

“Amanecer la palabra”, políticas lingüísticas para la vida

“Dawning the word”, language politics for life

“Alvorecer a palavra”, políticas linguísticas para a vida

David Enrique Florez-Salgado

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-06-22 Devuelto para revisiones: 2021-02-10 Fecha de aceptación: 2021-09-14

Cómo citar este artículo: Florez-Salgado, D.E. (2022). “Amanecer la palabra”, políticas lingüísticas para la vida. *Mundo Amazónico*, 13(1), 164-183. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.88495>

Resumen

La situación que han enfrentado las comunidades indígenas durante la pandemia, de la que se desconoce aún el registro total de víctimas, además de acelerar el proceso de etnocidio en marcha, hace evidente que los esfuerzos por salvaguardar los saberes ancestrales siguen siendo limitados. También se constata que los reconocimientos, avances jurídicos y acuerdos firmados, que se ilustran, continúan sin cumplirse y alejados de la realidad; defraudando la confianza y acrecentando las tensiones. No obstante, entre los pueblos originarios, dioses, espíritus, sueños, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, plantas, animales, objetos y demás elementos presentes en el entorno, continúan siendo parte de sistemas de entidades que sobrepasan lo humano. A partir de la experiencia de dos proyectos de revitalización lingüística llevados a cabo en la ciudad de Leticia por el IMANI y el Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL) reflexionamos sobre ¿Cómo abrir el debate lingüístico hacia estos elementos “no humanos”? ¿Podemos encontrar sentidos diferentes a lo que desde la academia se ha denominado “revitalización lingüística”? ¿De qué valen los esfuerzos por conservar las lenguas cuando se descuidan las condiciones en las que perviven sus hablantes? ¿Qué reflexiones emergen en medio de una pandemia que acelera su extinción?

Palabras clave: Revitalización lingüística; Multilingüismo; Política lingüística; Antropoceno.

David Enrique Florez-Salgado. Étudiant en Master Sociolinguistique et approches sociales du langage - Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3. deflorezs@unal.edu.co

Abstract

The situation faced by indigenous communities during the pandemic, of which the total number of victims is still unknown, in addition to accelerating the ongoing process of ethnocide, makes it clear that efforts to safeguard ancestral knowledge are still limited. It is also clear that the acknowledgements, legal advances and agreements signed, which are illustrated, continue to be unfulfilled and far from reality, disappointing confidence and increasing tensions. Nevertheless, among indigenous peoples, gods, spirits, dreams, meteorological phenomena, geographical features, plants, animals, objects and other elements present in the environment continue to be part of systems of entities that surpass the human. Based on the experience of two linguistic revitalisation projects carried out in the city of Leticia by IMANI and the Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL), we reflect about how to open the linguistic debate to these “non-human” elements. Can we find other meanings to what academics have called “linguistic revitalisation”? What is the purpose of efforts to preserve languages when the conditions in which their speakers survive are ignored? What considerations are emerging in the midst of a pandemic that is accelerating their extinction?

Keywords: Language revitalization; Multilingualism; Language policy; Anthropocene.

Resumo

A situação enfrentada pelas comunidades indígenas durante a pandemia, cujo número total de vítimas é ainda desconhecido, além de acelerar o processo de etnocídio em curso, torna claro que os esforços para salvaguardar os conhecimentos ancestrais são ainda limitados. É também evidente que os reconhecimentos, avanços legais e acordos assinados, que são ilustrados, continuam por cumprir e afastados da realidade, decepcionando a confiança e aumentando as tensões. No entanto, entre os povos indígenas, deuses, espíritos, sonhos, fenómenos meteorológicos, características geográficas, plantas, animais, objectos e outros elementos presentes no ambiente, continuam a fazer parte de sistemas de entidades que ultrapassam o humano. Com base na experiência de dois projectos de revitalização linguística realizados na cidade de Leticia pelo IMANI e pelo Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL), reflectimos sobre como abrir o debate linguístico a estes elementos “não-humanos”. Qual é o valor dos esforços para preservar as línguas quando as condições em que os seus falantes sobrevivem são ignoradas? Que reflexos surgem no meio de uma pandemia que está a acelerar a sua extinção?

Palavras-chave: Revitalização lingüística; Multilinguismo; Política linguística; Antropoceno.

*“Si nos quedamos callados, nos matan
y si hablamos, también,
entonces hablamos.”*

Cristina Bautista Taquiná
(Gobernadora neehwe'sx)

Introducción

Múltiples formas propias de salvaguarda, protección y promoción de saberes ancestrales se llevan a cabo a nivel mundial. Con un mediano acompañamiento por parte de los estados modernos, formas de percibir, describir y relacionarse con el entorno aún perviven a pesar de la discriminación, el racismo, la violencia y el asedio que buscan conducirlos hacia la homogenización que conlleva a su extinción. Entre las sombras en las que históricamente continúan desacreditados (por la ciencia incluso), numerosos procesos de recuperación de tierras, prácticas y saberes hacen

amanecer cada día lo que la “modernidad” y el sistema de mercado se esfuerza en llevar al ocaso a través de la *monocultura*¹. Un término que curiosamente podría referirse tanto a cultivos, como a saberes.

Desde las ciencias sociales y humanas, principalmente desde la antropología, se analizan estas realidades estableciéndoles categorías para su estudio. Una de estas categorías incluye lo conglomerado como “no humano”. Frente a esto nos preguntamos cómo abrir el debate lingüístico hacia estos elementos “no humanos” y de qué manera éstos se relacionan con lo que se viene denominando “revitalización lingüística”. Además, atravesando una pandemia (momento en el que se escribe el presente texto) que da cuenta del aceleramiento de la pérdida de vidas, afectando a los más longevos, surgen reflexiones en torno a estos esfuerzos por conservar las lenguas y las condiciones en las que perviven sus hablantes.

A continuación, se presentan los avances de una investigación en curso que analiza dos momentos (que llamaremos CILESP y ReBaiLe²) dentro de una agenda que promueve e impulsa iniciativas de revitalización lingüística que se ha venido adelantando en la ciudad de Leticia. Inicialmente se presentará el contexto y los argumentos teóricos en los que se ubican las preguntas que planteamos. En un segundo lugar son presentados algunos de los ejemplos que dan cuenta de la presencia de entidades “no humanas” como expresión de posicionamientos ontológicos específicos, así como de los entretejidos y desencuentros a los que éstos se enfrentan tanto en campos lingüísticos como educativos. Finalmente serán presentadas las reflexiones que surgen de esta investigación, desarrollada en el contexto de la pandemia.

“Lengua de vida, palabra de vida, territorio de vida”

Esta investigación se aproxima a una serie de proyectos entorno al despertar (revitalizar) lingüístico, los cuales se han llevado a cabo en el municipio de Leticia, capital del departamento del Amazonas, la ciudad más plurilingüe de Colombia con presencia de alrededor 20 lenguas (Bolívar Urueta *et al.*, 2019). En este contexto perviven comunidades constituidas por situaciones migratorias de diferente índole, lo cual refleja en parte una problemática nacional en cuanto a exuberantes diversidades inversamente proporcionales a la escasa capacidad de atención estatal:

Vale destacar también el nivel de precariedad y vulnerabilidad que revelan los datos del modo de vida urbano (...) de un lado expulsados por la inseguridad y violencia en sus lugares de origen, de un lado buscando educación para enfrentar mejor nuevos desafíos, la ciudad se muestra en todo caso un espacio hostil y difícil que no contempla en buena medida políticas o acciones diferenciales para esta población diversa étnica y lingüísticamente. (Bolívar Urueta *et al.*, 2019, p. 47)

Los proyectos adelantados por la sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia, contando con la participación del *Naane m̄tamuna i'tsamei i'ñtjtr*³; Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL), han buscado en buena medida motivar diálogos de saberes permanentes entre los mundos indígenas y los mundos académicos, fruto “de un acercamiento por interés mutuo entre profesores y estudiantes de diferentes profesiones y grupos de investigación con los miembros del Cabildo” (Santos *et al.*, 2019, p. 3). Esto al punto de contar con una maloca (Casa Hija) en la Sede Amazonia de la universidad que conecta actividades con la Casa Madre, la maloca de CAPIUL ubicada en la ciudad, reuniendo un amplio público de participantes.

Hacen parte de este estudio los proyectos “Cátedra IMANI: La lengua es espíritu” (CILESP) y “Revitalización Lingüística por medio de los bailes tradicionales en el contexto urbano de Leticia” (ReBaiLe⁴) que tuvieron lugar entre febrero y mayo del 2018 y entre noviembre del 2018 y mayo del 2019, respectivamente. Para este estudio vengo estudiando las actividades realizadas en la ciudad de Leticia a partir de la exploración el material audiovisual disponible en línea, la lectura de los informes y el contenido del blog; y a pesar de la distancia realicé mi aproximación con el sentipensar⁵ en constantes idas y vueltas.

El proyecto ReBaiLe se presenta como “una experiencia piloto, inédita y experimental de buscar un modelo pedagógico propio para la revitalización de las lenguas nativas en Leticia, liderada, organizada y puesta en marcha con gran competencia, talento, alegría y creatividad por los miembros del cabildo.” (Santos *et al.*, 2019, p. 4). ReBaiLe fue organizado por la Universidad y el CAPIUL en tres núcleos para cinco lenguas: magüitagügà (tikuna), bora-miraña y yukuna-tanimuka. En cuanto a la CILESP, dentro de la metodología se plantea:

Explorar y consolidar una vía alternativa y complementaria a la dinámica académica, basándonos en los principios que son centrales al espíritu y pensamiento de los pueblos originarios: la lengua y el alimento, ampliar los conocimientos a lo verbal y lo corporal; incorporar conversaciones con acciones; pasar del énfasis en lo gramatical a lo experiencial y sociocultural.⁶

De esta manera vemos cómo el programa en general se abre ante la alternancia de paradigmas, proponiendo relaciones que buscan abrirse al público interesado, ya sea que se identifique como indígena o no, logrando una concurrencia plural. Dentro de los retornos recogidos se encuentra una carta que da cuenta de la experiencia y los hallazgos encontrados por parte de una participante:

“El lugar donde crece la caña o carrizo, decía, es un lugar de poder. ¿Viste que no dijo sitio sagrado, como los católicos, apostólicos y románicos lo bautizarían, sino ‘lugar de poder’? Me gusta este matiz en la nomenclatura. Resulta que este lugar de poder está en la altura, protegido por los espíritus del trueno y del viento. Así pues, uno no puede despertarse por la mañana, empezar a subir la montaña, cortar

el carrizo, volver a casa y construirse su flauta. Si así lo hiciera, la tempestad lo seguiría y le impediría el regreso. Antes de acceder al lugar, hay que pedir permiso a las entidades que lo protegen a través de un ritual.

Lo curioso, y creo que por eso me acuerdo de esta historia, es que los Nomatsiguenga, pueblo amazónico de la Selva Central del Perú, relataban el mismo procedimiento para conseguir la caña para construir el sonkari, un instrumento similar a la zampoña. Ellos, los Nomatsiguenga, usaban la planta del tabaco para pedir permiso a los dueños de los cerros (...)

Sea como fuere, me apasiona la humildad de estos pueblos ante la naturaleza, así como el respeto por sus entidades y lugares de poder. ¡Tenemos tanto que aprender!“⁹

Dentro de su carta se evidencian resonancias con una experiencia anterior, al mismo tiempo que su interés por lo que está aprendiendo, pero más allá de lo científico: la humildad, lo ético. Estos elementos se muestran como fundamentales en las relaciones con el entorno y sus habitantes.

Los intercambios que se dieron en medio de la CILESP permiten vislumbrar entrecruzamientos de ideas y perspectivas que llevaron al entrelazado de palabras e ideas. El título de hecho fue provocador tanto en “mundos académicos” como en “mundos indígenas” al mencionar la lengua como “espíritu”. Así, nociones separadas lograron entrelazarse entre palabras dando resultados como “lengua de vida, palabra de vida, territorio de vida”⁹ que satisfacían lo que desde ambos “mundos” se quería decir, permitiendo cruces y acuerdos entre puntos de vista. Así, vemos lograda la metodología que se estableció como “un entrelazado de experiencias y preguntas. Las preguntas provienen más del modo de pensar desde la academia y se plantean como relaciones (lengua e identidad, lengua y tejido, lengua y territorio, etc.); estas preguntas son entrelazadas y alimentadas con experiencias que combinan espíritu, práctica, discurso, escritura, lectura, alimentos, danza y canto.”⁹

Otro elemento a tener en cuenta es la prioridad dada a la transmisión y, no tanto, a la enseñanza de la lengua; lo que se puede sumar a reflexiones sobre cómo se define la educación (Diker, 2006) y cómo se “aprenden” otras lenguas, sean minoritarias o mayoritarias. Dentro de las poblaciones indígenas, la transmisión de las lenguas es una tarea encomendada, por lo general, a las madres que va acompañada de ejercicios de observación. Como ejemplo conocí el caso de la comunidad Inga ubicada en Aponte, Nariño:

En mi lengua es diferente decirte cómo digo ‘buenos días’ que enseñar a decirlo. Podría apenas pronunciarlo y que tú lo repitas y así puedas aprenderlo. Pero la forma en que se transmite esta palabra es levantándose antes que el sol, subiendo a la cima de la montaña y observando cómo amanece, así se entiende el significado. Es a través de esta experiencia que aprenderás como decimos ‘buenos días’. La lengua no es solo palabra, también es pensamiento. (L. Janamejoy, comunicación personal, 13 de julio de 2019)

Estos procesos muestran diferencias con las planteadas por la enseñanza de la lengua en la escuela, pues al hacerse necesario crear un contexto para esta transmisión se dota a las palabras de su significado. Estos procesos no se realizan en un aula, ni a través de libros, ni con ejercicios para completar o exámenes a calificar para conseguir una nota, tal y como se implementa en la educación formal y se reproduce en el aprendizaje de lenguas diferentes a las de primera socialización. Cabe destacar además que “los modelos [de revitalización lingüística] más exitosos son los centrados en la adquisición y no en el aprendizaje, en el aprendiz y no en el instructor, en la comunicación y no en la gramática, en la cooperación y no en el individualismo.” (Ospina, 2016, p. 35). Desde experiencias escolares en la ciudad de Leticia se encuentra que dado que “la escuela se creó para homogenizar una población y para consolidar los Estados nación; esa era una de sus funciones originales; en consecuencia es muy difícil, justamente partiendo de ese modelo, concebir una escuela multilingüe. Hay que salirse de la escuela, hay que conocer mejor los procesos de socialización y promover los proyectos educativos como proyectos de vida y posibilidades emancipadoras” (Mahecha, 2011, p. 304).

De esta manera el proyecto ReBaiLe se propuso crear una metodología propia para “amanecer la palabra”¹⁰, lo que significó incluir también el contexto del lugar donde se llevarían a cabo los encuentros. Parte del proceso incluyó la maloca, entendida como parte del

material pedagógico que se definió y que resulta absolutamente innovador [:] (...) consiste en asimilar y apropiarse del espacio físico de la maloca: Casa Grande, donde tendrán lugar las sesiones, comprendiéndola no simplemente como un espacio arquitectónico pasivo que albergará los cursos, sino como cuerpo y lugar de pensamiento que ha de ser aprehendido por los participantes, es decir, que se enseñará su significado, de qué está compuesta la maloca, cómo es su estructura y sus partes, qué elementos aloja en su interior y como se usan los espacios (Santos *et al.*, 2019 p.14).

Siguiendo este camino vemos cómo desde este tipo de experiencias se realizan importantes ejercicios de reconceptualización y diálogo donde se encuentran conexiones entre lengua, lenguaje, literaturas, entorno, artes, corporalidad, política, educación y sociedad. Esto hace que se permitan revisar otros aspectos: “trabajar en este sentido es mejorar las formas de resistencia/reexistencia desde lo más fundamental para el pensamiento propio: la lengua.” (Ibid., p. 126)

También quisiera destacar uno de los fundamentos de la CILESP, luego convertido en eslogan, que deja claro el objetivo de esta aproximación a las lenguas desde una óptica diferente. Se trata de la frase “aunque aprendas poco se te abre el coco”, atribuida a Silvia Rivera Cusicanqui y reelaborada como “Rompecocos y abrecorazones” por el grupo Curuinsi de jóvenes indígenas en

la ciudad de Iquitos¹¹. Con ello se deja claro desde el inicio que no se trata de un clásico curso de lenguas y que el resultado involucra, además del hablar, otros aspectos de la vida como el vivir, el sentir y el pensar.

Otro aspecto, esta vez del programa ReBaiLe, fue la reflexión sobre el modo de darle continuidad a la iniciativa, luego de ver “la necesidad de continuar la revitalización de las 17 lenguas presentes en el cabildo, ya que en esta oportunidad solo fueron 5 lenguas (Magütagügà (tikuna), miraña, bora, yukuna y tanimuka)”, en la cual para estos futuros programas se vislumbran “líneas de trabajos de cantos y bailes, cestería, cerámica, chagra, máscaras, pensadores, alimentos, medicina, narraciones y otros”, además de una incidencia política (Santos *et al.*, 2019, p. 137).

Políticas tangenciales frente a un creciente etnocidio

Dando continuidad al proceso de colonización de la Corona Española, la lengua continuó siendo el español incluso después de los procesos de independencia en los estados inventados para los territorios de Abya Yala¹². Con el pasar de las décadas el fenómeno de homogeneización social y cultural no ha sido diferente, se presentan algunos casos excepcionales en países como México, Paraguay, Perú o Bolivia. Para el caso colombiano, la declaración por parte del estado de la diversidad cultural y lingüística del país, y su protección, fue proclamada apenas en 1991 como parte de la Constitución Nacional, fruto de numerosas luchas indígenas previas, acompañadas de un particular contexto internacional.

Luego de esto se dio paso a una serie de acciones jurídicas y políticas, cuyos antecedentes dieron paso a la promulgación de una Ley de Lenguas Nativas (Ley 1381) en 2010, que establece pautas sobre la política lingüística estatal. Es importante tener en cuenta que, como lo expresa Bocarejo (2011), el complejo aparato legislativo no se refleja en la práctica. Ella lo ilustra con la situación entre campesinos e indígenas que comparten la Sierra Nevada concluyendo que “el silenciamiento del conflicto en el análisis de la práctica multicultural ha creado estigmatizaciones rígidas, que no responden a la complejidad de la práctica de las políticas multiculturales en Colombia” (p. 115).

Dentro de las comunidades indígenas también se presentan debates entorno a los beneficios y perjuicios de estos avances jurídicos, así como de algunos procesos participativos y de concertación. A pesar de que estos progresos se consideren victorias continúan latentes las amenazas a los territorios, poblaciones, saberes y tradiciones. Las comunidades siguen siendo víctimas directas de un conflicto armado que no cesa, y todo esto se suma a los crecientes intereses económicos que acechan los territorios, sofocando su existencia:

este reconocimiento no ha cambiado el riesgo de exterminio lingüístico que producen las violencias del conflicto. La pérdida de la lengua y de otros conocimientos ancestrales va más allá de la adaptación, pues supone romper el entramado vital: la memoria del pueblo que no se comunica, la historia que se desconoce, la espiritualidad que no se practica. Es por esto que el desplazamiento, al desconectar generaciones, desconecta también el sustento de los significados y sentidos que un pueblo indígena comparte y reproduce en comunidad. (CNMH y ONIC, 2019 p. 468)

Una de las consecuencias de este proceso histórico de asedio viene siendo el rechazo, la invisibilización y el silenciamiento de las lenguas indígenas que continúa hasta hoy (Ospina, 2016). Desde la llegada de los europeos este proceso de etnocidio ha venido acrecentándose incluso en los períodos de independencia y república, superando las persecuciones del periodo colonial. Respecto a esto, “hay testimonios que indicarían que quizá la legislación lingüística de esa primera época podría ser considerada más avanzada en algunos aspectos que la de hoy” (Montes, 1998, p. 318). Más avanzada o no, la evidencia es que continúa siendo insuficiente.

También se hace evidente que en tiempos de democracia y a pesar de la consecución de derechos, los peligros y amenazas continúan presentes, amplificándose a través de nuevas maneras, poderes políticos, socioeconómicos y todo tipo de formas de violencia: “Las cotidianidades se modifican en detrimento de los pueblos al saber que sobreviven con dificultades gracias a la comercialización de algunas de sus artesanías o a enfrentar la ciudad bajo la condición de mendicidad en Medellín y Bogotá” (CNMH y ONIC, 2019, p. 473). En un contexto de pandemia, la carencia de atención y servicios acrecienta la amenaza de extinción para estas poblaciones, tanto hacia sus vidas como hacia sus tradiciones. Sin embargo, la aparición de programas como ReBaiLe y CILESP, y tantos otros en contextos urbanos y rurales, dan muestra de las transformaciones que vienen surgiendo como respuesta, lo que da cuenta de un despertar.

En síntesis, los resultados de los acuerdos firmados no son palpables, y las políticas no tienen en cuenta los elementos que son ajenos al pensamiento moderno y que hacen parte de concepciones plurales del mundo. Las lenguas y las políticas deberían estar armónicamente vinculadas, pues dentro de otras maneras de ver, definir y usar las lenguas se determina “un modo particular de pensar la identidad, lo político, lo lingüístico, su mutua articulación. Esta situación y esta ideología no son por lo demás propias del universo europeo” (Landaburu, 2004, p. 2). En esta perspectiva se hace necesario desinventar (Makoni y Pennycook, 2005) y redefinir, tanto la lengua, su “revitalización”, las políticas que las tratan e incluso el relacionamiento y la distancia hacia “lo indígena”; teniendo en cuenta las voces que la modernidad y la racionalidad tardan en escuchar.

Ontologías y epistemologías en tiempos de Antropoceno

Los cuestionamientos que surgen contra la *modernidad* (Latour, 1991) la señalan como una de las principales causas del Antropoceno (Charbonnier, 2017). Con ello se han controvertido conceptos tales como el de *Cultura* y su demarcación frente al de *Naturaleza* (Descola, 2005). Estas discusiones llegan también a cuestionar el concepto de *Lengua* (Hauck, 2018), de la labor del lingüista en la historia colonial, (Errington, 2007), así como de los regímenes metadiscursivos, las invenciones lingüísticas y los efectos del lenguaje (Makoni y Pennycook, 2005). Al ser considerados como “**universales**”, conceptos como modernidad, naturaleza, cultura y lengua, han formado parte de una visión uniformista.

Desde el punto de vista sociolingüístico, tal visión se ve reflejada en las ideas difundidas desde la Revolución Francesa y adaptadas en los contextos de las independencias americanas, como la idea de una nación = una lengua, como condición y estrategia para alcanzar un tipo de unidad. Frente a este sistema de pensamiento se han venido presentando alternativas como la noción de **pluriverso** (Blaser y de la Cadena, 2018,). De esta manera, los puntos de vista que sobrepasan el ideal de lo universal, racional y moderno han sido mantenidos al margen del análisis científico, así como del debate político por considerárseles secundarios al ser juzgados como irracionales, mitológicos, religiosos e incluso esotéricos. Sin embargo, desde el perspectivismo indígena se ha venido abriendo paso a que otras visiones e interacciones con el entorno sean atendidas, valoradas y validadas como alternativas a las del sistema establecido e impuesto como único, racional y funcional (Viveiros de Castro, 2009).

Esta investigación trata y entra en consonancia con el denominado giro ontológico. En él se considera que los seres humanos no habitan un mundo único en el que tendrían diferentes puntos de vista, sino que habitan mundos ontológicamente diferentes. Nos interesa resaltar que esto incluye también los mundos lingüísticos. Aunque la corriente ontológica se desarrolla en antropología sociocultural, particularmente en la Amazonía, aún está en gran medida ausente dentro de las ciencias del lenguaje (Costa, por publicar). Este enfoque procura incluir en este campo lo que ha sido excluido, cuestionando las ciencias mismas que se han dedicado a describir y catalogar el mundo: “*O perspectivismo ameríndio é uma estrutura intelectual que contém uma teoria de sua própria descrição pela antropologia – pois ele é uma outra antropologia, uma contra-antropologia disposta transversalmente à nossa.*” (Viveiros de Castro, 2009, p. 46).

Proponiendo una “racionalidad antropocénica”, Charbonnier habla de un “materialismo de segundo grado” al mencionar que “*les forces naturelles sont au cœur de la pensée historique et sociologique, mais elles n'apparaissent pas comme*

*un registre ontologique hétérogène à l’égard des forces humaines, institutionnelles et morales qui, elles aussi, peuvent être pensées de façon matérielle.”*¹³ (Charbonnier, 2017, p. 324). Esta relación de desequilibrio denota la pertinencia de revisar y evaluar los sistemas que han conducido como resultado al Antropoceno. Así, también desde las Epistemologías del Sur, Arturo Escobar, Marisol de la Cadena, Mario Blaser, entre otros, exponen diversas maneras de interpretar esta apertura hacia otras maneras de relacionarse con el entorno. Desde experiencias de luchas y movimientos sociales a lo largo del continente, presentan alternativas a los dualismos establecidos por dicha “racionalidad” de la modernidad. Como por ejemplo la idea inspirada de la premisa del movimiento zapatista: “un mundo donde quepan muchos mundos”:

Enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no existen soluciones modernas. (...) estamos ante la crisis de un mundo específico o de una serie de prácticas de hacer mundo, aquella que usualmente nombramos como la forma dominante de la euromodernidad (capitalista, racionalista, liberal, secular, patriarcal, blanca, o como cada cual la denomine) (...) Si la causa de esta crisis es este uni-verso, entonces la crisis que enfrentamos implica una transición hacia lo opuesto, es decir, hacia un pluri-verso. (Escobar, 2018, p. 100).

Estas formas plurales de existencia, relación, percepción y comprensión del entorno pueden ser entendidas, además de la defensa de territorios, también como experiencias por vitalizar, fortalecer y transmitir saberes y pensamientos amenazados, como las lenguas:

Para los blancos los territorios del Amazonas son vacíos porque no observan casi comunidades, ven muy poca gente. Para nosotros el territorio está todo poblado, todos esos animales y arboles son gente (...) para yo comunicarme con esto es fundamental la lengua. La lengua es espíritu, por la lengua se pronuncia la palabra sagrada (...) si no tenemos conocimiento, no tenemos territorio (...) si no hay esas lenguas, pues no hay nada” (Bolívar Urueta *et al.*, 2019, p. 62-64)

Es necesario entender que hay elementos que hacen parte intrínseca de eso que se ha catalogado como lengua dentro de la comunicación. Incluso comprender que una noción juzgada como universal como la de lengua no es tal y que llegó como parte del sistema colonial: “*Before contact, language had not been constituted as a legitimate object of attention among the Aché (...) “Language” emerged among the Aché through the influence of colonizers, missionaries, Bible translators, activists, anthropologists, the media, and the State*¹⁴” (Hauck, 2018, p. 86). Esto permite entender un nivel de artificialidad en cuanto a procesos que se desarrollaban de otras maneras antes de convertir la lengua en un objeto de atención. Y aún más, que la lengua puede llegar a superar la tarea misma de la comunicación humana ante entidades que sobrepasan al humano y que vienen retomando protagonismo: “*the Anthropocene returns power to non-human actants, and summons other worlds than our own, worlds in which language was not an object but little more than practice, which in turn could be shared with a wealth*

*of non-humans*¹⁵” (Costa, 2020). Así, en esta era en la que el humano ha dejado de escuchar las voces de estos otros mundos, más que un momento histórico podemos ver al Antropoceno como un momento crítico para replantear este tipo de nociones y su lugar en la arena política. Un ejemplo de esto podemos encontrarlo en las palabras que Davi Kopenawä expresa cuando dice “los ríos, los peces y la selva piden nuestra ayuda, pero el gobierno no sabe cómo escuchar” (De la Cadena, 2008, p. 155). Este tipo de llamados presentados mundialmente indican en primera persona la situación del pueblo yanonami frente al gobierno brasileño pero serían aplicables al contexto global.

Vitalizar/amanecer, desaparecer/anochecer.

Ante los proyectos que analizamos, que buscan retomar y compartir saberes dejados de lado, se hace necesario preguntar para quién, por qué y para qué se realiza un proyecto de revitalización lingüística que además brinda acceso a un conocimiento ancestral. Tener claro tanto los objetivos, como los destinatarios y, sobre todo, los intereses que motivaron estas iniciativas es clave en el proceso. También es importante tener en cuenta que en ocasiones las mismas comunidades evitan dar a conocer su lengua, como forma de protección dadas las muchas experiencias desafortunadas. Es el caso tanto del “extractivismo epistémico” que se constituye como “el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico” (Grosfoguel, 2016, p. 133), así como casos de evangelización, invasión o engaño.

Ese tipo de procesos de neo colonización han traído la noche “adormeciendo las lenguas”, trayendo muerte, olvido y silencio. En todo caso, las lenguas pueden ser comprendidas también como defensa y el silencio como barrera de protección: “*speakers may erect boundaries around their own languages to limit the degree to which their languages may be learnt by others; in such situations one's own language is a form of safeguard, a secret which is lost when the language is used by other groups.*”¹⁶ (Renck, 1990 in Makoni y Pennycook, 2005, p. 148). Tal es el ejemplo de situaciones documentadas en la Sierra Nevada donde se ha generado una “gran desconfianza hacia el otro, (fundada sobre todo en una historia de maltrato y rechazo social) [que] genera en los kogui prevención, miedo, amenaza” (Ortiz Ricaurte, 2004, p. 6) y que también se ve expresada en la muestra de profundos silencios (Restrepo Campo y Turbay, 2015). Frente a este aspecto es importante tanto la ética y simetría, desde el consentimiento (Shannon, 2007) en el trabajo de campo hasta la co-construcción de resultados.

Para el caso de ReBaiLe, se trató de un proyecto que surgió autónoma y consensuadamente, lo que lo hizo legítimo y convocante. Además, tuvo lugar

entre la organización social indígena como sector asociativo, una institución académica como sector académico y la población civil que hizo parte de los participantes (habitantes o visitantes de la ciudad). Integrando de esta manera actores políticos, académicos y sociales, consiguió convertirse en un programa innovador en cuanto a su autonomía, alcance y perdurabilidad. Esta posibilidad de diálogo entre los actores involucrados es uno de los puntos fundamentales de la política lingüística¹⁷, en este caso enfocada hacia la revitalización. Para darle viabilidad al proyecto, así como la notoriedad necesaria en la ciudad para convocar a los participantes, se contó con “CAPIUL y NAMETSAI [quienes] son el centro cultural étnico visible en el contexto urbano en Leticia” (Santos *et al.*, 2019, p. 138). Es así como “en este proyecto fue posible ‘amanecer la palabra’ como dijo el abuelo Fernando Nejeteye” (*ibid.*, p. 4).

Por su lado, CILESP explicita desde la presentación que uno de sus propósitos es posicionar alternativas al mostrar que “el fundamento teórico y metodológico de la Cátedra parte de concebir las lenguas nativas como espíritu y vida, y no solo como gramática o códigos de comunicación” (La lengua es espíritu, 2018). Esta intención concuerda con observaciones que disocian estas maneras de tratar las lenguas:

Se presupone en este contexto que todos decimos lo mismo (o cosas muy parecidas) y que lo importante es que, nosotros también, lo podamos decir a nuestra «manera», con «nuestra» lengua (la lengua es entonces pensada más como un instrumento de comunicación, identificado por sus unidades y sus reglas -su «gramática»-, que como la expresión-memoria de un modo de vivir y pensar) (Landaburu, 2004, p. 2)

Es entonces en esta tarea de revitalizar que surge la posibilidad de darle mayor significado y preponderancia a otras interpretaciones acerca de la lengua alternando los puntos de vista: *“If a dominant understanding of language in many parts of the world is a result of the mapping of European colonial and neocolonial constructs onto diverse contexts, how might languages start to look if an alternative conception were mapped back onto the centre from the periphery?”*¹⁸ (Makoni y Pennycook, 2005, p. 152).

Para algunos el ejercicio de revitalizar una lengua implica recoger datos entre sus hablantes, analizar los sonidos, transcribirlos a una fonética, proponer formas de escritura o elaborar diccionarios, etc... Con esfuerzo y no siempre recursos suficientes, la lingüística ha venido encargándose de esta rigurosa labor de descripción, documentación, archivo y revitalización (Grinevald y Costa, 2010). Sin embargo, cuando este tipo de acciones están aisladas de componentes inmateriales como lo es su fuerza, su espíritu y su pensamiento, diría (si se quiere seguir usando la metáfora de vida y muerte) que los estantes llenos en archivos y bibliotecas hacen parte del rito funerario de estas lenguas.

Otro aspecto que se percibe en el caso de ReBaiLe es que el amanecer lingüístico vino acompañado de un amanecer político. Dentro de las iniciativas para una política interna como resultado del programa se estableció que:

“Es necesario incidir en las políticas de gobierno municipal y departamental, con propiedad e injerencias directas en los planes de desarrollo y en las mesas de concertación, donde se garantice la continuidad permanente [de] la revitalización lingüística y cultural, no solamente en CAPIUL, sino, en la Amazonia y en los territorios de origen” (Santos *et al.*, 2019, p. 138).

De esta manera, la propuesta de involucrarse en la vida política local y regional abre la posibilidad de lograr que este tipo de programas tengan mayor incidencia y durabilidad. Esto sería interesante al conseguir integrar estas concepciones y definiciones alternativas dentro de los lineamientos gubernamentales. Este interés hace eco de una preocupación que plantea la importancia de no desvincular las cuestiones lingüísticas de las sociales ni tampoco de las políticas: *“Certain social inequalities may seem daunting and beyond our ability to shift, but if we neglect to consider them and instead attempt to de-politicise our work by separating linguistic and social concerns, we may inadvertently reinforce these inequalities.”*¹⁹ (De Korne y Leonard, 2017, p. 11).

Rescatar lenguas implica rescatar vidas.

En la exposición realizada por Altaci Corrêa Rubim al participar en la CILESP menciona que referirse a “revitalizar lenguas” resulta problemático, frente a lo cual presenta una metáfora diferente: “estamos trabajando para fortalecer una lengua que estaba *adormecida*, no estaba muerta; por eso es que no hablamos de revitalización, **falamos vitalización** porque estamos dando *força* a una lengua *adormecida* que ahora está siendo fortalecida, hablada cada vez más”²⁰. Esta idea es profunda si entendemos que las lenguas viven en quienes las hablan y que por tanto la fuerza que se le da a las lenguas viene de la vitalidad que encuentra en quienes las despiertan.

En el propósito de amanecer las lenguas se debe entender que este proceso implica, además de todo lo que se ha venido haciendo y estudiando, brindar las condiciones políticas y socioeconómicas adecuadas para que las comunidades puedan seguir habitando su territorio. Es decir, infraestructura (hospitales, vivienda, terrenos), servicios (agua potable, energía, conectividad) y sobre todo paz (sin amenazas, conflictos armados, ni asedios territoriales) para mantener de esta manera sus prácticas de vida con tierra, agua y aires limpios.

¿De qué servirá seguir llenando estantes con descripciones de lenguas extintas? Podría llegar a ser un símil de las especies extintas disecadas y expuestas en museos una vez los últimos ejemplares que quedaban en los zoológicos no lograron sobrevivir. Sería la imagen del lingüista visto como “colecciónador de mariposas” que expone Everett agregando:

I am an active proponent of the need to document and describe endangered languages. But on the other hand, I do not believe that one should take on field research for this reason alone. Coherent fieldwork calls, again, for fieldwork that resonates with one's total life experiences, not merely with a particular, externally-pressured objective (...) 'Salvage operations' per se are not the only nor even the most significant reasons for taking on the responsibility of fieldwork²¹ (Everett, 2004).

Esto deja en evidencia el importante rol de la investigación, no solo cuando se encuentra cercana en sus estudios de campo, sino también cuando regresa a sus demás labores profesionales, confrontándose a que “les questions de LED [langues en danger], comme les questions de langues en général, sont fondamentalement des questions idéologiques. En s'engageant en faveur d'une perspective ou d'une autre, les linguistes sont nécessairement appelés à questionner les idéologies qui sous-tendent leurs actions”²² (Grinevald y Costa, 2010, p. 33) o sus inacciones.

Contando con lo indispensable para hacer un trabajo aún más importante y a mayor escala para preservar, revitalizar y hacer amanecer la vida, y con ella la lengua, *¿se tiende a dejar anochecer siendo testigos de una desaparición deliberada?* Las permanentes situaciones de segregación, destierro, injusticia social, desprecio y marginalidad se han hecho aún más explícitas en los territorios indígenas durante la presente crisis sanitaria, la noche se precipita. Sin acceso a salud, alimentación o vivienda, privados de sus territorios y en ocasiones de sus tradiciones, con el agravante del recrudecimiento del conflicto armado para el caso colombiano. Resulta muy difícil pensar, estudiar y escribir sobre revivir lenguas cuando son las vidas mismas las que se encuentran en constante e inminente peligro, sentipensamiento que inspiró este artículo intentando continuar este estudio durante los primeros meses de confinamiento: *¿de qué sirve “revitalizar lenguas” cuando es la vida misma la que se encuentra en peligro?* Si bien estos proyectos se adelantaron antes de la crisis sanitaria, la situación actual deja al descubierto y resalta las demás problemáticas que acompañan el adormecimiento lingüístico.

Dentro de las reflexiones que se vienen dando entorno a las condiciones que se recomiendan “para que la política [lingüística] sea aplicable en todas sus implicaciones, [se dice que] son necesarios cambios sociales de fondo; para ello, la sensibilización sobre la valoración de las lenguas y culturas nativas es apenas un primer paso.” (Ospina, 2016, p.42). Sin embargo, la llegada de una pandemia al territorio indígena deja claro una vez más que no son las lenguas las que mueren sino quienes les dan vida hablándolas. Por ende, es necesario tener en cuenta que trabajar las lenguas puede llegar a ser también trabajar **por** quienes hablan las lenguas, teniendo en cuenta los factores políticos a su alrededor, empezando por la preservación de la vida en condiciones de bienestar. De esta manera encuentro que, tal y como la lingüística desprendida de la lengua o los signos no tendría sentido, la lingüística separada de quienes hablan, piensan y viven estas lenguas, resulta vacía.

¿Quién toma la palabra?

De esta manera podemos decir que el concepto antropológico de todo lo que agrupa lo “no humano” continúa siendo problemático como categoría, porque sigue teniendo a lo humano como central y, al mismo tiempo, anteponiendo una negación que da la percepción de una no existencia de tales entidades. Esta manera separada de describir el mundo continúa alejando perspectivas que, como se evidencia en momentos de la CILESP, es posible aproximar y entretejer. La presencia de estas entidades eleva el quehacer mismo de una tarea, bien sea la de la caza (como lo visto en el ejemplo de la carta) o la de volver a hablar una lengua, cantarla o danzarla. Es importante entender que lo que se ha denominado lengua es un elemento importante, integrado en sistemas pluriversales. Esto hace que tanto su definición como su transmisión compongan estructuras y elementos más complejos que los propuestos por la lingüística o la didáctica para una lengua que se aprende; implicando pensares, sentires, territorios y modos de vida.

Las palabras de Cristina Bautista Taquinás que introducen este artículo como epígrafe, son una evidencia de los riesgos que implican **hablar** en un país como Colombia, pero de igual manera en muchas otras partes. La voz de Cristina fue silenciada el 29 de octubre del 2019, unos meses después de haber pronunciado esas palabras en la ceremonia de siembra de sus compañeros de la Guardia Indígena asesinados en agosto del mismo año²³. Esto muestra cómo la situación requiere ir más allá de la revitalización de lenguas y considerar acciones que atiendan y preserven las cosmovisiones ¡y las vidas mismas! dada la deficitaria preocupación y protección estatal.

El ejemplo más claro y actual es el del COVID-19 que afecta fuertemente los territorios, incluido el amazónico, y se convierte en una amenaza adicional que acelera la extinción. ¿Cuántos desaparecerán con sus lenguas? Los conteos y estadísticas de “hablantes” han sido siempre aproximativos, enunciados como parte de una “ideología contable” que se dedica y detiene en este tipo de censos (Makoni Y Pennycook, 2005, p. 143). Vale la pena recordar la cifra incluida por el gobierno colombiano en su Plan Nacional de Desarrollo: “solo el 1 % de lenguas nativas en Colombia no corre peligro” (DNP, 2019, p. 754), ¿letra muerta?

Así, una vez superada esta crisis sanitaria la situación de lenguas habladas puede llegar a ser aún más angustiosa ¿de qué sirve llamar la atención con cifras alarmantes si esto no produce mayor compromiso en la búsqueda de soluciones por parte de las entidades responsables? ¿A quién le sirven este tipo de recuentos sin medidas efectivas? Cristina Bautista había elevado las denuncias incluso al nivel de la ONU en abril del mismo año²⁴, y los esfuerzos institucionales y financieros de las organizaciones internacionales ¿qué incidencias logran tener en la protección de las vidas y los saberes? La

vitalización para las comunidades de habla está ligada a brindar garantías de vida plena, del **sumak kawsay** (buen vivir) ¿Quién toma la palabra?

Notas

¹ Encuentro que este término comparte su campo semántico entre la cultura única o unitaria (“*pensée unique*” (Hagege,2012) que vendría del lado del UNIverso, UNA lengua para UNA nación, etc. y por otro lado, la del monocultivo que es la no diversificación de las siembras lo que afecta el suelo, proceso que se da por reducir costos en la obtención masiva de productos alimenticios.

² CILESP: “Cátedra IMANI: La lengua es espíritu” y ReBaiLe: “Revitalización Lingüística por medio de los bailes tradicionales en el contexto urbano de Leticia”

³ “Desde el consejo de ancianos se emprendió la iniciativa de rebautizar el CAPIUL con una combinación de lenguas tikuna y miraña que podría traducirse como “gente con pensamiento de territorio”.” (Santos et al., 2019 p. 3)

⁴ En el presente artículo emplearé como referencia las siglas CILESP y ReBaiLe, respectivamente.

⁵ Término originalmente reportado por Fals-Borda como usado dentro de la “cultura anfibia” rivereña de la región caribe colombiana (<https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>) y usado recientemente por Escobar (2014).

⁶ <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/presentacion/>

⁷ <https://lalenguaesespíritu.files.wordpress.com/2018/03/lengua-y-espacio3adritu-marta-anducas.pdf>

⁸ Echeverri, J. A. 2018 Lengua y espíritu en <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/2018/03/15/lengua-y-espíritu/>

⁹ <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/presentacion/>

¹⁰ Expresión del abuelo Fernando Nejeteye. (Santos et al., 2019, p.4)

¹¹ <https://lalenguaesespíritu.wordpress.com/presentacion/>

¹² “Renombrar a este continente (América) es un comienzo de intervención en la política de lo real y de lo posible” (Escobar, 2018, p. 19)

¹³ “Las fuerzas naturales están en el centro del pensamiento histórico y sociológico, pero no aparecen como un registro ontológico heterogéneo con respecto a las fuerzas humanas, institucionales y morales, que también pueden pensarse de manera material.”

¹⁴ “Antes del contacto, la lengua no se había constituido como un objeto legítimo de atención entre los Aché (...) la “lengua” surgió entre los Aché a través de la influencia de colonizadores, misioneros, traductores bíblicos, activistas, antropólogos, los medios de comunicación y el Estado.”

¹⁵ “el Antropoceno devuelve el poder a los actores no humanos, y convoca otros mundos diferentes al nuestro, mundos en los que el lenguaje no era un objeto sino poco más que una práctica, que a su vez podía ser compartida con una gran cantidad de no humanos”

¹⁶ “Los hablantes pueden establecer límites alrededor de sus propios idiomas para limitar el grado en que sus idiomas pueden ser aprendidos por otros; en tales situaciones el propio lenguaje es una forma de salvaguarda, un secreto que se pierde cuando el lenguaje es utilizado por otros grupos.”

¹⁷ Al respecto de los desencuentros y la necesidad del diálogo entre los actores que participan de las políticas lingüísticas, ver Florez-Salgado, 2019 p. 18.

¹⁸ “Si la comprensión dominante del lenguaje en muchas partes del mundo es el resultado de la cartografía de las construcciones coloniales y neocoloniales europeas en diversos contextos, ¿cómo podrían empezar a verse los lenguajes si se cartografiara una concepción alternativa en el centro desde la periferia?”

¹⁹ “Ciertas desigualdades sociales pueden parecer desalentadoras y más allá de nuestra capacidad para cambiarlas, pero si no las tenemos en cuenta e intentamos despolitizar nuestro trabajo separando las preocupaciones lingüísticas de las sociales, podemos reforzar inadvertidamente esas desigualdades.”

²⁰ Cátedra IMANI LA LENGUA ES ESPÍRITU (2018, abril 04). Cátedra de Lenguas Nativas “La lengua es espíritu” Sesión 3. Recuperado de <https://youtu.be/oLiXmnSU0M0?t=229>

²¹ “Soy un activo defensor de la necesidad de documentar y describir las lenguas en peligro. Pero, por otro lado, no creo que se deba emprender la investigación de campo solo por esta razón. Un trabajo de campo coherente requiere, de nuevo, resonar con la totalidad de las experiencias vitales de cada uno, y no solo con un objetivo particular, presionado desde el exterior (...) Las “operaciones de salvamento” en sí mismas no son las únicas ni las más significativas razones para asumir la responsabilidad del trabajo de campo.”

²² “Las cuestiones de las lenguas en peligro, como las cuestiones lingüísticas en general, son fundamentalmente cuestiones ideológicas. Al comprometerse con una u otra perspectiva, los lingüistas están necesariamente llamados a cuestionar las ideologías que subyacen a sus acciones.”

²³ Extracto de su intervención en la audiencia pública en Tacueyó, Toribio (Cauca, Colombia) en agosto de 2019 disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=s2o2s5ARJyw&t=2s>

²⁴ Intervención en abril del mismo año ante el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6j91W1i8hEo>

Referencias

BLASER, M. and de la Cadena, M. (2018). Pluriverse: Proposals for a World of Many World. *A World of Many Worlds*, 1–22. <https://doi.org/10.1215/9781478004318-001>

BOCAREJO, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97–121. <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>

BOLÍVAR URUETA, E., Gil Bora, D., Vargas, C., Santos, A., Yukuna, W., Echeverri, J. Á., ... Cuyoteca, P. (2019). *Leticia Indígena: Lenguas y territorio desde la experiencia del cabildo de pueblos indígenas unidos de Capiul*. Leticia.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA y Organización Nacional Indígena de Colombia. (2019). *Tiempos de vida y muerte. Memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Bogotá: CNMH-ONIC.

CHARBONNIER, P. (2017). Généalogie de l’Anthropocène: La fin du risque et des limites. *Annales*, 72(2), 301–328. <https://doi.org/10.1017/S0395264917000555>

COSTA, J. (2020). Through the looking glass : Politics of language and nature, and the disqualification of vernacular forms of knowledge. *Language, Culture and Society*, 2(1), 126-134. <https://doi.org/10.1075/lcs.00024.cos>

DE KORNE, H. and Leonard, W. Y. (2017). Reclaiming languages: Contesting and decolonising ‘language endangerment’ from the ground up. *Language Documentation and Description*, 14, 5–14.

DE LA CADENA, M. (2008). Política Indígena: un análisis más allá de “la Política”. *World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo (RAM) Electronic Journal*. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2006.00610.x>

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN. (2019). Bases del plan nacional de desarrollo 2018-2012. *Departamento Nacional De Planeación*. Recuperado de <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/BasesPND2018-2022n.pdf>

DESCOLA, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard. <https://doi.org/10.4000/traces.165>

DIKER, G. (2006). “Educación”. En Diccionario Iberoamericano de filosofía de la educación, editado por Ana María Salmerón Castro, Blanca Flor Trujillo Reyes, Blanca Flor Rodrígues Ousset, y Miguel De la Torre Gamboa. México: Fondo de Cultura Económica. <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=E&id=54>

ERRINGTON. (2007). *Linguistics in a Colonial World: A Story of Language, Meaning, and Power*. (J. Errington, Ed.). Ames, Iowa, USA: Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470690765>

ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ed. Uniaula.

ESCOBAR, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde Abajo.

EVERETT, D. L. (2004). Coherent fieldwork. En P. van Sterkenberg (Ed.), *Linguistics Today – Facing a Greater Challenge* (pp. 141–162). John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/z.126.08eve>

FLOREZ-SALGADO, D. E. (2019). *Vers une #ColombiaPlurilingüe : Le défi du dialogue dans un pays multilingue et pluriculturel*. Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

GRINEVALD, C. et Costa, J. (2010). Langues en danger: le phénomène et la réponse des linguistes. *Faits de Langues*, 35–36(1), 23–37. <https://doi.org/10.1163/19589514-035-036-01-900000005>

GROSFOGUEL, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123–143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>

HAUCK, J. D. (2018). The origin of language among the Aché. *Language and Communication*, 63, 76–88. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.03.004>

LA LENGUA ES ESPÍRITU. (2018). Presentación. Recuperado el 15 de octubre de 2019, de <https://lalenguaesspiritu.wordpress.com/presentacion/>

LANDABURU, J. (2004). La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (10). <https://doi.org/10.4000/alhim.125>

LATOUR, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

MAHECHA, D. (2011). Escuela y multilingüismo en Amazonia: un desafío contemporáneo. En J. Á. Echeverri y C. Pérez (Eds.), *Cátedra Jorge Eliécer Gaitán Amazonia colombiana. Imaginarios y realidades* (pp. 293–309). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

MAKONI, S. and Pennycook, A. (2005). Disinventing and (Re)Constituting Languages. *Critical Inquiry in Language Studies*, 2(3), 137–156. https://doi.org/10.1207/s15427595cils0203_1

MONTES RODRÍGUEZ, M. E. (1998). Las acciones lingüísticas sobre los pueblos indígenas en Colombia. Algunas reflexiones preliminares. En M. Trillo (Ed.), *Educación endógena frente a educación formal* (pp. 315–323). Bogotá: Siglo XXI

ORTIZ RICAURTE, C. (2004). Los guardianes del equilibrio del mundo. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (10), 0–11. <https://doi.org/10.4000/alhim.107>

OSPINAS BOZZI, A. M. (2016). Mantenimiento y revitalización de lenguas nativas en Colombia. Reflexiones para el camino. *Forma y Función*, 28(2), 11–48. <https://doi.org/10.15446/fyf.v28n2.53538>

RESTREPO CAMPO, A. R. and Turbay, S. (2015). The silence of the Kogi in front of tourists. *Annals of Tourism Research*, 52, 44–59. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2015.02.014>

SANTOS, A., Nejeteye, F., Yukuna, W., Bolívar Urueta, E., Florez, A., Santos, E., ... Mazenett, L. (2019). *Núcleos de lenguas: Revitalización de las lenguas tikuna, bora, miraña, yukuna y tanimuka por medio de cantos y bailes en CAPIUL, en el contexto urbano de Leticia*. Leticia.

SHANNON, J. (2007). Informed Consent: Documenting the Intersection of Bureaucratic Regulation and Ethnographic Practice. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 30(2). <https://doi.org/10.1525/pol.2007.30.2.229>

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2009). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Presses Universitaires de France.