Colombia y Brasil. Según el Censo Nacional de 2017, la lengua ticuna es hablada en nuestro país por 4,290 personas.



Emilio Estrella Logía. Sabio del pueblo Kakataibo, reconocido en vida por su activismo por la preservación de la lengua y cultura de su pueblo. Fue distinguido como Personalidad Meritoria de la Cultura en 2019. Lamentablemente, falleció en 2020 a causa de la pandemia de covid-19. La lengua Kakataibo pertenece a la familia lingüística Pano, integrada por una veintena de lenguas amazónicas entre Perú, Brasil y Bolivia. Según el Censo Nacional de 2017, el kakataibo tiene 1,553 hablantes maternos que residen principalmente en las cuencas de los ríos Aguaytía, San Alejandro y Sungaroyacu, de los departamentos de Huánuco y Ucayali.



Natalia Sangama Orbe. Miembro del pueblo indígena Chamikuro. Durante toda su vida contribuyó al conocimiento y difusión de su lengua originaria, de la que fue una de sus últimas hablantes y probablemente su mayor conocedora hasta su fallecimiento en 2021, en la localidad de Pampa Hermosa, Alto Amazonas.



Pablo Andrade Ocagane. Don Pablo reside en Pebas, Loreto, a orillas del río Amazonas. Es uno de los pocos hablantes de la lengua resígaro y tiene la esperanza de fortalecerla y transmitirla para evitar su silenciamiento. Comparte este anhelo con los otros hablantes todos sobrinos suyos. Solo se conocen cuatro hablantes fluidos de su lengua: Pablo Andrade y sus descendientes (sus sobrinas Rosa Vásquez Andrade y Norma Flores Andrade y el hijo de esta última, Martín Mori Flores). En febrero de 2018, don Pablo recibió la distinción de Personalidad Meritoria de la Cultura por su valiosa contribución en la investigación, documentación y difusión de la lengua y cultura del pueblo Resígaro.



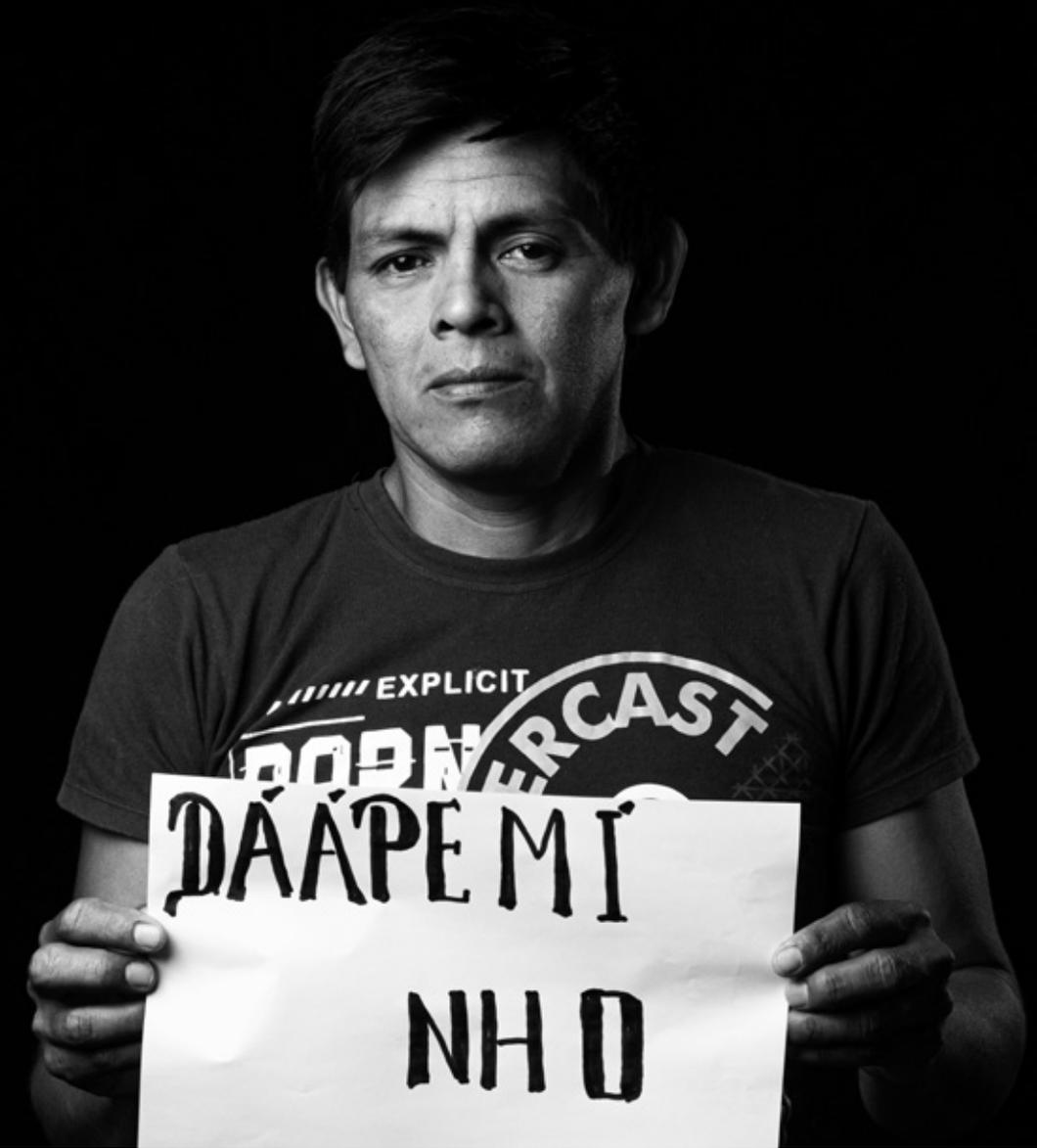
Transmitir la herencia cultural. La señora Donalia Yahuate Baneo enseña a los más jóvenes de su pueblo los nombres de las partes del cuerpo en su lengua munichi, durante el proceso de normalización del alfabeto de su lengua, en agosto de 2019. Ella es una de las ocho personas que hablan su lengua, y la que en mejor capacidad está de transmitirla a las nuevas generaciones, a pesar de su avanzada edad. La lengua munichi está hoy en situación crítica y es la única lengua de un tronco lingüístico aislado. Su documentación y revitalización es tarea urgente, como sucede con otras muchas lenguas originarias peruanas en un grado extremo de vulnerabilidad.



La lengua de un pueblo sin tierra. María Trigoso Silvano, aquí con el autor de este libro, es una de los poquísimos hablantes de la lengua iñapari, quizás no más de cinco personas, todos miembros de una misma familia. Los Iñapari conforman un pueblo debilitado, carecen de comunidad ni de tierra común. La imagen corresponde al proceso de normalización de su lengua, ocasión en la que los hermanos María y Jorge Trigoso pudieron reunirse y conversar en su lengua, compartiendo memorias de su niñez.



Todas las lenguas originarias peruanas tienen alfabetos oficiales. Al día de hoy, nuestras 48 lenguas originarias cuentan con sendos alfabetos oficiales tras seguir procesos de normalización liderados por el Ministerio de Educación, con apoyo del Ministerio de Cultura. Estos procesos no están exentos de complicaciones, y en ellos a veces se enfrentan facciones que abogan por unas u otras opciones gráficas. Este fue el caso del pueblo Ticuna, que estaba dividido entre formas tradicionales y otras más modernas de escribir su lengua. En la foto, la Señorita Ticuna Fiorella Moreno Papa y el Apu Jonh Parente Careca encabezan el pasacalle que clausura el Congreso de Normalización del Alfabeto de la Lengua Ticuna, celebrado en Caballococha en 2017 con representantes de todas las comunidades que conforman su pueblo en el lado peruano.



Soy resígaro. Eso significa la frase «Dáápemi nho» escrita en el cartel que sostiene Erick Martín Mori Flores, unos de los cuatro hablantes fluidos de su lengua. Para este libro, nos confió lo que siente sobre la pérdida de su lengua: «Ahora siento mucha pena de que mi idioma se está extinguiendo. En realidad, no es que sea yo solo el que está hablando, tengo varios primos, mis contemporáneos, que no quisieron aprender porque no vivieron con mi bisabuela, y la hermana de mi abuela les hablaba en ocaina y, más que todo, aprendieron ocaina y poco de resígaro. Me da pena que ya hay muy pocos hablantes, que se está extinguiendo y yo quisiera que no suceda esto».



¡Kukama kakiri! Maritza Ramírez, Tamani, es una orgullosa miembro del pueblo Kukama Kukamiria, activista y promotora cultural, lo que la llevó a ser directora regional de Cultura en Loreto. El pueblo Kukama Kukamiria destaca por ser quizás el caso más visible y exitoso de recuperación cultural y lingüística de un pueblo amazónico en Perú, proceso iniciado hace unos 25 años. Sobre él, Maritza nos cuenta: «se ha recuperado a personas que, siendo kukama, siempre negaron su identidad; visibilizar que los kukama existimos, (que) aún estamos vivos; colocar nuestro tema en varias instancias del Estado, quien aún no comprende este proceso, ni la diversidad cultural del país».



Renata Flores Rivera. Abre el camino de una nueva generación que expresa su identidad quechua de nuevas maneras. Se afirma cada vez más como una destacada cantante de música andina, hip-hop y trap latino. El inka trap o rap andino, como se conoce a la música urbana andina de Renata y otros exponentes, contiene en sus letras un mensaje que reivindica el idioma de sus ancestros.



Ricardo Flores Carrasco. Rompe moldes y mitos mediante su propuesta de hip-hop en quechua, bajo el nombre de Liberato Kani. Desde su posición se destaca también como activista cultural de las lenguas indígenas. En su álbum Rimay Pueblo fusiona música andina, afroperuana y amazónica con un mensaje de reivindicación identitaria y cultural.



El rol de la escuela en la lucha contra el silencio. Si bien no puede atribuírsele a la escuela la mayor responsabilidad, que reside más bien en las mismas personas, familias y comunidad, sí debe fortalecerse el rol de las escuelas en esta misión de desarrollar y revitalizar la cultura y lengua de los pueblos originarios. Para ello, se necesitan escuelas articuladas con la comunidad, que avancen hacia un modelo autogestionario de una interculturalidad crítica y una educación propia, liderada por los propios pueblos indígenas en función de sus necesidades lingüísticas, culturales, económicas y políticas.



Gavina Córdova Cusihumán. Educadora, antropóloga, activista de su pueblo indígena Quechua Chanka y profunda pensadora de la interculturalidad. Por sus muchos aportes al conocimiento de su cultura y su lengua fue reconocida como Personalidad Meritoria de la Cultura en 2014. En las últimas páginas de este libro nos propone una forma de pensar hacia el futuro desde la concepción quechua: pasar del *tupay* al *tinkuy* y, luego, al *tinkiy*; es decir, ir al encuentro en el que, como ella dice, podamos existir unos junto a otros con pleno respeto y reconocimiento.

Procedencia de las imágenes

1. **Muchik, la gran olvidada de la costa norte.** Abuela y nieta. La abuela luce el nequique (o capuz tradicional) y la nieta, una versión más moderna. Eten, 1907. Extraído de Richard P. Schaedel, *La etnografía muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886-1925*, Lima: Ediciones COFIDE, 1988. Biblioteca de Herman Schwarz.
2. **La soledad del «último hablante».** Retrato de Amadeo García, hablante de taushiro. Ministerio de Cultura (Archivo de la Dirección de Lenguas Indígenas).
3. **Woxrexcüchiga.** Ritual de la pubertad del pueblo ticuna. Ministerio de Cultura (Archivo de la Dirección de Patrimonio Inmaterial). Véase en Ministerio de Cultura, *Woxrexcüchiga, el ritual de la pubertad en el pueblo ticuna*, Lima: Ministerio de Cultura, 2016.
4. **Emilio Estrella Logía.** Retrato. Fotografía de Roberto de la Puente.
5. **Natalia Sangama Orbe.** Retrato (fallecida). Ministerio de Cultura (Archivo de la Dirección de Lenguas Indígenas).
6. **Pablo Andrade Ocagane.** Retrato. Ministerio de Cultura (Archivo de la Dirección de Lenguas Indígenas).
7. **Transmitir la herencia cultural.** Donalia Ycahuate Baneo (Munichi) explicando nombres en papelógrafo. Fotografía del autor.
8. **La lengua de un pueblo sin tierra.** María Trigoso Silvano, hablante de iñapari. Fotografía de Edinson Huamancayo.
9. **Todas las lenguas originarias peruanas tienen alfabetos oficiales.** Pasacalle por la normalización del alfabeto de la lengua ticuna en Caballococha (Loreto). Fotografía del autor.
10. **Soy resígaro.** Retrato de Erick Mori Flores. Fotografía de Albert Maroto.
11. **¡Kukama kakiri!** Retrato de Maritza Ramírez, Tamani. Fotografía de archivo personal.
12. **Renata Flores Rivera.** Fotografía concedida por la misma cantante.
13. **Ricardo Flores Carrasco.** 'Liberato Kani'. Fotografía concedida por el mismo cantante.
14. **El rol de la escuela en la lucha contra el silencio.** Estudiantes de IE EIB-lengua Ashaninka. Ministerio de Educación (Archivo de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe).
15. **Gavina Córdova Cusihuamán.** Fotografía de archivo personal.



Prólogo

Palabras de agradecimiento

Agradezco a todos los hermanos y hermanas miembros de pueblos indígenas que he tenido el privilegio de conocer y que me han aceptado como compañero de ruta y han tendido siempre puentes para nuestro encuentro, aunque haya yo estado del otro lado del río, en muchos sentidos. En especial a Julián Taish Maanchi, Gavina Córdova Cusihuamán, Maritza Ramírez Tamani, Donalia Ycahuate, Marcelino Bustamante, Pablo Andrade Ocagane, Yolanda Payano, Erick Mori Flores, Jeiser Suárez Maynas, entre muchas otras personas que luchan por su cultura y por su lengua listado que sería largo incluir aquí, por su lengua. A mis padres Verónica y Fernando, a quienes me debo en todo lo que hago y que estarán felices con este librito. A mis excompañeros de la Dirección de Lenguas Indígenas del Ministerio de Cultura, con quienes abrazamos muchos sueños y concretamos no pocos, en nuestra diaria batalla por las lenguas indígenas y los derechos de sus hablantes. A Paula Letts y Natalia Verástegui, quienes enriquecieron este libro con sus aportes. A mis profesores de la facultad de

Lingüística en la Pontificia Universidad Católica del Perú, que supieron sembrar en sus alumnos la curiosidad, la empatía y la rebeldía, en especial a Rodolfo Cerrón Palomino, Jorge Iván Pérez Silva, Liliana Sánchez y Virginia Zavala Cisneros. A Inge Sichra y Luis Enrique López, amigos y maestros fuera del aula. A Débora Weller, mi editora, sin cuya ayuda este libro se habría quedado en intención. A María e Hilario, quienes me acogieron en mi exilio infantil en Arequipa y a quienes retorno en agradecimiento mi interés por su lengua materna. A Liliana Sánchez, Manuel Barrantes, Elena Burga y Luis Miguel Espejo por su lectura de las versiones previas de este texto y sus valiosos aportes. Y, finalmente, mi agradecimiento a Lucho Nieto Degregori, miembro del Consejo Editorial del Proyecto Especial Bicentenario, quien confió en mí, mucho más que yo mismo.

Gracias en varias lenguas indígenas del Perú

La expresión castellana de agradecimiento *gracias* no necesariamente tiene equivalente en nuestras lenguas indígenas u originarias¹. Si lo pensamos bien, el acto de agradecer profiriendo una palabra o frase es una práctica cultural que aunque sea extendida, no implica que sea universal. El contacto de los pueblos indígenas con la lengua y la cultura de la población castellanohablante ha motivado que en muchas lenguas que carecían de expresiones correspondientes se generen o adapten palabras o frases para agradecer. En muchos casos, estas expresiones provienen del castellano, como es el caso de *sulpayki* (aimara), *utsurpaki* (kukama kukamiria), *usulpaki*

1 A lo largo de este libro uso indistintamente los adjetivos *indígena* y *originario* como términos equivalentes.

(chamikuro), que provienen todas de una expresión del quechua, a su vez, originada en la frase castellana «Dios te lo pague». Hecha esa salvedad, gracias.

Sulpayki (aimara)
Aroge (nomatsigenga)
Pasonki (ashaninka)
Aichu (sharanahua)
Maaketai (achuar)
Irake (shipibo)
Añay (quechua chanka)
Nadiara (urarina)
Pagrachu (kichwa)
Poyagnu (yine)
Asabi (kakataibo)
Jilatxi (jaqaru)
See (awajún)
Utsurpaki (kukama kukamiria)
Chibai (majjiki)
Parasyos (yanesha)
Yuspainek' etchen (shiwilu)
Foonjún xonaá (ocaina)
Yúuse (munichi)
Kasho' no pikhú (resígaro)
Usulpaki, yosolopaki (chamikuro)
Tamqe (ticuna)
Tehdújuco (bora)
Mare (murui muinani)
Yuspagarasunki (quechua sureño)
Sulpaykichik (quechua sureño)

1

Trato y dedicatoria

En medio de la peor pandemia de nuestro siglo, enfrentando una ruptura conyugal que significó dejar de vivir con mi único hijo, fui encargado de escribir el libro que usted tiene entre manos.

Estas son las dos primeras líneas que he podido escribir, y solo tengo dos ideas en mente: ¿por qué estoy escribiéndolo yo? y ¿para quién lo estoy escribiendo? No es fácil responder estas preguntas, pero lo que puedo hacer es elaborarlas un poco más profundamente.

La primera pregunta es muy directa: ¿por qué fui yo considerado para escribir este libro? El asunto no es menor si se considera quién soy y qué represento en nuestro país. Yo soy un limeño nacido en Chile, hijo de padre peruano y madre chilena, descendiente de españoles asentados en Lima desde hace siete generaciones, costeño, de cultura occidental, educado en colegios peruano-alemanes y castellanohablante.

Visto así, todo indicaría que yo no tengo ningún derecho a escribir un ensayo sobre las lenguas indígenas u originarias, ni sobre los millones de peruanas y peruanos que las hablan, que las tienen por herencia cultural, que las viven, que han sufrido siglos de discriminación y que han sido forzados a abandonarlas y dejar de transmitir las a sus hijos y nietos. Y soy muy

consciente de eso. Pero desde estas primeras líneas, te propongo un trato, lectora o lector: dame el beneficio de la duda, que se me conceda la oportunidad de emitir este mensaje, y, si al final de la lectura se hace demasiado evidente que esta pretensión fue un despropósito, que quede este texto como elocuente evidencia de la desigualdad lingüística y social que vivimos en el Perú, al extremo que una vez más, como siempre, un no indígena escriba sobre asuntos de los pueblos indígenas.

Por mi parte, intentaré tener presente este dilema en cada línea de lo que escriba y asumiré el reto de hacerlo, principalmente porque soy consciente de las heridas que llevamos como sociedad y de que la desunión no será la solución. La solución es la unión, pero mediada por la justicia social; en este caso, la justicia lingüística² que aquí propondré. Intentaré también compartir el privilegio que detento, dando voz a otros que merecen hablar fuerte en estas líneas.

Y la segunda pregunta, por su parte, tampoco es sencilla: ¿para quién escribo?

Escribo para ti, joven peruana o peruano, que eres capaz de superar las divisiones que nos inculcaron y que mantienen fracturada esta sociedad. Para ti, que tienes el poder de tejer un mejor país en los albores de nuestro tercer bicentenario de vida independiente. Te invito a recorrer estas páginas guiada o guiado por ese interés del encuentro con tus semejantes.

Escribiré pensando siempre en los millones de compatriotas que han sufrido todo tipo de vejámenes a través de nuestra historia, por la sola condición que ha significado hablar una lengua distinta del castellano. Escribiré con la esperanza de que nuestro país sea un lugar en el que ellos dejen de ser discriminados y, más bien, puedan nutrirse de su lengua y su

2 Sobre la noción de «justicia lingüística» puede consultarse Alcalde (2014).

cultura y transmitirla a sus hijos y nietos. Escribiré por una justicia lingüística.

Debo confesar que solo me ha sido posible sentarme a escribir cuando he podido entender que he tomado la decisión de escribir este libro especialmente para mi hijo Mayu, cuyo nombre significa ‘río’ en quechua. *Qampaq sunquymanta kay maytutam qillqachkayki, churichallay.*

No quiero terminar esta sección sin antes reconocer que este libro se centra en las lenguas indígenas u originarias, es decir, las lenguas de los pueblos indígenas u originarios, tal como son reconocidos en nuestro país. Ciertamente, las otras lenguas que son usadas y originadas en nuestro país —el castellano peruano con sus variedades regionales y la lengua de señas peruana (LSP), ambas lenguas oficiales del Perú³— merecen un tratamiento quizás mayor a este esfuerzo. Pienso principalmente en la LSP, usada por la comunidad sorda del Perú y también por personas no sordas. Es necesario insistir aquí en que la comunidad usuaria de esta lengua sufre por la indiferencia y discriminación estatal en nuestro país, que afecta, de modo especial, a las niñas y niños que ven limitado su desarrollo cognitivo al no ser expuestos a la lengua de señas desde temprana edad. Este problema es aún mayor cuando se trata de niñas y niños sordos dentro de los pueblos indígenas. La justicia lingüística que este libro propone debe necesariamente abarcar a esta población, aunque, por mi especialización, no haya podido yo dedicar más espacio al tema. Presento mis disculpas por eso.

3 En el 2010, se promulgó la ley n.º 29535, ley que otorga reconocimiento oficial a la lengua de señas peruana. Su reglamento fue aprobado en el 2017 mediante el Decreto Supremo n.º 006-2017-MIMP.

2

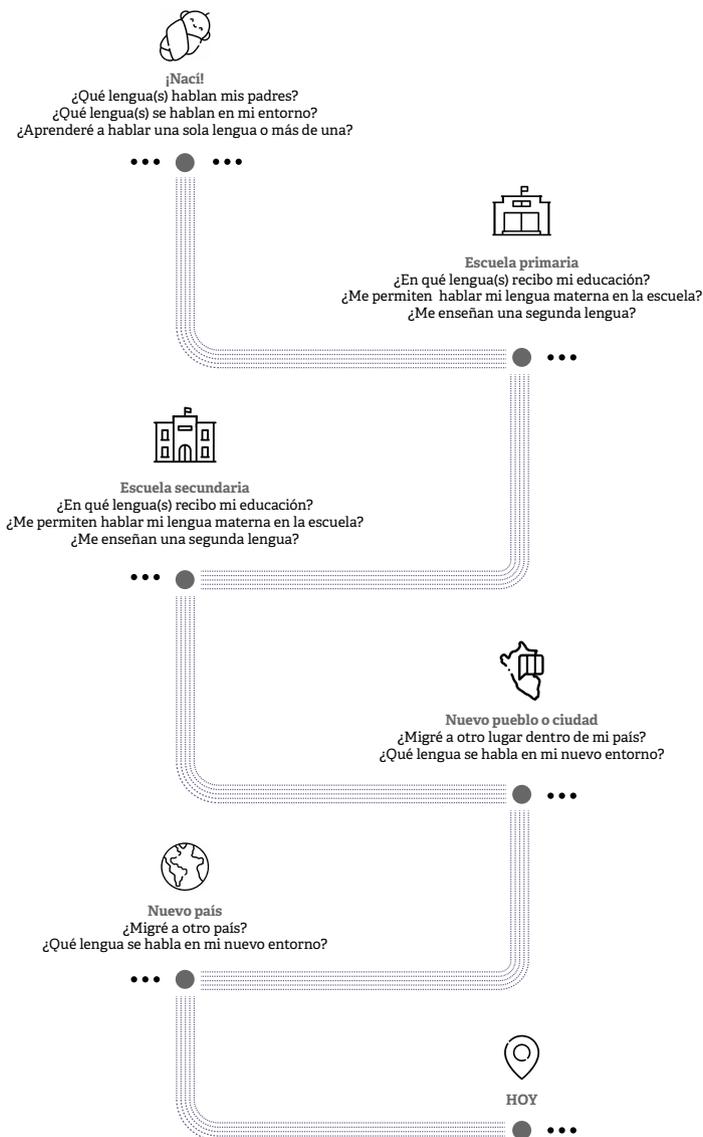
Preparativos

Este libro es un viaje. Y este viaje empieza en uno mismo.

Repasemos un rato nuestra historia personal, nuestra biografía lingüística. ¿Qué lengua o lenguas habla usted? Si lee este texto sin problemas, es probable que usted sea un hábil castellano hablante, haya o no aprendido esta lengua desde la infancia; ¿a qué edad empezó a aprender el castellano? Y si habla otras lenguas, ¿las aprendió antes, junto con o después del castellano? Usted puede ser monolingüe si habla una sola lengua, bilingüe si habla dos, trilingüe si habla tres y así sucesivamente. Claro que existe una diferencia entre hablar frecuentemente una lengua y solo saberla, pero casi no usarla en su vida cotidiana. Haga este ejercicio sobre un papel: puede dibujar un camino como el gráfico 1.

¡Kusa! Felicitaciones, ha reconstruido su biografía lingüística; pero no hemos terminado: ahora intente reconstruir la biografía lingüística de su madre, de su padre, de sus abuelos y de sus bisabuelos. No es tan fácil. Quizás tenga usted a quién preguntarle o recurra a su memoria.

GRÁFICO 1. Biografía lingüística.



Fuente: Elaboración propia.

El resultado es una especie de genealogía lingüística de su familia. Habrá encontrado distintos tipos de lenguas: por su origen (lenguas europeas, americanas, asiáticas, africanas, etc.); por la cantidad de hablantes en su sociedad (lenguas mayoritarias y lenguas minoritarias —o *minorizadas*—); por sus raíces en el lugar (lenguas extranjeras o lenguas indígenas); por su orden de adquisición o aprendizaje (primeras lenguas o lenguas maternas, y segundas lenguas); por su presencia o ausencia en la escuela (lenguas de formación y lenguas excluidas de la educación); por su poder en la sociedad (lenguas dominantes y lenguas dominadas o subordinadas); entre otras.

Todas estas lenguas han sido transmitidas de unas personas a otras. Si el contexto es natural o tradicional, han sido transmitidas de una generación a otra en el hogar o en la comunidad, principalmente por madres, padres, hermanos, tíos y abuelos. Si el contexto es institucional, han sido *enseñadas* en la escuela, en un instituto de idiomas o, incluso, aprendidas mediante métodos individuales o aplicaciones digitales. No son pocas lenguas. La genealogía lingüística que usted ha construido es el equipaje con el que iniciaremos este viaje. Empecemos.

3

Extranjeros en su propio país

Un día de febrero del 2016, en la Dirección de Lenguas Indígenas del Ministerio de Cultura, recibimos una llamada del Hospital Nacional Daniel Alcides Carrión, ubicado en el Callao. Se necesitaba con urgencia la presencia de un intérprete de la lengua ashaninka que pudiera interactuar con un paciente y su madre, quienes, se presumía, solo hablaban esa lengua.

Esta oficina ministerial envió, entonces, un intérprete de esta lengua solo para comprobar que no era ashaninka, sino awajún la lengua que hablaban la señora CS y su hijo LS. Inmediatamente enviamos intérpretes awajún, quienes nos informaron del desolador cuadro encontrado: la señora CS llevaba tres semanas durmiendo en las duras sillas de la sala de espera del pabellón de quemados, donde se encontraba internado su hijo. Ninguno de los dos hablaba castellano. LS había sufrido una quemadura cuando cayó sobre un fogón encendido en su comunidad. Al terrible accidente siguieron dolorosos días de traslado en bote desde su recóndita comunidad hasta la ciudad de Yurimaguas, donde un helicóptero lo trasladó a Lima, para ser internado en este hospital del Callao.

La asistencia estuvo a cargo de dos excelentes personas, formadas como intérpretes awajún: el docente Julián Taish Maanchi y su sobrino, el abogado awajún Felipe Shimbucat

Taish, a quienes la señora cs informó que llevaba cinco días sin probar alimento. La razón era que no había comprendido las instrucciones, dadas en castellano, de cómo se usaba el baño, que era una realidad desconocida en su comunidad. Por ello, no había querido probar ningún alimento que después tuviera que expulsar. Naturalmente, tras cinco días de inanición, ella también estaba enferma.

Felizmente, pudimos intervenir —a veces presencialmente, otras veces vía telefónica— para posibilitar la comunicación entre el personal de salud y la señora y su hijo; a los días pudimos empezar a verlos sonreír de nuevo. El largo tratamiento concluyó y ambos regresaron a su comunidad de origen.

Está usted en un viaje personal, recuérdelo. Busque en su equipaje su genealogía lingüística, repase su propia biografía y la de sus padres y otros ancestros. ¿Vivió usted o vivieron ellos situaciones similares en las que las diferencias de lengua se convirtieron en un muro impenetrable que los hizo sentirse inseguros, impotentes, excluidos, menos? Quizás fue en un hospital, en una escuela, en una comisaría, en un aeropuerto. Muchos lo hemos vivido en cierta medida, pero una cosa es vivirlo en un país extranjero y otra muy diferente es ser tratado como extranjero en tu propio país.

La brutal discriminación que he expuesto también se ha dado, y de forma no menos violenta, en muchos otros entornos institucionales. La escuela, principalmente, ha sido un espacio en el que la violencia se ha ejercido con un especial ensañamiento contra los niños y niñas hablantes de lenguas originarias. Conozcamos el testimonio de Juan Manuel Shimbucat Taish, awajún, y su experiencia en la escuela, que ha sido y es la de miles de compatriotas miembros de pueblos indígenas:

Tengo muy presente el recuerdo de aquel día que era estudiante de la primaria con una profesora hispanohablante. En mi época, la escuela era multigrado y unidocente (un docente atendía a varios grados). No le interesó cuál era mi origen ni mi lengua materna, lo único que hizo fue prohibir hablar nuestra lengua materna y exigir que habláramos el castellano entre los compañeros y con ella. La clase impartida por la profesora era en castellano, hasta para pedir permiso para salir al recreo teníamos que hacerlo en castellano, si no, no salíamos.

Mi primer momento de aprendizaje de la lectura y escritura fue en castellano. Logré leer y escribir sin comprender el sentido de las palabras. No fue fácil aprender, tenía que pasar muchos castigos como reglazos en la palma de la mano, jalonazos de orejas y patillas, arrodillarme sobre granos de maíz, sobre piedras menudas o sobre tapas de cerveza, estrategias para que pronunciara bien el castellano. Había mucha lectura de fabulas clásicas que teníamos que resumir en nuestras propias palabras en castellano. (Shimbucat Taish, 2016, pp. 136-137)

4

El mundo es un corral de lenguas

Una pregunta que siempre nos hacen a los lingüistas es cuántas lenguas existen en total. Es de esas interrogantes para las que uno a veces da justamente la respuesta que no nos piden: no hay una cifra fija por muchas razones. La principal razón es que no es tan fácil decir cuándo estamos ante una lengua y cuándo ante un sistema lingüístico que no es propiamente llamado *lengua* por los lingüistas, sino que es considerado como un *dialecto* o una *variante* de determinada lengua. Pero, en realidad, en términos objetivos, no existe diferencia alguna entre una lengua y un dialecto o una variante. Digamos que se trata del mismo *animal*, o el mismo *pollito*, para ser más específicos. Disculpe que use esta analogía tan pueril, pero es que desde pequeño quedé muy impresionado cuando, en una *kermesse* escolar, un niño pegó un *sticker* de *Star Wars* a un pollito que había recibido como premio en la tómbola. (A mi temprana edad, me preguntaba si este pollito sufriría al crecer y perder las plumas adheridas al emblema de la película sensación del momento e, incluso, si ese pollito jedi seguía siendo *igual* a los otros pollitos.)

Volviendo al tema, un dialecto o una variedad lingüística será un pollito común y corriente, y una lengua será un pollito exactamente igual, pero con el *sticker* pegado en las plumas.

Entonces, contar el total de las lenguas del mundo es como entrar en un galpón habitado por miles de pollitos pantes llevando nuestro talonario de *stickers* que dicen «lengua x», «lengua y», etc., y contar la cantidad de pollitos que tienen el mismo *sticker* puesto, a la vez que quitamos y ponemos *stickers*. Es muy confuso y jamás se puede llegar a una cantidad segura.

Sin embargo, yo sé que amamos los números, los necesitamos. Pues bien, el sitio web Ethnologue⁴ muestra ahora mismo la cantidad de 7139 lenguas habladas en el mundo. Pero esta cantidad es ajustada de cuando en cuando, así que le recomiendo consultar nuevamente esa cifra al momento en que lee este libro.

Es muy importante tener en cuenta que, si el número crece de un año a otro, ello no significa que han nacido nuevos pollit..., perdón, que se han creado nuevas lenguas, sino que se las ha etiquetado o *identificado*.

En el Perú se presenta el mismo problema para identificar la cantidad de lenguas que existe en nuestro territorio. Algunas instituciones dan cifras diferentes. Por ejemplo, Ethnologue muestra un total de 91 lenguas indígenas existentes en Perú; la desaparecida institución Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) publicó, en el 2010, una lista de 68 lenguas⁵; la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) presenta el

4 ETHNOLOGUE (2021C). «What are the top 200 most spoken languages?». *Ethnologue Guides*. [Internet]. Recuperado de <https://www.ethnologue.com/guides/how-many-languages>.

5 INSTITUTO NACIONAL DE DESARROLLO DE PUEBLOS ANDINOS, AMAZÓNICOS Y AFROPERUANOS (2010). *Mapa etnolingüístico del Perú 2010 (propuesta)*. [Imagen]. Recuperado de <https://sinia.minam.gob.pe/sites/default/files/archivos/public/docs/3339.jpg>.

número de 62 lenguas⁶, y las instituciones estatales trabajan actualmente con una lista oficial de 48 lenguas indígenas u originarias identificadas, poco más de la mitad de la cifra de Ethnologue. ¿Por qué tanta diferencia? Uno de los asuntos es el enfoque que se tiene sobre *el* quechua o *los* quechuas: ¿se trata de una lengua que se habla de maneras distintas en muchos lugares, es decir, una lengua con múltiples variantes internas, o se trata de un amplio conjunto de lenguas distintas entre sí? *Kayta rikusun*. Veamos esto.

Entendamos la distinción entre una lengua y una variedad interna de esa lengua desde el ejemplo más cercano: el castellano o español hablado en España es una lengua y el español que hablamos en Perú es también una lengua. Estamos de acuerdo en que existen diferencias tan profundas entre ambas, como los pronombres personales de segunda persona plural, como *vosotros* (España) y *ustedes* (Perú). Entonces, ¿son lenguas distintas? El consenso es que se trata de una misma lengua: en Perú se habla el español del Perú, que es una variedad del español general. Una de las razones de esta clasificación es la mutua inteligibilidad, en otras palabras, los hablantes del español de España y del español del Perú supuestamente se entienden entre sí. ¿Pero es esto así? Bueno, nos entendemos cuando intentamos hablar mediante el español estándar o neutro internacional, pero apenas nos alejamos de él y empezamos a hablar de forma más coloquial, local y relajada está claro que la labor será más difícil.

6 ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2010). *Atlas UNESCO de las lenguas del mundo en peligro*. Oslo: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Otra razón para diferenciar una lengua de un dialecto —o variedad geográfica como es mejor llamarlos hoy, pues la noción de dialecto entraña cierta carga peyorativa que es necesario superar— es puramente política y está inmejorablemente resumida en el aforismo «una lengua es un dialecto con ejército y flota»⁷; es decir, una lengua es el dialecto que habla un pueblo dotado de poder político. Esto adquiere pleno sentido si revisamos, por ejemplo, el proceso de formación de las lenguas romances en Europa y constatamos que el resultado es un conjunto de lenguas, como el español, francés o italiano, que se hablan en territorios donde existe una inmensa diversidad de sistemas lingüísticos que han pasado a considerarse variedades geográficas de aquellas, en parte, por una diferencia más de estatus que lingüística. A partir de esta sección, no usaré más la noción de *dialecto*, que he usado por concesión a su persistencia en el habla común. De más está decir que llamar dialectos a las lenguas originarias es un grave error, puesto que las disminuye en su condición de lenguas en todo el sentido de la palabra.

7 Este aforismo ha sido citado infinitas veces, aunque hasta hoy no se conoce su autor. El lingüista Max Weinreich fue el primero en publicarlo en 1945 y se lo atribuyó a un asistente en una de sus conferencias, que permanece anónimo hasta hoy.

5

Un país de muchas lenguas

El Perú es un país de una inmensa diversidad lingüística. Al momento que escribo este libro, en el bicentenario de nuestra independencia, existen 50 lenguas que podríamos llamar peruanas: 48 lenguas indígenas u originarias identificadas por el Estado, el castellano peruano y la lengua de señas peruana. A estas lenguas deben sumarse, claro está, muchas otras lenguas de colonias, producto de la inmigración, como la china, la japonesa o las colonias de origen austriaco asentadas en la selva central. En este libro trato principalmente de las lenguas indígenas u originarias. De algunas de ellas usted habrá escuchado mucho, como el quechua, el aimara, el ashaninka o el shipibo-konibo, que son algunas de las lenguas más habladas en nuestro país, y de otras que quizás no tenga usted noticia, como el taushiro, el iskonawa, el chamikuro o el jaqaru, que están entre las lenguas con menos hablantes.

Como es de suponer, este número de 48 lenguas vivas es un dato frío que esconde una compleja realidad y, si nos detenemos un momento a indagar un poco más allá, nos surgen no pocas preguntas: ¿ese número es inamovible?, ¿quién lo fijó?, ¿hay un consenso sobre esa cantidad?, ¿qué significa que sean lenguas vigentes o «vivas»? ¿todas están igual de vivas o hay algunas en peligro o al borde de la desaparición?, ¿siempre

han sido esas 48 o antes se hablaba más lenguas que se han perdido ya? Exploremos juntos.

A continuación, presento la lista de las 48 lenguas indígenas vigentes, en orden alfabético:

TABLA 1. Lenguas indígenas vigentes del Perú.

n.º	Lengua indígena u originaria
1	achuar
2	aimara
3	amahuaca
4	arabela
5	ashaninka
6	asheninka
7	awajún
8	bora
9	cashinahua
10	chamikuro
11	ese eja
12	harakbut
13	ikitu
14	iñapari
15	iskonawa
16	jaqaru
17	kakataibo
18	kakinte
19	kandozi-chapra
20	kapanawa
21	kawki
22	kukama kukamiria
23	madija
24	maijiki

25	matsés
26	matsigenka
27	muniche
28	murui-muinani
29	nahua
30	nanti (matsigenka montetokunirira)
31	nomatsigenga
32	ocaina
33	omagua
34	quechua
35	resígaro
36	secoya
37	sharanahua
38	shawi
39	shipibo-konibo
40	shiwilu
41	taushiro
42	ticuna
43	urarina
44	wampis
45	yagua
46	yaminahua
47	yanesha
48	yine

Fuente: Elaboración propia a partir del Ministerio de Cultura (2021b).

Estas lenguas representan una inmensa diversidad, sobre todo si consideramos que pertenecen a diecinueve familias lingüísticas diferentes. Para darnos una idea de lo que son estas, consideremos a la familia lingüística romance, compuesta por las lenguas procedentes del latín: castellano, catalán, aragonés,

gallego, portugués, francés, italiano, rumano, romanche, provenzal, entre otras. Pues bien, el hecho de que existan en el Perú 19 familias lingüísticas (17 amazónicas y 2 andinas) nos da una idea de la profundidad histórica de los pueblos que hablan estas lenguas, sociedades que han vivido en contacto, pero, a la vez, separadamente durante siglos. En la tabla siguiente hemos ordenado las lenguas por familias lingüísticas:

TABLA 2. Familias lingüísticas y lenguas indígenas vigentes del Perú.

Familias lingüísticas	Lenguas indígenas	Total de lenguas por familia
Aimara o aru	aimara, jaqaru, kawki	3
Arawa	madija	1
Arawak	ashaninka, asheninka, kakinte, chamikuro, ñapari, matsigenka, nanti (matsigenka montetokunirira), nomatsigenga, resigaró, yanesha, yine	11
Bora	bora	1
Cahuapana	shawi, shiwilu	2
Harakbut	harakbut	1
Huitoto	murui-muinani, ocaina	2
Jíbaro	achuar, awajún, wampis	3
Kandozi	kandozi-chapra	1
Muniche	muniche	1
Pano	amahuaca, iskonawa, kakataibo, kapanawa, matsés, sharanahua, shipibo-konibo, yaminahua, nahua	9
Peba-yagua	yagua	1
Quechua	quechua	1
Shimaco	urarina	1
Tacana	ese eja	1

Ticuna	ticuna	1
Tucano	maijuna, secoya	2
Tupi-guarani	kukama-kukamiria, omagua	2
Záparo	arabela, ikitu, taushiro	3

Fuente: Elaboración y actualización propias a partir del Ministerio de Educación (2013).

Según los datos del Censo Nacional del 2017⁸, alrededor de 4.5 millones de peruanas y peruanos aprendieron a hablar con alguna de estas lenguas, lo que representa el 16% de la población nacional. La lengua originaria más hablada en nuestro país es el quechua con 3.8 millones de hablantes; otras de las lenguas más habladas son el aimara con más de 450 mil hablantes, el ashaninka con más de 73 mil personas y el awajún con más de 56 mil personas. Asimismo, Loreto es la región donde se hablan más lenguas, con una inmensa cantidad de 29 lenguas originarias. Por otro lado, Apurímac es el departamento con mayor proporción de hablantes de quechua, en relación con el total de hablantes, ya que el quechua es la lengua materna de siete de cada diez personas. En muchas provincias del país, como Canas y Paruro (Cusco), Vilcashuamán (Ayacucho), Moho (Puno) y Mariscal Luzuriaga (Áncash), más del 90% de su población habla una lengua originaria

Aunque muchos no están enterados de esto, en el departamento de Lima, más de 727 mil personas hablan quechua. En la ciudad de Lima se encuentran siete de los ocho distritos con mayor población quechuahablante en todo el país; de hecho, esta lista la encabeza San Juan de Lurigancho, donde más de 107 mil personas tienen el quechua como lengua materna.

8 Para conocer las cifras exactas, ver la tabla 7 en anexos.

Como veremos en la sección correspondiente, no todas las lenguas indígenas u originarias peruanas están en igual grado de vitalidad, sino que 21 de ellas se consideran en distinto nivel de peligro. Esta cifra, sin embargo, puede llevar a una idea equivocada, pues, en realidad, puedo decir, sin temor a equivocarme, que las 48 lenguas indígenas están bajo amenaza y todas están perdiendo hablantes al momento que usted lee esto.

Esta situación se debe principalmente a la difusión del castellano bajo una lógica llamada bilingüismo sustractivo castellano-lengua indígena, según la cual los ciudadanos y ciudadanas hablan su lengua materna originaria y el castellano transitoriamente, mientras se produce un abandono gradual de la lengua originaria para arribar finalmente al uso exclusivo de la lengua de mayor poder, es decir, un monolingüismo castellano. Detrás de esta propensión al monolingüismo, hay una equivocada percepción de que hablar una sola lengua sería una especie de estado ideal, nada más lejos de nuestra historia, de nuestra realidad y de la condición mundial mayoritaria.

Quienes rechazan el uso de las lenguas originarias y propugnan el monolingüismo castellano, expresa o tácitamente, están ejerciendo una violencia hacia los pueblos indígenas y sus culturas, lo que llevaría a la desaparición de las lenguas y, consecuentemente, de los pueblos indígenas. ¿Es ese el Perú que queremos construir en nuestro tercer siglo de vida independiente: un país en el que la diversidad sea no solo no protegida, sino, incluso, combatida desde posturas racistas que desprecian la diferencia? Es deber de todos luchar para que no sea así. Es nuestro deber crear un país en el que todos podamos ser quienes somos, hablar nuestras lenguas y vivir en nuestras culturas.

6

La importancia de las lenguas

Como hemos visto en las páginas anteriores, en el mundo se habla una inmensa cantidad de lenguas, que ha sido estimada en 7139 por Ethnologue. Ahora bien, para muchas personas, esas miles de lenguas no están en igual orden de *importancia* y suelen decir que «tal o cual lengua es más importante que tal otra». Seguramente, usted ha escuchado, por ejemplo, que el inglés es «más importante» que el español. Cuando en un país como el nuestro alguien pregunta sobre qué lengua es más importante —el español o el quechua, por ejemplo—, la mayoría dará por respuesta el español.

Examinemos con detenimiento esto que se nos presenta como una verdad de sentido común.

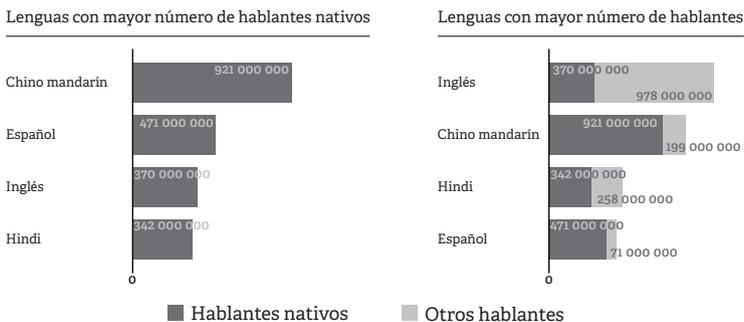
TABLA 3. Las diez lenguas más habladas del mundo.

n.º	Lenguas	Cantidad de hablantes
1	inglés	1348 millones
2	chino mandarín	1120 millones
3	hindi	600 millones
4	español	543 millones
5	árabe estándar	274 millones
6	bengalí	268 millones
7	francés	267 millones
8	ruso	258 millones
9	portugués	258 millones
10	urdu	230 millones

Fuente: Elaboración propia a partir de Ethnologue (2021c).

El sitio web Ethnologue propone esta lista de las diez lenguas más habladas del mundo. En el caso de las primeras cuatro lenguas, sus posiciones varían considerando si son habladas como lenguas maternas o como segundas lenguas, como se ve en el siguiente cuadro:

GRÁFICO 2. Las cuatro lenguas más habladas, según el orden de aprendizaje.



Fuente: Ethnologue (2021d).

Muchos dirán que las lenguas más habladas son las más importantes del mundo, sobre todo, si quien lo afirma es hablante de una de estas. Incluso seguramente coincida con esta apreciación la mayoría de hablantes de las 7129 lenguas restantes. El asunto es que, como se ve, estamos ante una difusión sumamente desigual. De hecho, solo las 23 lenguas más habladas del mundo concentran la mitad de la población mundial, y, actualmente, el 96% de las lenguas del mundo son habladas por solo el 3% de la población mundial⁹.

La distribución tan desigual de hablantes es un hecho objetivo, y no estoy aquí haciendo ninguna valoración. Es un dato real. También es un hecho objetivo que esa desigualdad se refleja en las posibilidades de supervivencia de esas lenguas. En un documento del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas, publicado en el 2016, se afirmó que aproximadamente tres mil lenguas —es decir, alrededor del 40%— están en peligro de desaparecer y cuentan con menos de mil hablantes. Sobre esta realidad volveremos más adelante; por ahora quedémonos con esta idea de que para algunas personas hay lenguas más importantes que otras y que esa importancia está en proporción directa con su cantidad de hablantes. ¿Pero es esta la única razón para atribuir importancia a una lengua?

9 NACIONES UNIDAS (2016). «Lenguas indígenas». *Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*. [Documento de antecedentes]. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2016/Docs-updates/SPANISH_Backgrounder_Languages.pdf

7

¡Kukama kakiri!

En la Amazonía peruana vive el pueblo Kukama Kukamiria, que debe su nombre compuesto a la unión de las parcialidades étnicas kukama y kukamiria, antes llamadas cocama y cocamilla, respectivamente.

Su presencia en el departamento de Loreto, especialmente en la ciudad de Iquitos, era antes tan densa que incluso era muy usado el epíteto «indio cocama» como insulto. En el Censo Nacional del 2007, su población fue calculada en más de 11 mil personas; esto se calculaba con las respuestas a la pregunta sobre lengua materna. Ese dato resulta sumamente sorprendente si sabemos que los mismos kukama kukamiria estimaban que no habría más de medio millar de hablantes fluidos de su lengua para 2015, cuando la situación de esta fue analizada en el contexto de la oficialización de su alfabeto. De hecho, en el Censo Nacional del 2017, aunque 10 762 personas se autoidentificaron como miembros de este pueblo, solo 1185 personas afirmaron tener el kukama kukamiria como lengua materna. Sea como fuere, lo que se sabe es que esta lengua fue masivamente abandonada por los miembros de su pueblo en dos o tres generaciones, hasta quedar dramáticamente reducida en su número de hablantes, principalmente, por efecto de una brutal discriminación.

Desde fines del siglo xx, sin embargo, los descendientes de los kukama kukamiria empezaron a tomar conciencia del acelerado debilitamiento de su cultura y decidieron actuar de distinta manera para recuperarse. Parte de esas acciones fue promover la revitalización de su lengua, incentivando su aprendizaje en las nuevas generaciones. Hasta hoy, el esfuerzo del pueblo Kukama Kukamiria es quizás el caso más potente de iniciativa comunitaria de revitalización lingüística en Perú.

Además de los ciudadanos de origen kukama que viven en la ciudad de Iquitos y en muchas otras ciudades del departamento de Loreto, las comunidades kukama kukamiria están asentadas en las cuencas de los ríos Marañón, Tigre, Urituyacu y Huallaga. Desde hace décadas, los proyectos de explotación petrolera se han desarrollado en sus cuencas; durante cincuenta años, han ocurrido muchísimos derrames de petróleo por distintas causas, que han afectado su entorno y sus propias posibilidades de subsistir, pues contaminan su agua y matan a los peces. Por eso, los líderes de este pueblo siempre han participado activamente en la denuncia de situaciones de contaminación y en la exigencia de sus derechos, derechos colectivos que solo los pueblos indígenas tienen, según el orden jurídico internacional en la materia, al que el Perú se ha adherido. Uno de estos es el derecho a la consulta previa e informada¹⁰; es decir, los kukama kukamiria tienen derecho a la consulta previa por el hecho de conformar un pueblo indígena. Por ello, los ciudadanos que no pertenecen a un pueblo indígena no tienen esos derechos colectivos.

10 Regulado en la ley n.º 29785, ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Y si entendemos que la lengua es un elemento central en la vida de un pueblo indígena, entenderemos que la vitalidad de la lengua es también la fuerza del pueblo. Un pueblo que pierde su lengua suele perder su conciencia de pueblo y dispersarse en la sociedad mayor, como ha ocurrido en nuestro país con una larga lista de pueblos indígenas, hoy desaparecidos como entidades sociales cohesionadas¹¹.

¿Es importante la lengua kukama kukamiria para el pueblo del mismo nombre? ¡Por supuesto! Es más, la lengua originaria tiene para ellos una importancia literalmente vital: conservarla, fortalecerla y desarrollarla es un asunto de vida o muerte social como pueblo. Entonces, ¿con qué autoridad o desde qué pedestal podríamos los no kukama kukamiria sostener que su lengua no es importante o que es menos importante que el quechua, el castellano, el chino o el inglés, por ejemplo? La importancia de una lengua se desprende del valor que se le asigne, pero ese valor es distinto dependiendo de quien se lo asigna. Para los kukama kukamiria, su lengua tiene un inmenso valor —incalculable—, un valor que podríamos llamar identitario.

Volvamos, entonces, al asunto que nos ocupa. A las lenguas se les puede asignar un valor que podemos llamar cuantitativo-comunicativo: ¿con cuánta gente me permite comunicarme esta lengua? Pero también se les puede asignar un valor identitario: ¿en qué lengua soy quien soy? o ¿cuál es la lengua de mi pueblo? Además, las lenguas pueden tener valor afectivo: ¿en qué lengua fui criado, en qué lengua recibo y doy amor, me enamoro, lloro, siento pena, temor, furia?

11 Ver la tabla 4.

Podemos concluir que, aunque el valor de las lenguas será siempre subjetivo, todas son igualmente importantes. Y si empezamos a considerar a las lenguas como manifestaciones de la creatividad del ser humano y correlatos verbales de nuestra capacidad para interactuar sabiamente con un entorno particular, podremos entender que cada lengua es única y merecedora de respeto, atención, fidelidad y desarrollo.

Como anuncié desde las primeras páginas, he asumido el compromiso de compartir la voz en este libro, de manera que sean los propios representantes de los pueblos indígenas quienes puedan reflexionar sobre su situación y sus experiencias en torno a su cultura y su lengua. En lo que sigue, presento una conversación¹² que sostuve, especialmente para esta publicación, con Maritza Ramírez Tamani, activista kukama con gran experiencia en la promoción cultural, lo que la llevó a ocupar la Dirección Desconcentrada de Cultura de Loreto. Coincidimos en el 2015 en el Congreso de Normalización de la Lengua Kukama Kukamiria, en la ciudad de Requena, ocasión en la que concluía el proceso de elaboración del alfabeto oficial de esta lengua. Aquella vez, mientras recorríamos la ciudad con representantes llegados de las más lejanas comunidades de este pueblo, se escuchaban continuamente muchas arengas dichas en la lengua, entre ellas las expresiones «¡Wika ritama!» y «¡Kukama kakiri!».

7.1. Palabras de Maritza Ramírez Tamani, kukama

AP: ¿Cómo definirías la expresión «Wika ritama»?

MR: *Wika ritama* («fuerza del pueblo») es una expresión que sentimos y decimos desde el corazón en nuestros encuentros

¹² Entrevista realizada el 13 de marzo del 2021.

y luchas reivindicativas porque el pueblo Kukama es la fuerza que ha llevado a esta región [Loreto] a darle ciertas características propias.

AP: ¿Qué es «¡Kukama kakiri!»?

MR: Esta frase «*Kukama kakiri*» significa 'Kukama vive'; con ello expresamos a este sistema que aún vivimos, que no somos invisibles, que no nos desaparecieron, aún existimos porque resistimos. Agregado con la frase de «*Wika ritama*», para nosotros son frases de fuerza para manifestar que aquí estamos vivos y fuertes, para recuperar lo que se nos quiere quitar.

Estas dos frases las expresamos en [el Congreso de] la normalización del alfabeto kukama, pues ese día significaba una fecha importante para nosotros los kukama, ya que se estaba reconociendo nuestra lengua de forma oficial, sentíamos que nunca más nos discriminarían, recuperaríamos a muchos hermanos que se negaron ser kukama, producto de abandono, discriminación en diferentes espacios por ser originario y hablar una lengua distinta al castellano, indiferencias. A través de estas frases, decíamos: «¡*Wika ritama!*», que somos la fuerza del pueblo, y «¡*Kukama kakiri!*», el pueblo Kukama vive.

AP: ¿Qué significaba esta celebración para la gente que estaba ahí?

MR: Significa una fecha importante, donde nos encontramos con lo nuestro: nuestros abuelos, nuestros espíritus, nuestra historia, y que el Estado reconocía por primera vez a nuestro pueblo como parte de este país; donde que, a partir de ese reconocimiento, podríamos hablar en nuestra lengua, libre, sin tener que recibir discriminación, burla, expresiones negativas a nosotros. Aquel día nos sentimos parte del Perú. Fue muy emocionante. Aún recuerdo nuestros rostros de

felicidad, gritos, fuerza. Recordaba a mi abuela y mi abuelo diciéndome que no debería hablar kukama porque me iban a tratar mal y se burlarían de mí en la escuela, y mi papá diciéndome que nunca me olvide que yo soy indígena y mi mamá haciéndome vivir como kukama en la casa. Los que estuvimos presentes allí recordábamos nuestras historias personales, de algunos mucho más duras que otros, que tuvieron que sufrir golpes en la escuela por hablar kukama...

Lo realizamos allí la presentación del reconocimiento oficial de la lengua kukama, porque sentimos en ese momento que en la provincia de Requena aún faltaba iniciar este proceso. Hoy en día ya hay una asociación que trabaja la revitalización de nuestra lengua, y, con ayuda en un primer momento del Ministerio de Cultura, inició este proceso y cada día se está fortaleciendo.

AP: ¿Cuál es la importancia de la lengua kukama para tu pueblo?

MR: Por muchos años, nuestros antepasados hablaron nuestra lengua de forma clandestina y nuestros abuelos no nos enseñaron la lengua para no vivir lo que ellos vivieron, donde los obligaron a hablar el castellano a golpes desde la escuela. Esa herida cargamos. Con una educación homogenizante, un Estado indiferente y todo sistema en que vivimos, por ello, muchos kukama dejaron de hablar la lengua.

Siempre nos consideraron que somos pocos y que no decidimos, nos excluyeron y aún de las luchas reivindicativas nos siguen excluyendo. Sin embargo, según el último censo¹³, somos 5 747 734 personas que nos autoidentificamos como parte de un pueblo indígena en este país. Estoy segura de que somos más.

13 Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018).

Por ello, decimos que, al imponernos una lengua ajena a la nuestra, nos damos cuenta y sentimos que nos han quitado el alma, [el] espíritu, la esencia de nuestra identidad, lo cual ha hecho que, en estos últimos tiempos de cambios, de búsqueda de un buen vivir, reflexionemos sobre la necesidad de recuperar nuestra lengua y, con ella, nuestra cultura. Allí están nuestros saberes, nuestra espiritualidad, nuestra manera de concebir y describir nuestra realidad, nuestra lógica de comprender nuestro pasado para vivir nuestro presente y mejorar nuestro futuro. Además, nuestra lengua kukama aporta mucho a la riqueza del castellano amazónico, aporta muchos conocimientos y prácticas culturales para vivir en armonía con nuestro medio y sentirnos parte de un país y del mundo diverso.

En estos últimos tiempos se han dado pasos, pero aún falta por hacer. No solo con los indígenas, sino con todos los que vivimos en esta región y el país en general, para comprendernos y vivir mejor entre peruanos.

AP: ¿Cómo ha sido hasta ahora el proceso de recuperación del pueblo Kukama Kukamiria?

MR: Este proceso de recuperación ha iniciado aproximadamente hace 25 años, con iniciativas propias de la población, abuelos, abuelas, maestros, maestras, artistas, académicos, investigadores, etc., en diferentes zonas donde habita la población kukama; se ha recuperado a personas que, siendo kukama, siempre negaron su identidad; visibilizar que los kukama existimos —aún estamos vivos—; colocar nuestro tema en varias instancias del Estado, quien aún no comprende este proceso, ni la diversidad cultural del país.

Hoy me doy cuenta de que estos pasos que se han venido dando desde el Estado son por iniciativa de individuos que están o estuvieron en ello. Es por eso que, cuando el individuo

sale, cae todo lo avanzado; pero, aun de ello, los kukama continuamos en lo iniciado. Seguimos con la recuperación a través del arte, se formaron diferentes asociaciones culturales de jóvenes, maestros interesados en hablar la lengua kukama, muchos negocios colocan su nombre en kukama, algunos servicios públicos del Estado realizan sus señaléticas, surgen cursos de enseñanzas de la lengua kukama, surgieron ordenanzas de reconocimiento de las lenguas a diferentes municipios, la población de las comunidades está cada vez más interesada en aprender su propia lengua, etc.

Por ello, decimos que este proceso nos ha devuelto la fuerza para seguir en esta brega de recuperar nuestra lengua y nuestra cultura; las iniciativas siguen, muchos abuelos y abuelas ya se fueron y, en estos últimos años —mucho más con esta pandemia que ha venido a llevar a nuestros sabios—, lloramos sus partidas para recuperar la fuerza de continuar en esta lucha. Aún falta mucho por hacer, pero ya iniciamos. Eso es lo importante. Las iniciativas que tuvimos cada vez son más, hoy podemos ver el interés de mucha gente que se viene identificando con nuestra cultura. Eso es bueno, pero aún falta una política de verdad que ayude a este proceso de recuperación de nuestra lengua y de otras lenguas que existen en el país, ya que las lenguas menores somos los que le hacemos a este país único y diferente a otros, aportamos en la riqueza lingüística del castellano amazónico, en diferentes conocimientos, valores, medicina, educación, etc.

8

Los tres compradores de palabras o el poder de la lengua

En la sierra sur del Perú, se contaba una historia sobre tres campesinos que solo hablaban quechua. A continuación, presento una versión resumida de este relato:

En una comunidad quechuahablante, cercana a la ciudad de Huanta, a mediados del siglo pasado, los comuneros veían amenazadas sus tierras por un hacendado que se quería hacer de su propiedad. Decían que como este hablaba bien el castellano, les iba a terminar quitando la propiedad.

Entonces, la comunidad decidió enviar a Lima a tres campesinos *yuyaysapa*, es decir, que tienen buena memoria, para que «comprenden palabras» en castellano. Estos campesinos emprendieron el viaje en tren y a pie hasta la lejana ciudad de Lima para llegar finalmente a la casa de un paisano suyo radicado en la capital desde hace años. Le explican su intención y este les ofreció venderles tres expresiones castellanas por el poco dinero que traían.

Al preguntarles sobre las tres palabras que deseaban adquirir, los campesinos respondieron las siguientes en quechua: *ñuqayku*, *munaspayku* y *chaytam munaniku*, para las cuales

su paisano les da estas frases castellanas: «nosotros», «porque queremos» y «eso es lo que queremos», respectivamente.

Provistos de estas poderosas palabras castellanas, los tres campesinos emprendieron el viaje de retorno y, al estar ya en las cercanías de su pueblo, se topan con el cadáver de un hombre a la vera del camino. Una patrulla policial llegó en ese momento y les preguntó sobre el muerto.

—¿Quién ha matado a este hombre?

Los tres campesinos no entendían la pregunta y el primero de ellos respondió con una de sus recientemente adquiridas palabras:

—Nosotros.

—¿Por qué lo han matado?

El segundo campesino hizo uso de su otra expresión:

—Porque queremos.

—Entonces, los llevamos detenidos para que respondan ante la justicia —sentenciaron los policías.

—Eso es lo que queremos —dijo el tercer campesino.

La historia continúa y los tres runas fueron llevados ante un tribunal, donde, al ser interrogados nuevamente, dieron las mismas respuestas. La narración concluye informando que hasta nuestros días los tres campesinos siguen presos, por lo que se solicita a quien se entere de su padecimiento visitarlos y llevarles algo, al menos un poquito de coca.

Este relato puede ser leído de distintas maneras. En una primera lectura, habrá que notar el insalvable error que se da al traducir la palabra quechua *ñuqayku* por «nosotros», pues en quechua esta tiene el significado de 'solo nosotros, sin ti o ustedes', distinto de la otra forma plural *ñuqanchik* ('todos nosotros, tú o ustedes incluidos'). Si hubiera también en castellano dos formas del plural de primera persona, es decir, un

nosotros capaz de expresar el 'todos nosotros', y si el paisano radicado en Lima les hubiera vendido esa palabra, quizás los protagonistas del relato no habrían terminado presos.

En una segunda lectura, podemos notar el valor que a las palabras castellanas dan los tres campesinos: un valor casi mágico, como si fueran talismanes; en su idea, las palabras castellanas portan poder y el solo proferirlas otorga a quien las dice dicho poder.

El lingüista norteamericano Bruce Mannheim (1991) estudia este relato y propone que este nos muestra cómo el castellano está asociado con el poder de la ley, un poder que es experimentado como sumamente arbitrario. De hecho, en una parte de la historia, un campesino dice: «*Uswachkanchikmi castellano rimaspa*», que se traduce como «nos quieren perder hablando castellano». Mannheim, además, hace notar que, en la comunidad campesina, el quechua es la lengua omnipresente, es la lengua de la vida cotidiana, mientras que esa vida misma puede ser totalmente trastocada por el poder de quienes hablan otra lengua, en este caso el castellano. Es como si el hablar solo quechua envolviese a la comunidad en una burbuja tan delicada y vulnerable como una pompa de jabón.

9

Indígenas a mucha honra y por derecho

En mi trabajo de promoción de los derechos lingüísticos, muchas veces me he encontrado con hablantes de lenguas indígenas que expresan un fuerte rechazo al término *indígena*. Quienes se oponen a ser llamados así aducen como argumento: «no somos indios». Detrás de este rechazo, existe una evidente asociación de las palabras *indígena* e *indio*, como si se tratara casi de la misma. Intentaré explorar aquí las complicaciones de dicho razonamiento. Felizmente, para este propósito, tenemos a mano la etimología de estas palabras, o mejor, su historia.

Comencemos por la hoy detestadísima, y con razón, palabra *indio*. El uso del adjetivo *indio* o *india* para referirse a los habitantes de América tiene su origen en la denominación de esta tierra como las Indias por Cristóbal Colón, quien, como sabemos, llegó a América pensando que había alcanzado la India. Posteriormente, los marinos comprendieron que se trataba de otro lugar y pasaron a llamarlas Indias Occidentales para diferenciarlas de las Orientales, pero eso no evitó nunca la denominación de «Indias» para el Nuevo Continente, ni de «indios» para sus habitantes. Y, bueno, si queremos ir un poco más allá, el nombre del país India proviene del que lleva el río Indo, que, a su vez, proviene del persa *Hindu*, que deriva de otra palabra que significaba simplemente 'río'.

Por otra parte, la palabra *indígena* tiene su origen en el latín, lengua en la que significaba lo mismo que en castellano: 'oriundo del lugar', y está compuesta de dos partes o raíces: *inde*, que significaba en latín 'de allí' y *genus* 'origen, nacimiento'; en otras palabras, *indígena* en latín significaba 'originario de allí' u 'originario del lugar' y se usaba, por ejemplo, para referirse a los oriundos de una región de la península itálica frente a los foráneos. Ciertamente, aunque de origen y significado diferentes, *indígena* se recupera del latín y se empieza a usar en el castellano para referirse a las personas oriundas de las Indias americanas, es decir, los indios, como lo atestigua su primera documentación escrita, correspondiente a un texto colonial anónimo que refiere a las disposiciones del virrey Toledo de 1575:

[H]e mandado dar orden cómo las ventas, mesones y tambos tengan recaudo suficiente de comidas para los pasajeros que caminan y que hayan carneros de carga con los *indios* necesarios para que lleven en ellos las cargas de los dichos pasajeros y que haya personas en los dichos tambos y ventas que provean de lo susodicho a los dichos pasajeros y que si hubiere *indios* que las quieran tener a cargo se les den y no se ponga español ni otra persona alguna y tengo dada orden en el jornal que se ha de pagar a los dichos *indios* y lo que en lo uno y en lo otro se debe guardar y porque está proveído lo que acerca de esto se debe hacer en los tambos y ventas que hay desde la ciudad de los Reyes a la del Cuzco y de la dicha ciudad del Cuzco a la de La Plata y a la Villa Imperial de Potosí y no lo está de las que hay desde la Venta de las Sepulturas hasta la dicha Villa de Potosí y conviene proveerse ahora y señalar los *indios* que en ellas han de servir y que sean de los repartimientos *indígenas* cercanos sin tener

atención ni respeto a los que en las dichas ventas solían servir en tiempo del Inga. (Anónimo, 1989, p. 37) [énfasis nuestro]

Con todo, el diccionario de la Real Academia Española registra la palabra *indígena* recién desde 1803, únicamente con el siguiente significado: «El que es natural del país, provincia ó lugar de que se trata» (Real Academia Española, 1803), acepción que hoy es redactada como «[o]riginario del país de que se trata» (Real Academia Española, 2014).

Ahora bien, debemos decir que el rechazo a la categoría de indígena está claramente presente entre las personas andinas, principalmente entre los miembros de los pueblos Quechua y Aimara, mientras que esto casi no sucede entre los pueblos amazónicos, los cuales aceptan el término y lo utilizan como marca de identidad, como podemos constatar en un breve repaso por las múltiples organizaciones indígenas actuales en el Perú y en muchos países de América.

Esta utilización de la categoría de indígena entre los pueblos originarios de hoy puede explicarse por la aprobación, en 1989, de un tratado internacional que abre la puerta al ejercicio de los derechos colectivos de estos pueblos: el *Convenio n.º 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales* (2014). En este se aplica:

- a. los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

- b. a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (pp. 19-20)

Asimismo, el artículo 1 de este convenio añade: «La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio» (pp. 20-21).

La lectura del convenio deja en claro que la autoidentificación como miembro de un pueblo indígena resulta determinante para ser titular de los derechos que esta norma asigna a los pueblos indígenas y a sus miembros, de manera que la categoría indígena pasa a ser una categoría jurídica fundamental para la lucha por la afirmación de estos pueblos y por su subsistencia. Eso explica en parte por qué, en nuestro país y en muchos otros países poscoloniales, el término *indígena* empieza a resemantizarse; es decir, a cambiar su significado despercudiéndose de la fuerte carga peyorativa de la que estuvo cargada para convertirse en una categoría dignificante, que puede ser utilizada con orgullo.

Eso queda claro cuando uno se asoma a las páginas de internet de las principales organizaciones indígenas peruanas. Por ejemplo, la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP), nacida el 2009, declara lo siguiente: «Desde nuestra fundación [...] no hemos dejado de trabajar incansablemente por el fomento

de la participación política de las mujeres indígenas en todos los espacios, desde el comunal, local y regional hasta el nacional e internacional» (párr. 10). Otra organización importante, Centro de Culturas Indígenas del Perú (CHIRAPAQ), fundada en 1986, se define como «una asociación indígena conformada por andinos y amazónicos que trabajamos por la afirmación de la identidad cultural y el reconocimiento de los derechos de nuestros pueblos» (párr. 1).

Por su parte, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la mayor federación de organizaciones indígenas amazónicas, fundada en 1979, manifiesta esto de sí misma: «[E]s la organización vocera de los pueblos indígenas de la Amazonía de nuestro país, que trabaja por la defensa y el respeto de sus derechos colectivos a través de acciones para exponer sus problemáticas y presentar sus propuestas alternativas de desarrollo, según su cosmovisión y estilo de vida» (párr. 1).

La Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), que funciona desde 1987, esgrime hoy el lema «CONAP por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos, su cultura, la biodiversidad y sus territorios». Finalmente, incluso la antigua y aún vigente Confederación Campesina del Perú (CCP) se presenta de esta manera: «La Confederación Campesina del Perú se fundó el 11 de abril de 1947, como culminación de un proceso de unidad de comunidades campesinas, braceros, yanacones y pueblos indígenas de la selva, que luchaban por la tierra» (párr. 1).

Todo lo dicho hasta aquí no quita, sin embargo, que a muchos ciudadanos de raíces indígenas les cueste autoidentificarse como tales, con ese nombre que antes fue usado para insultarlos. Además, debemos reconocer el hecho de que los

pueblos indígenas u originarios y sus miembros tengan pleno derecho a exigir ser referidos no solo a través del término amplio *indígena*, que los agrupa como sujetos de derechos colectivos, sino también mediante los nombres ancestrales de sus propias identidades: awajún, ashaninka, matsés, shipibo-konibo, jaqaru, aymara, kandozi, quechua, o dentro de este último, kichwa, lamas, k'ana, qanchis, wanka, etc.

10

La arremetida del silencio: las lenguas indígenas peruanas están desapareciendo

Hablar de la pérdida de una lengua es un asunto difícil, lo es, al menos, para quienes tienen en cierta valía las lenguas. Y, principalmente, es un asunto doloroso para sus propios hablantes o para los miembros del pueblo que la habla o hablaba antes. Ellos ven impotentes cómo las palabras, las historias, los conocimientos, las tradiciones, los nombres, toda la sustancia verbal en que se sustenta su cultura, se les van escapando como la arena entre las manos inexorablemente, cómo se fueron sus ancestros llevándose todo, cómo el designio fatal de los dioses que, si amaron y protegieron antes a su pueblo, hoy se muestran indiferentes ante un declive fatal.

Quizás la mejor manera que tenga a mano para expresarlo sea citando a un conocido poema del mexicano Miguel León Portilla (1926-2019):

Cuando muere una lengua
las cosas divinas,
estrellas, sol y luna;
las cosas humanas,
pensar y sentir,

no se reflejan ya
en ese espejo.

Cuando muere una lengua
todo lo que hay en el mundo,
mares y ríos,
animales y plantas,
ni se piensan, ni pronuncian
con atisbos y sonidos
que no existen ya.

Cuando muere una lengua
entonces se cierra
a todos los pueblos del mundo
una ventana, una puerta,
un asomarse
de modo distinto
a cuanto es ser y vida en la tierra.

Cuando muere una lengua,
sus palabras de amor,
entonación de dolor y querencia,
tal vez viejos cantos,
relatos, discursos, plegarias,
nadie, cual fueron,
alcanzará a repetir.

Cuando muere una lengua,
ya muchas han muerto
y muchas pueden morir.
Espejos para siempre quebrados,
sombra de voces
para siempre acalladas:
la humanidad se empobrece.

La siguiente es una lista de las lenguas indígenas peruanas hoy ya extintas y de cuya existencia se tienen noticias o indicios, ya sea porque son mencionadas por los cronistas y estudiosos o porque han dejado una huella reconocible en los nombres de lugares, lo que permite a los lingüistas postular su antigua existencia con alguna seguridad.

TABLA 4. Lenguas indígenas extintas.

n°	Lengua	n°	Lengua	n°	Lengua
1	aguano	14	cholón	27	quíngnam
2	andoa	15	culle o culli	28	remo
3	andoque	16	den	29	sacata
4	atsahuaca	17	hibito	30	sechura
5	awshira	18	huariapano	31	sensi
6	bagua	19	mayna	32	tabancale
7	cahuarano	20	motilón	33	tallán
8	calva	21	omurano	34	walingos
9	capallén	22	otanave	35	yameo
10	capellén	23	palta	36	uro
11	chachapoya	24	panatahua	37	mochica
12	chango	25	patagón		
13	chirino	26	puquina		

Fuente: Elaboración propia a partir del Ministerio de Cultura (2021a).

Antes de entrar en materia, debemos indicar que el término *extintas* con el que nos referimos a estas lenguas encierra algunos problemas. En primer lugar, puede llevarnos a plantear una equívoca analogía entre las lenguas y los seres vivos, que nacen, se desarrollan y mueren naturalmente. En el caso de las lenguas, este ciclo vital resulta inadecuado, pues estas

no *mueren*, sino que se dejan de transmitir a las nuevas generaciones y, por tanto, dejan de hablarse.

Si queremos seguir hablando de la muerte de las lenguas, tenemos que entender que se trata de una muerte no natural, sino social: el silenciamiento de las lenguas ocurre por factores sociales, como los movimientos migratorios, las invasiones, las epidemias, las guerras y sus consecuentes exterminios, el impulso desigual que se da a una lengua poderosa como el castellano sobre otras y, sobre todo hoy en nuestra sociedad, la discriminación hacia sus hablantes. Así es. Si queremos encontrar hoy a los culpables de la actual desaparición de las lenguas indígenas, quizás convenga buscarlos en el cuarto de baño de nuestra propia casa, mirándonos en el espejo. En una sociedad como la nuestra, en la que la discriminación hacia los hablantes de lenguas indígenas es el pan de cada día, la inmensa mayoría de peruanos y peruanas estamos contribuyendo al debilitamiento y a la pérdida de lenguas.

Aquí quizás se sienta usted, lectora o lector, un tanto incomodado, interpelado, cuestionado. Dirá usted: «¿Qué le pasa a este señor que me acusa de andar matando lenguas?». Solo recuerde el equipaje con el que iniciamos el recorrido por estas páginas: su biografía o genealogía lingüística. No sería raro que alguien en su familia se haya visto forzado a dejar de hablar su lengua materna y perder, con ello, elementos centrales de su tradición y cultura. Piense en esa persona. Tome su lugar. Quizás esta es también la historia de su familia y la de usted mismo. Sigamos.

La lista del cuadro anterior que nos muestra las 21 lenguas en peligro nos puede llevar a una percepción equivocada de que las restantes 27 lenguas originarias estarían supuestamente a salvo. Pero esto está muy lejos de ser la realidad. En

verdad, todas nuestras lenguas originarias están perdiendo hablantes y todas están bajo amenaza por la falta de apoyo y por el desplazamiento por parte del castellano. Los siguientes gráficos de estructuras poblacionales resultan reveladores.

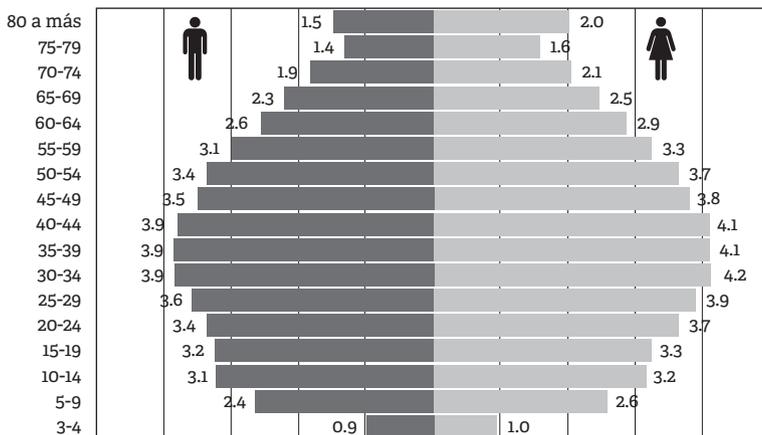
TABLA 5. Lenguas indígenas u originarias en peligro de extinción.

Grado de vulnerabilidad	n.º	Lenguas indígenas	Cantidad aproximada de hablantes	Departamentos
En peligro (4 lenguas)	1	bora	748	Loreto
	2	murui-muinani	416	Loreto
	3	yagua	712	Loreto
	4	yanesha	1142	Huánuco, Junín y Pasco
Seriamente en peligro (8 lenguas)	5	amahuaca	328	Ucayali
	6	arabela	118	Loreto
	7	kapanawa	117	Ucayali
	8	jaqaru	448	Lima
	9	kukama kukamiria	1185	Loreto
	10	maijiki	121	Loreto
	11	ocaina	44	Loreto
	12	shiwilu	53	Loreto
Situación crítica (9 lenguas)	13	kawki	132	Lima
	14	chamikuro	23	Loreto
	15	ñapari	4	Madre de Dios
	16	ikitu	519	Loreto
	17	iskonawa	22	Ucayali
	18	muniche	8	Loreto
	19	omagua	3	Loreto
	20	resígaro	1	Loreto
	21	taushiro	2	Loreto

Fuente: Elaborado por la Dirección de Lenguas Indígenas a partir del Ministerio de Educación (2013).

En el gráfico 3, la forma redonda semejante a un cántaro nos revela que la población hablante de lenguas originarias en general se concentra en la adultez, entre 20 y 54 años.

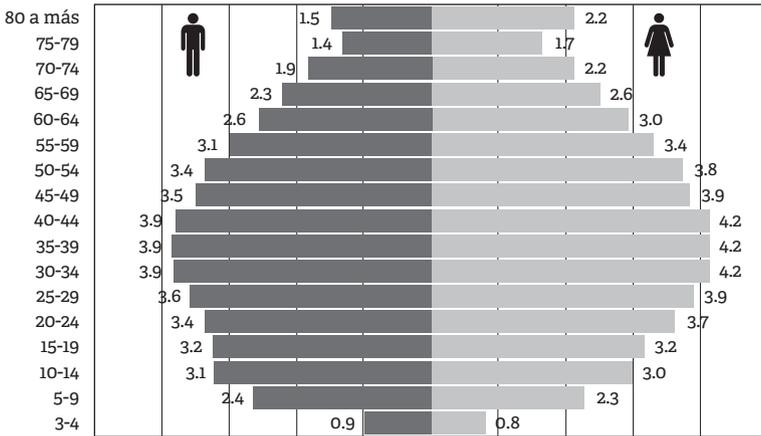
GRÁFICO 3. Estructura de la población de 3 o más años de edad con lengua materna indígena u originaria por sexo y edad (porcentaje).



Fuente: Elaborado por la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios a partir del XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2017 (Ministerio de Cultura, 2021b).

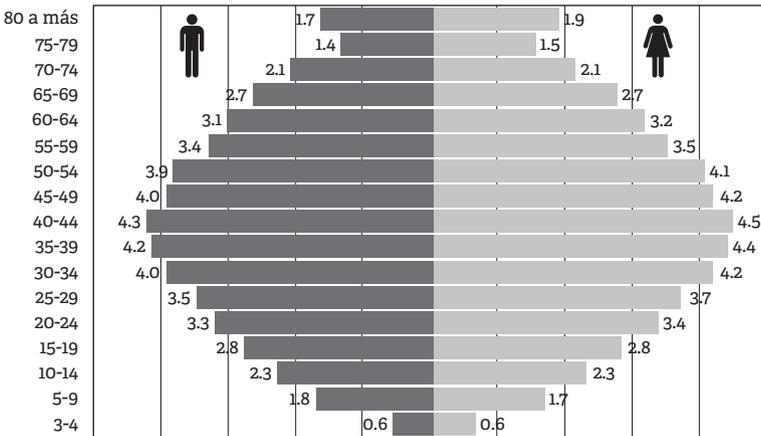
Pero esta configuración poblacional varía en el caso de las cinco lenguas indígenas más habladas en el Perú: quechua, aimara, ashaninka, awajún y shipibo-konibo; todas consideradas supuestamente vitales. Mientras las dos lenguas andinas presentan una estructura poblacional en la que los hablantes se concentran en la población adulta, las tres lenguas amazónicas presentan una mayor proporción de población joven que habla la lengua.

GRÁFICO 4. Estructura de la población de 3 o más años de edad de lengua materna quechua por sexo y edad (porcentaje).



Fuente: Elaborado por la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios a partir del XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2017 (Ministerio de Cultura, 2021b).

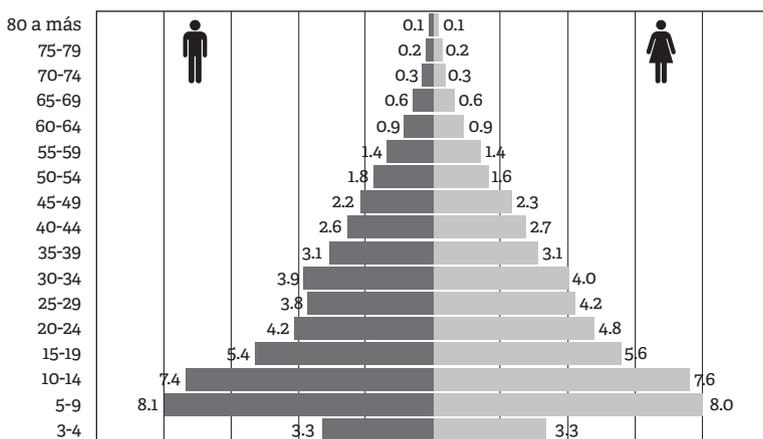
GRÁFICO 5. Estructura de la población de 3 o más años de edad de lengua materna aimara por sexo y edad (porcentaje).



Fuente: Elaborado por la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios a partir del XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2017 (Ministerio de Cultura, 2021b).

Ambas estructuras poblacionales representan claramente la tendencia a que los niños ya no aprendan la lengua originaria, situación más grave en el caso del aimara. En estos casos, la lengua podría perderse rápidamente en el curso de dos o tres generaciones. Como he dicho, la estructura poblacional es más auspiciosa si nos referimos a las lenguas amazónicas mencionadas. En los tres gráficos siguientes, veremos pirámides poblacionales que revelan una saludable dinámica de transmisión de la lengua a las nuevas generaciones.

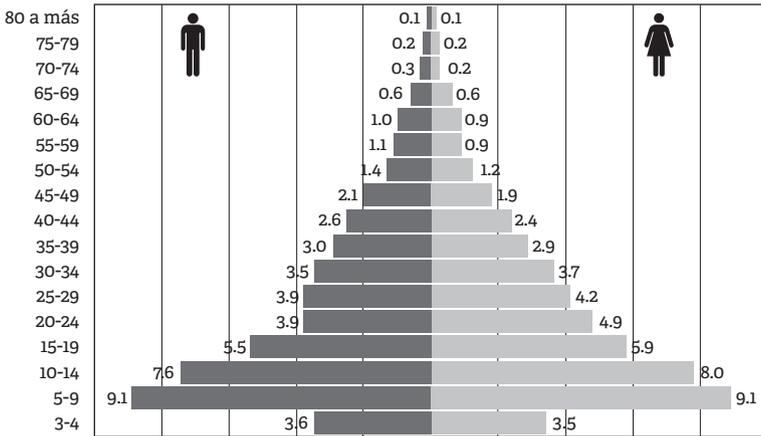
GRÁFICO 6. Estructura de la población de 3 o más años de edad de lengua materna ashaninka por sexo y edad (porcentaje).



Fuente: Elaborado por la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios a partir del XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2017 (Ministerio de Cultura, 2021b).

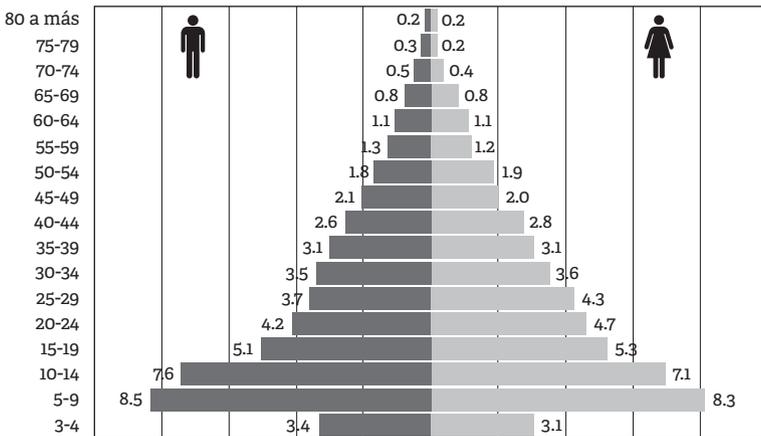
Para entender desde una perspectiva personal lo que significa la pérdida de una lengua, propongo tomar por un momento el lugar de uno de los últimos hablantes de la lengua resígaro.

GRÁFICO 7. Estructura de la población de 3 o más años de edad de lengua materna awajún por sexo y edad (porcentaje).



Fuente: Elaborado por la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios a partir del XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2017 (Ministerio de Cultura, 2021b).

GRÁFICO 8. Estructura de la población de 3 o más años de edad de lengua materna shipibo-konibo por sexo y edad.



Fuente: Elaborado por la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios a partir del XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2017 (Ministerio de Cultura, 2021b).

El pueblo indígena Resígaro o *Daapemi*, como se autodenominan los miembros de su único clan actual, es uno de los 55 pueblos indígenas u originarios identificados por el Estado peruano. Su población se calcula en siete miembros, según datos del Ministerio de Cultura; aunque en el Censo Nacional del 2017, una comunidad nativa se identificó como resígaro, cuyos miembros hoy viven dispersos. Solo se conocen cuatro hablantes fluidos de su lengua: Pablo Andrade y sus descendientes (sus sobrinas Rosa Vásquez Andrade y Norma Flores Andrade y el hijo de esta última, Martín Mori Flores). Los dos primeros viven en el distrito de Pebas (Loreto), Norma vive en Leticia (Colombia), y Martín, en Pucallpa (Ucayali).

Presento aquí una entrevista realizada, en setiembre del 2021, al menor de los cuatro hablantes de esta lengua.

10.1. Palabras de Erick Martín Mori Flores, resígaro

AP: Háblame de la lengua resígaro. ¿Cómo la aprendiste? ¿Quiénes te la enseñaron?

EM: Yo aprendí el idioma resígaro mediante mi familia. Mi bisabuelo y mi abuelo fueron los que lo hablaron. Yo crecí con ellos y desde niño me hablaron. Fue mi bisabuela la que, desde Chorrera, Colombia, lo trajo para acá, casi cerca de Iquitos, a la Colonia Nueva Esperanza, donde yo nací y crecí con ellos. Mi bisabuela Alicia Ocagane fue quien me enseñó porque no hablaba el castellano, solamente el idioma resígaro y también bora. Ella me lo enseñó, lo aprendí y gracias a Dios pude rescatar un poco más de lo que es nuestro idioma resígaro.

AP: ¿Con quiénes la hablas hoy? ¿Con qué frecuencia?

EM: En realidad, ahora no tengo con quién hablar porque estoy lejos de mis familiares. Estando en otro pueblo, en otro

departamento, lejos de mi familia, es lo que me costó [al] no estar en comunicación con mi tío y ahora no puedo decir que estoy al cien por ciento, porque hay algunas palabras dificultosas que ya no me acuerdo, pero estoy ahí al tanto. A veces la llamo a mi tía y conversamos un poco. Ella me dice: «No tienes por qué olvidarte, tenemos que seguir conversando»; pero la conversación no es como estar en persona, es un poco dificultoso.

AP: ¿Tu esposa o tus hijos hablan resígaro? ¿Les sirve la lengua?

EM: Mi esposa no habla, tampoco entiende, quizás porque no le enseño, pero mis hijos sí, están aprendiendo algunas palabras como saludar. Les estoy enseñando y espero que, más adelante, van a aprender a hablar e identificar el resígaro. También quisiera que mi esposa aprendiera, pero quizás fue un fallo mío de no enseñarle. Ella siempre me dice: «Yo también quiero aprender, quiero saber algo», y, bueno, le dije: «Yo te voy a enseñar y yo también quiero que tú te tomes en serio lo de aprender, porque es para el bien de nosotros, de nuestra familia, nuestros hijos, nuestro idioma, nuestra cultura». Dice que le va a servir bastante y quizás se puede hacer una cadena para no perderlo, que no muera este idioma porque somos pocos hablantes ya. Es un poco complicado para los hijos, porque a veces con la tecnología, ellos no están al tanto de eso, pero toda esa responsabilidad la tenemos nosotros, más que todo yo como padre. Cuando sean grandes, esperemos escucharles hablar, porque sería algo muy bueno y maravilloso para que este idioma no se acabe.

AP: ¿Qué significa la lengua y la cultura de tu pueblo Resígaro para ti? ¿Qué importancia tiene para ti?

EM: Aunque se sabe que ya no tiene muchos hablantes, el resígaro, que en nuestro idioma se dice *daapemi*, que en castellano significa 'de abajo', o sea, los que vienen de abajo, para mí es algo que, en realidad, me llena de nostalgia al pensar en su cultura. Los tiempos que yo he vivido y que he pasado con ellos son algo muy bonito y

significan algo muy grande en mi corazón, quizás porque ya no lo vivo, con mi familia, con mi abuela, los momentos que pasamos con ellos, sus campos, las comidas, las fiestas y muchas cosas cotidianas y para mí es algo que significa mucho y quizás nunca lo voy a volver a vivir.

AP: ¿Has sufrido discriminación por ser resígaro?

EM: Hasta hoy en día, no he sufrido discriminación acerca de mí, de resígaro. Cuando estudié en secundaria, en algunos casos quizás quisieron discriminarme, pero se dieron cuenta de que no es algo bueno. Era para mí un poco complicado hablar bien el castellano en el momento de hacer las exposiciones, y quizás por ahí me quisieron hacer un poco de *bullying*, pero gracias a Dios es lo único que me pasó.

AP: ¿Qué otras lenguas originarias hablas?

EM: Solo hablo el resígaro y el idioma ocaina y bora, sigo sintiendo y algunas palabras sé, pero hablo el resígaro normal.

AP: ¿Qué recuerdos tienes de tu infancia hablando resígaro? Háblame de esos recuerdos, de tu familia.

EM: Hasta ahora no me puedo olvidar... Un día mi bisabuela me dijo: «*Kopé'he nií kashoya'i yakaádekho vé'pinaánho*» («Vamos a la chacra»), y yo le dije: «*Níikho, ni kashoya'i nokhú*» («No puedo irme»), y entonces ella me dijo: «*Kopé'he vekhatsi mináági phú*» («Tú eres un arrecho»). Yo no comprendía muy bien lo que ella me había dicho, pues no entendía ese término *vekhatsi mináági* del resígaro. Ella me explicó qué significaba 'arrecho' y me quedé muy sorprendido por lo que me decía mi bisabuela. Ella siempre me miraba jugando con chiquillas y, más antes, no nos permitían jugar con mujercitas, porque nos decían que, dice, saltaban sus partes en las narices y nos convertiríamos como murciélagos: la nariz medio puntiaguda. Por eso, era para jugar entre varones y mujer con mujer, y como yo jugaba a veces fútbol con las mujercitas, me decía «arrecho». Es algo que no me puedo olvidar, que nunca va a salir de mi mente.

AP: ¿Qué se siente vivir en un lugar como Pucallpa, lejos de tu familia, de tu cultura, sin tener con quiénes hablar tu lengua? ¿Esperas que eso cambie alguna vez?

EM: Vivir lejos de mi familia es algo nostálgico, porque no es vivir como antes, en familia, compartiendo todo. Ahora, a veces no se sabe con quién hablar, contar cuentos como siempre lo hacía por las noches, cantar alabanzas en el idioma. Quizás esto va a cambiar porque no todo el tiempo voy a estar aquí en Pucallpa, quiero ir al sitio donde están descansando mis abuelos, conversar con mi tío, que ya en realidad es el único hablante¹⁴, y seguir cultivando nuestro idioma. Yo, por ende, no pienso dejar de hablar o de convivir con esto. Más adelante, estar todos juntos, conversando y no perder esto que, poco a poco, se está acabando, como siempre digo, por culpa nuestra. El castellano, más que todo, les enseñamos a nuestros hijos que estudian acá, no en un colegio bilingüe; por eso, les enseñamos nuestro idioma. Yo quisiera que esto algún día cambie para el bien de nosotros.

AP: ¿Escribes tu lengua o solo la hablas?

EM: El resígaro lo hablo más; en cambio, en la escritura quizás estoy aprendiendo a escribirlo, porque antiguamente trabajé con un lingüista con el que estábamos haciendo diferentes escrituras, como decimos ahora, estábamos haciendo una normalización con el Ministerio de Educación, y ahí decidimos cambiar los sonidos, las letras y ahora para escribirlo a veces me confundo. Escribir primero era diferente. Por eso, ahora más que todo, hablar es normal, pero escribir a veces fallo, no me acuerdo muy bien. Como tenemos un nuevo diccionario que lo hicimos en borrador, ahí estoy practicando.

AP: Yo sé que esto es difícil, pero cuéntame qué sientes cuando sabes que la lengua se está perdiendo. ¿Por qué está sucediendo? ¿Qué te gustaría que se sepa sobre tu pueblo y tu lengua?

14 Se refiere a Pablo Andrade Ocagane.

EM: Ahora siento mucha pena de que mi idioma se está extinguiendo. En realidad, no es que sea yo solo el que está hablando, tengo varios primos, mis contemporáneos, que no quisieron aprender porque no vivieron con mi bisabuela, y la hermana de mi abuela les hablaba en ocaina y, más que todo, aprendieron ocaina y poco de resígaro. Me da pena que ya hay muy pocos hablantes, que se está extinguiendo y yo quisiera que no suceda esto. Quizás esto sucede por falta de comunicación, más que todo, cuando éramos pequeños que se dedicaron a hablar castellano y se olvidaron, dejando a un lado nuestro idioma y eso ahora nos está pesando bastante.

Yo quisiera que nuestro idioma no se extinga. Yo quisiera que el Gobierno nos ayude brindando a los jóvenes becas para que puedan estudiar y quizás un profesor bilingüe para que pueda enseñar a los niños. No puedo decir que hay que elegir, porque ahorita no hay quien pueda enseñar a nuestros niños. Como dijo mi tío Pablito [Pablo Andrade], él está muy apenado porque no hay con quién hablar y para enseñar a los niños se necesita uno que sepa hablar, que sepa escribir, y quizás no hay la persona indicada. Yo, en realidad, quisiera que nos apoyen, que haya más congresos, reuniones para indagar a los chicos, que aprendan, ahora más que todo que va a salir el diccionario, no solamente nosotros, quizás otras personas que quieran aprender porque el idioma resígaro es muy fácil, y quisiera que otros aprendan nuestro idioma, que se cultive más, más, más y que no se acabe, que, al contrario, aumente y que sigamos adelante. Solamente eso quisiera pedir.

Al final de esta entrevista, Erick entonó dos cantos que eran los favoritos de su abuela: una canción de la fiesta típica Lladyyko y otra que le cantaba cuando era pequeño: «Esta canción que voy a cantar es de cuando tenía tres añitos y ella me cantaba para hacerme dormir, para hacerme asustar de los cantos de los búhos».

11

María Antonia y las lenguas indígenas oficiales en el Perú

María Antonia Díaz Cáceres de Tinoco es un nombre para recordar. María trabajaba como vendedora ambulante en un puesto de la plaza principal de Carhuaz, en Áncash, desde 1986. A ella, en el 2014, el municipio provincial le exigió firmar un documento en el que se sujetaba a determinados horarios de labor en la plaza. Dicho documento estaba escrito en castellano, lengua en la que ella no escribe ni lee, y que no comprende totalmente. El caso motivó una defensa de sus derechos lingüísticos y laborales, y llegó hasta el Tribunal Constitucional, que, al dictar sentencia, decidió sentar un precedente histórico en materia de derechos lingüísticos en el país.

La *Constitución Política del Perú de 1993* establece la base de los derechos lingüísticos en el país, en sus artículos 2 y 48. A partir de esas disposiciones constitucionales, se ha construido un esquema normativo interesante, pero cuya implementación es aún una promesa. Démosle un vistazo a los dos artículos que tratan el tema lingüístico en la Constitución vigente:

Nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquiera otra índole. (Artículo 2, inciso 2)

Todo peruano tiene derecho a *usar su propio idioma* ante cualquier autoridad mediante un intérprete. (Artículo 2, inciso 19)

Son *idiomas oficiales* el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley. (Artículo 48) [énfasis nuestro]

Como se lee en el artículo 48, el Perú es un país que camina hacia la cooficialidad de las lenguas castellana e indígenas —además de la lengua de señas peruana, que tiene regulación aparte—. Sin embargo, esa oficialidad de las lenguas indígenas está sujeta al concepto de predominancia, cuya precisión la Constitución encarga a una ley que debía ser escrita posteriormente.

Esa esperada precisión legal llegó en el 2011: la ley n.º 29735, que regula el uso, la preservación, el desarrollo, la recuperación, el fomento y la difusión de las lenguas originarias del Perú; llamada en corto Ley de Lenguas Originarias.

Esta ley señala que las lenguas indígenas u originarias son idiomas oficiales en sus zonas de predominancia: distrito, provincia o región, y que dicha predominancia debe resultar de una ponderación de criterios cuantitativos y cualitativos; en otras palabras, no solo de un cálculo de la cantidad de población hablante de una lengua indígena u originaria en determinada jurisdicción política, sino también de la evaluación de criterios cualitativos referidos a la historia, identidad, entre otros. Dichos criterios fueron precisados en la misma ley:

6.1 Para determinar el carácter predominante de una lengua originaria, son criterios cualitativos:

- a. Los vínculos históricos de un distrito, provincia o región, según sea el caso, con una lengua originaria.

- b. La identificación personal y social de los ciudadanos con una lengua originaria y su percepción de la misma como bien cultural.
- c. El interés de la persona de emplear la lengua originaria como el mejor vehículo de expresión ciudadana.

6.2 De igual modo, son criterios cuantitativos:

- a. La concentración espacial de ciudadanos que hablan una lengua originaria en un distrito, una provincia o una región.
- b. Los recursos humanos de los que se dispone en un distrito, una provincia o una región para implementar una lengua originaria como oficial.

La metodología para operativizar estos criterios fue establecida en el Decreto Supremo que aprobó el Mapa Etnolingüístico del Perú en el 2018, a su vez actualizado en el 2021. De esta manera, la ponderación de criterios ha arrojado que, de las 48 lenguas indígenas u originarias del Perú, 38 resultaron oficiales.

Si una lengua es predominante en un distrito, por ejemplo, será también oficial allí, junto con el castellano. Según nuestra Constitución, la predominancia es la condición previa para que una lengua sea considerada oficial. Por tanto, si una lengua no es predominante, no puede ser declarada como oficial.

La versión actualizada del Mapa Etnolingüístico del Perú identificó, en el Perú, 1228 distritos (66%), 151 provincias (77%) y 22 departamentos (92%) con, al menos, una lengua indígena u originaria predominante. Sería largo incluir aquí la lista de lenguas predominantes por distrito, lengua o región, pero dicha información puede ser fácilmente consultada. Sin embargo, puedo dar algunos ejemplos que nos darán idea del alcance de esta identificación de lenguas predominantes: en los departamentos de Puno y Moquegua, son oficiales las lenguas

quechua y aimara; en la provincia de Purús (departamento de Ucayali), las lenguas cashinahua, sharanahua y madija; en el distrito de Pangoa (provincia de Satipo, departamento de Junín), las lenguas quechua, ashaninka y nomatsigenga.

Para los desconocedores de nuestra realidad cultural y lingüística, muchas de estas predominancias resultarán sorprendentes, incluso habrá quien las juzgue como inaceptables. Por ejemplo, en la región Lima, el quechua es predominante y, por tanto, debe ser implementado como una lengua oficial junto con el castellano. No debería llamarnos la atención esto, sobre todo, si consideramos estos datos: el quechua fue siempre la lengua hablada en la costa central y en la actual Lima, espacio que también fue ocupado antes por el aimara central.

Durante los primeros años de funcionamiento del Gobierno colonial, el quechua era la lengua local y prueba de ello es incluso la etimología del nombre de la capital, que podemos resumir brevemente con los estudios realizados por Cerrón Palomino: «Lima» es una castellanización del nombre quechua central *Limaq*, que, a su vez, es una aimarización del nombre *Rimaq*, que es el nombre quechua del río Rímac, que le da nombre a la ciudad y que significa 'oráculo' o 'el que habla'. Por si fuera poco, según el Censo Nacional del 2017, en la región Lima viven 727 127 personas cuya lengua materna es el quechua y en Lima Metropolitana se ubican siete de los ocho distritos con más quechuahablantes de todo el país; de hecho, en San Juan de Lurigancho residen 107 216 quechuahablantes, es decir, el 9.6% de su población aprendió a hablar quechua como primera lengua.

Pues bien, volvamos a la historia de María Antonia. En la sentencia sobre su caso, además de restituirle sus derechos laborales y de señalar la vulneración de su derecho lingüístico

a interactuar con el municipio en su lengua originaria considerada oficial en la provincia de Carhuaz, el Tribunal Constitucional decidió ir mucho más allá y sentar derecho respecto de la situación de las lenguas indígenas y de sus hablantes en todo el territorio nacional.

Para ello, recurrió a una figura jurídica extrema: la declaración del «estado de cosas inconstitucional», sentencia que le permite exigir, en un plazo razonable, el cumplimiento de una serie de medidas para revertir la vulneración sistemática de derechos fundamentales. Dichas medidas pasaban por la aprobación del Mapa Etnolingüístico del Perú al que me he referido y por la implementación de la oficialidad de la lengua quechua en la provincia de Carhuaz «en todos sus alcances» en un plazo máximo de dos años y de la oficialidad de las lenguas originarias en todo el país en el término de cinco años.

Ambos plazos debían correr desde la aprobación del Mapa Etnolingüístico del Perú, que ocurrió en noviembre del 2018. Aunque, debemos decirlo, fueron demasiado cortos si entendemos a cabalidad la inmensa tarea que significa implementar la oficialidad de una lengua. Sobre esta materia, la ley n.º 29735 precisa que dicha implementación implica que las oficinas del Estado deben funcionar en la lengua indígena oficial, así como se hace en castellano e, incluso, que toda institución pública o privada que da servicios públicos tiene que poder comunicarse en la lengua indígena oficial de manera oral y escrita. Esta implementación, sin embargo, está sujeta al principio de progresividad que subyace a la Ley de Lenguas Originarias.

Cabría pensar cuántos peruanos y peruanas continúan viendo hoy situaciones similares a la de María Antonia, en las

que sus derechos fundamentales en materia lingüística son vulnerados. Esta realidad motivó la reflexión al máximo nivel del Estado y llevó a la propuesta de una política nacional que resolviera este problema público. Sobre este logro de nuestra sociedad trataremos en las siguientes páginas.

12

La infinita mitología de los ticuna¹⁵

Mal haríamos en continuar el viaje personal y colectivo que nos invita el texto que hierve entre sus manos si no nos asomáramos por unas páginas al universo de la tradición oral de los pueblos indígenas.

Y nuevamente el equipaje necesario está en la propia experiencia de que somos pasajeros tributarios. Piense usted en los relatos de origen de su propia tradición cultural. Quienes hayan podido encontrar en su genealogía lingüística ancestros indígenas lo tendrán más claro y habrán reconocido ya en los relatos que han escuchado de sus padres y abuelos, y que han atesorado como claves del sentido de la vida, las fuentes mismas de la tradición oral transmitidas de generación en generación y heredadas y apreciadas como se recibe el mejor de los regalos.

Quienes tengan el privilegio de pertenecer a una de las tantas sociedades indígenas que se desarrollan en el mundo conocerán ya por cuenta propia el valor de la tradición oral y de sus enseñanzas. Pero quienes hayamos sido formados en

¹⁵ El pueblo indígena Ticuna vive actualmente en un conjunto de comunidades asentadas en la zona de la triple frontera Perú-Colombia-Brasil, llamada también el Trapecio Amazónico.

la tradición occidental llegada de Europa a estas tierras quizás tengamos una dificultad mayor en descubrir esa herencia, acostumbrados como estamos a otorgar mayor valía a la información y a las historias transmitidas en los libros, algunos recientes y otros tan antiguos como la Biblia.

Eso ocurre porque desconocemos que, al igual que todas las culturas del orbe, las nuestras se fundan en lo oral y que incluso el Antiguo Testamento de la Biblia proviene de esa tradición, es decir, de relatos entregados de abuelos a padres, hijos y nietos desde siglos atrás que, al encuentro de la escritura, tuvieron ocasión de ser plasmados en registros físicos que los hicieran perdurables, sin que ello les reste su origen eminentemente oral. No de otra manera se pueden entender los mitos de origen como el de Adán y Eva, la serpiente, la prohibición de tomar el fruto del árbol del conocimiento, el desacato humano, el origen de la falibilidad y la muerte entre los hombres.

Pues bien, todas las culturas se fundan en la vida en sociedad mediada por el lenguaje como espacio de intercambio de información, de socialización y de construcción de universos de sentido que nos dan las claves de la vida y de la muerte. Por ello, cuando hablamos de la diversidad cultural y la aplaudimos con ligereza como quien celebra el simple escenario multicolor de los productos en una feria, nos perdemos lo esencial: la diversidad de universos de sentido, de tradiciones culturales, de *modalidades de ser humanos*. Y es allí cuando, a mi modesto parecer, la tradición oral de los pueblos indígenas se nos presenta como invitaciones a viajar hacia mundos desconocidos que no por ajenos son menos nuestros, en tanto humanos como somos.

Debemos decir, antes que nada, que la tradición oral no es la suma de todo lo dicho en una cultura, sino que es el cuerpo

de relatos celosamente protegidos de la violencia del tiempo, que tiende a llevar al olvido lo que se dice y piensa en las sociedades orales. La tradición oral se compone de todos esos relatos repetidos, transmitidos intergeneracionalmente por los sabios y las sabias de los pueblos, cuya perdurabilidad no los exime de variación y ramificaciones, pero que mantienen en su centro las estructuras de sentido que dan cohesión a la comunidad que se cobija en una tradición cultural unificada. Desde esta curiosidad y apertura, quizás nos sea más fácil entrar en contacto con la narración oral del pueblo Ticuna que conoceremos en las páginas siguientes, de la mano de una estudiosa y de los propios miembros de este pueblo. Para esto me valgo de una conversación que sostuve con la investigadora Paula Letts¹⁶, expresamente para este libro.

12.1. Entrevista a Paula Letts, antropóloga

AP: En tu trabajo, en el Ministerio de Cultura del Perú, tú como antropóloga has pasado cierto tiempo entre comunidades ticuna de la triple frontera de Perú, Colombia y Brasil, y has realizado una investigación de la tradición oral ticuna y también del rito llamado *Worecühiga*¹⁷

¹⁶ Entrevista realizada el 17 de setiembre del 2021.

¹⁷ La lengua ticuna posee un alfabeto oficial desde el 2017 (RD 04-2017-MINEDU/VMGP/DIGIBIRA/DEIB y RM 730-2017-MINEDU). Son muchas las particularidades de este alfabeto, pero para facilitar la lectura de esta sección, solo explicaré que las vocales de esta lengua son *a*, *e*, *i*, *o*, *u* y *ü*, siendo esta última una vocal central, y que estas vocales pueden pronunciarse laringalizadas, lo que se indica mediante la raya inferior o subrayado: *á*, *é*, *í*, *ó*, *ú* y *ÿ*. De esta manera, una palabra como *Yoí*, por ejemplo, se lee como *yo'-í*, separando las dos vocales y aplicando fuerza en la laringe a la primera. Igual ocurre con *Worecühiga*, que se lee más o menos así: *wo'-re'-cühiga*.

o rito de la pelazón. ¿Cuál es tu impresión de haberte asomado a este universo narrativo de la mitología ticuna?

PL: En principio, quería resaltar que me quedé sumamente impresionada por la complejidad de las narraciones ticuna sobre los orígenes, gracias a muchos pobladores, sobre todo abuelos y abuelas que compartieron estos relatos conmigo. En particular, me interesaron mucho las historias antiguas de los orígenes de este pueblo; pero, además, encontré que su tradición oral también incluye toda una diversidad de otras narraciones de seres míticos diversos más vinculados con la experiencia de los ticunas en su territorio en años más recientes, las cuales incluyen episodios que, desde una perspectiva externa como la nuestra, podrían parecer mágicos o fantásticos. Por ejemplo, las historias sobre el cazador, más conocido como montaraz, y todas las experiencias que tiene en el bosque, entre otros relatos y narraciones propias de los mismos pobladores, que cuentan experiencias personales suyas que también, a nuestro parecer, podrían tener elementos sobrenaturales, pero que son experiencias que ellos han vivido. Estas últimas también incluyen referencias a los héroes culturales y otros elementos de las narraciones de los orígenes, pero presentes en la actualidad.

Volviendo al tema que más me interesó, es decir, las narraciones sobre los orígenes, en el caso peruano no han sido tan ampliamente registradas en comparación con los casos de Colombia y Brasil. Aquí en Perú, quienes más habían registrado y publicado estas narraciones, son principalmente del FORMABIAP¹⁸. Posteriormente, también están los registros de la tradición oral ticuna realizados por el Ministerio de Cultura.

18 Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana.

Lo que considero, en mi opinión personal, es que la complejidad de esas narraciones se debe abordar también dentro de un contexto de educación superior e, incluso, para estudiar en las universidades, en un mundo en el cual los mismos pobladores ticuna, y también otros no ticuna, tuvieran acceso a estudiar una carrera como filosofía en una universidad, en la cual se enseñe el tipo de filosofía que viene de los relatos de origen ticuna. Tal vez el concepto filosofía no es intercultural en este caso, pero me refiero como a ese grado de valoración de la riqueza en cuanto a los contenidos y significados que se expresan en esos relatos.

AP: Desde una perspectiva occidental, desde los que hablamos castellano en un país como el Perú, podemos pensar que una narración oral de este tipo, que habla de los seres del bosque, de las personalidades míticas que están en el origen de la historia de un pueblo, es como una narración exótica muy distante de la realidad; sin embargo, nosotros mismos, en nuestra propia tradición judeocristiana, tenemos también todo un universo mítico al que nos referimos y que da origen, da fundamento a muchas de nuestras prácticas culturales. En alguna conversación contigo, me has dicho que es exactamente igual en el caso de los ticuna, pero además me has mostrado tu asombro ante lo profuso, complejo, casi infinito, que es todo este entramado de narraciones que dan cuenta del origen del pueblo.

PL: Sí, es cierto. Para mí, al principio, era difícil ubicarme en una línea de tiempo de todas las historias que las personas me contaban. Después tuve que hacer una línea personal de tiempo.

¿El relato que me contó el abuelito don Augusto ha sido antes o después dentro de la historia del origen ticuna que el

relato que me contó la abuelita doña Olinda? Estos incluyen un montón de episodios, principalmente, vinculados con la vida de los hermanos Ipi y Yoí y también de sus dos hermanas, Aicüna y Mowacha. Ellos prácticamente son seres inmortales. En la actualidad, hay pobladores ticunas que consideran que estos héroes siguen vivos y que no aparecen acá presentes porque el mundo está muy contaminado. No es un contexto para que ellos puedan presentarse actualmente. A veces dicen que hay muchos pecados y que, por eso, no se dejan ver como antes, pero cuentan que sus abuelos sí han visto a Ipi y Yoí, y conocen como lucen sus rostros. Entonces, si nunca han muerto, su vida es como si fuera infinita y les han pasado muchas experiencias. Principalmente, las experiencias que los narradores cuentan están situadas en un tiempo antiguo, en el de los orígenes.

Al ser narraciones orales, hay muchos elementos que varían entre una y otra versión. En el principio de todo está el abuelo Ngutapa, que no se explica comúnmente de dónde sale, y también estaba su mujer (cuyo nombre rara vez se menciona). Debido a que ella no le daba hijos, el Ngutapa se molesta con ella, la lleva al bosque, la amarra al tronco de un árbol y la deja allí. Entonces, ella le pide ayuda a un *tatatao* para que la desamarre, se convierte en avispa y pica en las dos rodillas al Ngutapa. Luego, sus rodillas crecen y dentro de ellas estaban Ipi y Aicüna, en una rodilla, y Yoí y Mowacha, en la otra, hombre [y] mujer, hombre y mujer en cada rodilla. Desde que los hermanos y hermanas estaban ahí, chiquititos, ya contaban con algunos elementos característicos de la cultura. Por ejemplo, algunos dicen que Aicüna tenía sus tejidos de chambira e Ipi tenía una lanza para pescar, elementos de las prácticas culturales tradicionales. Y de ahí nacen, de las rodillas de su

padre. A partir de que nacen, ellos pasan un sinfín de historias, pero cada una de esas experiencias que ellos tienen explica costumbres o prácticas que muchos ticunas continúan realizando en la actualidad. Por ejemplo, fueron los hermanos Ipi y Yoí quienes les asignaron a los primeros ticuna sus respectivos clanes, los cuales determinan las normas de parentesco. Asimismo, estos héroes fueron los que realizaron por primera vez importantes ritos que se mantienen vigentes o que, al menos, continuaban vigentes hasta hace 5 o 6 años atrás.

AP: Este es el caso, por ejemplo, del rito de pasaje que se da en la pubertad de las niñas ticuna que pudiste ver en algunas comunidades que aún lo practican, por ejemplo, en la comunidad Yahuma.

PL: Claro. Por ejemplo, yo preguntaba cómo se explica el origen de estas fiestas que en ticuna tienen dos nombres: *yüü*, que, en general, engloba el rito de pasaje de pubertad, pero también el primer baño con jugo o pintura del fruto de huito al cuerpo de los bebés, y otros ritos de pasaje que también incluyen la pintura corporal con huito, es decir, el corte de cabello de los niños, la *huequeada* de oreja de las niñas, ambos cuando ya tienen como cuatro añitos aproximadamente. Luego, al momento de la pubertad, momento en el cual se aísla por un tiempo a la púber o *worecü*, y, luego, se celebra una gran fiesta en la cual se le arranca el cabello cuidadosamente, que es como si ella volviera a nacer; y, también, la ceremonia de corte de cerquillo cuando a la señorita ya le ha crecido nuevamente el cabello.

Luego de la fiesta de pubertad, también hay otro ritual en el cual antiguamente quemaban los trajes de *yanchama* que habían sido utilizados por los danzantes enmascarados

durante la fiesta. Todos estos ritos son los de *yüü*, que es como decir una fiesta sagrada por el rito del pasaje.

En particular, la de la pubertad, se llama *Worecühiga*. La *worecū* es la niña que ha tenido su primera menstruación. El término *worecū* es como decir algo similar a una princesa o, en otras palabras, tiene todo un significado de que ella es alguien muy valorada, muy especial, muy valiosa. *Worecühiga* es como decir la fiesta de la señorita *worecū*, que es una fiesta *yüü*. Entre otras cosas, esta fiesta sagrada busca traer prosperidad para la protagonista y también para la comunidad. Esta celebración congrega a toda la comunidad e incluye la presencia de los seres de la naturaleza representados por los danzantes enmascarados, cuyos trajes y máscaras han sido elaborados con corteza de *yanchama*.

El origen o la primera vez que se hace la pelazón es el baño con huito, en el cual el protagonista es el hijo que tiene Ipi con la mujer de su hermano, Yoí.

AP: Ya estamos ante el origen de una práctica actual transmitida mediante el relato mítico.

PL: Hay diferentes versiones sobre el origen de la pelazón, que los ticunas le llaman «pelazón» o «pelación», en ticuna *yüü*. En cuando al ritual de la pubertad, se entiende que el término *pelazón* hace referencia al hecho de que le arranquen el cabello a la púber. Sin embargo, al igual que el término *yüü* se puede utilizar para varias fiestas. Algunos ticunas, al traducirlo al castellano como «pelazón», también se refieren a diferentes fiestas y no solo a la de la pubertad. De ese modo, algunos ticunas llaman «pelazón» a otros ritos de pasaje que no son el de la pubertad y que no implican el arrancar el cabello del iniciado. Por ejemplo, dicen: «la pelazón de los niñitos» cuando les van a hacer un ritual de baño con pintura de huito y corte

de cabello o *huequeada* de oreja, ya sea para un varón o una mujer, respectivamente.

A esos rituales de pasaje para los niñitos, donde no les arrancan el cabello, algunos ticunas también los llaman como «pelazón». Les hacen un rito con pintura corporal con huito, la cual tiene la propiedad de protegerlos, y les ponen los trajes tradicionales, les hacen pintura con achiote, los decoran con plumitas, entonan cantos en ticuna, realizan danzas y todo esto también lo pueden juntar a una fiesta de pubertad de una señorita, como parte de una misma ceremonia. Hacen las dos fiestas juntas. Los niños bailan junto con la señorita de la pubertad.

Hay diferentes versiones de cuándo fue la primera vez que se realizó este ritual de *yüü*, que es la pintura con huito o pelazón. Lo interesante es que, después de que nacen los hermanos Ipi y Yoí y las hermanas Aicüna y Mowacha, pasa el tiempo y resulta que el mundo era un lugar oscuro porque había un gran árbol de lupuna gigante, en ticuna llamada *Wochine*, que tapaba el cielo; entonces, Yoí lo quiere tumbar para que haya luz y llama a dos especies de pájaros carpinteros para los ayuden a picar el tronco del árbol, pero este no caía. Entonces, la ardilla pequeña sube hasta la copa de la lupuna, ya que la ardilla grande no logró subir hasta arriba, y ve que hay un pelejo gigante que tiene en las patas de abajo agarrada la copa de la lupuna y que con sus patas de arriba se está agarrando del cielo. Entonces, como el pelejo estaba dormido arriba sosteniendo la copa de la lupuna, no podían tumbar el árbol desde abajo y, por indicaciones de Yoí, la ardilla sube hasta la copa, le toca en la pierna al pelejo para despertarlo y le tira ají picante a los ojos, y así suelta el árbol y este cae.

La pequeña ardilla cumplió todo lo que le dijo el abuelo Yoí. Subió con el preparado de ají picante y tocó la pierna al pejejo gigante y cuando se despertó, echó ají en sus ojos. Subió como cuatro veces para echar ají. Cuando le echó ají en su ojo por cuarta vez solo sujetaba la lupuna con sus uñas.

Entonces dijeron [que] ya se va a caer. [«]Bájate[».] le dijeron a la pequeña ardilla y se cayó la lupuna gigante. Y la pequeña ardilla bajó rápidamente pero las raíces le alcanzaron su cola, por eso tiene la cola levantada hacia arriba.

En aquel entonces no había muchos ríos como ahora y cuando se cayó [la lupuna] sus ramas penetraron al fondo de la tierra. De allí se formaron varios ríos y quebradas así como la quebrada Callarú, entre otros. Todos los ríos son las huellas que ha dejado la rama de la lupuna gigante¹⁹. (Ministerio de Cultura, 2016, p. 239)

Así se formaron los ríos: el tronco de la lupuna formó el río Amazonas y las ramas formaron las diferentes quebradas del territorio amazónico de los ticuna. Yoí se dio cuenta de que la lupuna gigante tenía corazón y estaba palpitando. Entonces, vino un añuje y se robó el corazón del árbol de lupuna que acababan de tumbar y luego lo sembró. Otros dicen que lo sembró Yoí. Luego, de este corazón que había sido sembrado creció otro árbol que se llama humarí, cuyas ramas se consideran sagradas y se utilizan en los ritos yüü. Del fruto del humarí nació una mujer que se llama Techí. Ella era la mujer de Yoí.

Un día Yoí le dice a su mujer: «Yo me voy a cazar y tú te vas a quedar aquí en la casa». Yoí escondió a su mujer en su flauta

19 Narración de don José Aparicio Fonseca, recogida por Paula Letts en la comunidad Yahuma Primera Zona, traducción realizada por Ling Cándido Serra. En esta cita, como en las siguientes, he normalizado la escritura de acuerdo con el alfabeto oficial aprobado en el 2017.

o *tururí*. Cuando Yoí se fue a cazar, vino Ipi a la casa y cometió incesto con su cuñada Techí, y ella quedó embarazada.

Yoí ha soplado a su mujer y se perdió. La tenía guardada así. Él le ha soplado en una bocinita, *tururí* que le dicen, ahí metió a su mujer, y guardó el *tururí* bien escondido para que su hermano no lo vea. Y el Yoí se mandó a la cacería. Y cuando se fue a la cacería el Yoí, el Ipi vino a buscar a su cuñada y dijo:

—¿Dónde tiene escondida a su mujer el Yoí? La voy a buscar.

La buscaba y no la podía encontrar. Pero por fin Ipi hizo una jugada. Se quitó todo, su camisa, su pantalón. Se movía, se echaba, se levantaba la pierna, hacía esas cosas. Y de ahí hasta jugaba con su pene. Ipi le hacía cosas a su pene y[,] de esa manera, se sonrió la mujer de Yoí. Y cuando escuchó donde estaba riendo, ahí se fue a buscarle y ahí encuentra a su cuñada. Y cuando ya la encontró, él le sopló y se quedó parada ahí su cuñada, la mujer de Yoí. Ahí, pues, él se puso a hamaquear en la hamaca, ahí él se puso a hacer el amor a su cuñada²⁰.
(pp. 160-161)

Yoí se molestó. Pero cuando nació el bebé, después de un tiempo, le dijo a su hermano Ipi que vaya a buscar el fruto de huito para rayarlo y conseguir así el jugo o la pintura para bañar el cuerpo del niño. Algunos dicen que el baño con el jugo de huito es como si lo limpiara de ese pecado que había cometido Ipi. Pero cuando Ipi fue a buscar el huito, fue como un castigo que le mandó Yoí, porque tuvo que ir lejísimos y no lo podía conseguir. Tuvo todo tipo de experiencias.

20 Relato en castellano de don Humberto Yumbato, recogido por Paula Letts en la comunidad Bufeococha.

AP: Esta parte del relato me hace pensar en las pruebas que suelen pasar los héroes populares en las narraciones de la mitología nórdica, como, por ejemplo, enfrentarse al dragón para obtener el favor de un rey.

PL: Sube por el árbol de huito, pero este crece y crece y cuando consigue el huito no sabe cómo bajar, entonces Ipi se mete dentro del fruto y cae junto con este. Luego, cae hasta el fondo de la tierra y conoce el mundo que está debajo donde conoce otros seres. Luego, Ipi logra regresar con el huito y cuando raya el huito para pintar al bebé, él raya su propio cuerpo junto con el huito y con esa pintura, en la cual está mezclado el cuerpo de Ipi con el huito, bañan el cuerpo del bebé. Después, Techí bota los restos de huito en el río. Los restos o afrecho del huito, al caer en el agua, se convierten en peces, es decir, en mijano de sábalo. Después, Yoí pesca a esos peces, utilizando como carnada la yuca blanca y, cuando caen en la tierra, se convierten en gente. Esa gente después viene a ser los ticuna.

Yoí no podía pescar a su hermano porque no picaba, pero cuando Techí tira el anzuelo, pesca a Ipi. Después, una vez en tierra firme, Ipi también continuó pescando estos peces que, al caer a tierra, también tomaron la forma de personas. Ahí todavía no se habían instaurado los clanes de los ticuna.

Entonces Ipi pasó nadando lejos de los demás peces, solo en su frente tenía una mancha de color oro. Yoí lo quería pescar pero no quiso la carnada de su anzuelo. Primero puso como carnada de su anzuelo astillas de fierro, no pescó nada, solamente cayeron en su anzuelo huanganas; por esta razón nuestros dientes no son duraderos, porque no nos pescaron con carnada de fierro. A nosotros nos pescaron con un anzuelo que tenía como carnada la yuca blanca, cada pescado que pescó se convirtió en persona.

Ipi como era pez, Yoí quería pescarlo pero él pasó lejos, solitario. Yoí se amargó diciendo a su mujer: «[É]l va a querer la carnada de tu anzuelo porque él es tu marido». Ella agarró la caña del anzuelo y empezó a pescar, e Ipi a las justas cuando ella botó al agua el anzuelo con la carnada se fue a agarrar y lo pescó. Así apareció Ipi que vive río arriba. Así apareció Ipi y se separaron con Yoí. Este es el cuento de nuestros antepasados. Aquí terminó esta historia²¹. (p. 243)

Ese es el origen de la pintura con huito. Algunos dicen que también le arrancan el cabello al hijo de Yoí, pero lo principal o el hecho que siempre se menciona es la pintura con huito, la cual incluye el cuerpo de Ipi, que es un ser sagrado, un héroe de los ticuna.

AP: Es muy interesante esta narración que has escuchado y que has conservado con tanta memoria porque se nota, primero, que la narración es complejísima, cada parte de ella es mucho más profunda de la versión resumida que estás contando aquí, supongo; pero, además, en todos los elementos de la narración hay vínculos con las prácticas actuales, hay explicación, hay sustento, hay algo que se puede trazar hasta hoy mismo en la forma en que se vive y en lo que se cree en las comunidades actuales. ¿Tú has notado una diferencia en el conocimiento de estos relatos míticos en las comunidades que tienen más prácticas conservadas y menos prácticas conservadas? Por ejemplo, en Cushillococha, que está muy conectada y bien cerca de Caballococha, que es ya una pequeña ciudad en el Amazonas, mientras que hay otras comunidades más alejadas y menos comunicadas.

21 Narración de don José Aparicio Fonseca recogida por Paula Letts en la comunidad Yahuma Primera Zona, traducción realizada por Ling Cándido Serra.

PL: Sí, en cuanto a lo que mencionas, por ejemplo, los abuelitos que más conocimiento tienen de los detalles de todo este relato del origen, lamentablemente, en los últimos seis o siete años, hay por lo menos cinco de ellos, que en paz descansen, que nos han dejado y que eran, de los que yo pude visitar de las comunidades que fui, eran reconocidos como el sabio o la sabia de la comunidad. No es que en cada comunidad haya un montón de personas que te puedan contar ese relato con todos sus detalles.

Por ejemplo, la comunidad de Bellavista de Callarú es interesante. Es una comunidad muy grande y con gente de fuera, tanto con gente ticuna de otros lugares y mestizos de otros lados, y ahí está un poco alejado porque tienes que entrar por la quebrada Callarú. Allí había una pareja de abuelitos que ya fallecieron y ellos contaban unos relatos larguísimos sobre el origen, pero en ticuna.

También en Bufeococha estaba el abuelo Augusto Vicente Coello, el papá de doña Gladys, que siempre viene [a Lima] a vender sus artesanías en Ruraq Maki²², quien también ya falleció y él era una biblioteca humana.

Cushillococha es muy grande, yo pienso que ahí también hay abuelos y abuelas que conocen los relatos con ese nivel de profundidad. Probablemente, en los últimos años también algunos de ellos nos hayan dejado, incluso con la pandemia es lo más probable, pero por más que en Cushillococha ya hay[a] mucha influencia de la cultura externa y se han dejado muchas prácticas culturales...

AP: Por la influencia evangélica...

PL: También por la influencia evangélica, creo que los abuelitos que pueden seguir ahí tienen en su memoria esos

22 Feria de arte popular promovida por el Ministerio de Cultura.

conocimientos también. La diferencia que yo veo, entre las comunidades más alejadas o tradicionales y las más relacionadas a la sociedad exterior, se refiere principalmente a la vigencia de las prácticas culturales ancestrales, como, por ejemplo, la celebración de los ritos *yüü*, pero no pude observar gran diferencia en cuanto a la vigencia de los conocimientos que los abuelos y abuelas mantienen en su memoria, como, por ejemplo, las historias sobre la vida de los hermanos Ipi y Yoí. Es decir, en las comunidades más relacionadas a la cultura nacional o exterior, se practican menos los ritos, en comparación con las comunidades más aisladas; sin embargo, los abuelos o sabios no se han olvidado de los relatos de los orígenes.

Algunas personas adultas contemporáneas conmigo, no solo los abuelos, abordan el significado o el contenido de estos relatos como la historia de su pueblo; pero, de repente, las comunidades que han sido más evangelizadas no lo ven tan real como una historia, tal vez más como un mito.

AP: Pero sí le atribuyen esa realidad a historias, por ejemplo, del Antiguo Testamento de la Biblia y no a sus propias historias que serían su propio Antiguo Testamento.

PL: Hay algo complejo porque con las personas que yo he conversado, aun siendo evangélicos, no hay una negación de la propia cultura. A lo que me refería, no es que digan que eso es un mito, que no es real, sino que la diferencia es, por ejemplo, en Yahuma, que es más alejado. Actualmente, la gente hace referencia a esos elementos no tanto como a las historias antiguas, sino como historias reales que no están separadas de la realidad actual. Por ejemplo, hacen referencia a la tierra de Eware, que es la tierra sagrada o encantada, indicando que hoy en día sigue viviendo ahí el hijo de Yoí, o te hablan de que, cuando se hace la fiesta de la pelazón, se pueden aparecer seres sagrados,

eso me lo han dicho incluso en Bufeococha, que no está muy lejos. Ahí una señora mayor, Julia Gómez, contaba que, cuando ella era joven y se practicaba la fiesta de la pelazón, porque en Bufeococha ya no se practica, se podía presentar un ser que se llama Oma, que es como decir «madre del viento» y tiene mucho poder. No sé si puede decir que es bueno o malo, es un ser muy poderoso del viento, vinculado a los elementos de la naturaleza y viene a la fiesta de pelazón y baila con la *worecü* y eso me lo cuenta ella con una actitud de bastante cuidado, respeto porque se considera sagrado. No todas las personas hablan de esas cosas tan abiertamente y, si lo está contando ella, es porque lo considera algo real, que debemos respetar, más aún en Yahuma Primera Zona, que se sigue realizando siempre la fiesta hasta el último viaje que he podido realizar hace cinco años. No sé si actualmente se sigue realizando la fiesta porque también ahora hay muchas dificultades y no se puede hacer una fiesta cuando hay muchas necesidades por falta de economía y de servicios, entre otras.

En Yahuma sí, la abuela doña Santa Lluanico comentaba que ella misma ha visto a Ipi y explica que estos hermanos héroes, Ipi y Yoí, visitan la comunidad de Yahuma, porque ahí todavía se celebra la pelazón. Esto se debe a que la mayor parte de pobladores de la comunidad no son evangélicos. Hay personas evangélicas, pero en otras comunidades es un porcentaje más alto y por eso es que Yahuma se ha mantenido la fiesta con todos sus elementos del sentido original y no como una presentación. En la comunidad de Erené, yo conversaba con un hermano evangélico ticuna, que me comentaba que ellos son de una iglesia evangélica pero indígena, lo que quiere decir que ellos no quieren que se pierdan las costumbres; entonces, siguen realizando las fiestas a modo de una presentación

cultural para así mantenerlas, pero no es que dicen: «A la niña ya le ha venido la menstruación, entonces tenemos que separarla para que esté haciendo su dieta en alejamiento, en el *turi* (así se llama el cuarto) que tiene que ser construido con las ramas de aguaje porque esto la va a proteger», sino que de repente hacen una presentación donde hacen el *turi* para mostrar cómo es.

Pero, en Yahuma, es como que, al mantenerse los rituales, los contenidos de las narraciones de los orígenes reviven y eso es algo que también lo dice en sus propias palabras la profesora Ivonne Sampayo, que es bilingüe ticuna. «Los temas que se mencionan en los relatos de orígenes no están congelados, sino que en cada evento (que puede ser el ritual de la fiesta de pelazón o diferentes eventos ancestrales de la cultura), cuando se realizan, los temas de estos relatos reviven porque están haciendo las cosas así como primero las han realizado los antiguos héroes Ipi y Yoí y sus hermanas». Por ejemplo, en la fiesta se utiliza un caparazón de taricaya, que es como un tambor, un instrumento, y hay una narración en la cual un enano llamado Métare se le presenta a Yoí, durante la fiesta de pelazón de su hijo, tocando un caparazón de taricaya, el cual había recogido del lago sagrado Éware, y cantando. El Métare le dijo a Yoí que su presencia se debía a que esa costumbre de tocar el caparazón de la taricaya siempre la iban a practicar los ticuna.

Vengo tocando la taricaya
por ti,
mi abuelo, mi abuelo,
Yoí, Yoí.

Vengo con mi taricaya para ti,
vengo para ti tocando
nuestra taricaya.

Es cierto que desde tierra de Éware
la he desenterrado, su caparazón está embarrado,
es verdad que ella es mía.
Yo he venido a presentarme ante ti,
mi abuelo, mi, mi, Yoyoechi.

La encontré en la orilla de Éware,
en la bonita orilla de Éware la encontré.
Para ti la he amarrado en el palo sagrado de ubos,
la he puesto en el palo para ti.

Desde allí he venido tocando con el palo de ubos,
con el palo de ubos que tiene flor sagrada,
en él la he amarrado,
en el peligroso y sagrado palo de ubos,
allí la he amarrado para ti,
mi abuelo mi, mi, Yoyoechi.

Voy a cantar delante de ti,
porque usted está celebrando.
Hasta que termina la fiesta de pelazón de nuestro Padre
voy a dejar de danzar delante de él²³. (pp. 179-181)

En Yahuma, cuando estábamos ahí, tenían un caparazón de taricaya guardado, que es el que cada vez que se realizaba la fiesta, lo sacaban y lo utilizaban, y, luego, lo volvían a guardar. Hay una historia antigua de cómo se aparece el caparazón de taricaya y esta historia se revive cuando ellos lo siguen utilizando hoy en día en la fiesta.

23 Canto del Métare y la taricaya, interpretado en ticuna por Olinda Méndez Román, recogido por Paula Letts en la comunidad Yahuma Segunda Zona, traducción realizada por Ling Cándido Serra.

La tradición oral no solo tiene por fin transmitir los relatos de origen de un pueblo, sino también todos los cuerpos organizados de sus conocimientos ancestrales, como bien lo recoge la definición de tradición oral en nuestra legislación: «Son todas las manifestaciones culturales de un grupo humano, cuyo vehículo de transmisión es la lengua oral. Este conjunto incluye conocimientos colectivos sobre cosmovisión, prácticas alimentarias, música, arte tradicional, medicina, tecnología, entre otros» (Ministerio de Cultura, 2016b)²⁴.

Habiendo entendido el inmenso valor que tiene para pueblo, y para la humanidad entera, el saber ancestral de los pueblos indígenas, debemos llamar la atención sobre la urgencia de emprender su registro por todos los medios: escrito, sonoro y audiovisual. Esta es una carrera contra el tiempo. Y es un deber del Estado asumir esta tarea, de manera que se pueda resguardar ese conocimiento del efecto erosionante de la imperfecta memoria y de la rapidez en que los cambios socioculturales actuales arrinconan a las culturas indígenas hacia el olvido. Nos lo recuerda el joven ticuna Mecüna (Junior Isaías Cándido Curico, de 21 años):

Es muy importante saber las historias de los orígenes. Yo soy curioso de preguntar de dónde vengo [...]; por eso, yo pregunto siempre a mi abuela, a mi abuelo, porque yo soy del clan Tigre [...]. Y siempre yo cuento, enseño también a mis sobrinas, para que sepan, pues, porque cuando yo me muera nadie les va a enseñar a mis sobrinas²⁵.

24 Decreto Supremo n.º 004-2016-MC, que aprueba el Reglamento de la ley n.º 29735, ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú.

25 Comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp.

13

Nuestras normas y políticas públicas como herramientas para el cambio

Como hemos visto en muchos casos de ciudadanas y ciudadanos peruanos cuyas historias hemos conocido en estas páginas, a los hablantes de lenguas indígenas u originarias la vida cotidiana y, sobre todo, la relación con todas las instituciones del Estado se les ve dramáticamente dificultada por su sola condición de ser hablantes de una lengua peruana distinta al castellano. Llegado el siglo XXI, el Perú no ha sido capaz de resolver esta situación de exclusión que, bien mirada, podría ser descrita como un *apartheid lingüístico*²⁶, es decir, un régimen de exclusión del ejercicio pleno de la ciudadanía que afecta a un importante grupo de la sociedad peruana, en concreto a la población hablante de lenguas indígenas. Ciertamente no se trata de un *apartheid* explícito plasmado en regímenes legales que atribuyan derechos distintos a grupos segregados de la población, como lo fue durante la colonia en América o en Sudáfrica hasta Mandela, pero no por ello menos real: vivimos un *apartheid* lingüístico real.

He sido un tanto ingenuo al decir arriba que nuestro país «no ha sido capaz» de resolver el problema de exclusión

26 Sobre la noción de *apartheid lingüístico* puede consultarse Orelus (2014).

lingüística: ¡como si nos lo hubiéramos propuesto en serio! En realidad, los decisores de las políticas públicas, al menos hasta hace una década, y salvo la «primavera lingüística» del gobierno de Velasco —así llamada por el lingüista Luis Enrique López Hurtado—, han orientado su interés y esfuerzo a la imposición forzosa del castellano como lengua nacional, en detrimento de las otras lenguas peruanas, y sin ninguna consideración por pensar en la histórica exclusión de los pueblos indígenas, que han estado más bien totalmente invisibilizados. Y debemos decir que, en el impulso de esa política nacional lingüicida, sí que se han visto, lamentablemente, «avances» —si se me permite la ironía— a la luz del acelerado retroceso de las lenguas originarias.

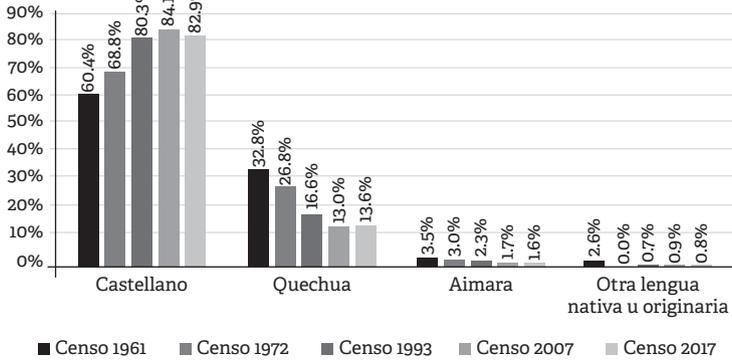
El lingüista Luis Florentino Andrade Ciudad (2016) lo pone muy claro en estos términos:

No es exagerado afirmar que hasta este momento lo que hemos tenido en el Perú republicano ha consistido en una política lingüística no enunciada en documentos, pero sí practicada en los hechos con un objetivo muy claro: la exclusión de los hablantes de lenguas originarias y el refuerzo de un modelo de Estado monolingüe y discriminador. (párr. 12)

Los resultados de las políticas de fortalecimiento de un Estado monolingüe y discriminador, como lo llama con absoluta precisión Luis Andrade, podemos verlos claramente ilustrados en el gráfico 9.

Resolver este orden injusto es hoy un imperativo para una nación que inicia su tercer siglo de vida independiente y que arrastra hasta hoy una discriminación que no debe verse como un problema que se da en el plano únicamente interpersonal

GRÁFICO 9. Población según lengua materna (1961-2017)¹.



Fuente: Elaborado por la Dirección de Lenguas Indígenas a partir del Ministerio de Cultura (2021b).

que afecta nuestras relaciones sembradas de desconocimiento del otro indígena, de su cultura y sus necesidades, sino, principalmente, como un problema estructural, un sistema de discriminación que está fuertemente insertado en todo el funcionamiento de la sociedad y del Estado. La función principal del Estado en nuestro ordenamiento constitucional es la de proveer servicios públicos de calidad a la población. Pues bien, una simple mirada a la forma en que son proveídos estos servicios públicos a nuestros hermanos que hablan una lengua originaria patenta dicha discriminación estructural, sistemática, que desde las ciencias sociales es entendida como un lastre de nuestra estructura heredera del orden colonial: los servicios de calidad desigual para personas consideradas de valor desigual.

¹ Se comparan porcentajes del total de población mayor a 3 años de edad. Se exceptúan las lenguas extranjeras y la lengua de señas.

¿Pero cómo podemos resolver el problema? Lo primero es aceptar que no se trata de *un problema de los hablantes* de lenguas indígenas que tendrían que resolver ellos mismos aprendiendo castellano y abandonando su lengua originaria. Ese enfoque es tremendamente violento y lleva a un etnocidio, pues obliga a los pueblos originarios a abandonar su lengua y, consecuentemente, debilitar su cultura, elemento principal que garantiza su supervivencia y desarrollo como entidades sociales cohesionadas. Esta ruta llevaría inevitablemente a la desaparición de los pueblos indígenas, es decir, a un etnocidio. ¿Allá vamos? ¿Es eso parte de nuestro sueño republicano? Lo segundo es entender que se trata de un problema público, que afecta a *toda la sociedad peruana* y no solo al 16% que tiene una lengua materna indígena. Debemos entender que la violencia ejercida desde la sociedad mayoritaria hacia los indígenas es un factor de desunión y de fractura que afecta al conjunto de la sociedad nacional. Esto lo han entendido legisladores, gobernantes, autoridades, funcionarios públicos, activistas indígenas, investigadores y representantes de la sociedad civil que impulsaron un conjunto de medidas orientado a dar solución al gran problema público.

Ahora bien, una parte de la solución de un problema de tal magnitud, tan imbricadamente atado a lastres atávicos como el racismo y el etnocentrismo occidental, lo constituye un conjunto de normas y políticas públicas que forma parte de un muy interesante desarrollo normativo que debe orientarnos como país para alcanzar una justicia lingüística, propuesta central de este libro. Dicho desarrollo normativo puede rastreadarse desde el siglo pasado; pero, para no excedernos en esta sección, comenzaré por hablar de una norma que constituye un hito claro en la lucha por los derechos lingüísticos de los

pueblos indígenas peruanos: la Ley de Lenguas Indígenas u Originarias, de 2011, que tiene un nombre mayor.

La ley n.º 29735, que regula el uso, la preservación, el desarrollo, la recuperación, el fomento y la difusión de las lenguas originarias del Perú, fue aprobada en julio del 2011, luego de haber sido propuesta y sustentada en el Congreso desde dos años antes, por parte de dos mujeres congresistas quechuahablantes: María Sumire e Hilaria Supa. Para quienes estuvieron atentos a los debates, que constan en las actas del Congreso, queda claro que el trabajo de impulso de dicha norma no fue para nada un proceso tranquilo, sino un trance sumamente accidentado e incómodo, sobre todo en perjuicio de ambas congresistas, quienes sufrieron todo tipo de vejámenes en el hemiciclo y resbalaron a discusiones acaloradas en los pasillos, callejones inhóspitos, plenos de discriminación, tanto por parte de otros congresistas como de la prensa. De hecho, tras el debate, el proyecto de ley se truncó en su avance y solo sería desencarpetado para su discusión final y aprobación, tras los terribles sucesos de Bagua del 2009, que fueron seguidos de mesas de diálogo en las que las organizaciones indígenas exigieron la aprobación de normas que velaran por sus derechos.

Esta ley es fundamental y tiene muchas disposiciones, aunque su corazón es claramente el artículo 4 sobre los derechos de la persona:

4.1 Son derechos de toda persona:

- a. Ejercer sus derechos lingüísticos de manera individual y colectiva.
- b. Ser reconocida como miembro de una comunidad lingüística.

- c. Usar su lengua originaria en los ámbitos público y privado.
- d. Relacionarse y asociarse con otros miembros de la comunidad lingüística de origen.
- e. Mantener y desarrollar la propia cultura.
- f. Ser atendida en su lengua materna en los organismos o instancias estatales.
- g. Gozar y disponer de los medios de traducción directa o inversa que garanticen el ejercicio de sus derechos en todo ámbito.
- h. Recibir educación en su lengua materna y en su propia cultura bajo un enfoque de interculturalidad.
- i. Aprender el castellano como lengua de uso común en el territorio peruano.

4.2 La titularidad individual de estos derechos no impide el ejercicio colectivo de los mismos. (Congreso de la República del Perú, 2011)

La ley n.º 29735 es una ley de importancia crucial. No surge de la nada, existen dos normas previas que ya entran al tema con un enfoque novedoso, pero la ley n.º 29735 es de un nivel superior y supone un inmenso logro normativo que, sin duda, ha impulsado en la última década el inicio de un cambio en favor de las lenguas indígenas y los derechos de sus hablantes. Y es un logro que debe atribuirse a los propios pueblos indígenas del Perú, porque ellos lo hicieron. En realidad, según María Sumire, gracias a una historia que ojalá se anime a escribir en un libro, la iniciativa surgió en las comunidades de las alturas de Cusco, en el trabajo con mujeres campesinas quechuahablantes, quienes plasmaron en los primeros documentos un conjunto de disposiciones, o más bien anhelos, que debería

hacer de nuestra sociedad una en la que los herederos de las tradiciones lingüísticas originarias del Perú no tuvieran que ocultar esa herencia, abandonarla o sufrir exclusión por ella. En realidad, nuestra Ley de Lenguas Originarias se nutre del espíritu del histórico *Convenio n.º 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales* (2014), que marcó un hito para las luchas de los pueblos indígenas y tribales en el mundo entero.

El mismo año de la aprobación de esta norma, también se aprobó otra de vital importancia para los pueblos indígenas u originarios: la ley n.º 29785, ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocida en el *Convenio n.º 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales*. Desde el comienzo, la implementación de esta norma debió dar un impulso importante también a los derechos lingüísticos. En efecto, dado que esta ley exige la realización de consultas con las comunidades y los pueblos indígenas en sus lenguas, el Estado inició la elaboración de la Base de Datos de Pueblos Indígenas y, en el 2012, la formación de traductores e intérpretes que pudieran hacer posibles esas consultas. Increíblemente, en nuestro país siempre se han exigido intérpretes, por ejemplo, en procesos judiciales y de lenguas extranjeras, pero no de nuestras propias lenguas originarias. Posteriormente, desde 2015, la formación de traductores e intérpretes ampliaría su alcance para que estos no tuvieran que esperar inactivos a que eventualmente se presentara un proceso de consulta que requiriera su participación. Se decidió, entonces, aprovechar a estos importantes recursos humanos para que pudieran intervenir no solo en procesos de consulta previas, sino también, en general, pudieran facilitar la comunicación entre sus compueblanos y distintas entidades del Estado, superando así la barrera lingüística que históricamente ha impedido su acceso

a servicios públicos cruciales como salud, justicia, programas sociales, comisarías, entre muchos otros.

La Ley de Lenguas Originarias fue reglamentada en el 2016, luego de un exitoso proceso de consulta previa realizado con participación de representantes de los 55 pueblos indígenas, a través de las siete organizaciones indígenas andinas y amazónicas de alcance nacional (AIDSESP, CCP, CNA, CONAP, FENMUCARI-NAP, ONAMIAP y UNCA). La reglamentación es muy importante, pues, si la ley nos indica *qué cambios hay que implementar*, su reglamento precisa *cómo hacerlo*. Pero el *qué* y el *cómo* no bastan para movilizar a toda una sociedad y al Estado hacia el cambio revolucionario que necesitamos en materia de lenguas y derechos de sus hablantes. A eso debe añadirse la *ruta*, el *hacia dónde* y el *con quiénes*. Y estos nuevos escalones hacia el cambio requieren de una política nacional.

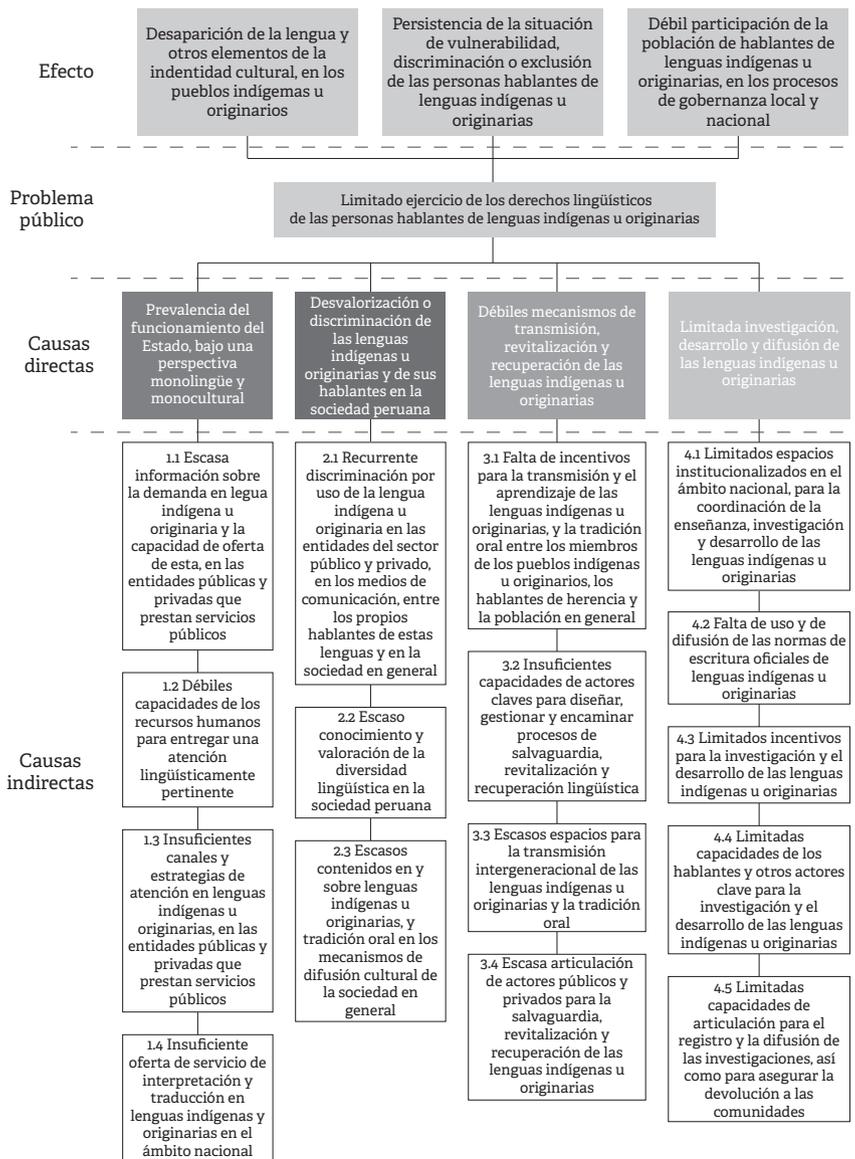
Para elaborar la primera Política Nacional de Lenguas Originarias de nuestra historia, se necesitaron grandes esfuerzos que fueron liderados por el Ministerio de Cultura, hasta su aprobación en el 2017 y su posterior actualización en el 2021. Toda política pública es una solución que se ofrece desde el Estado para un problema que se considera también público. Durante la elaboración de la política nacional, para identificar el problema público asociado a las lenguas originarias que enfrenta nuestro país, se realizaron talleres con más de cuatrocientos representantes de las siete organizaciones indígenas arriba mencionadas, quienes reflexionaron a partir de esta pregunta: «¿Qué dificultades experimenta un hablante de lengua indígena en su día a día en el Perú?». Las respuestas a esta pregunta fueron muchísimas y sirvieron para la construcción conjunta de un árbol de problemas, cuya versión final encontramos en la actualización de la Política Nacional

de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad al 2040, aprobada en el 2021. Veamos ese árbol de problemas en el gráfico 10.

Recomiendo una lectura atenta y reflexiva del árbol de problemas. Aunque en un lenguaje propio de la gestión pública, en ese árbol están expresados y conectados casi todos los problemas en torno a las lenguas indígenas u originarias y a los derechos lingüísticos de sus hablantes. Como se ve, en el centro está el problema público: «Limitado ejercicio de los derechos lingüísticos de las personas hablantes de lenguas indígenas u originarias». Aquí conviene precisar lo que debemos entender por «derechos lingüísticos». No se trata, como podría pensar un desavisado lector, únicamente de derechos asociados a la lengua. En realidad, como insisten los expertos en el tema, los derechos lingüísticos son derechos fundamentales de la persona que funcionan como llaves o puertas al ejercicio de todos los otros derechos. Es decir, si no puedo ejercer mi derecho a ser atendido en mi lengua, por ejemplo, tampoco puedo ejercer otros derechos fundamentales como el acceso a salud, justicia, educación, identidad, etc., porque entenderá usted que la justicia que se administra en una lengua que el procesado no entiende no es justicia verdadera o que el diagnóstico que propone una médica a partir de preguntas que el paciente no comprende puede poner en peligro su vida. Y lo mismo con la educación y todos los demás derechos.

Esta política nacional es la primera de nuestra historia orientada a resolver el problema lingüístico de nuestro país, poniendo en el centro de su preocupación a los hablantes de todas las lenguas indígenas, pero, además, a los herederos culturales de esos pueblos y, finalmente, a los no hablantes, considerándolos parte del problema y de su solución. Cuando fue

GRÁFICO 10. Árbol de problemas de la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad.



Fuente: Ministerio de Cultura (2021b).

formulada, recibió opiniones internacionales muy favorables, y se llegó a decir que constituía el referente modélico de lo que debían hacer los demás países de la región.

Debemos reconocer, sin embargo, que la implementación de la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad (PNLOTI) dista mucho de estar avanzando como debiera. Una de las dificultades tiene que ver con su pronta necesidad de ser actualizada. En efecto, una nueva regulación del Centro de Planificación Nacional (CEPLAN) exige que la política nacional sea actualizada, que está ocurriendo actualmente, de manera que tendremos una nueva versión a fines del 2021. La otra dificultad reside en que no todos los sectores del Estado se han comprometido a jugar su rol en la solución, que debe comprometer, valga la redundancia, necesariamente a todos los estamentos del Estado o, por lo menos, a todos los que brindan algún tipo de servicio público. Pero esto no ha ocurrido, puesto que muchos funcionarios no alcanzaron a entender que este problema atañe a sus sectores ni que son parte importante en la solución y, como se dice popularmente, quitaron cuerpo.

Ante los problemas identificados, la PNLOTI propone una serie de objetivos y lineamientos:

TABLA 6. Objetivos y lineamientos de la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad al 2040.

Objetivo prioritario	Lineamientos
<p style="text-align: center;">OPI</p> <p>Mejorar la pertinencia multicultural y multilingüe del Estado hacia la población hablante de lenguas indígenas u originarias</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1.1. Generar información permanente sobre la demanda y oferta de atención en lengua indígena u originaria de los servicios públicos 1.2. Fortalecer las capacidades de los recursos humanos en las entidades públicas para una atención lingüísticamente pertinente 1.3. Incentivar la contratación de personal hablante de lenguas indígenas u originarias en las entidades que prestan servicios públicos 1.4. Disponer de estrategias y canales de atención en lenguas indígenas u originarias para los hablantes de las mismas 1.5. Desarrollar mecanismos para la incorporación de la pertinencia lingüística en los servicios públicos dirigidos a hablantes de lenguas indígenas u originarias 1.6. Generar estrategias para la concientización de los hablantes de lenguas indígenas u originarias acerca de sus derechos lingüísticos y los medios disponibles para garantizarlos 1.7. Generar mecanismos para la gestión de la información estadística sobre la situación económica, social y cultural de la población hablante de lenguas indígenas u originarias 1.8. Incrementar el acceso de la población hablante de lenguas indígenas u originarias a servicios de salud con pertinencia lingüística 1.9. Garantizar el acceso a la justicia y reparación con pertinencia lingüística para la población hablante de lenguas indígenas u originarias

1.10. Garantizar el acceso de la población hablante de lenguas indígenas u originarias a servicios de orden interno y orden público con pertinencia lingüística

1.11. Incrementar el acceso de la población hablante de lenguas indígenas u originarias a servicios de identificación e inclusión social con pertinencia lingüística

OP

2.1. Desarrollar mecanismos para el registro, la atención, prevención y sanción de los casos de discriminación por el uso de lenguas indígenas u originarias en las entidades del sector público y privado, medios de comunicación, espacios públicos, entre los propios hablantes de lenguas indígenas u originarias y en la sociedad en general

2.2. Incentivar el uso, difusión y valoración de las lenguas indígenas u originarias y la tradición oral en las industrias culturales, artes, los medios de comunicación y en las nuevas tecnologías de la información y comunicación

2.3. Generar estrategias educativas para la valoración de la diversidad lingüística y la tradición oral de los pueblos indígenas u originarios

2.4. Implementar la presencia de las lenguas indígenas u originarias en el paisaje lingüístico

3.1. Desarrollar estrategias y mecanismos articulados para fomentar la adquisición de las lenguas indígenas u originarias en niños y jóvenes indígenas y hablantes de herencia

OP3
Incrementar la transmisión intergeneracional de las lenguas indígenas u originarias y la tradición oral en la población

3.2. Implementar la enseñanza de las lenguas indígenas u originarias y la tradición oral en la ebr (no bilingüe), la educación superior y los programas de enseñanza y aprendizaje no escolarizados

3.3. Implementar iniciativas articuladas de salvaguardia de las lenguas transfronterizas, considerando las fronteras nacionales y regionales

3.4. Incentivar el desarrollo de emprendimientos culturales comunitarios basados en las lenguas y tradición oral de los pueblos indígenas u originarios

3.5. Desarrollar estrategias articuladas de revitalización de las lenguas indígenas u originarias, sus variedades y la tradición oral entre los pueblos indígenas, el Estado y otros actores a nivel macro y micro

3.6. Propiciar espacios de diálogo interlingüístico entre hablantes de lenguas indígenas u originarias

3.7. Desarrollar mecanismos de apoyo e incentivos a agentes y/o proyectos orientados a la salvaguardia, revitalización y recuperación de las lenguas indígenas u originarias y la tradición oral

3.8. Desarrollar acciones que promuevan las creaciones y expresiones culturales en lenguas indígenas u originarias, inspiradas en tradición oral y de contenido intercultural en el plano internacional órganos del servicio exterior y otros actores

3.9. Promover la participación del Perú en espacios multilaterales que coadyuven al reconocimiento, respeto y difusión de los derechos lingüísticos de las personas hablantes de lenguas indígenas u originarias

<p style="text-align: center;">OP4</p> <p>Incrementar el dominio oral y escrito de las lenguas indígenas u originarias para sus hablantes</p>	<p>4.1. Generar espacios de coordinación de la enseñanza y desarrollo de las lenguas indígenas u originarias entre los centros de educación superior e instituciones que ofrecen programas de enseñanza de estas lenguas</p> <p>4.2. Implementar el Modelo de Servicio Educativo Intercultural Bilingüe (MSEIB) en los estudiantes de los pueblos indígenas u originarios en la forma de EIB de Fortalecimiento Cultural y Lingüístico</p> <p>4.3. Incentivar el desarrollo escrito y la producción de recursos para el conocimiento de las lenguas indígenas u originarias</p> <p>4.4. Incentivar la recuperación y ampliación de vocabulario en las lenguas indígenas u originarias, incluida la terminología científica y técnica</p> <p>4.5. Incentivar el reconocimiento formal de capacidades y competencias en lenguas indígenas u originarias</p> <p>4.6. Incentivar la investigación y producción de conocimiento en y sobre lenguas indígenas u originarias y tradición oral en las y los propios hablantes, en las instituciones de educación superior, centros de investigación y las entidades del sector público</p> <p>4.7. Promover la investigación y el registro de las manifestaciones de tradición oral identificando, en cada caso, su nivel de vulnerabilidad y garantizando el libre acceso de los pueblos indígenas u originarios a esa información</p> <p>4.8. Registrar y difundir las investigaciones y publicaciones escritas y audiovisuales en y sobre lenguas indígenas u originarias y sobre tradición oral</p>
---	---

Fuente: Ministerio de Cultura (2021b).

La PNLOTI, de implementarse efectivamente, tiene el poder de guiarnos hacia un país en el que la justicia lingüística sea una realidad. Depende de nosotros hacer nuestra parte, exigiendo su cumplimiento.

14

La urgente tarea de escribir diccionarios de nuestra lenguas indígenas

Comúnmente, se comenta que en muchos idiomas hay palabras para las que no existen términos equivalentes en otras lenguas. En otras palabras, en ciertas sociedades, para determinados conceptos bastante propios de su cultura, las personas disponen de una palabra o expresión que da en el clavo de lo que se quiere decir. Y cuando esas personas hablan otra lengua, no encuentran ninguna palabra o expresión que les sirva para transmitir ese mismo concepto, y se enredan en explicaciones que no siempre logran expresar la idea. Este es el caso de la palabra *sobremesa* para quienes hablan castellano, ya que significa «periodo posterior a la comida en que se permanece sentado a la mesa, generalmente conversando con los otros comensales». Aunque esta sea una realidad frecuente en otras culturas, sus lenguas no poseen una palabra precisa para significarla.

Esta diferencia lingüística es muchas veces una diferencia de culturas: no es descabellado pensar que las costumbres, tradiciones o prácticas de una determinada sociedad hayan motivado la existencia de unidades léxicas para referirse a ellas, es

decir, sus palabras específicas. Como es de suponer, mientras las tradiciones culturales detrás de las lenguas contrastadas sean más distantes, mayores serán estos casos de imposibilidad de hacer un *match* entre sus unidades léxicas.

Es este momento podremos ya intuir que estas *desigualdades léxicas*, si se me permite el término, son abundantes entre las culturas y lenguas originarias peruanas con referencia a la castellana. En un folleto titulado *12 palabras de lenguas indígenas que abrirán tu mente*, el Ministerio de Cultura (2015) reunió un grupo de casos de este tipo. Cito algunos de estos:

Ekpa'palek (lengua shiwilu)

Ayudar a caminar a una persona. Este verbo suele usarse para referirse a la manera en que se ayuda a caminar a un niño o niña que están empezando a hacerlo, para lo cual uno debe desplazarse lentamente junto a él o ella. Muchos hemos aprendido a caminar así, pero en la lengua shiwilu tenemos una palabra que describe esta acción. (p. 15)

Chart'asiña (lengua aimara)

Pedir «prestado» del vecino, vecina o de los familiares algo que se necesita en el momento, como sal, fósforo, cal o brasa. El que presta no siempre queda obligado a devolver lo recibido, pero sí se espera que retribuya el gesto en otra oportunidad. *Chart'asiña* se refiere a esas situaciones en las que se sale de un apuro y no es lo mismo que *maytasiña*, que sería simplemente 'prestarse'. ¡En la palabra *chart'asiña* encontramos un hábito de reciprocidad del pueblo Aimara! (p. 13)

Wanöpo (lengua harakbut)

Esta palabra se traduce a veces como 'centro de las emociones'. Y es que para la cultura Harakbut, las emociones y la energía se encuentran en un punto céntrico en la parte media de la espalda,

que también se considera mitad del cuerpo, donde acaba la columna vertebral. De ahí nacen emociones universales como el amor, el miedo, la tristeza o la ilusión. ¿En qué parte del cuerpo sientes tú las emociones? (p. 8)

El primer caso, el verbo shiwilu *ekpa'palek*, tiene la capacidad de enternecer al más duro lector. Yo, al menos, me imagino encorvado tomando de las manitas a mi hijo y acompañándolo, mientras él da sus primeros pasos entre mis piernas. El segundo caso, el verbo aimara *chart'asiña*, nos recuerda lo que los occidentales siempre pensamos, pero que podemos inhibirnos de verbalizar: «te presto esto, no tiene sentido que me lo devuelvas, pero me debes un favor, ah»; en la cultura aimara, esa práctica está tan bien entendida y no tiene por qué estigmatizarnos como «cobra-favores», debido a que la lengua simplemente refleja ese fluir natural de la reciprocidad. El tercer caso, el sustantivo harakbut *wanöpo*, nos pone a reflexionar: para nadie ya debería ser un misterio el hecho de que todo lo que vivimos, sufrimos y experimentamos con intensidad tiene un correlato fisiológico que podemos sentir en algún lugar del cuerpo. ¿Esa ubicación de lo que sentimos es universal o cultural? Seguramente, no tenemos la respuesta, pero sí la pregunta. Intentaremos preguntárnoslo en la siguiente ocasión que nos sobrecoja alguna sensación extrema.

Ojalá la lectura de estos ejemplos haya logrado en usted lo que prometía el título del folleto: una apertura mental. Se puede ser distinto, pensar distinto, sentir distinto: podemos tener nuestras propias *modalidades de ser humanos*. Y eso también es cultura; encuentra su correlato en la lengua, se plasma en ella. ¡Y eso es fascinante!

En el trabajo conjunto con mi amiga Natalia Verástegui o Mumu —nombre que le pusieron en el pueblo Sharanahua—, ella me habló de una palabra que atesoraba con cariño. Con la intención de ahondar un poco más en el tema, le propuse una breve conversación²⁷ que reproduzo aquí.

AP: En tu experiencia como lingüista que pasó un tiempo con las comunidades sharanahuas de la cuenca del río Purús, en Ucayali, tuviste la oportunidad de conocer algunos aspectos sobre la cultura y la lengua de este pueblo. En particular, recuerdo que me contaste de un verbo cuyo complejo significado no podría ser contenido por ningún verbo de una lengua como la castellana. ¿Me puedes contar de eso?

NV: *Shinai* significa 'pensar' y 'recordar' en sharanahua, con el matiz de que este verbo acepta un objeto directo animado. «En bia shinai» es una de las más grandes expresiones de cariño en sharanahua y quiere decir, literalmente, 'yo te pienso' o 'yo te recuerdo', pero su traducción al castellano sería algo como 'yo te extraño', asociándose a una emoción de melancolía. Si bien «pensar», «recordar» y «extrañar» en castellano son palabras distintas con significados distintos, a mi parecer, que estos dos significados se encuentren en una sola palabra en sharanahua nos hace pensar que ambas tienen una relación, donde pensamientos y sentimientos son entidades cercanas.

AP: ¿Y qué valor le podemos dar a un hecho como este, es decir, la diferencia que puede existir entre el universo de significados que están plasmados en una lengua indígena como la sharanahua y una lengua occidental como el castellano?

NV: Para mí, el aprendizaje de una lengua originaria me trae reflexiones sobre las posibilidades de construir significados y

27 Entrevista realizada el 29 de setiembre del 2021.

poner en duda lo que consideramos verdades absolutas. Conforme conoces más lenguas te vas dando cuenta de que, si bien hay estructuras o temas en común, lo más interesante es encontrar las diversas posibilidades de expresar y construir ideas. En el caso de palabras como *shinai*, me hace pensar en que por mucho tiempo, desde lo occidental, se trabaja pensamiento y sentimiento como entidades separadas, pero que estas no tendrían por qué estarlo.

Estamos incursionando en el mundo de los significados del léxico de las lenguas, estamos adentrándonos en el campo de la semántica²⁸, en el mundo inabarcable de significados y sentidos. Para no perdernos hablemos un poco de esos libros en los que solemos consultar los significados: los diccionarios.

Seguramente conozca usted el famoso microrrelato del escritor hondureño Augusto Monterroso (1959), «Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí». No voy a dedicarme aquí a ponderar el valor de ese pequeño texto, simplemente lo quiero usar de apoyo para decir que a mí se me da por difundir mi propia versión: «Cuando despertó, el diccionario ya estaba allí».

¿Tiene usted un diccionario en casa? Bueno, en realidad ya los diccionarios los consultamos en internet, ¿no? Pero, en todo caso, con mi personalización del «Microrrelato dinosaurio», que así se llama, intento poner de relieve lo siguiente: para la mayoría de los 500 millones de castellanohablantes nativos, siempre ha existido un diccionario de esta lengua. Ese diccionario, de hecho, existe antes de que nacióramos. Estoy hablando del diccionario de la Real Academia Española, cuyo origen

28 Disciplina que estudia el significado de las unidades lingüísticas y de sus combinaciones.

bien puede trazarse hasta el pionero *Diccionario de autoridades*, publicado por dicha corporación desde 1729.

¿Se ha preguntado usted cómo se hace un diccionario? ¿Quién o quiénes lo escriben? ¿Cómo se redactan esos miles de definiciones y cuánto tiempo toma su elaboración? En realidad, estas son preguntas que no nos solemos hacer todos los días. Simplemente damos por sentado que el diccionario existe y ya. Quizás algunos orientamos nuestro interés a saber cómo se usa ese libro, cómo consultarlo y encontrar la información que nos ayude a resolver una duda puntual sobre alguna palabra de la lengua cuyo significado desconocemos o solo sabemos vagamente.

Pues bien, preguntas como las señaladas arriba son las que suelen encender una curiosidad científica muy particular, que es la lexicografía: el arte de escribir diccionarios (lexicografía práctica) o la disciplina científica que los estudia (lexicografía teórica). La lexicografía propone una amplísima clasificación para diferenciar los tipos de diccionarios existentes, pero quiero hablar aquí solo de una diferenciación: diccionarios monolingües vs. diccionarios bilingües. Por un lado, los primeros son aquellos en los que los significados de las palabras de una lengua son definidos o explicados en esa misma lengua; por otro lado, en los diccionarios bilingües, para las palabras de una lengua se ofrecen palabras de significado equivalente en otra lengua. Veamos algunos ejemplos.

El diccionario más mentado de lengua castellana es el *Diccionario de la lengua española*, que publican la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española. Este diccionario define la primera acepción del significado del sustantivo *perro* de esta manera: «Mamífero doméstico de la familia de los cánidos, de tamaño, forma y pelaje muy diversos,

según las razas, que tiene olfato muy fino y es inteligente y muy leal a su dueño». Como vemos, se trata de una definición más o menos amplia, compuesta de algunas informaciones de la biología y de otras informaciones más bien culturales («inteligente y muy leal a su dueño»). Mucho más abundante en las informaciones biológicas, de conducta y culturales es otro diccionario monolingüe, el *Diccionario del español de México*, que define la misma palabra así:

Mamífero cuadrúpedo de la familia de los cánidos, domesticado desde hace mucho tiempo; pertenece a muy diversas razas, casi todas creadas artificialmente por el hombre mediante cruza; se caracteriza por su ladrido (aunque algunas razas son mudas), por sacar la lengua cuando está o ha estado en actividad, ya que suda a través de ella, por mover rápidamente la cola en señal de alegría o excitación, y por lo desarrollado que tienen el olfato la mayoría de sus razas; se le entrena como guardián, pastor, cazador, guía, etc., y es muy apreciado por la ayuda y compañía que presta como animal doméstico.

Los diccionarios bilingües, por su parte, no suelen presentar definiciones, sino que ofrecen solo términos equivalentes en otra lengua, como hemos dicho. Por ejemplo, el *Diccionario inga-castellano* (Instituto Lingüístico de Verano, 2002) da el austero y suficiente equivalente «perro» para la voz *allku* del quechua del río Pastaza. Sin embargo, cuando se trata de palabras de la *lengua de partida* de significado particular, que, por tratarse de elementos propios de la cultura originaria, carecen de equivalente directo en la *lengua de llegada*, como las palabras que vimos al inicio de este capítulo, se esperaría que los diccionarios se extendieran un poco más y ofrecieran

explicaciones, en lugar de solo limitarse a forzar equivalentes en la *lengua de llegada*.

En este punto, podríamos ya reconocer que son los diccionarios monolingües los que ofrecen la posibilidad de describir de manera más profunda y precisa los significados de las palabras de una lengua, mientras que los bilingües, aunque podrían también esforzarse en explorar la riqueza semántica de la lengua que intentan describir, suelen contentarse con equivalencias pobres e inexactas, que, en la práctica, son reducciones semánticas, con lo que el universo semántico de la lengua indígena se ve reducido a una simple lista de correspondencias con sus supuestos equivalentes castellanos, propuestos a la fuerza y sin demasiado respeto.

Lo anterior se ilustra fácilmente mediante casos clamorosos en los diccionarios bilingües que se han producido para nuestras lenguas indígenas en los siglos recientes. A manera de ilustración, podemos ver el caso del sustantivo quechua *maka*, para el cual se ofrece el pseudoequivalente «ginseng del Perú» en un diccionario bilingüe²⁹. Lejos de detenerse a explicar en castellano el significado de esta palabra referida al conocido tubérculo maca, el autor propone ese supuesto equivalente que es absolutamente rebuscado y no refleja el uso real. Otro caso es el del verbo quechua *takiy*, que para cualquier persona quechua significa mucho más que únicamente ‘cantar’ como se propone en muchos diccionarios bilingües quechua-castellano.

Para el lexicógrafo mexicano, Luis Fernando Lara (1990), un diccionario es más que un simple libro, es un logro cultural,

29 El *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español* (2009), de Julio César Calvo Pérez, es el diccionario más extenso publicado para el quechua, que constituye un gran esfuerzo y tiene no pocos méritos, pero que también presenta soluciones lexicográficas incomprensibles como la mencionada.

pues en realidad lo que hace este libro es reunir las repuestas a las preguntas sobre el significado de una lengua, y ofrece a la comunidad un servicio inigualable: la posibilidad de registrar y explicar las palabras en las que se encuentra codificado el universo cultural de su pueblo. Un diccionario es una obra cumbre de una cultura. ¡Un diccionario es un tesoro! Pensado así, todos los 55 pueblos indígenas u originarios del Perú —que son muchos más si entendemos que, en realidad, bajo el gentilicio *quechua* se agrupa a un conglomerado de pueblos originarios— deberían tener su propio diccionario monolingüe.

Esto, que es imposible si se lo dejamos al mercado, es decir, a las editoriales que solo producen los diccionarios que se justifican comercialmente, debe ser una tarea del Estado, que tendría que emprender la impostergable tarea de ofrecer diccionarios monolingües, multimedia, en línea, para beneficio de los pueblos indígenas, de sus niñas y niños, de sus herederos culturales, de los esfuerzos de revitalizar sus lenguas, despertarlas y desarrollarlas. Serían, además, herramientas fundamentales para el desarrollo de la educación intercultural bilingüe. Debemos destacar que, en la última década, los ministerios de Educación y de Cultura han desarrollado iniciativas de este tipo, que podríamos considerar como la primera piedra de esta colosal obra nacional.

15

A modo de conclusión: del tupay al tinkuy y al tinkiy

Al inicio de este libro, anuncié que compartiría la voz, como corresponde al privilegio de escribir sobre lenguas indígenas siendo un mero interesado en ellas y en sus hablantes, pero no uno de los millones de peruanas y peruanos que las tienen por práctica o herencia. Ahora que escribo las últimas páginas, me cuesta formular una conclusión más allá de las ideas que haya podido ir generándose usted, amable lectora o lector, que ha logrado superar mi desorden expositivo a lo largo de este libro, más llevado por el corazón que por la razón. Sabiéndome antiguo habitante del extremo occidentalizado, castellanohablante monolingüe y discriminador, que es casi un perfil de quienes nos hemos criado en la costa central del Perú y miramos con temor e ignorancia el mundo indígena para cuya comprensión no fuimos formados, me guía una especie de necesidad culposa de redención de tanta indiferencia, centralismo y etnocentrismo.

Soy un convencido de que el Perú será intercultural o no será. Lo que quiero decir es que, para mí, el futuro de este país solo será viable si se reforman las estructuras sociales que sostienen y reproducen las fracturas que nos dividen, y si somos

capaces de construir una sociedad en la que a ningún ciudadano o ciudadana se le exija, para incorporarse en la vía del «desarrollo», pagar el duro peaje del abandono de la propia cultura y lengua, del abandono de sí mismo, de la renuncia a las enseñanzas amorosas de su infancia, del desarraigo cultural y de la muerte de su pueblo.

Pero soy consciente de que mi propuesta de una necesaria justicia lingüística carga con el lastre de mi voz. Por ello, he preferido cerrar estas reflexiones cediendo nuevamente a palabra, esta vez, a Gavina Córdova Cusihuamán, una mujer quechua, chanka, andahuaylina, a quien admiro. Gavina es una profunda pensadora de la interculturalidad y estoy seguro de que, desde su mirada, podrá cerrarse este libro con una visión de unión más que de enfrentamiento, con una propuesta de ir del *tupay* al *tinkuy* y, luego, al *tinkiy*, desde la concepción quechua. Ir al encuentro en el que, como ella dice, podamos existir unos junto a otros.

15.1. Palabras de Gavina Córdova Cusihuamán, quechua chanka

AP: A lo largo de este libro, he intentado proponer una reflexión principal, que es la necesidad de pasar de un simple discurso de celebración de la diversidad lingüística, como si se tratara de un atractivo turístico, de una realidad folclórica, a otro discurso o, más bien, a un diálogo que nos interpela a todos los peruanos y peruanas, y que tiene que ver con comprender en su dimensión histórica, social y humana nuestra condición de país plurilingüe y multicultural, en el que los pueblos indígenas viven en una condición subalterna que niega sus

posibilidades de desarrollo. Para ello, he propuesto la necesidad de trabajar juntos por una justicia lingüística, vista como la reparación de las dinámicas profundamente injustas en que se cimienta el orden actual y que impide el ejercicio de los derechos lingüísticos de las peruanas y peruanos que hablan lenguas indígenas o que las tienen por herencia cultural.

Desde tu lugar como mujer quechua, ¿cómo ves este problema, este proceso y la posibilidad de una, así llamada, justicia lingüística?

gc: Mi reflexión con respecto a este tema es la siguiente: el principio general en estos tiempos que ya conocemos a través de la información, de los estudios o por comunicados del Ministerio de Educación, de Cultura y de otras instituciones, como los ministerios de Salud y [de] Justicia, nos dice que cada persona tiene derecho de hablar en su lengua propia y que tiene el derecho de usar esa lengua en cualquier espacio. Sin embargo, esta información o este conocimiento todavía en la práctica real no sucede. Entonces, ¿qué es lo que está pasando?

En nuestro país, hay un reconocimiento formal de las diversas lenguas originarias que son oficiales y que se pueden usar en cualquier espacio público de la forma como quieran sus usuarios valerse a través de su lengua. Esa es una posibilidad. Y la segunda es que toda esa multiplicidad de lenguas que existen no tiene un uso público de verdad ni tiene el uso nacional. Entonces, estamos todavía hablando de una injusticia porque hay avances en la parte normativa, pero a la parte práctica, al parecer, no se le toma importancia, pues no se obra dentro de las normas. Hay una injusticia tremenda en el hecho de que quien no tiene la información se ve tremendamente vulnerado y se ve maltratado cuando usa su lengua originaria.

Lo que podemos decir hasta ahora es que hay una aceptación de estas lenguas originarias, pero que esa aceptación es mucho más folclórica. Se dice: «Que linda es la diversidad, que interesante es escuchar otras lenguas o saber que la gente se expresa en ellas»; pero no hay un interés por querer entenderlas, no hay un interés por aprender el significado de esas lenguas y no hay un interés por entender que hay una particularidad de información que cada pueblo expresa a través de su lengua.

Entonces, nuestro avance siempre está anclado en esta dimensión normativa, porque el Estado peruano desde los inicios, y como todos sabemos, ha declarado y ha validado la utilización y la ejecución de un proceso de castellanización, en educación, sobre todo, pero también en todas las esferas políticas, económicas, de salud, de justicia, en todas las formas en que el peruano necesita vivir. Así, ya no se menciona tanto, pero, sin embargo, sigue este proceso de castellanización. Me parece que es históricamente persistente la injusticia lingüística. Ante estas situaciones, más bien, diría que todas las lenguas originarias que hasta ahora tenemos en uso han aguantado, han persistido en su existencia y en su uso porque no hay otra manera de cómo relacionarse, y eso es una evidencia de que existimos unos que nos comunicamos en nuestras lenguas originarias, que son legítimas para su uso en todos los contextos de nuestra vida diaria y que otros que usan el castellano, que es la lengua nacional, la lengua oficial en todo el territorio, la lengua permitida como algo que nos unifica, pero que en el fondo nos hace un país separado, escindido, un país partido, fraccionado. Y eso es una pena porque la diversidad no debe ser motivo de fraccionamiento, de separaciones, más bien, debería ser, como dicen las normas en algunos discursos,

nuestro orgullo, la razón de nuestra unión, la ventaja para nuestro desarrollo y un capital que debemos usar y del que debemos echar mano para ser más interesantes de lo que somos.

Formalmente, en todos los espacios, nos desarrollamos en castellano. Yo misma sé que puedo expresarme en la lengua quechua, que es la lengua materna que tengo; sin embargo, hay muchos factores que hacen que ideológicamente uno ya tenga bien impregnado que no va a acudir a ciertos espacios y para ciertos discursos en la lengua originaria.

Por ese motivo, sigue siendo una práctica muy privada. Aunque hablamos en quechua en la universidad y con nuestros compañeros de trabajo entre profesionales, pero no deja de ser un uso privado. Yo creo que allí hay mucho que pensar entre nosotros, los hablantes de lenguas originarias: qué nos pasa, qué nos invade y por qué no podemos sacudirnos, por qué estamos tan asustados. Yo diría que no es tanto la vergüenza, sino que es más el miedo, el susto y todo eso domina, aunque sabemos que nosotros tenemos que sentir más comodidad al hablar de y en nuestra lengua. Esa comodidad, dentro de este, tu planteamiento de justicia lingüística significaría que hablo mi lengua originaria simplemente porque me gusta hablarla, porque me siento bien expresándome a través de ella, porque quiero hablarla y, por decir por último, porque me da la gana y porque no tengo que complacer a otros, sino ver por mi plena realización. Es un derecho sentirme bien, es un derecho no vivir tratando de mostrar lo que no es, aunque no pueda, y tratando de esconder lo que para mí sí es cómodo.

AP: ¿Qué mirada se puede proponer desde los pueblos indígenas para hacer posible un futuro en el que los niños y niñas no vean vulnerado su derecho de aprender sus lenguas y desarrollarse plenamente en el seno de sus culturas?

gc: Me parece que aquí puedo pensar en que no estamos educados ni acostumbrados a vivir en libertad. La libertad, la autonomía, si alguna vez la hemos tenido, ha sido tan flagelada, ha sido tan maltratada que la seguimos teniendo como una fuerza interior que nos obliga a ser como un deber; por ejemplo, cómo debemos ser, cómo debemos hablar, cómo debemos relacionarnos en el país, como si hubiera siempre alguien que nos obliga a todo eso.

Está básicamente entendido que hay una obligación de hacer algo y no podemos escapar de esa obligación. Creo que hay que pensar que la libertad es el principio básico para ser lo que somos, y, si preguntamos a nuestros niños en las escuelas y en las familias si hacen lo que quieren, lo que les gusta, lo que les da la gana, muchos van a decir que no. Eso es lo que hay que perseguir para desestabilizar ese deber ser que ya es un imperativo social, cultural y psicológico en las personas.

Los niños sí aprenden la lengua originaria en el seno familiar. Como muchos —de oídas también hablan— tienen registrado que su familia, que su comunidad, habla una lengua diferente que el castellano, pero no tienen la libertad de usarla porque todo el sistema funciona con la lengua castellana, y es así que la lengua originaria no les sirve para cosas funcionales del día a día. Si van a la farmacia, tienen que acudir al castellano; y en la escuela, si el niño o la niña no saben castellano bien o regularmente, no terminan la primaria, no pasan a la secundaria y, menos aún, a la educación superior.

Entonces, creo que tenemos que empeñarnos en que las personas puedan hacer uso de las lenguas originarias en los espacios públicos, en espacios con libertad y con seguridad, pues es que hay que acabar con la discriminación en todas sus formas. En conclusión, hay que deconstruir la idea de que el

castellano es lo máximo y hay que informar desde pequeñitos a los niños acerca de que todas las lenguas tienen la misma importancia y que esa importancia radica en que si nos sirve para satisfacer nuestras necesidades, si funciona en nuestros momentos difíciles o emocionalmente felices, también para transmitir a otras personas nuestra felicidad; solo así sabiendo su utilidad, sabiendo que funciona para lo que queremos manifestar, van a comprender que sí vale la pena usar las lenguas originarias en todos los lugares. Pero, para llegar a eso, tenemos que soltarnos.

Hay una vergüenza, pero no porque uno quiere, sino porque nos damos cuenta de que el otro, el que nos escucha o nos mira, lo hace en mala onda. Notamos en su rostro la expresión de desprecio, de desdén, de anularnos o de ignorarnos, o, si nos toma la atención, de hacernos entender que somos raros, no aceptables, poco deseables.

A esto me gustaría añadir que, en mi pueblo, por ejemplo, donde hubo tantas haciendas, los patrones hablaban quechua, que es la lengua originaria de esta zona; pero lo aprendían con el objetivo de ejercer poder para someter más aún, para enterarse de qué estaban hablando entre los hablantes de lenguas originarias, hasta se atrevían a decir: «¿Qué están tramando ustedes? Hablen en castellano para enterarme de qué están conversando». Como muchas veces, el campesino, la servidumbre, no podía hablar en castellano de modo comprensible, optaron por aprender ellos, los patrones, la lengua quechua que usaban generalmente para rezongar, para maltratar, para enterarse de las cosas que estaban haciendo los campesinos, por las que, si no eran de su agrado, resondraban, castigaban o sometían a los campesinos a sanciones.

Hay testimonios muy dolorosos de gente que hablaba quechua y que ha sido maltratada verbalmente y hasta físicamente. Esto, como yo digo, queda como susto, queda como miedo, queda, yo diría, hasta como cólera, como coraje e impotencia de no haber tenido la posibilidad de defensa ni de haber podido apelar a una norma ni al juicio común de las personas instruidas, educadas, profesionales, las que sabían que la otra parte carecía de todo esto y que estaba totalmente desvalida, desarmada para poder reaccionar.

Entonces, eso es lo que ha sido parte observable, parte de nuestra vivencia, cuando éramos niños compartiendo con nuestros abuelos, con nuestros tíos, con nuestro *ayllu*. (Todos en la comunidad eran nuestros tíos, nuestros familiares, no por relación consanguínea, sino por vínculo de *ayllu*). No es fácil curarse de ese susto, de ese miedo y yo creo que a los niños hay que contarles la historia pero no para crear cólera y odio, sino para que ellos ya no sufran esos traumas y vean que son tiempos distintos ahora y que deben saber desde pequeños que tienen derechos, que nadie les puede privar de eso, que es mejor vivir como seres modernos, actuales y no porque queremos regresar a lo de antes, sino porque queremos ver nuestra historia, pero con ojos actuales, para aplicarlos en este contexto donde sí tenemos ya protecciones legales, tenemos instituciones que nos dejan estudiar, por lo que ya no tenemos que sentirnos mal, ya no tenemos que seguir sufriendo. Pero es básico hablar de todas las injusticias que hubo en el sentido de remediarlas y ofrecer una alternativa nueva para que ahora se actúe en justicia y se respete a todos, que son diversos, ya que el asunto de la inclusión abarca también todo este tema lingüístico y abarca todo el tema del ser humano tan complejo en todas sus dimensiones.

Es básica la información, es básico aplicar una estrategia de sanarnos, como diría la Comisión de la Verdad y Reconciliación, resarcir muchas cosas y que no se vuelva a repetir, porque no queremos volver atrás, sino que queremos seguir a futuro, pero sin olvidar, sin dejar lo que pasó en la historia, aclarando que todos los pueblos vivieron ese proceso, por lo que tampoco somos las únicas víctimas de estos procesos históricos que han ocurrido.

AP: ¿Cómo salir de la lógica antagonista que plantea únicamente un discurso de dominadores y dominados? No intento negar esa realidad, pero ¿es posible salir de esa lógica para proponer un encuentro?

GC: Sí. Esto es una realidad. Nuestra relación es totalmente desigual, y, en esa desigualdad, si hubiera otra manera de denominar a los que imponen y a los que se someten, estaríamos en lo mismo.

Hay algo que me gustaría tener como una salida. Creo que, al analizar nuestras culturas, nuestras lenguas, no tenemos que polarizar más, no tenemos que dicotomizar, no es que estos son malos y estos son buenos, yo creo que hay de todo en todos. En una cultura de tanta diversidad, de pueblos diferentes, lenguas distintas, posiciones sociales, económicas diversas, creo que dicotomizar solo aumenta la polarización o la división de la que hablé al inicio. No es nada bueno añadir a este problema más insumos para agudizarlo. Sabemos que ha habido épocas en nuestro país, en los años cincuenta del siglo pasado, de un despertar de la misma gente que se sitúa en la cultura castellana, pero que también pertenece a las culturas originarias, para tomar una corriente de reacción, llamada académicamente indigenismo.

Sabemos que en Cusco surgen los indigenistas, pero que también esta ha sido una estrategia en todo el sur del país para no reforzar la reacción contraria a sus intereses. Ellos querían recuperar el quechua como lengua originaria, porque la gente lo habla, la gente se siente bien y, además, porque esa gente es útil a los intereses de los que están posicionados en una esfera desde donde pueden imponer y dominar. La misma servidumbre los llama como la «gente decente»: el «papá» que nos protege, el que nos hace valer en las circunstancias difíciles, el que nos provee también. Y no solo nos provee de cosas materiales, sino que hay una interiorización de que nos provee de nuestra libertad, nos provee del tiempo para disfrutar; por ejemplo, en el carnaval o en las otras fiestas de las que todos los pueblos participan, como en las festividades religiosas. Quienes daban el permiso y autorizaban la asistencia a la fiesta eran los hacendados, los patronos de esos tiempos.

Aún en ese medio, resurge, después de Túpac Amaru, una manera de revivir con fuerza la recuperación de la lengua y, por tanto, el acercamiento a las personas que hablan estas lenguas. Diría que empieza la preocupación por tener también una escritura en estas lenguas, para registrar las cosas que están sucediendo. Esto pasa en un grupo de gente más intelectual que quiere revalorar el quechua. Así, va surgiendo una especie de combinación entre reivindicación y continuidad, dominación y de sacar partido hacia sus intereses, formándose un tipo de sociedad que de todas maneras se reconcilia, aunque esta reconciliación es meramente utilitaria. Yo diría que hasta tiene un sentido de conmiseración con el indígena, con el hablante de las lenguas originarias y que trata de amistarse por sí, por alguna razón, se estaban rompiendo sus relaciones, porque ya no resisten más el maltrato.

Vemos que en la época del setenta esto ya emerge y bulle el calor de la furia con que rechazan la dominación de todas las formas que se manifestaban allí: por su modo de vida, por sus animales, por el uso de la chacra, por la fuerza de trabajo que le tienen que entregar a la hacienda, por la alimentación de sus hijos, por el bienestar de su propia familia.

En este país, donde hay dominio del castellano, nosotros los quechuas siempre nos encontramos para conversar, para compartir algo, pero los términos quechuas que corresponden a *encontrarnos* tiene[n] varios niveles.

El encontrarse de manera muy superficial es el *tupay*: *tupanchikyá*, *tupachkanchik*, *tuparunchik*; nos damos un saludo, nos conocemos, pero más allá de eso no compartimos más cosas, compartimos algunas muy superficiales y no de trascendencia, no que incumban a nuestra humanidad, a nuestro ser, sino a lo exterior: compartimos un camino, una plaza, *chayqa*, *riki*, *tupay*.

Hay otro término que profundiza un poquito más en el quechua: *tinkuy*. Y ese *tinkuy* ya nos aproxima un poquito más: convivimos, nos sabemos, nos comprendemos algo más, podemos tener empatía, podemos reír juntos, llorar, entender las penas, las dificultades, las angustias. Ya hay una aproximación mayor. Y creo que ya tenemos también este proceso del *tinkuy*, por eso aceptamos las diversas lenguas, por eso queremos aprender también cómo se dice, al menos, el saludo en aimara, en shipibo, en ashaninka, esto dicho desde los quechuas. Muchos amazónicos aprenden el quechua para comprender a los andinos o para ser comprendidos por los andinos, que somos generalmente colonizadores, invasores de tierras amazónicas. Pero ahí queda también, es un *tinkuy*, no va más allá.

Y habría otra categoría que es el *tinkiy*. En quechua, el *tinkiy* es una compenetración mayor y se usa generalmente cuando hay una comunión, como en la pareja. Por ejemplo, una unión íntima es el *tinkinakuy* y no solo se dice en los humanos, sino también en los animales, que van a generar otro animal de su especie. Entonces, hay una integración mayor, una comunión mayor. Ese proceso se ha entendido como algo morboso, prohibido, como algo que tiene que dar vergüenza.

En esta carga negativa del *tinkiy* radica el que la gente haga libremente el *tupay* y el *tinkuy*, pero el *tinkiy* no porque eso te desnuda frente al otro, hace que ingrese en tu intimidad y sea reservado, sea destinado, más bien, para entender que no es necesario el *tinkinakuy*. Está clarísimo que, cuando nosotros queremos unir una cuerda con otra cuerda, hay que hacer el *tinkiy*. Si hacemos solamente el *tupay* no garantiza solidez, no garantiza el engarce y la continuidad de lo que queremos hacer con esa cuerda, con esa hebra. Si hacemos el *tinkuy*, el *tinkuchiy* sería como darle un poco más de soporte, pero aun así no es suficiente tampoco. Pero si hacemos el *tinkiy*, esto por más que jalemos de ambos lados, esto va a tener soporte, no se va a volver a soltar, no va a ser cada uno, sino que, entre los dos, van a constituir un uno, una unidad porque están *tinkisqa*, *chay tinkisqa kaspayá, riki? Hapinakunña*. Estar *tinkisqa* significa estar *hapinasqa* y ese *hapinasqa* es estar unidos, estar vinculados, estar articulados para de varias unidades hacer una unidad. Eso es lo que decimos en la diversidad: somos diversos, pero estamos unidos para hacer una fuerza común, para lograr un ideal común.

Hay palabras que tenemos que hurgar para darles un sentido real de lo que necesitamos hacer porque sí se ha hecho, se ha tenido los conceptos y se ha tenido las intenciones.

Aunque ha vivido tantos miles de años, el ser humano, siendo tan diverso y hablando distintas lenguas, no ha sabido tener estrategias para no remarcar más su diferencia. Creo que eso podríamos nosotros analizar desde los estudios de las lenguas y con sus mismos hablantes. ¿Y cómo se da ahora? ¿Por qué el término *tinkiy* ha sido reducido a otro plano, al plano de la agricultura nomás, al plano de los animales no más, al plano despectivo, al plano peyorativo?, ¿por qué?

En las lenguas originarias disponemos de muchos términos y conceptos que serían de utilidad para aliviar nuestras relaciones sociales, estas relaciones tan desiguales y llenas de injusticia. Pero, muchas veces, repetimos palabras que no tienen un sentido real desde la lengua y la cultura, sino que, más bien, son creaciones nuevas y comprensiones nuevas, lo que no está mal, pero que nos hacen un flaco favor para ser más reflexivos y propositivos desde nosotros mismos.

Me cuestiono hasta qué punto el *allin kawsay*, por ejemplo, puede ser lo que realmente en esencia es útil y funciona para la gente que sí está en búsqueda de una manera mejor de vivir en paz y justicia. Pero cuando uno busca esas frases, esas palabras desde el fondo del corazón de las personas, el *allin kawsay* queda corto, más bien, surge otra terminología que es el *hawka*, *hawka kay*, que es un vocabulario, un léxico totalmente vigente.

Cuando a alguien con mucha proximidad y afecto le preguntas: «*Allinllachu, taytay?*», «*allinllachu, mamay?*», te dice: «*Hawka mamay, hawkallam kachkani*», «*allinllam*», ¿no? Pero casi no ponemos atención en buscar la diferencia entre *allin* y *hawka*. No son exactamente sinónimos, aunque pueden significar casi lo mismo, pero tienen su particularidad, hay algo que marca la existencia de otra categoría que es muy importante

conocer, replantearnos y explicársela a los niños, discutir entre personas que ya estamos en este plano de hurgar un poco más nuestra propia lengua, nuestra propia cultura y también hacer entender a los hablantes del castellano que no se trata de repetir fórmulas para salvar la circunstancia, sino, más bien, reflexivamente, buscar con esmero y afecto el sentido real de cada expresión en una cultura que desconocemos.

Por desconocimiento podemos, creo que sin mala intención, mermar el capital que tienen las otras culturas, las otras lenguas y eso es un llamado de humanidad, no de capacidad profesional o de competencia en una disciplina. Creo que es, más bien, una muestra de nuestra condición humana, de nuestra sensibilidad y de nuestros afectos a esta vida y que en esta *Pachamama* estamos de paso. Y frente a la infinidad de tiempo, a los miles de años de existencia de esta *Pachamama* que nos acoge, no son nada nuestros setenta, ochenta años de vida o, con mucho privilegio, los noventa o cien años a los que llegan algunos.

Eso es lo que me gustaría seguir pensando. ¿Qué hacer para que no nos separemos más, no vivamos esta lógica de que somos hasta enemigos, en cierto modo, y procuramos cómo sacar pecho en desventaja del otro? Es como que para existir queremos aniquilar al otro, pero ¿por qué no existir junto con el otro?

Este es un llamado muy grande a nuestra condición humana, racional y afectiva de seres que sufrimos mucho en este mundo, pero que también compartimos la alegría de vivir.



Bibliografía

- ALCALDE, Javier (2018). «Linguistic Justice: An Interdisciplinary Overview of the Literature». En Michele Gazzola, Templin Torsten y Bengt-Arne Wickström (eds.), *Language Policy and Linguistic Justice. Economic, Philosophical and Sociolinguistic Approaches* (pp. 65-149). Cham: Springer.
- ANDRADE CIUDAD, Luis y Jorge Iván PÉREZ SILVA (2009). *Las lenguas del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANDRADE CIUDAD, Luis y Agustín PANIZO JANSANA (2013). «La angustia del contacto lingüístico en Arguedas». En Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez, Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera, Eileen Rizo-Patrón y Carla Sagástegui (eds.), *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales* (pp. 151-164, tomo II). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANDRADE CIUDAD, Luis Florentino (2016). «Lenguas originarias: avances en los márgenes del gobierno». *Revista Ideele*, (262). Recuperado de <https://revistaideele.com/ideele/content/lenguas-originarias-avances-en-los-m%C3%A1rgenes-del-gobierno>.
- ANÓNIMO (1989). «Provisiones para el servicio de las ventas y mesones del trayecto entre las sepulturas y Potosí». En *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580* (pp. 37-38). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo

- Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad / Caja de Ahorros de Sevilla.
- ASOCIACIÓN INTERÉTNICA DE DESARROLLO DE LA SELVA PERUANA (2020). *Carta n.º 113-2020-AIDSESEP*. Lima: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.
- CALVO PÉREZ, Julio César (2009). *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo (2013). *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt: Peter Lang.
- CENTRO DE CULTURAS INDÍGENAS DEL PERÚ (s. f.). «¿Quiénes somos?». *Centro de Culturas Indígenas del Perú*. Recuperado de <http://chirapaq.org.pe/es/quienes-somos>.
- CENTRO DE CULTURAS INDÍGENAS DEL PERÚ (2015). *¿Quiénes son los indígenas? Estereotipos y representaciones sociales de los pueblos indígenas en el Perú*. Lima: Centro de Culturas Indígenas del Perú. Recuperado de <http://chirapaq.org.pe/es/wp-content/uploads/sites/3/2018/03/quienes-son-los-indigenas.pdf>.
- CHIRIF, Alberto (2017). *Después del caucho*. Lima: Lluvia / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CONFEDERACIÓN CAMPESINA DEL PERÚ (s. f.). «CCP (Perú)». *Confederación de Organizaciones de Productores Familiares del Mercosur Ampliado*. Recuperado de <https://coprofam.org/ccp>.
- CONGRESO CONSTITUYENTE DEMOCRÁTICO (1993). *Constitución Política del Perú de 1993*. Lima: Congreso Constituyente Democrático.
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ (2011). *Ley n.º 29735. Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú*. Lima: Congreso de la República del Perú.
- CRYSTAL, David (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge University Press.

- EL COLEGIO DE MÉXICO (s. f.). *Diccionario del español de México*. Recuperado de <https://dem.colmex.mx>.
- ETHNOLOGUE (2021a). «Ethnologue Guides». *Ethnologue: Languages of the World*. Recuperado de <https://www.ethnologue.com/guides>.
- ETHNOLOGUE (2021b). «How many languages are there in the world?». *Ethnologue: Languages of the World*. Recuperado de <https://www.ethnologue.com/guides/how-many-languages>.
- ETHNOLOGUE (2021c). «What are the top 200 most spoken languages?». *Ethnologue: Languages of the World*. Recuperado de <https://www.ethnologue.com/guides/ethnologue200>.
- ETHNOLOGUE (2021d). «What is the most spoken language?». *Ethnologue: Languages of the World*. Recuperado de <https://www.ethnologue.com/guides/most-spoken-languages>.
- GOULARD, Jean-Pierre (2009). *Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- IANNÀCCARO, Gabriele; Federico GOBBO y Vittorio DELL'AQUILA (2018). «The Assessment of Sociolinguistic Justice: Parameters and Models of Analysis». En Michele Gazzola, Templin Torsten y Bengt-Arne Wickström (eds.), *Language Policy and Linguistic Justice. Economic, Philosophical and Sociolinguistic Approaches* (pp. 363-391). Cham: Springer.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (2002). *Shimikunata asirtachik killka inka-kastellanu. Diccionario inga-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- INSTITUTO NACIONAL DE DESARROLLO DE PUEBLOS ANDINOS, AMAZÓNICOS Y AFROPERUANOS (2010). *Mapa etnolingüístico del Perú 2010 (propuesta)*. [Imagen]. Recuperado de <https://sinia.minam.gob.pe/sites/default/files/archivos/public/docs/3339.jpg>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (2018). *Resultados definitivos de los Censos Nacionales 2017*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

- LARA, Luis Fernando (1990). *Dimensiones de la lexicografía*. México D. F.: El Colegio de México.
- LIRA, Jorge (1945). *Diccionario quechua-castellano castellano-quechua*. Tucumán: Universidad de Tucumán.
- MANNHEIM, Bruce (1991). *The language of the Inka since the European Invasion*. Texas: Texas University Press.
- MINISTERIO DE CULTURA (2015). *12 palabras que abrirán tu mente*. Lima: Ministerio de Cultura.
- MINISTERIO DE CULTURA (2016a). *Woxrexcüchiga, el ritual de la pubertad en el pueblo Ticuna*. Lima: Ministerio de Cultura.
- MINISTERIO DE CULTURA (2016b). *Decreto Supremo n.º 004-2016-MC, aprueba el Reglamento de la Ley n.º 29735, Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú*. Lima: Ministerio de Cultura.
- MINISTERIO DE CULTURA (2021a). *Decreto Supremo n.º 009-2021-MC, que aprueba la actualización del Mapa Etnolingüístico del Perú: lenguas de los pueblos indígenas u originarios del Perú. Mapa Etnolingüístico del Perú*. Lima: Ministerio de Cultura.
- MINISTERIO DE CULTURA (2021b). *Decreto Supremo n.º 012-2021-MC que aprueba la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad al 2040*. Lima: Ministerio de Cultura.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN (2013). *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Lima: Ministerio de Educación.
- MONTERROSO, Augusto (1959). *Obras completas (y otros cuentos)*. México D. F.: Era.
- NACIONES UNIDAS (2016). «Lenguas indígenas». *Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*. [Documento de antecedentes]. Recuperado de www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/2016/Docsupdates/backgroundunderL2.pdf.

- ORELUS, Pierre (ed.) (2014). *Affirming Language Diversity in Schools and Society. Beyond Linguistic Apartheid*. Nueva York: Routledge.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2010). *Atlas UNESCO de las lenguas del mundo en peligro*. Oslo: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2014). Convenio n.º 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaraciones de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: Organización Internacional del Trabajo / Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- ORGANIZACIÓN NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS ANDINAS Y AMAZÓNICAS DEL PERÚ (2009). «Nuestra historia». *Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú*. Recuperado de <https://onamiap.org/nuestra-historia>.
- PANIZO, Agustín; Gerardo GARCÍA y Rosaleen HOWARD (2020). «Entre el último hablante y el Estado: el caso de la lengua amazónica taushiro (Perú)». En Marleen Haboud, Carlos Sánchez y Fernandol Garcés (eds.), *Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes*. Quito: Abya Yala.
- PORTILLA, Miguel León (s. f.). *Cuando muere una lengua*. [Poema]. Recuperado de <https://68voces.mx/nahuatl-cuando-muere-una-lengua>.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1803). *Diccionario usual de la lengua española* (4.ª edición). Madrid: Real Academia Española.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.ª edición). Madrid: Real Academia Española.
- SHIMBUCAT TAISH, Juan Manuel (2016). «Me dije: mi hija tiene que aprender las dos lenguas. Una educación consciente y planificada». En Inge Sichra (ed.), *¿Ser o no ser bilingüe? Lenguas indígenas en familias urbanas* (pp. 135-151). La Paz: Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad.

- SCHUTTER, Helder de (2007). «Language Policy and Political Philosophy: On the Emerging Linguistic Justice Debate». *Language Problems and Language Planning*, 31(1), 1-23.
- SICHTA, Inge (ed.) (2016). *¿Ser o no ser bilingüe? Lenguas indígenas en familias urbanas*. La Paz: Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad.
- TORERO, Alfredo (2002). *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ZAVALA, Virginia y Michele BACK (eds.) (2017). *Racismo y lenguaje*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZAVALA, Virginia; Luis MUJICA, Gavina CÓRDOVA y Wilfredo ARDITO (2014). *Qichwasimirayku. Batallas por el quechua*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.



Anexos

Población hablante por lengua materna indígena u originaria (2017)

En la siguiente tabla, se muestran los totales poblacionales para las lenguas indígenas u originarias del Perú, según los datos recogidos en el Censo Nacional del 2017. Sin embargo, en dicho censo no se registraron datos para diez de las 48 lenguas; por lo cual, los datos de las últimas diez lenguas fueron obtenidos por el Ministerio de Cultura a partir de información de diversas fuentes alternativas. Por esa razón, el total oficial que se ofrece (4 477 195) se da solo para las 38 lenguas sí registradas.

TABLA 7. Población por lengua materna. Resultados del Censo Nacional del 2017.

n.º	Lengua indígena u originaria	Número de hablantes maternos	Porcentaje sobre el total de hablantes de lenguas indígenas
1	quechua	3 805 531	85.0
2	aimara	450 010	10.1
3	ashaninka	73 567	1.6

4	awajún	56 584	1.3
5	shipibo-konibo	34 152	0.8
6	shawi	17 241	0.4
7	matsigenka	6 629	0.1
8	ticuna	4 290	0.1
9	nomatsigenga	3 895	0.1
10	achuar	3 809	0.1
11	wampis	3 569	0.1
12	yine	2 680	0.1
13	kakataibo	1 553	0.0
14	matsés	1 366	0.0
15	urarina	1 301	0.0
	kukama		
16	kukamiria	1 185	0.0
17	yanasha	1 142	0.0
18	cashinahua	1 074	0.0
19	kandozi-chapra	877	0.0
20	yagua	712	0.0
21	harakbut	664	0.0
22	secoya	638	0.0
23	yaminahua	574	0.0
24	sharanahua	573	0.0
25	jaqaru	448	0.0
26	murui-muinani	416	0.0
27	amahuaca	328	0.0
28	kakinte	273	0.0
29	nahua	232	0.0
30	ese eja	212	0.0
31	kawki	132	0.0
32	maijiki	121	0.0
33	arabela	118	0.0
34	kapanawa	117	0.0

35	shiwilu	53	0.0
36	ocaina	44	0.0
37	iskonawa	22	0.0
38	omagua	3	0.0
	otra lengua nativa	1 060	0.0
Total oficial		4 477 195	
39	chamikuro	23	-
40	muniche	8	-
41	iñapari	4	-
42	taushiro	2	-
43	resígaro	1	-
44	asheninka	8 774	-
45	bora	748	-
46	ikitu	519	-
47	madija	417	-
48	nanti (matsigenka montetokunirira)	250	-

Fuente: Elaboración propia a partir del Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018) y Ministerio de Cultura (2021b).

Siga el viaje: para oír, ver y leer más

Si estas páginas han encendido su curiosidad por conocer más del tema, por escuchar y ver videos sobre y en lenguas originarias, le ofrezco aquí algunos enlaces que le serán útiles para continuar el viaje.

Mapa Etnolingüístico del Perú (https://geoportal.cultura.gob.pe/mapa_etnolingustico)



Mapa sonoro estadístico de las lenguas indígenas u originarias del Perú (<https://geoportal.cultura.gob.pe/mapa/perfil/lenguas#>)



«Ucuañuca: la voz de los Taushiro» (<https://www.youtube.com/watch?v=FdisWiWif4I>)



«Resígaro, sobreviviendo al olvido» (https://www.youtube.com/watch?v=MSSAY_rIFRQ)



«PUCP-¿De dónde viene el nombre “quechua”?» (https://www.youtube.com/watch?v=U_B-8xFuH18)



«PUCP-El idioma secreto de los Incas (Aula Abierta)» (<https://www.youtube.com/watch?v=wrNhgePezTM>)



«PUCP-¿Por qué más peruanos no hablamos quechua?» (<https://www.youtube.com/watch?v=ILYiCi-u244>)



«Los castellanos del Perú» (https://www.youtube.com/watch?v=GSDi5T9Zu_A)



«Los Quechuas en el Perú» (<https://www.youtube.com/watch?v=iV4Iz1wt1Jo>)



Wikitungues.org (<https://wikitungues.org>)



Diccionario virtual yine (<http://diccionariovirtualyine.culturacusco.gob.pe>)



Glottolog (<https://glottolog.org>)



«PUCP-¿Qué tipo de lengua es el quechua?» (<https://www.youtube.com/watch?v=3yAoPoQOqqU>)



Poema «Cuando muere una lengua» (Qüema polihui se tlajtol camanali, en nahuatl) (<https://68voces.mx/nahuatl-cuando-muere-una-lengua>)



«EL QUE ME SIGUE-documental peruano sobre la etnia amazónica kakataibo» (https://www.youtube.com/watch?v=6owAP_ajsbQ)



«Sucedió en el Perú (tv Perú) - Lenguas indígenas u originarias - 06/05/2019» (<https://www.youtube.com/watch?v=blgOZoS1aS8>)



«The Last Man to Speak Taushiro in the Amazon» (<https://www.youtube.com/watch?v=4qFG-sggtVc>)



«La diversidad lingüística en el Perú (Roberto Zariquiey) - PUCP» (<https://www.youtube.com/watch?v=5pgDtrlP2Ws>)



«Rodolfo Cerrón Palomino: Uro, lengua de los habitantes del lago» (<https://www.youtube.com/watch?v=RDBZOUtLOYQ>)



«La pluma y la birome. Charlamos con Virginia Zavala y Luis Andrade sobre discriminación lingüística» (<https://www.youtube.com/watch?v=OeFINowA4U4>)



«Discriminación lingüística en el Perú: ¿Cómo erradicarla?» (<https://www.youtube.com/watch?v=qwMDptregVQ>)



«Documental Mashá... Mas allá de la Cumbia» (https://www.youtube.com/watch?v=8w_A7qBrGbs)



«Curso introductorio de ashaninka | sesión 1: lengua y cultura ashaninka» (<https://www.youtube.com/watch?v=6tpk3yhDljU>)



«Aprendiendo awajún E1» (<https://www.youtube.com/watch?v=JqNFKnH4xeM>)



«Curso introductorio de Shipibo Konibo | Origen del shipibo» (<https://www.youtube.com/watch?v=V3yDYhApDOs>)



«Curso introductorio Quechua Wanka» (<https://www.youtube.com/watch?v=aPLrBBCndSw&list=PLe4DNTZx3Lnh1mr9U4FcBtFKRQyOzr9Zm>)



«Curso introductorio de Quechua Chanka» (https://www.youtube.com/watch?v=-NSjG7sGrWU&list=PLe4DNTZx3LngmX5xSJJUowp5jLL_ZZOui)



«Curso de Aymara Básico: Sesión 1 - Introducción al idioma y cultura aymara» (<https://www.youtube.com/watch?v=szSmaP5xFss>)



«Alerta contra el racismo» (<https://alertacontraelracismo.pe/inicio>)



Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Perú (<https://bdpi.cultura.gob.pe>)



Registro Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas
(<https://traductoresdelenguas.cultura.pe>)



Lista de lenguas indígenas u originarias (<https://bdpi.cultura.gob.pe/lenguas>)



Este libro es una invitación a recorrer la situación de exclusión que la población hablante de lenguas indígenas experimenta, asumiéndolo como un viaje, en el que la propia biografía personal y familiar es una historia de lenguas transmitidas, mantenidas, escondidas y abandonadas. La idea de esta invitación es que podamos arribar juntos al reconocimiento de que el silenciamiento de las lenguas originarias en nuestro país es una historia de violencia que no nos es ajena, y que podríamos ayudar a reparar, construyendo juntos una justicia lingüística. Resolver este orden injusto es hoy un imperativo para una nación que inicia su tercer siglo de vida independiente y que arrastra hasta hoy una discriminación que no debe verse como un problema que se da en el plano únicamente interpersonal sino, principalmente, como un problema estructural, un sistema de discriminación que está fuertemente insertado en todo el funcionamiento de la sociedad y del Estado.



PERÚ

Ministerio de Cultura



BICENTENARIO
PERÚ
2024