

Descolonizando la Lingüística en el Sur Global

Aldo Ocampo González (Comp.).



Datos de catalogación bibliográfica

Aldo Ocampo González (Comp.).

Descolonizando la Lingüística en el Sur Global

© Ediciones CELEI.

© Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva | CELEI | Chile.

ISBN: 978-956-386-056-6

CC 4.0 Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual.

Materia: epistemología, ciudadanía, democracia, políticas de producción del conocimiento, escuela, educación, teoría crítica, descolonización, interseccionalidad, lingüística, lingüística aplicada, sociolingüística, antropología lingüística, colonialidad, etc.

Páginas: 88.



Enero, 2024 (Primera Edición)

Aldo Ocampo González (Coord.).

Descolonizando la Lingüística en el Sur Global

ISBN: 978-956-386-056-6

© Editor: Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva | CELEI | Chile

© Edita y publica: Ediciones CELEI | Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva | CELEI | Chile

Ciudad: Santiago de Chile

Diseño: Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva | CELEI

Composición: Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva | CELEI | Chile

Contacto: celei@celei.cl – ediciones@celei.cl



**Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. Ediciones CELEI podrá iniciar acciones legales en contra de las personas que no respeten esta disposición, CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial Compartir igual.

Publicación arbitrada internacionalmente por pares académicos.

DESCOLONIZACIÓN DE LA LINGÜÍSTICA EN EL SUR GLOBAL

Aldo Ocampo González (Comp.)

Autores:

Lilia Irlanda Villegas Salas

Cristine G. Severo

Aldo Ocampo González

Ana Cláudia F. Eltermann



CONSEJO EDITORIAL

EDICIONES CENTRO DE ESTUDIOS CELEI

Miembros Internacionales

Dra. Verónica Violant-Holz | Univ. de Barcelona | España
Dra. Genoveva Ponce Naranjo | Univ. Nacional del Chimborazo | Ecuador
Dra. Inés Dussel | DIE-CINVESTAV | México
Mg. Óscar García Muñoz | Director de DILOFÁCIL | España
Dra. Elena Jiménez Pérez | Univ. de Jaén | España | Presidenta de la Asociación Española de
Comprensión Lectora | España
Dr. Emilio Ortiz | Universidad de Holguín y Centro de Estudios de Educación (CECE) | Cuba
Dra. Cecilia Navia Antezana | Univ. Pedagógica Nacional | México
Dra. Andrea Pérez | Directora del Observatorio de la Discapacidad | Univ. Nacional de Quilmes
| Argentina
Dr. Roberto Follari | Univ. Nacional de Cuyo | Argentina
Dra. Maria Fátima Di Gregorio | Univ. Estadual Do Sudoeste Da Bahía | Brasil
Ph.D. Kelly Kathleen Metz | The University of Southern Mississippi | EE.UU
Dra. Zardel Jacobo | Univ. Nacional Autónoma de México | México
Dr. Juan Ramón Rodríguez Fernández | Univ. de León | España
Dra. Soledad Vercellino | Univ. Nacional de Río Negro | Argentina



INDICE

Introducción. La lingüística como disciplina colonial Aldo Ocampo González	9
Capítulo I. ¿Nahuas católicos o católicos nahuas? Re-apropiación descolonizadora de la lengua-cultura nahua en el ámbito católico mexicano Lilia Irlanda Villegas	12
Capítulo II. Prácticas lingüísticas afro-diaspóricas e o sul global Cristine Severo & Ana Cláudia F. Eltermann	34
Capítulo III. Aproximándonos descolonialmente al estudio de la Lingüística: errores, aperturas y ambivalencias Aldo Ocampo González	48
Sobre los autores	86

INTRODUCCIÓN. LA LINGÜÍSTICA COMO DISCIPLINA COLONIAL

Aldo Ocampo González

Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva (CELEI), Chile

La colonialidad está profundamente arraigada en la práctica disciplinar e intelectual de la Lingüística. Si bien, existe consenso que, la Lingüística colonial es responsable de promover un *corpus* de entendimientos que niegan el potencial de complejidad de las prácticas lingüísticas de grupos construidos al margen de la historia, convirtiéndolos en objetos delimitados, hiperespecificados, y ontológicamente normativos, lo que no hace más que, tributar con los entendimientos de un análisis externalista a las reales posibilidades contingentes de la lengua. El reto que promueve la Lingüística descolonial es, justamente, deshacer las articulaciones que encarnan su fuerza en torno a singulares regímenes meta-discursivos. La Lingüística colonial fundamentó su existencia en torno a la recopilación de listas de palabras, archivos gramaticales y otros elementos que tenían por función, presentar al lenguaje como un fenómeno decodificable y delimitado, imponiendo una concepción estrecha acerca de la naturaleza contingente del lenguaje. Tal analítica opera encubriendo una ideología propiedad del Norte Global. El trabajo del Lingüista colonial estuvo sujeto preferentemente a escribir, traducir y deducir reglas gramaticales. De este modo, Duemert y Storch (2021), comentan que, las

[...] ideologías sobre el lenguaje como delimitado, estructurado, codificable, mejorable, importante y generativo (es decir, un número finito de reglas que puede dar cuenta adecuadamente de un número infinito de oraciones y expresiones) no fueron, sin embargo, compartidas por todos. El proyecto de posicionamiento de las lenguas como artefactos estructurales y textuales, como lenguas nativas, lenguas maternas o, más tarde, lenguas nacionales era, en gran medida, un proyecto de las élites europeas, inherentemente ligado a las nociones de alfabetización y escritura. Sin embargo, la alfabetización viene en muchas formas y no todos estaban familiarizados con las habilidades técnicas de lectura/escritura (p.14).

La colonialidad lingüística selló las reales vías de acceso a la comprensión de la cultura lingüística de los grupos construidos al margen de la historia, focalizando en un entendimiento acerca de la alfabetización diametralmente diferente a lo que son sus reglas de funcionamiento cultural. Se establece, de este modo, un funcionamiento mental que trabaja en oposición a los criterios de legibilidad de grupos subalternizados. En esta concepción, queda claro que el lenguaje está íntimamente relacionado con la alfabetización y, por consiguiente,

establece una complicidad con formas de análisis lingüísticos que no hacen más que, reproducir un sistema ideológico para aproximarnos al funcionamiento del lenguaje.

La subalternización es un proceso sistemático de empobrecimiento existencial, debemos luchar en contra de ella, a objeto de ayudar a tales colectividades a salir de tal situación. Este es, el principal reto político de los educadores en el contexto de la descolonización. La educación lingüística de grupos subalternizados debe abandonar el persistente reduccionismo multiculturalista que sitúa sus problemas exclusivamente en torno a la recuperación de la ancestralidad y de las lenguas indígenas. Si bien, este punto es central, el problema de la colonialidad del lenguaje es mucho más amplio. Implica impulsar un proceso de sabotaje afirmativo sobre una variedad de puntos de vista que sustentan sus entendimientos acerca del lenguaje y sus posibilidades existenciales. No se trata de promover una salida simple y apresurada, ni mucho menos, un efecto de suplementación arbitraria que se rellene con otras ideas. Se trata de ofrecer una crítica a los modos de pensar acerca de la naturaleza misma de los procesos de educación lingüística de grupos que han sido marginados existencialmente a través de su lengua. Tal tensión es mayor: mucho de los problemas que he señalado superficialmente en este trabajo, son cómplices de lo que se interroga. Necesitamos reconocer que, muchos de los problemas que denunciemos forman parte sustantiva de lo mismo. Aquí, la discusión debe centrarse acerca de cómo salir de estos problemas tan arenosos. Este es un propósito deconstructivo: cómo restarle poder a la cuadrícula ideológica que sustenta los desarrollos del colonialismo lingüístico. “No sabemos lo suficiente acerca de cómo los hablantes experimentan la documentación de sus idiomas, y cuáles son las reflexiones autocríticas de lingüistas sobre problemas el demasiado comunes en su propio trabajo, las que, rara vez están disponibles en forma impresa” (Duemert y Storch, 2021, p.17).

Cada uno de estos posicionamientos hacen de la Lingüística una praxis inhóspita y estrecha, atravesada por una difícil herencia. Este es un territorio de análisis que se encuentra mediado por un conjunto de prácticas contradictorias, sustentada en diversas clases de binarismos devenidos en generalizaciones parasitarias. La Lingüística descolonial involucra una apertura radical en el estudio del lenguaje. Se trata de consolidar un cambio de paradigma, un nuevo comienzo. “En otras palabras, el estudio del lenguaje nunca fue monolítico y limitado a la disciplina de la lingüística. Sin embargo, este último, a menudo, ha hecho menos que dar la bienvenida a quienes desafiaron sus fundamentos epistemológicos y ontológicos dominantes, acerca de quienes pensaron el lenguaje de manera diferente” (Duemert y Storch, 2021, p.20).

La comprensión de las ideologías lingüísticas participa de la configuración de los regímenes meta-lingüísticos profundamente arraigados en la comprensión cultural del lenguaje. Los regímenes meta-discursivos son cruciales en el estudio de determinadas

formas políticas y sociales, participan de los procesos de semiotización social y describen una forma indicial en su expresión más esencial. De este modo, “todos los usuarios del lenguaje y todas las comunidades de habla poseen marcos ideológicos que determinan la elección, evaluación y uso de formas y funciones del lenguaje” (McGroarty, 2008, p.99). Los dispositivos de semiotización son claves en la construcción de la realidad social y lingüística, la iconización es lo que garantiza que una idea se consolide de forma homogénea en el *ethos* social. A su vez, tales dispositivos se encuentran íntimamente ligadas a la naturaleza de las prácticas lingüísticas de determinados grupos. No es exclusivamente un atributo contingente, sino que, profundamente ligado a la esencia de cada comunidad. Es esto, lo que queda obstruido en las narrativas de grupos contruidos al margen de la historia o en las dificultades de acceso al material de comprensión ontológico de ellos. En su contraparte lleva a la invisibilización de determinados fenómenos sociolingüísticos.

[...] Todos los que tenían algo de conocimiento podrían presentar este conocimiento como "descubrimiento". Misioneros, administradores y otros funcionarios coloniales que escribieron gramáticas y libros de texto aprendieron sus propias versiones de los idiomas indígenas. Los idiomas locales que aprendieron los misioneros y los administradores coloniales recibieron a veces nombres especiales por parte de las personas colonizadas (Zimmermann, 2022, p.13).

De hecho, la teoría lingüística ortodoxa se funda en el binomio raza/lenguaje del que proliferan diversas clases de mecanismos de otrificación. Esto define una singular política de producción de la diferencia, un compromiso onto-político de carácter esencialista. El proyecto colonial “está vinculado con la descripción de lenguas no maternas; pero más importante es que la lingüística que estudia las lenguas de los pueblos colonizados lleva esta impronta de enfoque colonialista” (Zimmermann, 2022, p.13).

REFERENCIAS

- Deumert, A. y Storch, A. (Edit.). *Colonial and Decolonial Linguistics*. Oxford: Oxford Scholarship.
- McGroarty, M. (2008). “The Political Matrix of Linguistic Ideologies”, en: Spolsky, B y Hult, F. (Edits). *The Handbook of Educational Linguistics*. (pp.98-136). Oxford: Blackwell Publishing.
- Zimmermann, K. (2022). *The Colonial Impact on the Linguistics of Native American Languages*. Recuperado el 28 de febrero de 2023 de: https://www.researchgate.net/publication/364317449_EL_IMPACTO_COLONIAL_EN_LA_LINGUISTICA_DE_LAS LENGUAS_INDIGENAS_DE_AMERICA_The_Colonial_Impact_on_the_Linguistics_of_Native_American_Languages

CAPÍTULO I. ¿NAHUAS CATÓLICOS O CATÓLICOS NAHUAS? RE-APROPIACIÓN DESCOLONIZADORA DE LA LENGUA-CULTURA NAHUA EN EL ÁMBITO CATÓLICO MEXICANO¹

Lilia Irlanda Villegas Salas
Universidad Veracruzana (UV), México

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo se presentan hallazgos originales resultantes de investigación sobre la revitalización del náhuatl en el ámbito religioso en México. Por ello se inserta en el debate sobre colonialidad lingüística y descolonización en el Sur global, al ofrecer el caso del Equipo Nacional de Traductores del Náhuatl (ENTN) que da cuenta, de manera panorámica y a la vez detallada, de un fenómeno de agencialidad lingüístico-cultural por parte de pueblos nahuas en la segunda década del siglo XXI.

La investigación se realiza desde la Universidad Veracruzana, la institución de educación superior pública más importante del sureste mexicano, en concordancia con el propio Equipo traductor, en acompañamiento sistematizador de experiencias de traducción y mediación intercultural. Los resultados que aquí se exhiben consisten en la descripción estratégica y análisis de actores y las variantes lingüísticas que los identifican, con datos generados a partir de entrevistas y observación participante realizada en los últimos cinco años, desde 2017. Se acompañan de una reflexión monográfica sobre el estado que guarda la lengua náhuatl en la configuración lingüística de México y se subraya el impacto de la labor de este Equipo sobre la misma.

A lo largo de los apartados que se abordan se va discutiendo el proceso descolonizador que se ha entretejido en diversos niveles: micro, meso y macro. Se ha dividido el capítulo en 4 apartados, a saber: 1) Colonialidad y descolonización, donde se presenta una breve discusión teórica que pretende encuadrar el caso del ENTN; 2) Importancia de la lengua náhuatl en México, apartado de corte descriptivo donde se incluye la descripción general del Equipo y su plurilingüismo; 3) Variedad dialectal, revitalización y modernización lingüísticas, donde se

¹ El artículo presenta resultados parciales del proyecto Investigación-sistematización de experiencias educativas de traducción y comunicación intercultural en los Talleres de Lengua y Cultura Náhuatl del Equipo Nacional de Traductores del Náhuatl de la Conferencia del Episcopado Mexicano 2021-2023 (registro SIREI 280732021121).

proporcionan definiciones teóricas que permiten enmarcar las políticas lingüísticas y los procesos de normalización que están teniendo lugar al interior del ENTN, con efectos a diversa escala; y 4) Alcance de la representatividad de las variantes en el ENTN con un breve ensayo de inteligibilidad interdialectal.

Al tratarse de una investigación en curso, se advierte de entrada que los datos generados no son definitivos pues siguen construyéndose. Se enfatiza, asimismo, que se trata de una investigación colaborativa que incluye la participación de los diversos actores que componen el Equipo.

COLONIALIDAD LINGÜÍSTICA Y DESCOLONIZACIÓN

En lo tocante al reconocimiento e inclusión de nuestros pueblos originarios en los panoramas nacionales, el momento actual de nuestra Latinoamérica es de logro, incluso a nivel legislativo constitucional. La enorme etnodiversidad existente en nuestro continente, especialmente en el Sur global, se exhibe desde los gobiernos-Estado –aunque sea únicamente a manera de tokenización– pero también da lugar a muy interesantes dinámicas desde las experiencias territorializadas y concretas que van forzando procesos de “configuraciones y reconfiguraciones multiculturales y multilingües”, como sostiene Héctor Muñoz Cruz (2018, p.130). Este campo de fuerzas, presenta “desde abajo” experiencias de “resistencia, demandas y denuncias en contra de políticas y prácticas de exclusión y discriminación” (Muñoz, 2018, p.130) con que nuestros pueblos han sobrevivido a más de 500 años de opresión colonial.

El aspecto lingüístico-cultural es clave para asomarse a tal juego de fuerzas. Desde el siglo XVI, en pleno florecimiento del proyecto europeo colonizador, la paulatina evangelización en el continente americano fue un factor fundamental para la imposición de una lengua imperialista que, en el caso de lo que más tarde sería México y de otros territorios del nuevo continente, sería el español de Castilla. Tal coacción fue acompañada por genocidios, epistemicidios y lingüicidios, en tanto se fue optando por parte de quienes detentaron el poder por un proyecto de mestizaje para el cual resultó crucial la integración de los autóctonos a la religión católica, de tal suerte que se dio incluso, lo que ha sido denominado como una “conquista espiritual” efectuada principalmente a través de la lengua y rituales eurocéntricos (cfr. Ricard, 2014).

Así, a partir del siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XIX, la evangelización sirvió también como un medio para la alfabetización en castellano, con muy distintas estrategias que oscilaron entre la capacitación elitista en español de sólo algunos escribas y traductores originarios, durante el periodo colonial, hasta la difusión masiva de catecismos incluso trilingües (latín-castellano-náhuatl), desde dicho periodo con pervivencias más o menos parecidas hasta el periodo posrevolucionario (cfr. Ruiz-Gálvez, 2019). No obstante, es cierto

que, especialmente en el caso de México, se fue dando una fuerte tendencia hacia la laicidad, de tal suerte que los catecismos fueron sustituidos por libros de texto gratuitos de distribución nacional en las sucesivas campañas de mestizaje y alfabetización.

Para autores como Ricard, la generación de una “Iglesia mexicana” en los periodos sucesivos a la Conquista, se efectuó a través de un “aislamiento en el que vivieron los indios recién convertidos, consecuente al desconocimiento del español en el que fueron mantenidos por los evangelizadores [que] hizo de ellos unos menores de edad constitucionales, incapaces de valerse por sí mismos, eternamente bajo tutela clerical” (Ruiz-Gálvez, 2019, p.393). Desde una postura ya clásica como la de Ricard, tal tutela constituyó “el mayor fracaso de la empresa ya que una Iglesia en la que el clero indio tenía tan poca cabida no era una Iglesia mexicana” (Ruiz-Gálvez, 2019, p.393). De ahí que la experiencia actual del ENTN que aquí comentamos adquiera suma relevancia, sobre todo en el andar hacia una Iglesia Católica Autóctona.

Los proyectos de evangelización dieron lugar durante estos siglos a complejos procesos de aculturación colonialista que, sin embargo, todo el tiempo ofrecieron diversos tipos de resistencia y que, por supuesto, también lograron impregnar, en una doble vía, la cultura eurocéntrica, modificando no sólo en la superficie sino sobre todo en estructuras profundas, los contenidos lingüístico, religioso y espiritual del cristianismo, en procesos de inculturación que han llegado, inclusive, a institucionalizarse. En nuestro momento histórico actual el ENTN es muestra fehaciente de ello.

La institucionalización a la que nos referimos es vital para abrir el debate que pretendo detonar con la provocativa pregunta del título: ¿Nahuas católicos o católicos nahuas? Más adelante hablaré de la particular generación y composición del Equipo Nacional de Traductores del Náhuatl o Traductores Nahuas. Por ahora, es preciso hacer notar que el Equipo ha recurrido casi indistintamente, sin justificación aparente, a ambas autodenominaciones, aunque la segunda ha sido usada en mucho menor medida y mucho más recientemente. Por supuesto, hay diferencias semánticas ya que en “Traductores del Náhuatl” se pone el énfasis en la lengua como objeto de interés y autoidentificación que los une, mientras que la autoacepción “Nahuas”, que aparece posteriormente en misivas oficiales y actas de acuerdos (llamadas “memoriales” por ellos), al parecer, va optando hacia una identificación autoidentaria más ligada a aspectos étnicos y territoriales. Podría lanzarse la hipótesis que el ENTN está transicionando de la lengua como un factor de identidad y unificación, a la intersección etnia-territorio –más ligada a la diversidad interna de los grupos hablantes de la lengua náhuatl–. Mientras que poner la prioridad en la lengua sería acorde incluso con el proyecto unificador nacionalista del mestizaje en México, priorizar la diversidad interna de los hablantes del náhuatl correspondería a una complejización territorializada de grupos étnicos que se unen en pos de un objetivo común en el ENTN. Aclaro que yo he

preferido usar “del Náhuatl” por ser la primera autodenominación por ellos elegida y porque no ha habido reflexión consciente y en asamblea para la toma de partido por “traductores nahuas”. El uso de esta segunda frase sólo se ha dado, hasta ahora, por parte de su coordinador líder, quien es el encargado de firmar invitaciones y constancias. Es necesario seguir realizando observación al respecto y podría inducirse la discusión al respecto a través de entrevistas o grupos focales.

Pero volvamos a la cuestión nocional: ¿Nahuas católicos o católicos nahuas? La aparente discordancia pretende problematizar si lo fundamental para este grupo es su catolicismo o su adscripción étnica, adelantando desde ya que ambas partes son igualmente significativas para ellos y, más aún, que no están dispuestos a renunciar a ninguna de ellas. Son nahuas, sí, pero católicos. Y son católicos, sí, pero nahuas. De ahí que, como grupo étnico, se estén abriendo paso, codo a codo, en la universalidad que promete y compromete a la Iglesia Católica. De ahí también que sea posible hablar de una institucionalización que sólo puede estar dándose en este preciso momento histórico de apertura y reconocimiento, de sanación y reparación de deudas históricas, cuando desde el propio seno del Vaticano han venido sucediéndose diversas Encíclicas y lineamientos que apuntan hacia estas necesidades espirituales. Al igual que sucede con grupos que podrían calificarse como “disidentes” pero que no lo son, tales como las “Católicas por el derecho a decidir”,² no se trata de renunciar a las convicciones espirituales que se traducen en prácticas religiosas, sino de abrirse cabida entre las distintas facciones que componen una Iglesia tan múltiple y diversa como lo es la Católica obligándola, en primera instancia, a reconocer dicha pluralidad y diversidad, institucionalmente.

Es de mi interés, por lo tanto, subrayar en este punto mi total acuerdo con Alberto Arribas Lozano, quien problematiza las relaciones coloniales en la actualidad, logrando salir ingeniosamente de la falacia de binarismos y maniqueísmos utópicos que más bien devienen en distopías.³ Me refiero aquí al adjetivo “descolonizadora” de la segunda parte del título capitular que he propuesto: Re-apropiación *descolonizadora* de la lengua-cultura nahua en el ámbito católico mexicano. ¿En qué sentido me atrevo a llamarle *descolonizadora*? Aclaro que

2 Véase <http://www.catolicasporelderechoadecidir.net/>. Aclaro que no pretendo homologar en absoluto y ni siquiera comparar las experiencias de este grupo de mujeres con las del ENTN ya que su composición, sus intereses y agendas son sumamente distintas, aunque ambas forman parte de la Iglesia Católica actual, con distintos grados de aceptación por parte de la cúspide eclesial. Su único común denominador –y por ello sumamente potencial– es formar parte de “otredades” distintas al núcleo homogéneo y hegemónico que, por lo menos en un imaginario colectivo, vertebra a la institución religiosa. Así, la sola existencia de ambos grupos revela la mucho más compleja composición de la misma.

3 Recorro, en este punto, a una reflexión de orden moral que viene muy a propósito y que, sin embargo, dada la naturaleza más bien lingüística de este capítulo, no tiene cabida en el cuerpo del texto: “Antes de iniciar una revolución, tenemos que hacernos cargo de nuestro predicamento humano [...] pues el verdadero problema tiene su origen ahí, en el conjunto de creencias erróneas, esclavizantes, que nos llevan a buscar el dominio y el control sobre los otros. Larga, traumáticamente, hemos constatado que las ambiciones utópicas terminan en convertirse en distopías” (Stern, 2022, p.61).

no pretendo en ningún modo tacharla de desobediente o disruptiva sino, antes bien, de posicionarla como una nueva forma de situarse frente a las creencias y convicciones del Catolicismo desde su propio reconocimiento étnico.

Me sirvo del argumento de Arribas –a quien cito en extenso– para tratar de clarificar tal complejidad:

[...] Puesto que el colonialismo *niega* la humanidad de las poblaciones colonizadas, y busca además que esas poblaciones se nieguen a sí mismas, suele plantearse que descolonizar es, en primer lugar, *negar esa negación*, gritar volcánicamente “NO” en la cara del colonizador.

En la propuesta de la afirmación cultural, sin embargo, la relación colonial se desplaza del centro de la imagen; el mundo no gira ya alrededor del colonizador, y no se cae en la trampa de pensar que ese vínculo agota o totaliza la experiencia de vida de las personas “colonizadas”. Lo que se pone ahora en el centro es el cuidado y la regeneración de la propia comunidad, criarla y dejarse criar por ella (2021, p.57. Subrayado original.).

La coherencia del pensamiento de Arribas rebasa la frecuente simplicidad maniqueísta con que suele abordarse la situación de vivir en la contradicción de la matriz-colonial y de buscar en ella el acomodo de nuestros deseos y anhelos de bienestar bajo estructuras opresivas que, sin embargo, hemos introyectado y marcan nuestro ser. De esa manera, deseo dejar claro que cuando me refiero a una “re-apropiación *descolonizadora* de la lengua cultura nahua” por parte del ENTN pongo énfasis en la *afirmación cultural* que este grupo de nahuas realiza al auto-identificarse como nahuas y católicos y, simultáneamente, como católicos y nahuas, en el mismo nivel de importancia y aparición. Paso ahora a ocuparme de la lengua náhuatl.

IMPORTANCIA DE LA LENGUA NÁHUATL EN MÉXICO

Pese a que México es un país de gran diversidad lingüística, con 68 agrupaciones y 364 variantes lingüísticas⁴ reconocidas de manera oficial, *de facto* vivimos un desconocimiento generalizado de ellas, aunado a una fuerte discriminación lingüística que ha impedido que se brinden servicios educativos, culturales, jurídicos y de salud, adecuados a esa variedad lingüística. Constitucionalmente nuestro país es pluridiverso. Tal calificativo conlleva, por supuesto, una enorme diversidad lingüística. La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reconoció, con base en los datos intercensales del 2015, 70 pueblos indígenas y 69 lenguas indígenas. Estos datos se mantienen incluso, en febrero 2020, de

4 “Conjunto de variantes lingüísticas comprendidas bajo el nombre dado tradicionalmente a un pueblo indígena”. Una variante lingüística es “una forma de habla que presenta diferencias estructurales y léxicas en comparación con otras variables de la misma agrupación lingüística” (INALI, 2008, p.36).

acuerdo con el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, sucesor, a partir de noviembre de 2018, de la CDI (cfr. Valiñas, 2020, p.30-31).

La denominación “pueblos indígenas” es oficial en nuestro país, proviene de instituciones gubernamentales. De acuerdo con Valiñas, “para la CDI la lengua indígena es un indicador tanto directo como indirecto de lo que es ser indígena” (2020, p.32); a su vez, si nos ceñimos a los *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, lo que permite identificar a un indígena es, hablar alguna lengua indígena.

El concepto de hogar indígena se ha definido como aquel donde el jefe(a), su cónyuge o alguno de los ascendientes (madre o padre, madrastra o padrastro, abuelo(a), bisabuelo(a), tatarabuelo(a), suegro(a)) declararon hablar alguna lengua indígena. Todos los integrantes de este hogar se contabilizan como población indígena aun cuando hayan manifestado no hablar alguna lengua indígena.

Para complementar la cuantificación a la población indígena en hogares indígenas se adiciona el número de los hablantes de lengua indígena que no forman parte de estos hogares. (cit. en Valiñas, 2020, p.32).

Ahora bien, la instancia oficial dedicada a las lenguas indígenas, a saber, el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (Inali), “afirma que existen en México 68 “agrupaciones lingüísticas”, es decir, “conjunto de variantes lingüísticas comprendidas bajo el nombre dado tradicionalmente a un pueblo indígena”; una variante lingüística es “una forma de habla que presenta diferencias estructurales y léxicas en comparación con otras variables de la misma agrupación lingüística” (Inali, 2008, p.36) y equivalen a lo que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y la CDI denominan como “lenguas y grupos etnolingüísticos” (Valiñas, 2020, 33).

Como sabemos, apenas en el año 2020, justo un poco antes de la pandemia y luego en plena crisis sanitaria, se realizó el censo general de población decenal en nuestro país. A escasos meses, los resultados arrojan que 7,364,645 personas de 3 años y más de edad hablan alguna lengua indígena, lo que representa apenas el 6% de la población total; es decir, escasamente sólo 6 de cada 100 personas que viven en México hablan alguna lengua indígena.⁵ Con 1,651,958 de hablantes, el náhuatl es la lengua más hablada, seguida por el maya con 774,755 y el tseltal con un total de 589,144.⁶ Enseguida me ocupó del ENTN y su relevancia para esta lengua.

5 <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx?tema=P#uno>, consultado el 8 de marzo 2021.

6 http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm. Consultado el 8 de marzo 2021.

EL ENTN Y SU IMPACTO

Sin falsas modestias, es posible afirmar que la labor del ENTN ha sido de gran impacto en varios niveles. En el nivel macro se ha logrado la organización y la realización, entre 2015 y 2019, de cinco misas anuales en náhuatl (con interpretación consecutiva al español mexicano) en la Insigne y Nacional Basílica de Santa María Guadalupe, del Santuario del Tepeyac de la Ciudad de México, punto de llegada de millones de peregrinos de todo el continente americano. Su aforo es de 10 mil personas y se calcula que, en cada una de las misas en náhuatl, los asistentes han ocupado más de un 80% de su capacidad, provenientes de comunidades nahuas de todas las latitudes de México. Desde la primera misa, celebrada en 2015, tres años después de que el ENTN hubiera iniciado sus labores de traducción, circularon en ella oraciones y versiones del misal ordinario traducido al náhuatl por el Equipo. Su celebración se ha hecho coincidir con la fecha de la conmemoración del encuentro entre dos mundos: el prehispánico y el español, que trajo consigo el Evangelio, por lo que suele realizarse alrededor del 12 de octubre y está dedicada a la Virgen de Guadalupe. Este dato es de suma importancia, ya que, desde su origen mismo, el ENTN fue convocado por la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) recordando que *Tonantzin Koatlaxiwope* se valió de la lengua náhuatl para revelarse ante San Juan Diego en el cerro del Tepeyac. De ahí la relevancia de este lugar sagrado para el mundo católico en toda América y especialmente para los nahuas católicos.

En la V celebración en honor de *Tonantzin Koatlaxiwope* en la Basílica de Santa María de Guadalupe, el 10 de octubre de 2019 se distribuyó entre las comunidades nahuas asistentes el *Masewalxochitlasohkamatilis - Ordinario de la Misa Náhuatl*, que luego de siete años de trabajo del ENTN logró publicarse en una decorosa impresión de pasta dura verde que le fue encargada a la prestigiada editorial e imprenta Buena Prensa. Fue con ese documento del ordinario en náhuatl que obispos, sacerdotes, religioso/as y feligreses participaron de esta última celebración masiva que tuvo lugar antes del distanciamiento social implementado a causa de la pandemia por Covid-19. Quizás no todas esas personas comprendieron en aquel momento la trascendencia de poder seguir la celebración de la Eucaristía con aquel hermoso libro en náhuatl entre sus manos, trascendencia no sólo asociada a una nostálgica frustración causada por el *impasse* exigido por la contingencia epidemiológica sino, sobre todo derivada de la comprensión del tremendo esfuerzo realizado por el ENTN para poder contar con un documento avalado por la Iglesia Católica con todas las de la ley, que hiciera posible celebrar con una publicación de carácter oficial.

Resultado de tales esfuerzos fue este punto crucial: en 2016, luego de cuatro años de haberse propuesto la meta de realizar traducciones litúrgicas al náhuatl, que el ENTN obtuvo uno de sus mayores logros: la emisión y entrega del *Decreto de autorización del uso de lengua náhuatl en la liturgia* enmarcada en la primera visita que el Sumo Pontífice Francisco hiciera

a nuestro país. Tres de sus miembros, a saber, el Presbítero Mario Pérez Pérez, la hermana xaveriana Reyna Paz Hernández y el maestro laico Félix Antonio Jáuregui, todos ellos de cuna nahua,⁷ recibieron, en su calidad de representantes del ENTN, en una recepción inculturada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, no sólo tal *Decreto* sino, sobre todo, el abrazo del Papa Francisco en reconocimiento de todas las lenguas originarias de América que se esmeran por vivir plena y dignamente su espiritualidad.

Si bien las misas para honrar a *Tonantzin Koatlaxiwope* en la sede del Tepeyac han sido cinco hasta el momento, desde que el ENTN comenzó sistemáticamente sus actividades, se han celebrado de manera paralela innumerables misas en náhuatl en diversas comunidades de nuestro país y especialmente en aquellas representadas en el Equipo. No es que tales celebraciones no hubiesen tenido lugar anteriormente a la instauración del ENTN, pero lo que sí es cierto es que, a partir de la misma, empezaron a efectuarse con una consciencia distinta: la de la valía de la lengua propia. Los participantes del Equipo comenzaron a solicitar traducciones colectivas al náhuatl, incitando a nahuablantes a involucrarse en el proceso. Simultáneamente, comenzaron a observar también cómo estaban siendo recibidas las versiones que se iban logrando como resultado del trabajo del Equipo. Tal transformación ha traído consigo, de manera paulatina, la autorreflexión comunitaria en torno al modo en que los nahuas católicos de distintos territorios viven su espiritualidad. Así, la lengua y la tarea traductoral se han convertido desde ese primer momento en dispositivos para el autoconocimiento de estas comunidades. Por ello, es posible hablar también de un impacto en el nivel comunitario de cada una de las regiones que se han involucrado en el proyecto del ENTN, así como de aquellas que son alcanzadas por sus traducciones y sus acciones como resultado de su resonancia. El efecto detonador de las traducciones logradas por el ENTN en el nivel comunitario es incontestable.

Un tercer nivel de impacto –no menos trascendente– puede apreciarse a nivel individual. Sin lugar a dudas, el efecto transformador que ha tenido la participación de cada uno/a de los miembros del Equipo en sus propias vidas es notable, como lo confirman las experiencias personales que se han recogido a través de la realización de entrevistas de carácter etnográfico. Además, es también indudable que ha podido observarse un impacto en los receptores de los textos traducidos a nivel individual y no sólo comunitario. Tales efectos se relacionan con una revaloración de su propia lengua, lo cual conlleva, en ocasiones un reposicionamiento identitario o, por lo menos, una mayor comprensión de la identidad propia. Este logro es mayor y ha sido propiciado –aun sin habérselo propuesto concienzudamente– por las distintas actividades impulsadas por el ENTN en las cuales se involucran a título individual o comunitario personas muy diversas.

7 Originarios del antiguo calpulli el Señorío Huexotzinca, San Lorenzo Chiautzingo, Puebla; de Huejutla, Hidalgo, y Pajapan, Veracruz, respectivamente.

En resumen, es posible aseverar que la labor del ENTN ha tenido impacto en el nivel macro que engloba el conjunto de políticas y visiones de la Iglesia Católica Romana, con efectos particulares en México y probables reverberaciones en América Latina; en el nivel meso, con transformaciones en las comunidades nahuas de diversos puntos del país, y en el nivel micro, con replanteamientos identitarios vinculados al uso de la lengua náhuatl de los individuos participantes en estos procesos. El ENTN ha logrado contribuir a que el náhuatl se erija como un “vehículo apropiado de formas discursivas” entre las lenguas (Ferguson apud Sridhar, 1988, 351) que se hablan en México en la actualidad, por lo cual postulamos que se trata de una *modernización lingüística*.

Como he afirmado en alguna otra parte (Villegas y Dietz, 2019), la labor del ENTN posibilita que de “sujetos de proyectos imperialistas tales como el misionero” pasen a ser “transformadores del Cristianismo en sí, de sus instituciones políticas y eclesiásticas, de sus prácticas culturales y, por consiguiente, de su teología” (Spivak, *apud* Moore y Rivera, 2011, p. 6; traducción y adaptación propias). Es en este sentido que califico su actuar como “descolonizador”, en tanto afirmación cultural no sólo reivindicativa sino, ante todo, propositiva, sanadora y esperanzadora.

PLURILINGÜISMO DE LOS PARTICIPANTES

Siguiendo a Muñoz es posible afirmar que el ENTN representa una “comunidad de habla [que constituye] un marco funcional y demográfico [bien] aceptado como referente de un modelo de multilingüismo real” (2018, p.139), principalmente porque congrega a representantes de diversos pueblos nahuas distribuidos a lo largo y ancho de nuestro país. El número de sus integrantes es oscilante: fluctúa aproximadamente en 35 asistentes a cada reunión de Taller-Asamblea. La mayoría de ellos son nahuablantes, pero hay quienes también aprendieron la lengua e incluso quienes no la manejan. No todo/as ello/as pueden escribir en su lengua ni fueron escolarizados en náhuatl. Resulta relevante subrayar que todo/as ello/as son mínimamente bilingües puesto que hablan y escriben en español. Dado que muchos de los participantes son sacerdotes, manejan también griego y latín y algunas otras lenguas modernas. Entre la/os religiosa/os del Equipo, hay integrantes que han vivido durante una considerable cantidad de años en países como Japón o Marruecos y, por tanto, dominan lenguas orientales además de las que les han sido transmitidas durante su escolarización.

No es exagerado afirmar que el ENTN es un sitio donde confluyen prácticas translingüísticas sofisticadas, las cuales se deben a la gran heterogeneidad de experiencias vividas por sus diversos integrantes. Así, por ejemplo, alguno de sus líderes está familiarizado –por lo menos de oído– con varias lenguas originarias del país, debido a sus múltiples encargos pastorales. La riqueza de estas prácticas queda de manifiesto a la hora de revisar las traducciones que se traen a la asamblea y distintas habilidades lingüísticas son puestas en

escena para analizar y reflexionar y así lograr la mejor versión posible en náhuatl. El diálogo horizontal y la búsqueda de consenso caracterizan tales prácticas.

Dada la composición del ENTN, a su interior existe una variedad dialectal significativa. Por consiguiente, es de suma notabilidad, el hecho de que el ENTN ha contribuido, a lo largo de su existencia y mediante sus distintas producciones, a una *revitalización lingüística* en todo su esplendor. Nos referimos a tal producción en plural porque engloba diversos materiales impresos que se distribuyen entre la feligresía, celebraciones eucarísticas y religiosas, talleres y procesos formativos, así como documentación de su labor traductora tanto para uso organizacional interno como para comunicación hacia la Conferencia del Episcopado Mexicano y con autoridades eclesiásticas del más alto nivel en Roma. En este sentido, el uso de la lengua náhuatl en el ámbito religioso es un factor de revitalización con implicaciones para el conjunto de ámbitos en los que impacta esta lengua (cfr. Tsunoda, 2017, 175), tal y como está sucediendo con el hecho de que una institución federal como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) de México ha estado observando procesos de normalización o estandarización adoptados por el ENTN en últimas fechas, suponemos que para sopesar la posible instauración de políticas lingüísticas relativas a la normalización de esta lengua (comunicado personal, Mario Pérez, noviembre 2020).

VARIEDAD DIALECTAL, REVITALIZACIÓN Y MODERNIZACIÓN LINGÜÍSTICAS

La revitalización lingüística se relaciona directamente con la capacidad de una comunidad de hablantes para mantener presente y operativo aquel sistema de comunicación lingüística que sienten plenamente funcional y con el que se sienten identificados. Esto es exactamente lo que ha sucedido en el ENTN: sus esfuerzos de traducción le otorgan vigencia y funcionalidad a su sistema de comunicación y, más aún, han logrado vincular su expresión lingüística las nociones y las visiones del mundo que habitan, así como con las creencias que les permiten sostenerse en el mismo.

Tal concepto de revitalización se liga con otras dos nociones, a saber: *activación y actualización lingüísticas*, mismas que aluden a aquellas “acciones realizadas dentro de una comunidad lingüística por sus hablantes o agencias lingüísticas en pro del mantenimiento del uso funcional de sus lenguas”. El ENTN ha logrado dotar de una función muy especial a la lengua náhuatl: una función poética, de índole religiosa, que posee un carácter ritual performativo. En este sentido, su aportación al conjunto del desarrollo de la lengua náhuatl es indiscutible. Por su naturaleza doble –por un lado, promovido institucionalmente por diversas Pastorales y la propia CEM y, por el otro, compuesto por las comunidades de base, es decir, por los feligreses de distintas comunidades–, el ENTN posee una capacidad de agencia lingüística muy potente. Tal agencia se refiere a la intención y a la capacidad del Equipo de propiciar acciones (Spivak, 2017, p.39 y 140) para hacer que su lengua náhuatl sea funcional y

acorde con sus necesidades religioso-espirituales.

De este modo, la lengua náhuatl como “vehículo de comunicación” y foco central del trabajo traductor del ENTN, también ha vivido, gracias a su intervención, un “desarrollo a través de formas expresivas que permitan que una determinada lengua pueda seguir siendo funcional, adaptándose a los cambios derivados de las necesidades expresivas – especializadas, imaginativas, poéticas, innovadoras– de los hablantes” (Figuroa, 2016, p.64) y, con ello está “colabora[ndo] a que una comunidad social y cultural pueda seguir interactuando con su medio” (ibid.). Por lo tanto, sostenemos que el ENTN ha contribuido a reactivar y actualizar la lengua náhuatl. Se ha reapropiado de ella llevándola a un punto muy alto de desarrollo.

Autores como Klaus Zimmerman prefieren usar el término *modernización* en lugar de *actualización* ya que se trata de “la configuración de un lenguaje escrito y diferenciado en un *tecnolecto* capaz de servir a nuevas funciones” (2010, p.505), esto es, un lenguaje especializado tal y como el que ha creado el ENTN. Por otro lado, la considera una denominación más específica que rebasa la “mera adaptación superficial en el nivel de significantes” (Zimmerman, 2010, p.506) y se centra más en un aspecto semántico que forma parte de un proyecto de emancipación cultural y política.

Pero habría que abundar: ¿emancipación respecto a qué? Es importante aclarar que en el caso del ENTN se trata de una emancipación respecto al uso del español en el ritual católico romano como única lengua y, sin embargo, en total obediencia a Constituciones como la derivada del Concilio Vaticano II (1965), titulada *Gaudium et Spes* o a documentos conclusivos tal y como el signado en Aparecida (2007) como resultado de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe organizada por la Conferencia del Episcopado de Latinoamérica (CELAM). Tales normas derivadas de la reflexión sobre el lugar de los pueblos originarios en la Iglesia Católica (recuérdese que *católico* significa universal) en los más altos foros de discusión, señalan perfectamente la inminente necesidad de traducir a lenguas originarias: “es prioritario hacer traducciones católicas de la Biblia y de los textos litúrgicos a sus idiomas” (Aparecida, CELAM, 2007, p.94).

Como he señalado antes en este capítulo, se trata de una afirmación cultural (Arribas, 2021) en pleno. ¿Por qué se señala esta prioridad? ¿Respecto a qué es necesario emanciparse? En opinión de líderes espirituales nahuas como el presbítero Mario Pérez Pérez, el propio documento de Aparecida contiene la respuesta:

[...] En algunos casos, permanece una mentalidad y una cierta mirada de menor respeto acerca de los indígenas y afroamericanos. De modo que, descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblos. (Aparecida, CELAM, 2007, N.º 96 apud Pérez Pérez, 2018, p. 225).

A partir de esta cita, es posible afirmar que en la lucha contra la discriminación no sólo lingüística sino también racial, y en favor de la adquisición y el reconocimiento factuales de la plena ciudadanía de los pueblos originarios va de la mano con la modernización lingüística tal y como la comprende Zimmerman:

[...] La modernización no se restringe a la creación de nuevos significantes, sino que requiere en el nivel semántico una apropiación de los contenidos (en el sentido de comprensión) y un manejo de los registros (en el sentido de organización de los discursos escritos) por los hablantes. (2010, p.499-500).

La modernización emprendida por el ENTN ha contribuido, sin duda alguna, a la redignificación de la lengua náhuatl (cfr. Zimmerman, 2010, p.505). En este caso, nos referimos a la apropiación de los contenidos que conlleva la religión católica traída a las Américas en el siglo XVI que, por supuesto, se dio con el español como lengua vehicular de la evangelización y el consabido desplazamiento e incluso aniquilación no sólo de lenguas sino también de hablantes originarios. Continuando con Zimmerman (ibid.), la apropiación lingüística debe pasar, de ser una asimilación cultural impuesta, a convertirse en una apropiación autodeterminada [...] puede conducir a la meta de la planificación del lenguaje, la *emancipación* cultural y política de los pueblos amerindios (el subrayado es mío).

Los nahuas del ENTN se han apropiado plenamente de los contenidos religioso-espirituales de la Iglesia Católica Romana porque han nacido y crecido con ellos, los han aceptado y han decidido venerar y servir a Dios Trino y a la Virgen de Guadalupe en el marco de los preceptos de esta Iglesia Universal. Sin embargo, también llevan muchos años en un caminar para que dicha apropiación sea autodeterminada: desde sus territorios, desde sus saberes, desde su autoadscripción étnica. Es aquí donde observamos que se da una modernización lingüística que ha traído consigo una seria y profunda reflexión respecto a su autodeterminación como católicos, sí, pero *católicos nahuas* y, simultáneamente a su autodeterminación como nahuas, sí, pero *nahuas católicos*. Predomina, por consiguiente, un fuerte “componente de orgullo” consistente en “un fenómeno psicosocial que combina la lealtad etnolingüística con una suerte de militancia o gestión etnopolítica” (Muñoz, 2018, p.142).

POLÍTICAS Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICAS

El proyecto del ENTN ha sido convocado desde la CEM y por ello, en gran medida, atiende a una agenda que responde a las prioridades que le son señaladas verticalmente, (por ej., empezar por traducir oraciones litúrgicas y no por traducción bíblica o traducir un documento identitario de suma relevancia etnohistórica tal y como el *Nican Mopohua*⁸). En tal

8 En febrero de 2020, vislumbrando el 500 aniversario de la Aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en el Tepeyac, el ENTN se dio a la tarea de iniciar la preparación de una versión moderna del *Nican Mopohua*.

sentido, es posible hablar de que la existencia misma del Equipo es producto de una *política lingüística* específica y enmarcada en documentos resultantes de reflexiones de alto nivel en la Iglesia Católica Romana. Las políticas lingüísticas son acciones directas o indirectas (Amorós-Negre et al, 2017, p.2) ejecutadas por agentes institucionales (en este caso la CEM, que ha actuado en obediencia, a su vez, a mandatos de la cúspide católica), que repercuten en la vida de las lenguas porque inciden en su desarrollo o incluso en su extinción; son un conjunto de acciones que impulsan, regulan u orientan el uso de la lengua (García y Terborg, 2010, p.15).

Como resultado de políticas lingüísticas, se efectúan *planificaciones o planeaciones lingüísticas*, es decir, programas o agendas específicos para lograr determinados objetivos con las lenguas. La planeación lingüística concibe a cada lengua o idioma como un derecho humano inalienable y como un recurso y, en este sentido, como parte integradora de la biodiversidad planetaria (Engman y King, 2017, 203) y del enfoque de la ecología lingüística (Pennycook, 2017, p.126). Como un derecho porque se relaciona con las emociones, las creencias, las convicciones y los valores de grupos sociales y como un recurso porque cada lengua es valorada como una posesión preciada y parte inherente de nuestra humanidad y logra alcanzar objetivos sociales (Elias Mutasa, 2015, 47), en este caso, espirituales. Se trata, según Spolsky de elecciones conscientes (2010, 64) y, según Zimmerman, “de convertir la virtualidad legal en realidad social” (2010, p.506).

Con la intención de dar cumplimiento a estos encargos, el Equipo ha podido introducir en sus años de trabajo, temáticas que le resultan indispensables para emprender tales tareas y que obedecen a intereses autoidentitarios en el nivel lingüístico y que, además, han tenido gran repercusión en el nivel sociocultural. Ejemplo de ello son los *13 Criterios de Traducción* (ENTN, 2016) y los *Criterios Traductológicos* (Hasler, Antonio y Martínez, 2017). La elaboración conjunta de este tipo de herramientas constituye una aportación de primerísima importancia a lo que se conoce como *planificación lingüística* (Zimmerman 2010, 500) y que consiste en establecer modos de hacer colectivos y lineamientos básicos y comunes. Esta propuesta de términos y conceptos es, por consiguiente, parte de un proceso de “autoapropiación intelectual, así como de producción autónoma” (Zimmerman, 2010, p.506) que propulsa la modernización lingüística del náhuatl.

Debido a la inclusión manifiesta de la preocupación por obtener legitimidad de la Iglesia Católica Universal, podemos aseverar que este tipo de criterios realmente obedecen a una política lingüística como forma de gobernabilidad en la regulación de prácticas socioreligiosas (cfr. Pennycook, 2017, 137). Además, siguiendo a autores como Muñoz:

[...] Para el caso de México pudiera emplearse la noción de “política de reorganización multicultural y plurilingüística” [...] de las cuales emergerían nuevos patrones de interacciones comunicativas y prácticas discursivas en los diversos dominios de la sociedad mexicana (2018, p.138).

[...] Puesto que el lenguaje bíblico litúrgico cabe perfectamente en lo que Muñoz denomina “lenguajes especiales en diversos sectores sociales” ya que consiste en la “transmisión por tradición o creación de repertorios comunicativos en diversos campos de actividad y redes sociales y de comunicación” (2018, p.139).

NORMALIZACIÓN LINGÜÍSTICA Y NORMATIVIZACIÓN O ESTANDARIZACIÓN LINGÜÍSTICAS

En un sentido muy amplio, se entiende por *normalización lingüística* el “proceso social por el que se regulariza una lengua, su gramática y su ortografía, y comienza a usarse en todos los ámbitos” (https://www.lexico.com/es/definicion/normalizacion_linguistica). Este proceso obedece a una necesidad de escribir en la lengua propia de tal forma que la naturaleza oral de algunas lenguas –como las originarias– no sea una limitante para la supervivencia de las mismas.

El esfuerzo específico del ENTN en aras de una normalización forma parte del conjunto de impulsos que se realizan en distintas arenas, tales como la académica, en específico en universidades interculturales (cfr. Dietz y Mateos Cortés, 2019) o en el nivel de educación básica (cfr. Olarte, 2010). Con la producción de sus propios criterios de normalización, el ENTN adopta una *política lingüística explícita* y contribuye a una *normalización social*, es decir, del “estatus” de la lengua náhuatl (D’Andrés Díaz, 2018, 20)⁹ en México.

El ENTN ha diseñado normas que pueden considerarse como “externas al sistema lingüístico [náhuatl y han sido] construidas de manera intencional y consciente para que la lengua pueda ejercer una función social” (D’Andrés Díaz, 2018, p.27), en este caso, religiosa. Como puede verse, tales ítems contribuyen directamente a la normalización y normativización o estandarización de un náhuatl litúrgico, con el impresionante agregado de que también abonan a procesos formativos autonómicos emparentados con literacidades nuevas para los hablantes del náhuatl (Villegas y Dietz, 2019, p.375).

Tales estándares han posibilitado el hecho de contar, hoy por hoy, con un ordinario para la misa en náhuatl que se utiliza no sólo en la Basílica de Guadalupe sino también en las distintas comunidades de donde son originarios los miembros del ENTN e inclusive en otras pertenecientes a las diferentes diócesis que se han aunado y respaldan estos esfuerzos del Equipo. Si bien es cierto que no todos los feligreses –hombres y mujeres– se sienten muy cómodos con esta versión, también es verdad que han realizado esfuerzos por adaptarse a ella o bien han optado por adaptarla a su variante específica. Estas adaptaciones son menores y, en general, se aprecia una disposición abierta a hacer funcional la idea de contar con un solo texto litúrgico unificado. Más aún, esta voluntad dota a los nahuas católicos de un sentido de unificación étnica e identitaria. Tal logro no puede desligarse, desde luego, de la aprobación

⁹ Se le nombra así para diferenciarla de políticas lingüísticas implícitas o inhibidas (D’Andrés Díaz, 2018, 20).

por parte del Vaticano de esta versión, la cual aumenta aún más el grado de dignificación lingüística.

ALCANCE DE LA REPRESENTATIVIDAD DE LAS VARIANTES EN EL ENTN

El catálogo del Inali reconoce 30 variantes lingüísticas del náhuatl. *Ethnologue, Languages of the World*, “una de las publicaciones más conocidas sobre el reconocimiento de las lenguas que existen en el mundo [...] auspiciada por SIL International”¹⁰ considera 28. Dialectalmente se proponen cuatro grandes áreas: oriental, huasteca, central y occidental (Valiñas, 2020, p.177); si se considera la inteligibilidad interdialectal, es decir, la mutua comprensión,¹¹ se cree que ésta se da entre 20 agrupaciones.

En el ENTN se encuentran representadas 16 de las 30 variantes del náhuatl reconocidas a partir del último censo de población. Hay algunos participantes colocados en más de una variante debido a que las dominan como segundas lenguas. Sobre todo, en el caso de los sacerdotes y religiosa/os, suele suceder que sean enviados a trabajar en latitudes de alguna otra variante distinta a la suya y llegan a dominarla. También hay participantes que han aprendido la lengua como resultado de sus necesidades pastorales e inquietudes intelectuales y espirituales.

Con base en estos datos, es posible afirmar que la representatividad del ENTN es del 53% con respecto al total de las variantes habladas en México en 2020. Tal aseveración no deja de presentar algunas dificultades. Este listado producido desde la academia, tal vez no refleje realidades lingüísticas enfrentadas por los nahuablantes de México y, en específico, por los participantes del Equipo. Cabe aclarar que, aunque se hicieron notables esfuerzos por clasificar a los distintos participantes en el ENTN en la variante reconocida por instituciones y academia, las realidades por ellos vividas son, por mucho, bastante más complejas. Requeriríamos historias de vida para completar el cuadro puesto que, en muchos casos, sobre todo si de sacerdotes y religiosa/os se trata, pueden haber nacido en un área nahuablante, para después ser trasladados a otra(s). En este sentido, encontramos que algunos de ellos dominan prodigiosamente inclusive hasta tres variantes de náhuatl muy distanciadas entre sí.

A esto hay que sumar que mucho/as de lo/as participantes del ENTN no están familiarizados con las clasificaciones ofrecidas por instituciones por lo que para ubicarse se sirven de las coordenadas geográficas que éstas instauran. Sin embargo, nuevamente afirmo

10 <https://www.ethnologue.com/country/MX/languages> (cit. en Valiñas, 2020, 48).

11 El Instituto Lingüístico de Verano es quien realizó estos estudios de comprensión entre 1963 y 1978 basándose en tres supuestos: a) que al enfrentarse a una grabación del idioma de otro pueblo, una persona comprenda; b) personas representativas de habla de su comunidad; c) la comprensión entre dos personas no es necesariamente igual, o sea un hablante de la lengua A puede entender a un hablante de la lengua B, pero no viceversa y, en el caso de que ambos sí se entiendan, no necesariamente es en el mismo grado (Valiñas, 2020, p.63-64). Hay que subrayar que autores como Valiñas todavía los considera válidos.

que las realidades son mucho más complejas que los cuadros clasificatorios académicos, donde pueden encontrarse subrepresentados o incluso mal representados. Sería muy interesante que ello/as, en tanto nahuablantes, participasen en los procesos institucionales para delimitar las variantes.

16 de las 30 variantes lingüísticas del náhuatl, están incluidas en el ENTN, lo cual revela su tremenda importancia en cuanto a la representatividad de este grupo a nivel nacional. Es muy importante señalar que el Inali afirma contundentemente que “todas las lenguas y variantes lingüísticas en México se encuentran en riesgo de desaparición” (cit. en Valiñas, 2020, 52). Pese a que el alto número de nahuablantes en 2020 (853,625 mujeres y 798,333 hombres)¹² pudiera dar la impresión de que se trata de una lengua con gran vitalidad, lo cierto es que:

[...] La distribución de los pueblos nahuas es muy amplia [...por lo que] es difícil sostener que existe un único grupo étnico nahua, en lo lingüístico y en lo cultural. Esta gran distribución ha ocultado el hecho de que en varias comunidades se haya dejado de hablar el náhuatl e, igualmente, de que sus prácticas culturales se hayan abandonado, dando como resultado una extinción gradual tanto lingüística como cultural (Valiñas, 2020, p.177).

Al comprender que, si bien en algunas regiones de nuestro país la correspondiente variante del náhuatl es vigorosa, en otras realmente está en un riesgo, la labor del ENTN adquiere aún más relevancia pues la diseminación de sus productos a lo largo y ancho del territorio mexicano puede coadyuvar a potenciar el uso de la lengua náhuatl, revitalizándola.

De las 16 variantes del náhuatl que se manejan en el ENTN, 4 se encuentran en estado vigoroso, es decir, que se habla en los espacios públicos y es compartida intergeneracionalmente. No es gratuito tampoco que en el Equipo haya numerosos participantes de algunas de estas variantes, lo cual nos permite lanzar la hipótesis de que estas variantes vigorosas están, *de facto*, impulsando a las que no lo son tanto. Su participación es sumamente valiosa. Algunas de estas variantes tienen históricamente un gran peso en procesos educativos en el estado de Veracruz, donde incluso se supone que se impulsa la educación intercultural bilingüe, por lo que no resulta extraño que este vigor se refleje en la vida espiritual.

5 variantes se encuentran en desarrollo, es decir que su estado puede ser considerado vigoroso puesto que incluso cuentan con lengua escrita, pero, sin embargo, presentan

12 http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm. Consultado el 8 de marzo 2021. El número total, como se ha señalado, asciende a 1,651,958, lo cual es de llamar la atención, ya que tan sólo cinco años atrás, en la Encuesta Intercensal se reportaban 1,725,620 nahuablantes (INEGI, 2015). De acuerdo con Valiñas (2020, 205), la CDI calcula que en realidad hay más de 2,580,000 hablantes de náhuatl, pero que no todo/as ello/as se reconocen como tal.

limitaciones. es notorio también el alto número de participantes del Equipo, así como el hecho de que las regiones que representan son muy activas lingüísticamente. En el caso de algunas de estas variantes, incluso se manejan a nivel formativo políticas lingüísticas de carácter afirmativo, tales como el dominio de un porcentaje mayor al 70% para poder ordenarse como sacerdote. Se promueve activamente políticas lingüísticas de empoderamiento que van aunadas a una teología particular y a resaltar el sentido de identidad y trabajo pastoral pertinentes para los pueblos nahuas de la región.

Sin riesgo inmediato de desaparición se encuentran 2 de las variantes del ENTN. Ello significa que tienen más de 1000 hablantes y se hablan en más de 50 comunidades, con una representatividad mayor al 25% del total poblacional. Sin embargo, los integrantes del Equipo que representan a estas variantes son prácticamente aislados.

1 variante se encuentra en status vulnerable lo cual indica que está siendo desplazada porque, aunque todavía la utilizan lo/as niño/as, no lo hacen en todos los ámbitos y el español se usa en muchas funciones. Se trata de una variante muy específica que tiene bajo grado de inteligibilidad. En el ENTN tiene muy poca representatividad ya que se trata de una sola persona, aunque su función es sumamente activa. La gran ventaja de este participante es que es prácticamente políglota y domina algunas otras variantes por lo que su papel ha sido el de propulsión del entendimiento dialectal.

4 de las variantes representadas en el ENTN comparten los grados riesgo muy alto y amenazada, lo cual significa que la lengua náhuatl está siendo desplazada incluso en el ámbito doméstico por la lengua hegemónica y que prácticamente los únicos que la hablan son la generación de adultos mayores.

1 variante notoria, la correspondiente al centro del país ha estado representada en el ENTN de manera esporádica e intermitente por un solo miembro. Pese a la creencia comúnmente compartida de que el náhuatl del centro alto tiende a dominar, los resultados censales expuestos por Valiñas (2020) resaltan el grado de amenaza de esta variante para la cual usa la frase “muy alto riesgo de dejarse de hablar” (p.195) seguramente porque, aunque ésta es la lengua que más se ha escrito y transmitido como literatura, la realidad es que se está perdiendo incluso en el ámbito doméstico. Ha sido muy notable el interés y el alto número de participantes en las misas celebradas en la Basílica de Guadalupe por parte de nahuas del centro del país, pero se carece de traductores que estén integrados al ENTN.

De la Tabla 1 se desprende que 16 de las 30 variantes lingüísticas del náhuatl, están incluidas en el ENTN, lo cual revela su tremenda importancia en cuanto a la representatividad de este grupo a nivel nacional. De acuerdo con su número clasificatorio, estas variantes y su nivel de riesgo son:

Tabla 1. 16 variantes del náhuatl que están representadas en el ENTN y nivel de riesgo.¹³

variante	nivel de riesgo
1 Mexicano o náhuatl de la Huasteca veracruzanao mexcatl	En desarrollo
2 Náhuatl o mexicano de la Huasteca potosina o náhuatl o mexicatl	En desarrollo
3 Mexicano de la Huasteca hidalguese	En desarrollo
5 Náhuatl o mexicano del noreste centralo mexi'catl o maseual tla'tol	Vigoroso
7 Náhuatl de la sierra noreste de Pueblao mexicano tlajtol o nauta	En desarrollo
8 Mexicano de oriente central	Amenazada
10 Náhuatl o mexicano central de Veracruz náhuatl de la sierra de Zongolica	Vigoroso
11 Mexicano o náhuatl o mexicatl de la Sierra Negra Norte	Cambiante y vigoroso
13 Náhuatl o mexicano de Oaxaca	En desarrollo
14 Del Istmo	Vulnerable
15 Náhuatl o mexicano del Istmo bajo	Sin riesgo inmediato
17 Mexicano del centro de Puebla	Sin riesgo inmediato
18 Mexicano del centro alto	Muy alto riesgo de dejarse de hablar
21 Mexicano de Puente de Ixtla	Riesgo muy alto

Elaboración propia, 2021.

En el ENTN predomina la ausencia de 14 variantes con alto nivel de riesgo. Esto puede explicar por qué no hay muchos hablantes y, por lo tanto, muy poca representatividad en el ENTN, además, por supuesto de la división diocesana que tal vez guarda poca relación con estos grupos de hablantes, quizás proporcionalmente minorizados. El propio Equipo ha detectado la ausencia de algunos de estos grupos de hablantes y ha intentado ampliar su convocatoria.

Tabla 2. 14 variantes del náhuatl ausentes en el ENTN y nivel de riesgo

variante	nivel de riesgo
4 Náhuatl alto del norte de Puebla o maseual tajtol o náhuatl	Alto riesgo
6 Náhuatl de la sierra oeste de Pueblao maseual tla'tol	En desarrollo
9 Mexicano del oriente de Puebla	Claramente amenazada
12 Mexicano o náhuatl de la Sierra Negra sur	Riesgo mediano
16 Mexicano del oriente o náhuatl de Tabasco	Cercano a la extinción
19 Mexicano central bajo	Riesgo mediano

¹³ El número # corresponde al listado provisto por Valiñas (2020). Considero que este listado goza de autoridad porque se trata de una publicación de la Academia Mexicana de la Lengua, preparada por un especialista en aspectos históricos de las lenguas yutoaztecas que fue miembro de la misma hasta 2016. Por otra parte, en la pág. 43, anuncia: "Toda esta información aparece en la primera parte de este texto, ordenada alfabéticamente, tal y como aparecerá en el Diccionario de mexicanismos", obra que se aprecia como representativa de políticas lingüísticas nacionales, sobre todo al considerar que la Academia Mexicana de la Lengua (fundada en 1835) está afiliada a la Asociación de Academias de la Lengua Española. Entre sus funciones destaca la de "redactar diccionarios y gramáticas de las lenguas habladas en territorio nacional" (<https://www.academia.org.mx/inicio/historia>, consultado el 19 de marzo de 2021).

20	Mexicano de Temixco	Riesgo mediano
23	Mexicano del Centro	Muy alto riesgo
24	Náhuatl del centro bajo	Muy alto riesgo

Elaboración propia, 2021.

PERCEPCIÓN DE INTELIGIBILIDAD INTERDIALECTAL

Pese a la diversidad lingüística y a los distintos grados de inteligibilidad interdialectal, en el ENTN ha prevalecido una clara intencionalidad de llegar a la producción de un texto consensuado que constituya una suerte de náhuatl *koiné* litúrgico que, con cierta ayuda de catequesis, pueda llegar a ser comprensible entre todos los grupos originarios que conforman el Equipo. Ello no quiere decir que se tenga que prescindir de adaptaciones locales y refraseos locales (como claramente ocurre para la variante del Istmo, variante 14).

A manera experimental, realizamos en el Taller un sondeo informal de percepción consistente en que un participante activo del ENTN representante de una variante a nivel regional, manifestara, con carácter personal y con base en su propia experiencia en el Equipo, cuál es su percepción actual de comprensibilidad de las variantes de las otras regiones. Cabe subrayar que en todos los integrantes de este muestreo por conveniencia declararon que su situación cambió drásticamente a partir de su participación en el ENTN puesto que al principio el grado de incomprensibilidad era mucho más alto. Este hallazgo es de suma trascendencia puesto que demuestra que la mera interacción al interior del Equipo resulta verdaderamente enriquecedora en términos de comprensibilidad lingüística.

La exploración se efectuó de la siguiente manera: por cada una de las 5 regiones se tomó para la muestra a un hablante ideal, entendiendo por tal, alguien con dominio oral y escrito de una de las variantes comprendidas en su región. Estos hablantes ideales forman parte del Consejo Asesor del ENTN y considero que tienen una alta consciencia y (auto)reflexividad de sus prácticas lingüísticas. En todos los casos se trata de un hablante A que consigna su comprensión respecto la escucha o a la escritura del náhuatl producido por participantes del Equipo que hablan una de las variantes de las otras 4 regiones que no son la propia (considerados hipotéticamente como un Hablante B). Ello no implica que ese hipotético Hablante B les comprenda a ellos, es decir a los hablantes A. Dada la fuerte carga empírica de este ejercicio, aún nos encontramos en proceso de afinarla y, por ello, nos abstenemos, por ahora, de revelar resultados específicos, puesto que reconocemos que hace falta mayor rigor en el diseño de herramientas e interpretación para efectuar la propuesta experimental. Evidentemente los denominados “Hablante A” están generalizando sin profundizar en un aspecto específico de la lengua y sólo se refieren a la experiencia al interior del ENTN.

Realizar un buen diseño metodológico de construcción de este tipo de datos de

inteligibilidad interdialectal supone no sólo un fuerte compromiso y buenas intenciones, como las nuestras sino, sobre todo, *expertise* sociolingüística. Como asegura Muñoz:

[...] En la perspectiva de postular una teoría [...] de la gestión de la variabilidad lingüística y de la funcionalidad-jerarquización de los repertorios discursivos en las comunidades de habla, los dominios sociales –dentro de los respectivos espacios de interacción– generan una fuerza centrípeta para configurar de un modo específico las prácticas comunicativas y el uso de los repertorios de recursos lingüísticos y simbólicos. (2018, p.140)

Se requiere, por lo tanto, de un esfuerzo interdisciplinario y planificado cuya puesta en escena prevemos para un futuro cercano, dentro de las pesquisas que seguimos realizando con el ENTN.

CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo se ha tratado de demostrar cómo a través de procesos de modernización y revitalización lingüísticas que obedecen a políticas planificadoras de la CEM, pero, ante todo, a las propias inquietudes de católicos nahuablantes, el ENTN se ha ido re-apropiando paulatinamente de una lengua-cultura propia con sus propias particularidades lingüísticas y sociales. Así, se ha esmerado en construir, por necesidad comunicativa ante la generación de un lenguaje especial de índole religiosa, criterios para la normalización de una lengua indígena mayoritaria con una multiplicidad de variantes.

Siguiendo un “análisis poscolonial de las respuestas de los sujetos marginados que incluye [cierto nivel de] resistencia y refutación, adaptación subversiva y [procesos de reinterpretación]” (Spivak *apud* Moore y Rivera, 2011, p.8; traducción propia) encontramos que ante una distancia de 500 años de un proyecto misionero colonizador, se ha pasado de una pastoral colonial y neocolonial, hasta llegar a un activismo católico descolonizador con fuerte énfasis en la autoetnicidad y la autodeterminación. Desde planificaciones reguladas por la cúspide católica latinoamericana (*Aparecida*, CELAM, 2007), el ENTN ha trabajado en la descolonización de las mentes, la recuperación de la memoria histórica, el fortalecimiento de espacios y relaciones interculturales para cambiar las estructuras de pecado, tales como los lingüicidios y la discriminación y el racismo lingüísticos.

A través de afirmaciones culturales (Muñoz, 2018 y Arribas, 2021), los nahuas del ENTN han ejercido su capacidad de agencia al traducir para sus pueblos, contribuyendo a “un cambio político real” (Spivak *apud* Moore y Rivera, 2011, p. 117, traducción propia). Para las “neocomunidades étnicas” (Muñoz, 2018, p.144) como las 16 representadas ante el ENTN que, a su vez, conforman una “neocomunidad étnica” –la de nahuas católicos– es preciso realizar “acciones lingüísticas y culturales afirmativas” ya que constituyen “una de las dimensiones clave de la etnodiversidad contemporánea” (Muñoz, 2018, p.134).

En consonancia con Arribas, estos esfuerzos de traducción bíblica y litúrgica constituyen una:

[...] determinación colectiva de dar continuidad a los proyectos históricos bloqueados o mutilados por el colonialismo. Es el *deseo de seguir siendo*, un querer vivir que desborda y excede el mandato colonial y sus múltiples violencias. Es el rechazo a someterse a las jerarquías impuestas por el colonizador; es dejar de mirarse al espejo con los ojos distorsionados y distorsionantes del eurocentrismo.

Es visibilizar, respetar, valorar y tomarse en serio los saberes producidos justamente allí –en las geografías y en los cuerpos– donde el proyecto moderno/colonial decretó que no había pensamiento. En la afirmación cultural las personas colonizadas pasan de ser *objeto de estudio* a ser productoras de conocimientos, a hablar y compartir la palabra nacida de su propia cosmopraxis. (2021, p.57)

Tal desafío a la violencia epistémica y espiritual de la matriz colonial del poder es poderoso y vibrante porque no se contenta con el mero reconocimiento e inclusión de lo indígena en el panorama católico, sino que inyecta a la Iglesia Católica Universal con la fortaleza de su cosmovisión y creencias, inculturándola e interculturalizándola, y reclamando no sólo ser una Iglesia visible (como en el proyecto del mestizaje mexicano) sino una Iglesia Católica Autóctona, como se ha esbozado en los deseos de las cumbres eclesiales celebradas en los últimos años en el continente americano.

REFERENCIAS

- Arribas Lozano, A. (2021). *Interculturalidad, crianza de la diversidad epistémica y diálogo de saberes. Apuntes sobre el pluriverso*. Lima: Ed. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2015). *Atlas de los pueblos indígenas de México*. Recuperado el 23 junio de: www.cdi.gob.mx/atlas2015.
- D'Andrés Díaz, R. (2018). "Lenguas minoritarias y estandarización"; en: Giralt Latorre, J. y Nagore Laín, F. (Eds.). *Lenguas minoritarias en Europa y estandarización*. (pp.19-46). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- INEGI. (2015). *Encuesta Intercensal 2015*. Recuperado el 15 de julio de 2022 de: <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/#Documentacion>.
- INEGI. (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. Cuéntame. Población. Recuperado el 8 de marzo de 2020 de: <http://cuentame.inegi.org.mx/default.aspx>.
- Muñoz Cruz, H. (Ed.) (2018). *Interculturalizaciones. Transiciones, mediaciones y conflictos en lenguas, comunidades y educación escolar*. México: UAM y Tirant Humanidades.

- Pennycook, A. (2017). "Language Policy and Local Practices", en: García Flores, O., Flores, N. y Spotti, M. (Eds.) *The Oxford Handbook of Language and Society*. (pp.125-137). Nueva York: Oxford University Press.
- Ruiz-Gálvez Priego, E. (2019). La Conquista espiritual de México: Robert Ricard (1900-1983) y los comienzos del hispanismo americanista francés en su relación con la crisis del modernismo teológico. *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, 39, 357-412. DOI: <https://doi.org/10.24197/ihemc.39.2019.357-412>
- Spivak, G. C. (2017). *Una educación estética en la era de la globalización*. (Fraga, C.M., Villegas, I. y Dietz, G. trads.). México: Siglo XXI Editores, UNAM, UAM, Palabra de Clío y UDLAP.
- Spolsky, B. (2010). "Prolegómeno a una teoría de políticas del lenguaje y ordenamiento lingüístico para el siglo XXI"; en: García, L. y Terborg, R. (Eds.). *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*. (pp.63-79). Ciudad de México: UNAM, CELE.
- Sridhar, S. N. (1988). Language Modernization: Structural and Sociolinguistical Aspects. *Actas del II Congreso de Lengua Vasca*. Bilbao: Euskal Autonomi Elkartearen Administrazioa, 351-360.
- Stern, S. (2022). *El cuenco vacío. Aportaciones de un psicoanalista al estudio del buddhadharma*. Barcelona: Gedisa.
- Tsunoda, T. (2017). *Language Endangerment and Language Revitalization*. De Gruyter Mouton. Recuperado el 9 de mayo de 2022 de: <https://resolver.ebscohost.com/Redirect/PRL?EPPackageLocationID=4476.1822385.28472176&epcustomerid=s2947694>
- Valiñas, L. (2020). *Lenguas originarias y pueblos indígenas de México. Familias y lenguas aisladas*. México: Academia Mexicana de la lengua.
- Villegas, I. y Dietz, G. (2019). Criterios de traducción bíblica-litúrgica al tselal, al náhuatl y al español minorizado: un paradigma de traducción activista. *Mutatis mutandis. Revista latinoamericana de traducción* 12(2), 357-385. Doi: 10.17533/udea.mut.v12n2a02

CAPÍTULO II. PRÁTICAS LINGÜÍSTICAS AFRO-DIASPÓRICAS E O SUL GLOBAL

Cristine G. Severo
Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq, Brasil

Ana Cláudia F. Eltermann
Universidade de Pequim, Brasil

INTRODUÇÃO

Neste texto, abordamos as práticas linguísticas afro-diaspóricas a partir da perspectiva do Sul Global de linguagem (Makoni, Kaiper-Marquez y Mokwena, 2022; Pennycook y Makoni, 2020; Severo y Makoni, 2021; Severo y Makoni, 2021a; Severo, Eltermann y Makoni, 2022) em diálogo com uma abordagem decolonial da língua (Deumert, Storch y Shepherd, 2020; Ndhlovu y Makalela, 2021). Ressaltamos que a crítica à dimensão colonial presente nos estudos linguísticos é recente, datando apenas dos anos 1980 as primeiras revisões mais sistemáticas, diferentemente de outros campos do saber, como antropologia, história e geografia (Deumert et al., 2020), o que sinaliza para uma orientação colonial ainda fortemente presente nas concepções atuais de linguagem. Com isso, reverberamos os questionamentos feitos por Deumert et al. (2020, p. 4, tradução nossa):

[...] O que significa para nós, hoje, como linguistas, trabalhar em uma disciplina que foi moldada de forma significativa pelo colonialismo? Como essa história afetou nossas práticas e conceitos, nossas teorias, conhecimentos e epistemes? Nós, no século XXI, queremos continuar fazendo linguística do modo como foi produzida para nós na Europa do século XIX?¹⁴

Com isso, problematizamos o mito da linguagem (Harris, 1981 y 2022; PablÉ, 2019), que está baseado em duas falácias: a falácia da determinação e a falácia da telecomunicação, sendo que a primeira se apoia na ideia de que as línguas seriam códigos fixos e cristalizados,

14 No original: ““What does it mean for us, today, as linguists, to work in a discipline that has been shaped in significant ways by colonialism? How has this history affected our practices and concepts, our theories, knowledges, and epistemes? Do we, in the twenty-one first century, want to continue doing linguistics in ways that were scripted for us in the nineteen-century Europe?”

disponíveis externamente aos sujeitos; e a segunda reforça a ideia de que os conceitos poderiam ser transportados de maneira transparente da mente de um sujeito ao seu interlocutor. Consideramos que essas falácias integram o processo histórico de invenção das línguas (Pennycook y Makoni, 2007) que, entre outros elementos, se apoiou na linguística missionária¹⁵ – de orientação tipológica, abstrata e metafísica – como fundamento teórico-metodológico de produção de saberes sobre as línguas. A linguística missionária embalou, em grande medida, o processo colonial de produção de conhecimentos sobre as línguas ditas exóticas no contexto das Américas, a exemplo das inúmeras gramáticas, listas de palavras e catecismos produzidos nas línguas locais (Severo, 2016). Nos alinhamos, portanto, às críticas feitas pela teoria integracionista da comunicação (Harris, 1981, 2009 y 2022) à chamada linguística segregacionista, de base europeia e que se orienta por uma visão estruturalista e/ou gerativista de língua, amplamente dominante nos estudos linguísticos modernos e contemporâneos. O integracionismo, diferentemente da linguística segregacionista,

[...] questiona a validade de todo o empreendimento descritivista que se tornou tão grande na produção da linguística moderna. Longe de propor uma formalização descritiva alternativa de qualquer tipo, o integracionista argumenta contra o esforço do descritivista por implicitamente, embora involuntariamente, descrever de forma equivocada o modo como a linguagem funciona (Harris, 2022, p.7326).

Aproximamos as críticas feitas pelo integracionismo às reflexões teóricas comprometidas com as perspectivas do Sul Global aplicadas aos estudos da linguagem (Makoni y Severo, 2022; Severo y Makoni, 2021; Severo y Makoni, 2021a). Compreendemos que o conceito de Sul Global não é estático e limitado unicamente à dimensão geográfica. Diferentemente, o Sul sinaliza, simbolizadamente, para uma série de dimensões, como: (i) econômica, no que diz respeito aos grupos/povos/sujeitos economicamente excluídos ou marginalizados pelo sistema capitalista de produção, herdeiro do sistema colonial de dominação; (ii) política, no que tange às relações de opressão, marginalização e objetivação de sujeitos; (iii) cultural, pela imposição de modelos culturais e semióticos de expressão artística e identitária; (iv) epistêmico, pela transformação do Sul em objeto de pesquisa, matéria-prima acadêmica e fonte de excavação intelectual; (v) geopolítico, pela localização geográfica histórica dos contextos que sofreram a dominação colonial (Quijano, 2000; Cusicanqui, 2012; Comaroff; Comaroff, 2012; Santos, 2018). Isso significa que o Sul Global também pode estar localizado no norte geográfico, e vice-versa.

Neste texto, problematizamos o processo de colonização dos saberes sobre as línguas, ao dar visibilidade a discursos e práticas linguísticas afro-diaspóricas, considerando a perspectiva dos sujeitos falantes e de suas experiências locais. O enfoque na dimensão dos

15 Sobre o papel distintivo da linguística missionária na era colonial, tem-se: “Missionaries and colonial officials were, quite often, les maitres fous, the mad masters of language” (Deumert y Storch, 2020, p.10).

saberes implica considerar que as epistemologias e ontologias de linguagem têm passado por processos de revisão crítica, tensionando a supremacia do ponto de vista do Norte Global (Pennycook y Makoni, 2020). Embora múltiplas, as epistemologias do Norte compartilham algumas premissas, conforme indicadas por Santos (2018, p.6, tradução nossa):

[...] a prioridade absoluta da ciência como conhecimento rigoroso; rigor, concebido como determinação; o universalismo, concebido como uma especificidade da modernidade ocidental, referindo-se a qualquer entidade ou condição cuja validade independe de um contexto social, cultural ou político específico; a verdade concebida como a representação da realidade; uma distinção entre sujeito e objeto, o conhecedor e o conhecido; natureza como *res extensa*; tempo linear; o progresso da ciência através das disciplinas e da especialização; e a neutralidade social e política como condição de objetividade¹⁶.

Ao radicalmente considerarmos que os conhecimentos não são discursos universalmente abstratos, mas situados e produzidos em diálogo com as práticas concretas, entendemos que a experiência histórica importa no processo de produção, circulação e recepção de saberes (Severo et al., 2021; Pennycook y Makoni, 2020), especialmente quando buscamos legimitar o Sul Global como instância enunciativa legitimada. Em termos de concepção de língua, problematiza-se as noções de língua como estruturadas, discretas, tipificáveis, gerativas, limitadas, contáveis, codificáveis e previsíveis (Deumert, Storch y Shepherd, 2020; Pennycook y Makoni, 2020).

Entendemos que uma abordagem do Sul Global implica reconhecer e legimitar a voz de sujeitos que foram historicamente subjugados e silenciados pela experiência colonial. A dimensão subjetiva importa especialmente porque considera a história e narrativa das pessoas, e de sua relação com as práticas de linguagem. Isso significa considerar que “para que qualquer coisa seja significativa para mim aqui e agora, preciso ter uma história pessoal (de comunicação).”¹⁷ (Pablé, 2019, p.4, tradução nossa). O reconhecimento das vozes do Sul passa pela legimitação de um lugar de autoria em relação à própria histórica e aos saberes que validam essa história. Nesse sentido, nos alinhamos a Santos (2018, p.1, tradução nossa), para quem “O objetivo das epistemologias do Sul é permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo como seu e em seus próprios termos, pois somente assim eles serão

16 No original: “the absolute priority of science as rigorous knowledge; rigor, conceived of as determination; universalism, conceived of as a specificity of Western modernity, referring to any entity or condition the validity of which does not depend on any specific social, cultural, or political context; truth conceived of as the representation of reality; a distinction between subject and object, the knower and the known; nature as *res extensa*; linear time; the progress of science via the disciplines and specialization; and social and political neutrality as a condition of objectivity”

17 No original: “in order for anything to be meaningful to me here and now, I need to have a personal history (of communication)”.

capazes de mudá-lo de acordo com suas próprias aspirações”¹⁸. No contexto da experiência colonial, entendemos que a linguagem desempenha papel central nos processos de descolonização (Mbembe, 2017), especialmente por que “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência” (Fanon, 2008, p.34). Nessa direção, acreditamos que as perspectivas do Sul para os estudos da linguagem “podem nos ajudar a reconhecer a estética e a comunicação da linguagem, conectando a língua aos seus modos de distribuição no espaço e no tempo, ajudando, assim, a criar novos regimes de visibilidade”¹⁹ (Severo y Makoni, 2021a, p.25, tradução nossa).

Neste artigo, enfocamos o contexto afro-diaspórico das práticas de linguagem no Brasil, abordando dois exemplos: o papel dos cantos como práticas de resistência de africanos escravizados no Brasil; e as práticas linguístico-comunicativas religiosas afro-brasileiras. Com isso, propomos contribuir para uma expansão das interpretações envolvendo as heranças linguísticas africanas no Brasil, ao focar a língua como prática social. Ao refletirmos sobre essas heranças, evitamos reproduzir visões descritivas, retalhadas e essencializadas de línguas africanas, expandindo nossa visão para incluir a relação dos sujeitos do Sul com as suas práticas e experiências linguísticas. Com isso, entendemos que o próprio sentido de língua passa a ser ressignificado em diálogo com a experiência local.

CANTOS DE RESISTÊNCIA

Defendemos que as músicas/canções podem ser tomadas como orientações epistemológicas e ontológicas de língua (Severo y Makoni, 2021). Não enfocamos, contudo, uma análise estrutural ou tipológica das canções, mas a sua dimensão social, ou seja, a canção como prática situada e contextualizada. Cantar significa, além de comunicar, produzir sentido de forma compartilhada e situada, com efeitos em modos específicos de subjetivação. Os cantos são elementos integrantes da linguagem, que extrapolam a dimensão referencial do mundo, incluindo a dimensão estética e ética. Assim, ao consideramos a dimensão discursiva e multissemiótica das canções, contribuimos para problematizar o apagamento dessas práticas como objeto de interesse da linguística moderna do Norte Global, conforme sugerido por Harris (2009, p.139, tradução nossa):

[...] Não havia mais desculpa para não reconhecer que a escrita é um modo de comunicação sui generis e não tem nenhuma conexão intrínseca com a fala. Isso já

18 No original: “The objective of the epistemologies of the South is to allow the oppressed social groups to represent the world as their own and in their own terms, for only thus will they be able to change it according to their own aspirations.”

19 No original: “Southern perspectives to applied linguistics may help us to recognize language aesthetics and communication by connecting language to its modes of distribution in space and time, helping to create new regimes of visibility”.

deveria ter ficado evidente na longa história da notação musical, mas os linguistas fecharam os olhos para a música²⁰.

Neste capítulo, consideramos que os cantos entoados pelos sujeitos escravizados operaram como práticas de resistência na era colonial. Analisamos, especificamente, o contexto afro-diaspórico no Brasil e os cantos de resistência: os vissungos.

Os vissungos, cantos entoados pela população afro-diaspórica e escravizada²¹, surgiram nos serviços de mineração realizados entre os séculos XVII e XIX, na região de Minas Gerais (Eltermann, 2015). O nome vissungo origina-se no substantivo umbundo *ovisungo*, plural de *ocisungo*, que significa “louvores”. A voz entoada, nesse caso, era uma maneira tanto de amenizar a dureza do trabalho pesado da mineração, como de recriar, através da música e da dança, sentimentos de solidariedade e pertencimento, pelo resgate dos valores de origem africana (Leite, 2008). Nesse sentido, “As línguas atuavam como canções e as canções como línguas. Ambas estavam intrinsecamente conectadas”²² (Severo y Makoni, 2021, p.161, tradução nossa).

Os vissungos, muitas vezes, funcionavam como uma espécie de língua secreta usada pela população negra. Os cantos, através do jogo metafórico de imagens, eram usados para comunicar de maneira restrita aos que podiam compreender a língua e seus duplos sentidos, uma espécie de linguagem secreta que não podia ser compreendida pelos senhores. Assim, “o hábito cotidiano de cantar usando palavras africanas, desconhecidas de seus senhores, era uma forma de resistência e de manutenção do elo com as culturas de tradição banto, mantendo a ligação com os antepassados” (Sampaio, 2008, p.11).

Práticas orais como os vissungos desafiam as definições segregacionistas elaboradas pelo Norte Global sobre o que conta como língua. Primeiramente, porque separações entre aquilo que faz parte de uma língua ou de outra não são possíveis de serem realizadas em um contexto em que as palavras e as estruturas – consideradas pela linguística ocidental como parte de entidades separadas – se transpõem e se deixam permear mutuamente, como podemos observar no trecho de um vissungo transcrito por Machado Filho (1928):

Êi ê covicará
iô bambi
tuara uassage ô atundo mera
covicara tuca atunda
D. Maria de Ouro Fino,

20 No original: “[T]here was no longer any excuse for failing to recognize that writing is a mode of communication sui generis and has no intrinsic connexion with speech at all. This should already have been evident from the long history of musical notation, but linguists turned a professional blind eye to music.”

21 Registre-se que no decorrer de 400 anos (entre os séculos XVI e XIX), o Brasil recebeu em torno de 5 milhões de escravizados oriundos de diferentes regiões africanas, especialmente centro-ocidental (Alencastro, 2018). Tratou-se da maior diáspora africana forçada no contexto colonial fora do continente africano, o que conecta, profundamente, Brasil e África em vários níveis, incluindo cultural, linguístico e identitário.

22 No original: “Languages behave like songs, and songs behave like language. The two are inextricably linked”.

criola bonita num vai na venda
 chora chora chora só
 chora chora chora só
 (Vissungo 22, Machado Filho, 1928)

Identificar, assim, aquilo que faz parte da língua portuguesa ou das línguas africanas – e quais línguas seriam essas – se torna uma tarefa difícil e mesmo não desejável, porque não são importantes para os cantadores de vissungos. Como afirmou Queiroz (2014, p.252-253): “os cantadores desconhecem o significado de cada palavra isoladamente, mas sabem a função daquele canto, a que, ou a quem, se destina seu fundamento”. Dessa forma, o vissungo se inscreve em uma outra lógica, em que importa mais a função prática e simbólica do canto do que o significado isolado de palavras e a identificação de sistemas de língua.

Além disso, a dinâmica do vissungo está inteiramente ligada à do acontecimento e, justamente por isso, foge a qualquer tentativa de apreensão. Os primeiros registros de vissungos ocorreram a partir do estudo do filólogo Aires da Mata Machado Filho, em 1928, nos povoados de São João da Chapada e Quartel do Indaiá, no município de Diamantina, em Minas Gerais. Ele identificou e catalogou, em letras e partituras, algumas “cantigas em língua africana ouvidas outrora nos serviços de mineração” (Machado Filho, 1985, p.13). Décadas mais tarde, Lúcia Nascimento, em uma pesquisa de campo realizada nos anos de 2001 e 2002, visitou os povoados estudados em 1928 por Machado Filho, em Diamantina, encontrando cantos, muitas vezes diferentes daqueles de décadas atrás, ou mescla de dois ou mais cantos registrados anteriormente, como é possível observar nos trechos abaixo:

<p>VISSUNGO 20 (1928)</p> <p>Eu memo é capicovite eu memo é cariocanga eu memo é candandumba serena.</p> <p>VISSUNGO 62 (1928)</p> <p>solo: Muriquinho piquinino, ô parente, muriquinho piquinino de quissamba na cacunda. Purugunta adonde vai, ô parente. Purugunta adonde vai Pru quilombo do Dumbá:</p> <p>coro: Ei, chora-chora ngongo ê devera chora, ngongo, chora (bis)</p>	<p>(2001)</p> <p>Eu memo é ogongoevira Eu memo é quatingonçara Eu memo é ogongoevira Eu memo é quatingonçara Chora, chora congo ê, parente Chora, congo chora Otê chora congo, ê, parente Chora, congo chora</p>
---	---

Fonte: Machado Filho (1985) e Nascimento (2002) apud Sampaio (2008, p. 13).

Os vissungos, assim, fazem parte de uma dinâmica que está em contínuo movimento e que está intimamente ligada ao uso. Como discute Camara (2013), a noção que temos de canto está muito ligada à tradição ocidental, que a considera como um produto com começo-meio-fim. No entanto, a oralidade não obedece a essa lógica e é preciso repensarmos as concepções de canto e de língua para compreender as práticas. Sobre o sentido de vissungo para seus praticantes, tem-se:

[...] Ainda que os cantos sejam entoados em diferentes funções e contextos, percebemos, pela análise e pelo contato que tive com o Mestre Seu Ivo, que aquilo que mais importa é o cantar. Por esta razão, parece que podemos distinguir a palavra canto da palavra canção, a fim de demonstrar que o canto, no caso dos vissungos, é uma ação que ocorre no fenômeno poético e em presença de seus participantes. Ao contrário, a canção, como sistema fechado, nem sempre comporta a ação e o desejo de cantar, apresentando-se com mais estaticidade. Portanto, compreendo o canto como uma ação dinâmica do acontecimento e a canção como o resultado deste acontecimento, ou seja, a canção já foi canto, porém o canto *é*. (Camara, 2013, p.54-55)

O que a linguística faz, muitas vezes, é transformar línguas em “dados” e “objetos”, assumindo que os sistemas de valores e padrões de uso das línguas do mundo ocidental são a norma ideal. Em um estudo que olha para as epistemologias do Sul, é preciso, ao contrário, levar em conta aquilo que a própria comunidade conta como canção e língua, e abrir mão de conceitos prévios. Leonard (2017) chama esse processo de “reinvidicação linguística” – o opondo ao conceito de “revitalização” –, em que aquilo que normalmente é visto como “fatores sociais” externos à língua passam a ser tidos como parte integrante da língua. Isso significa que elementos contextuais não devem ser vistos como meramente “anexos” dos elementos linguísticos, mas como constitutivos deles. Essa perspectiva considera que registrar uma única forma de canto, com uma letra estática, está fadada ao insucesso, ao mesmo tempo em que considera que o registro escrito não dá conta de apreender a realidade da prática oral.

Assim, no contexto da oralidade, a palavra falada – ou cantada – é um processo, e não o seu resultado. O som resiste a qualquer forma de retenção ou estabilização, como nenhum outro campo sensorial. A visão, por exemplo, pode registrar o movimento, mas também a imobilidade; o som não, pois ao parar a sua produção, temos o silêncio. Dessa forma, o enunciado oral é sempre dinâmico e dotado de energia, o que explica porque as sociedades orais consideram que a palavra oral possui um grande poder (ONG, 2005). A palavra tem um poder misterioso, pois ela cria coisas, de modo que “dizer” é também “fazer” (Vansina, 2010). Devido a essa dinâmica de constante recriar, registrar um vissungo, seja por meio da escrita de sua letra, seja por meio da notação de sua partitura, é uma tarefa que está atada a uma epistemologia que não considera a dimensão complexa das práticas orais. Sendo assim, não é possível fazer pesquisa da mesma forma, pois, ao fazer isso, o que se obtém é apenas um simulacro de língua e canto, “uma resposta que satisfa[z] o pesquisador” (Camara, 2013, p.54).

A etnomusicóloga Glaura Lucas (2008) conta que, em uma atividade realizada nas oficinas de um evento na Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil), realizado em 2004, em Diamantina, com a presença dos mestres de vissungo Ivo Silvério da Rocha e Antônio Crispim Veríssimo, um grupo de musicistas, que nunca tinham ouvido os vissungos, os ensaiou, a partir da partitura feita no livro de Machado Filho. As musicistas, assim, entoaram o canto para uma turma de alunos e para os mestres, que prontamente começaram a rir, devido às grandes diferenças existentes, em suas visões, entre aquilo que estava sendo cantado e um vissungo propriamente dito.

Ela chama atenção para o fato de que as transcrições musicais feitas por Machado Filho não conseguem dar conta da complexidade da transmissão oral. A partitura musical, que é uma representação visual do som que faz parte do âmbito da música ocidental erudita, acaba por reduzir o “fenômeno sonoro/musical à luz da concepção musical que fundamentou esse sistema de notação” (Lucas, 2008, p. 25). Sendo assim, as musicistas, que não tinham outras informações – como andamentos, acentos rítmicos, timbres, inflexões e gestos vocais – não conseguiam reproduzir os cantos com uma aproximada fidelidade. No entanto, mesmo que isso fosse possível, ainda assim não se poderia chamar esses cantos de vissungos, pois eles estão intrinsecamente ligados aos seus contextos de uso. Dessa forma, a experiência lúdica retratada pela autora demonstra como, nos estudos realizados, as práticas linguísticas exigem uma compreensão contextualizada por parte dos linguistas. Daí a importância de refletirmos sobre o papel das epistemologias situadas no Sul Global para a produção de saberes sobre o que conta como língua. Apenas dessa maneira julgamos ser possível a produção de conhecimento comprometido com a justiça social e o reconhecimento efetivo da pluralidade.

PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-DIASPÓRICAS

Outro contexto afro-diaspórico em que é possível questionar as visões pré-estabelecidas da linguística segregacionista (Harris, 2009; 2022) em diálogo com as experiências de linguagem do Sul Global é o das religiões de matrizes africanas (Severo, Eltermann y Makoni, 2022). Embora, por vezes, tenha-se estabelecido que somente humanos possuem línguas/linguagem e que a comunicação somente poderia se dar dessa forma – de humano para humano – a relação das religiões afro-brasileiras com o sagrado acaba por questionar a validade desse argumento, tensionando, por exemplo, a dimensão antropocêntrica do conceito de linguagem (Severo, Eltermann y Makoni, 2022; Pennycook, 2018).

As religiões de matrizes africanas no Brasil se constituem como uma série de práticas religiosas de origem africana que são realizadas em todo o país. Essas práticas ganham diferentes nomes a depender das características dos rituais, da configuração do espaço, das divindades cultuadas, da tradição africana a que essa religião se filia (bantu, iorubá, fon),

entre outros aspectos. O transe, a incorporação ou a manifestação de entidades faz parte do ritual e, em algumas das práticas, há a interação dessas divindades ou espíritos com seus membros ou com o público.

As entidades da umbanda – tais como as figuras do preto velho, do caboclo, da pombagira, etc. – têm a sua linguagem própria, pois encarnam os espíritos dos antigos escravizados africanos, indígenas e outras figuras desprestigiadas na sociedade da época, de modo que a sua fala remete a uma memória da escravização. Nesse contexto, a comunicação transcende o mundo humano, chegando ao mundo espiritual e trazendo com ele uma historicidade (Severo, Eltermann y Makoni, 2022). A interação entre o mundo humano e não-humano se dá pela incorporação das entidades pelos membros do terreiro. Nesse contexto, as entidades

[...] gostam de estar próximos dos filhos de santo e dos frequentadores do terreiro; são muito animados, podem cantar e dançar por longo tempo; às vezes brincam e convidam as pessoas também para as brincadeiras; costumam curar e receitar preparos como remédios; são valentes, altruístas e apreciam muito beber e fumar, mas, sobretudo, gostam de conversar. Alguns mais sisudos, outros mais cordiais, eles são, de qualquer maneira, faladores. (Santos y Hoshino, 2020, p. 393)

A conversa entre as entidades e os membros do terreiro se caracteriza por uma prática comunicativa que extrapola a dimensão referencial da linguagem. O uso da linguagem pelas entidades não é transparente, de modo que os membros do terreiro, embora compreendam o sentido denotativo dos termos, expressões e cantos, muitas vezes não conhecem o seu significado conotativo. Ou seja, a comunicação nesse ambiente não se restringe à decodificação do código linguístico, mas inclui um conhecimento da competência simbólica da língua nesse contexto. Desse modo, a língua das entidades questiona o próprio conceito de comunicação enquanto uma mensagem que é transmitida e recebida de humano para humano, ou como conceitos transmitidos de maneira transparente entre uma mente e outra (falácia da telecomunicação):

[...] Mesmo quando caboclos, orixás, voduns, inquices e egunguns se permitem falar a língua dos viventes, essa fala não é autoevidente ou prosaica e precisa ser decifrada, “traduzida”. Ela interpela o seu próprio destinatário. A fala é parábola ou charada que, como o sotaque, desafia o interlocutor. Nelas, texto e contexto se enredam, incorporam um no outro, a língua de santo faz o português de seu cavalo: pretoguês, na irretocável formulação de Lélia González. Nesse limiar, tradução parece um conceito insuficiente para o que se faz nos terreiros. Algo como uma trans(e)dução será possível? (Santos y Hoshino, 2020, p.413)

O conhecimento do significado dos cantos nessa esfera religiosa não é amplamente compartilhado, mas está restrito aos mais velhos, àqueles que estão há mais tempo na religião (Castro, 2001). Nesse caso, conhecer a língua implica um longo processo de imersão no modo de vida dessas práticas religiosas, o que permite conhecer/experienciar a poética da fala codificada e dos cantos, indo além do seu sentido literal. E esse conhecimento depende de tempo de experiência na religião, pois essa é uma das regras determinadas pela própria

comunidade. Assim, no contexto das religiões afro-brasileiras, entidades e divindades podem dizer coisas, muitas vezes não compreendidas completamente, ou que vão ser compreendidas muito tempo depois, a partir do envolvimento e desenvolvimento na religião. O humano, assim, é destituído de sua posição central na comunicação e na compreensão das línguas. E a temporalidade da comunicação segue um outro ritmo e outras regras, definidas na relação entre humanos e entidades.

Consideramos que essas experiências do Sul Global contribuem para questionar o antropocentrismo que tem limitado o nosso entendimento sobre nós mesmos e o mundo, em sintonia com as críticas feitas pelo estudos do pós-humanistas de linguagem (Pennycook, 2018). A própria visão de humano do humanismo é limitada, pois prioriza um certo modo de ser humano – geralmente ocidental, branco, homem, heterossexual, da zona urbana, etc. –, sendo, portanto, excludente de outros modos de ser humano. Ademais, o humanismo se orienta por uma promoção do indivíduo e das suas escolhas, ao invés de valorizar a noção de coletividade e comunidade como constitutivas na noção de sujeito (Pennycook, 2018). Essa perspectiva privilegia o humano como fonte de todo o conhecimento e como responsável pelos valores ético-políticos do mundo, o contrastando com qualquer outra forma de vida, entidade ou natureza (Schatzki, 2002; Pennycook, 2018). O humanismo é fortemente presente nas epistemologias do Norte Global, a exemplo do conceito de direitos humanos e, por tabela, de direitos linguísticos. Sobre a dimensão ideológica, homogeneizante e universalista do conceito de humano presente no paradigma humanista, Santos (2018, p. 20, tradução nossa) tece a seguinte crítica:

[...] No cerne dessa imaginação modernista está a ideia de humanidade como um totalidade construída sobre um projeto comum: direitos humanos universais. Essa imaginação humanista, uma herdeira do humanismo Renascentista, não conseguiu compreender que, uma vez combinado com o colonialismo, o capitalismo seria inerentemente incapaz de abrir mão o conceito de subumano como parte integrante da humanidade, ou seja, a ideia de que existem alguns grupos sociais cuja existência não pode ser regida pela tensão entre regulação e emancipação, simplesmente porque eles não são totalmente humanos. Na modernidade ocidental não há humanidade sem subhumanidades. Na raiz da diferença epistemológica há é uma diferença ontológica²³.

Defendemos que perspectivas de linguagem do Sul Global podem contribuir para problematizar essa dimensão humanista e antropocêntrica presente na linguística

23 No original: “At the very heart of this modernist imagination is the idea of humanity as a totality built upon a common project: universal human rights. Such humanistic imagination, an heir to Renaissance humanism, was unable to fathom that, once combined with colonialism, capitalism would be inherently unable to relinquish the concept of the subhuman as an integral part of humanity, that is to say, the idea that there are some social groups whose existence cannot be ruled by the tension between regulation and emancipation, simply because they are not fully human. In Western modernity there is no humanity without subhumanities. At the root of the epistemological difference there is an ontological difference.”

segregacionista. Com isso, ao enfocarmos práticas linguísticas/comunicativas que consideram a participação de sistemas vivos, humanos e/ou não humanos na interação, expandimos o próprio conceito de língua, reconhecendo de maneira radical a pluralidade de atores e agentes envolvidos nas práticas de produção de sentidos. Os agentes da comunicação não se reduzem, portanto, aos humanos, mas incluem objetos, como nos mostram algumas tradições africanas, em que os tambores podem ser utilizados para enviar mensagens ou informações. Nesse contexto, a fala, muitas vezes, opera como um ato comunicativo que é compartilhado entre humanos e tambores, em que o instrumento imita a fala tonal e rítmica de algumas línguas e produz, com ela, novos sentidos (Makoni y Pennycook, 2020). Assim, quando o tambor fala, exprime “o que a palavra não podia dizer” e conta “as histórias que os livros não poderiam contar e as línguas não poderiam exprimir” (Simas y Rufino, 2018, p.58). Os tambores, nesse contexto, tornam-se símbolos essenciais para as religiões afro-brasileiras, pois são eles que conectam o mundo visível e invisível, por meio da invocação das divindades.

Essa problematização da dimensão antropocêntrica fortemente presente nas abordagens modernas de linguagem, a partir da consideração de práticas de linguagem em contextos religiosos afro-diaspóricos no Brasil, nos possibilita compreender de que maneira podemos alinhar uma abordagem decolonial de língua com perspectivas e experiências de linguagem do Sul Global. O Sul, nesse caso, reverbera vozes humanas, não-humanas, de vivos e não-vivos, ecoando e atualizando memórias coloniais.

CONCLUSÕES

Neste artigo, exploramos algumas noções de linguagem a partir de um diálogo entre as perspectivas do Sul Global e a crítica feita pela teoria integracionista de comunicação à linguística moderna. Nessa direção, acreditamos que “é possível fazer linguística sem assumir que o universo linguístico consiste em um grande número de objetos discretos chamados ‘línguas’, assim como sem ter que tratar cada um desses objetos como um sistema independente” (Harris, 2022, p.7327). Ao valorizarmos as vozes do Sul Global, buscamos reconhecer e validar as trajetórias, narrativas e experiências que foram silenciadas e invisibilizadas por regimes de poder e de saber que se configuraram pela relação modernidade/colonialidade (Quijano, 2000).

Entendemos que a linguística missionária e a linguística segregacionista integram amplamente as visões de língua produzidas e reiteradas pelo Norte Global. Com esse texto, tensionamos algumas dessas visões ao enfocarmos dois exemplos de práticas afro-diaspóricas existentes no Brasil: os vissungos como cantos de resistência no contexto da mineração colonial em Minas Gerais; e as práticas religiosas de matrizes africanas. No primeiro caso, tratou-se de compreender as canções como matrizes epistemológicas e ontológicas de língua, que transcendem uma visão de língua-código, língua-representação e língua-espelho do pensamento. No segundo caso, enfocamos uma concepção não-

antropocêntrica de língua, em que a experiência de linguagem inclui a comunicação entre entes humanos, não-humanos, vivos, ancestrais não-vivos, e objetos. Em ambos os contextos, percebemos o papel da palavra cantada, ou da oralidade no sentido mais amplo. Não por acaso, “nas culturas orais, a palavra é o elemento essencial, a força capaz de gerar o feitiço ou de conectar os mundos dos ancestrais e seus descendentes. Não se trata da palavra banal, mas sim de uma palavra-força” (Sampaio, 2008, p.11). Consideramos que essa dimensão simbólica importa quando nos dispomos a compreender a natureza radicalmente plural das vozes do Sul Global.

REFERÊNCIAS

- Alencastro, L. F. (2018). “África, números do tráfico atlântico [Africa, numbers of the Atlantic slave trade]”; en: Schwarcz, L. M. y Gomes, F. S. (Eds.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. (pp.67-63). Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Camara, A. (2013). *Vissungo: o cantor banto nas Américas*. Tese (Doutorado em Educação). Belo Horizonte: FAE/UFMG.
- Castro, Y. (2001). *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2012). *Theory from the South, Or how Euro-America is evolving toward Africa*. London & New York: Routledge.
- Cusicanqui, S. (2012). Ch'ixinakax Utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. *The South Atlantic Quarterly*, v. 111, n. 1, 95-109.
- Deumert, A., Storch, A. y Shepherd, N. (2020). *Colonial and Decolonial Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Eltermann, A. (2015). O canto dos vissungos: tradição e resistência. *Working Papers em Linguística* (Florianópolis. Online), v. 16, n. 2, 124-138.
- Harris, R. (2022). A crítica integracionista à linguística ortodoxa. *Fórum Linguístico*, v. 19 n. Special issue, 7324-7333.
- Harris, R. (2009). *Rationality and the literate mind*. New York: Routledge.
- Harris, R. (1981). *The Language Myth*. London: Duckworth.
- Leite, I. B. (2008). “O toque dos tambores e o ritmo da liberdade”; en: *Suplemento Literário de Minas Gerais. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais*. Belo Horizonte, edição especial.
- Leonard, W. (2017). “Producing language reclamation by decolonising ‘language’”; en: Leonard, W. y Haley De, K (Eds.). *Language documentation and description*. (15-36). London: El Publishing.
- Lucas, G. (2015). “Garimpando os vissungos no século XXI”; en: Freitas, N. y Queiroz, S. (Eds.). *Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. 3ª ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: FALE/UFMG.

- Machado Filho, A. (1985). *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- Makoni, S., Kaiper-Marquez, A. y Mokwena, L. (2022). (Eds.). *The Routledge Handbook of language in the Global South*. London: Routledge.
- Makoni, S. y Pennycook, A. (2007). (Eds.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Makoni, S. y Severo, C. (2022). Southern perspectives of language and the construction of the common. *LANGUAGE & COMMUNICATION*, v. 87, 1-15.
- Mbembe, A. (2017). *The critique of black reason*. New York: Duke University Press.
- Ndhlovu, F. y Makalela, L. (2021). *Decolonising Multilingualism in Africa: Recentering Silenced Voices from the Global South*. Bristol: Multilingual Matters.
- ONG, W. J. (2005). *Orality and literacy: the technologizing of the word*. London/New York: Routledge.
- Pablé, A. (2019). Is a general non-ethnocentric theory of human communication possible? An integrationist approach. *Lingua*, 102735, 1-13. Recuperado el 23 de febrero de 2023: <https://doi.org/10.1016/j.lingua.2019.102735>
- Pennycook, A. (2018). *Posthumanist applied linguistics*. London, New York: Routledge.
- Pennycook, A. y Makoni, S. (2020). *Innovations and Challenges in Applied Linguistics from the Global South*. New York: Routledge.
- Queiroz, S. (2014). "A árvore da palavra: falares, cantos e contos da tradição banto no Brasil"; en: Lima, I. S. y Carmo, L. (Org.). *História social da língua nacional 2: diáspora africana*. 1 ed. Rio de Janeiro: NAU.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. (pp.201-245). Buenos Aires. CLACSO-UNESCO.
- Rufino, L. (2020). "Papai velho"; en: Simas, L. A., Rufino, L. y Haddock-Lobo, R. (Eds.). *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Sampaio, N. F. (2008). "A força da palavra nos vissungos"; en: Suplemento Literário de Minas Gerais. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais. Belo Horizonte, edição especial, outubro.
- Santos, M. y Hoshino, T. (2020). Sotaques e sintaxes: acentuando o falar caboclo nas religiões afro-brasileiras. *Afro-Ásia*, n. 62, p. 391-415.
- Santos, B. (2018). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Durham, NC: Duke University Press.
- Scha Simas, L. A. y Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- Severo, C. y Makoni, S. (2021). "Integrationism and the Global South: Songs as Epistemic and Ontological Frameworks in Language Studies"; en: Makoni, S., Pablé, A. y Sun, Y. (Eds.). *Integrationism through the Lens of Southern Linguistic Theory: Reading the Work of Roy Harris*. (pp.70-90). London/New York: Routledge.

- Severo, C. y Makoni, S. (2021). "Can Southern Epistemological and Indigenous Ontological Orientations to Applied Linguistics challenge its Ethnocentrism?"; en: Cunningham, C. y Hall, C. (Eds.). *Vulnerabilities, Challenges and Risks in Applied Linguistics*. (pp.15-30). Bristol: Multilingual Matters.
- Severo, C. (2016). A invenção colonial das línguas da América. *Alfa: Revista de Linguística* (UNESP. Online), v. 60, p. 11-28.
- Severo, C., Carneiro, A. y Brito, R. (2021). On knowledge production and dissemination policies: towards a dialogue with language policies. *Cadernos de Linguística*, v. 2, n. 4, 588.
- Severo, C., Eltermann, A. C. y Makoni, S. (2022). "Language Practices in Afro- Brazilian Religions On Legitimacy, Oral Tradition, and Racial Issues"; en: Makoni, S., Kaiper-Marquez, A. y Mokwena, L. (Org.). *The Routledge Handbook of Language and the Global South/s* (pp.202-212). New York: Routledge.
- Vansina, J. (2010). "A tradição oral e sua metodologia"; en: Ki-Zerbo, J. (Ed.). *História geral da África, I. metodologia e pré-história da África*. 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO.
- Vianna, B. (2017). Escutar (o) não humano: mais coisas entre o céu e a terra do que sonham nossos signos linguísticos. *Ambivalências*, v. 5, n. 10, p. 82-104.

CAPÍTULO III. APROXIMÁNDONOS DESCOLONIALMENTE AL ESTUDIO DE LA LINGÜÍSTICA: ERRORES, APERTURAS Y AMBIVALENCIAS

Aldo Ocampo González

Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva (CELEI), Chile

INTRODUCCIÓN

La Lingüística colonial es el resultado de profundas conexiones entre el lenguaje, la política y el poder. Es también, una singular forma de asesinato de los múltiples modos existenciales de lo humano, especialmente, de aquellos grupos construidos al margen de la historia. La colonialidad lingüística es el resultado de un complejo proceso de empobrecimiento existencial y de castración de la consciencia a través de la lengua. También, puede ser leída como la articulación de diversos marcos epistemológicos que deben ser descifrados cautelosamente. En tal asesinato, subyace una obstrucción significativa que nos informa acerca de cómo han sido producidas las narrativas que cuentan la historia de tales colectividades. Necesitamos aprender a recomponer el material de comprensión ontológico de grupos amalgamados a través de la noción de subalternidad; un concepto interseccional e inconmensurado. Recordemos que la categoría de subalternidad es profundamente política, carece de rigor teórico. Nos informa acerca de una posición, nunca, de una identidad. En palabras de Spivak (2013), las formas de narrativización de grupos construidos al margen de la historia, no hacen más que, “producir narraciones históricas y explicaciones que transforman el *socius*, sobre el cual se escribe nuestra producción, en fragmentos más o menos continuos y controlables que son legibles. Cómo emergen estas lecturas y cuáles de ellas se sancionan, poseen implicaciones políticas en todos los niveles posibles” (Spivak, 2013, p.57). La otredad opera en muchas ocasiones como parte del disfraz de una historia alternativa que omite la pregunta acerca de cómo debemos reflexionar en nuestra interacción con un grupo determinado. Es esto, lo que marca un *corpus* de posiciones diferentes en relación con la heterogeneidad desigual del ser. Nos encontramos en presencia de una posición de ausencia del agente de la propia existencia, consecuencia de una disyunción para conjugar un yo representativo.

El lenguaje es, por antonomasia, el objeto de estudio de la lingüística, con matices diferenciados en su relación con algunos de sus principales sub-dominios de constitución. Sin embargo, aquello que ha sido oficializado por la Lingüística ortodoxa como 'lengua' y 'lenguaje' no es más que, una invención exclusivamente de los proyectos imperiales/coloniales, algo que no siempre nos informa acerca de su real naturaleza contingente. Este es un desafío eminentemente ontológico que debemos recuperar. El campo de tensiones en torno a lo que cuenta cómo lenguaje o no, a través de la beca descolonial, examina críticamente los entendimientos que indexa como parte de su centro crítico. Es más que un conjunto de signos que sirven para etiquetar objetos circundantes en las estructuras del mundo real. En estricto sentido, aquello que conocemos como lenguaje no existe. El lenguaje funciona en términos globales de dominación y opresión, es una de las principales tecnologías de concreción del régimen imperial/colonial que contribuye al empobrecimiento existencial y al control de la subjetividad. El lenguaje como fenómeno colonial opera controlando el poder psíquico y materializa una práctica comunicativa que impide una comunicación plena entre los colonizados y colonializados.

La colonialidad lingüística no es otra cosa que la negación de la palabra y, por consiguiente, la negación misma de la existencia del Otro. Encubre un singular sistema de uso y control de los medios verbales de grupos colonizados. La Lingüística colonial, por su parte, nos informa acerca de la grilla de inteligibilidad que define su campo de objetos que configuran su ordenamiento analítico. Una respuesta apresurada y miope es aquella que sostiene lisa y llanamente que, el español, el inglés, el portugués, el francés, entre otros, son lenguajes imperiales. Si bien, no deja de tener razón, omite el atributo más profundo del argumento, aquel que nos informa acerca de la manera en la que pensamos la lengua y promovemos determinados énfasis epistemológicos. Es, en esto, donde reside el poder de la imaginación colonial. La naturaleza de los intercambios en el marco de la colonialidad lingüística promueven una "praxis comunicativa compartida que proporciona el terreno común sobre los que podrían imponerse reclamaciones unilaterales" (Fabián, 1986, p.3). Recordemos que el dominio de los medios verbales fue lo que garantizó el afianzamiento de todas las dimensiones del régimen colonial: lo ideológico, lo económico, lo religioso, lo pedagógico, lo militar, etc. De este modo, el lenguaje puede ser interpretado como una "praxis emergente de controles coloniales tal como fueron impuestos de maneras específicas en medios específicos de comunicación" (Fabián, 1986, p.3). Se trata de poner al descubierto un *corpus* de legados y de herencias de pensamiento de la Lingüística en zonas geopolíticas fuertemente atravesadas por el empobrecimiento existencial o grupos culturales contruidos al margen de la historia para comprender los principales hitos de la historia colonial de la disciplina. ¿Qué continuidades coloniales podemos observar hoy?, ¿qué tiene de descolonial la Lingüística hoy?

La colonialidad lingüística nos informa que el dominio disciplinar denominado 'Lingüística' es hija y heredera del imperialismo. Situación similar experimenta la Antropología. Mucho de lo que conocemos como lingüística colonial no es otra cosa que el resultado del binomio 'raza/lenguaje'. La Lingüística y la Antropología son sirvientes del imperialismo. A pesar de ello, la dimensión colonial de la Lingüística no ha constituido un área de debate en la intimidad del campo. El trabajo de Fabián (1986), contribuyó a trazar las primeras descripciones lingüísticas modelizadas por el propio poder colonial. La Lingüística colonial según Makoni y Pennycook (2019) y Duemert y Storch (2021), constituye "un campo interdisciplinario que se dedica al estudio crítico de producción de conocimiento colonial" (p.3). A pesar de estas preocupaciones e insistencias, ha sido casi imposible desalojar sus entendimientos en tono al binomio 'raza/lenguaje'. Lo espinoso de su devenir reside en la imposibilidad misma de alterar el molde proporcionado por la herencia colonial y sus epistemes, atendiendo al tipo de impacto que tal política de producción del conocimiento tiene en nuestros conceptos, debates, perspectivas críticas y proyectos de investigación. Este es un campo que no solo está conformado por discursos, actores y actividades que acontecen a través de prácticas y actuaciones culturalmente específicas de dominación y opresión, sino que, se aglutinan en torno a un esfuerzo imaginativo por alterar las reglas del juego. A pesar de ello, "el legado colonial se ha mantenido productivo a través de la negación su propia presencia" (Duemert y Storch, 2021, p.3). La Lingüística descolonial es una singular amalgama de diversas epistemes. Estamos en presencia de un desconocido ensamble analítico. Nuestra preocupación acerca de la colonialidad no es un mero capricho académico. Más bien, es un llamamiento que nos invita a aprender a reconocer cómo este fenómeno sigue altamente vigente y resonando a través del tipo de interacciones comunicativas, la naturaleza de las prácticas lingüísticas y sus interpretaciones académicas.

El colonialismo en tanto conector mundial es algo intensamente vivo en nuestra vida psíquica, material y relacional. Tanto el 'lugar' de trabajo como el espacio de 'referencialidad de la disciplina' o el *corpus* de atributos que informan sus desempeños epistemológicos, es algo clave que aprender a descifrar para promover otros desempeños epistemológicos a favor de poblaciones racializadas, oprimidas y en situación de vulnerabilidad. Duemert y Storch (2021), comentan que, las ideologías que posibilitaron la imaginación lingüística en el seno del colonialismo, especialmente, las hegemonías epistémicas no han sido eliminadas y continúan dando forma a sus prácticas de investigación. El problema de la lingüística colonial es el problema del contacto con otros que son, a la vez, como nosotros y no como nosotros. Lo que tenemos que aprender a superar el 'exceso mimético' (Duemert y Storch, 2021) y el 'mimetismo coercitivo'²⁴ (Chow, 2006) que afecta a las políticas de representación del Otro en

24 Esta metáfora explica cómo determinados grupos permanecen fieles al material de comprensión ontológico que los determina. Tal fidelidad se amalgama a través de diversas clases de discursos e instituciones que trabajan para mantener a las personas en determinados perímetros existenciales.

el Sur Global. La primera, es una construcción que sobrerrepresenta las posibilidades reales de comprensión ontológicas del Otro. Puede ser leído en términos de un sistema de fetichización ontológica. El mimetismo coercitivo es una modalidad de control analítico que nos informa cómo determinados discursos sobre las diferencias lingüísticas y culturales mantienen en estado de sujeción a determinados grupos. Ambas formas, puntualizan acerca de cómo se continúa imitando y re-presentando las prácticas coloniales dominantes en el estudio ontológico de la lengua. El problema es que, “el colonialismo fue informado por un deseo de reproducir su cultura en las colonias como tantas copias fieles del modelo original” (Duemert y Storch, 2021, p.3). En efecto, el

[...] imperativo mimético del colonialismo es una compulsión por crear similitudes y reprimir las diferencias. Su objetivo consistía en establecer una autoridad discursiva sobre los sujetos coloniales y articular un Otro reconocible, como sujeto de diferencia que es casi lo mismo, pero no bastante (Bhabha 1984: 86, énfasis en el original). Así, en las prácticas de funcionarios coloniales, misioneros y lingüistas tempranos, vemos una forma de mimesis que se resiste a ver y reconocer la alteridad fundamental del Otro. En cambio, las prácticas y las formas de habla desconocidas (sonidos y formas) se vuelven a presentar, y se apropian en géneros y estilos que eran conocidos y cómodos para los exploradores coloniales, funcionarios y misioneros. A través de esta resignificación se crean fantasías de semejanza y comprensión, y se controla al Otro que es absorbido en el propio sistema de pensamiento del colono. En otras palabras, la alteridad es domada y su alteridad inquietante es silenciada (Duemert y Storch, 2021, p.6).

La mimesis opera en torno a un singular efecto de representación sociopolítica del Otro –este tema fue abordado ampliamente por Spivak (1988) en su polémico ensayo seminal, titulado: “¿Puede hablar el subalterno?”–, describiendo su lenguaje en términos de un fenómeno de escasa complejidad, que será descrito por diversos libros elaborados por los lingüistas misioneros. La Lingüística Misionera (LM) documentó atributos de escasa relevancia para comprender la naturaleza contingente de los idiomas de los colonizados. El problema de la gramática es uno de los principales efectos imitativos de orden mimético. Atributo permeado por la analítica del latín. Es esto, lo que hace que el lenguaje sea algo decodificable. La representación sociopolítica no hace más que reproducir versiones autorizadas de una alteridad lingüística que no se comprende en sus reales posibilidades lingüístico-existenciales. La mimesis no es más que un sistema de re-presentación de la re-presentación. Cada una de estas se encuentran imbricadas con complejas epistemologías coloniales. En ellas, la Lingüística colonial establece múltiples formas de control cognitivo en torno a los elementos definitorios de aquello que cuenta como hechos lingüísticos, lo que impulsa un interés sistemático en la descripción correcta por parte de los expertos capacitados. Esta es la base de los modos de gramática-traducción o la preeminencia de los enfoques descriptivistas de la lengua. Los lingüistas coloniales articularon un marco de artificialidad acerca de lo que cuenta cómo un idioma legítimo por vía de un aparato inventivo.

Tales análisis ofrecían una representación mimética del lenguaje del Otro, algo que es construido a su imagen y semejanza, pero, que desconocen profundamente. Lo que los lingüistas coloniales ofrecen como comprensión de los idiomas de los colonizados, no es más que, un marco de artificialidad sobre las coordenadas contingentes de tales lenguas. Son explicaciones que no hablan desde la contingencia misma de la naturaleza de cada lengua. La construcción que ofrecen es solo válida a ojos de sus practicantes euroamericanos. Este un estudio exclusivamente occidental. Hasta aquí, los entendimientos de la Lingüística colonial se encuentran atravesados por una epistemología de la ignorancia, es algo que oscurece el material ontológico y las posibilidades existenciales de determinados grupos y de sus prácticas culturales.

[...] El lenguaje, en su representación colonial, despliega una estética disciplinar y una sensación de dominio, afín a la práctica musical burguesa de ser capaz de tocar una pieza musical difícil en un instrumento. Ser lingüista, ser capaz de distinguir el sonido del ruido, los garabatos de la escritura, lo bien formado de lo mal formado. El idioma era, y es, una habilidad bien perfeccionada adquirida a través de años de entrenamiento. Sin embargo, y esta es la ironía y la contradicción en la historia de la lingüística colonial, esta habilidad rara vez conducía a una descripción lingüística precisa que fuera inteligible y significativo para los hablantes de la lengua. Más bien, creó textos "ruidosos" de los cuales solo los compañeros lingüistas, o aquellos educados de alguna manera en la práctica lingüística, pueden tener sentido. Las representaciones miméticas de los lingüistas coloniales no sólo eran excesivas, produciendo un sentido de 'hacer creer' (Taussig 1993: 255), pero también creó una nueva y un mismo en el proceso: el experto, el lingüista bien informado y extremadamente capaz, que es capaz de convertir el ruido en significado para otros europeos, y que crea— paradójicamente—un nuevo tipo de ruido, incomprensible para los hablantes del idioma en el proceso (Duemert y Storch, 2021, p.10).

Hasta aquí, los entendimientos acerca de la lengua no hacen más que tergiversar las posibilidades reales de acceso a la naturaleza contingente de cada práctica comunicativa, lo que puede ser explicado en términos de una regulación fantasmática que operan estableciendo imágenes distorsionadas sobre sus hablantes, dimensiones gramaticales, lexicales, interacciones comunicativas, etc. Los sistemas de documentación impulsados por los lingüistas misioneros contribuyeron a oscurecer la real comprensión de los fenómenos lingüísticos. Este modelo, "se asemeja a un estudio colonial, un mundo donde el otro se pone 'en posición', donde se fija la mirada del observador" (Duemert y Storch, 2021, p.11).

LA INVENCION DE LO HUMANO

En el propio corazón del proyecto colonial/imperial habita otro sesgo ontológico y epistémico, refiero a las unidades de significación de lo humano. Los entendimientos que empleamos para denominar aquello que cuenta cómo ser humano y humanidad es otra

invención colonial. Examinemos a continuación, de qué trata esto. La eficacia simbólica y discursiva de tal proyecto, se afianzó mediante narrativas que describen a determinados seres humanos asignándoles un estatus menos que humano –subalteridad–, esta lógica fue clave en la constitución de la diferencia exterior o en la marginación de los múltiples modos de existencia de cada grupo cultural. Los principios ontológicos y epistemológicos transferidos por los marcos regulatorios del imperialismo/colonialismo se sustentan sobre un beneficio analítico que se fortalece a sí mismo, esto es, negando la existencia del Otro. La alteridad que más conocemos es el resultado de una elaboración ilustrada que da paso a una singular política de cosmopolitismo. Tal operación es, a juicio de White (1973), el principal acto de constitución de la alteridad, en ella, identificamos y construimos el dispositivo de semiotización del Otro a partir de la negación de su propia existencia. Las formas ontológicas para identificar ciertos atributos de la multiplicidad humana se encuentran atrapadas en, cierta medida, en la propia gramaticalidad renacentista, lo que será fuertemente recogido por el propio proyecto colonizador. Si tuviésemos que identificar al menos dos estrategias a través de las cuales este régimen imputó diversas formas de marginaciones existenciales, podríamos referir lo siguiente: a) producción de un *corpus* de categorías que descalificaron la experiencia existencial de grupos poblacionales de África y b) el afianzamiento de una racionalidad que excluyó a otros grupos de las Américas. Estas dimensiones según Mignolo (2019) inspirado en el pensamiento de Wynter (1995), supuso que, “la epistemología occidental se construyó sobre un concepto de Humano y Humanidad que, a su vez, sirvió para legitimar la base epistémica que la creó. Es decir, Humano y Humanidad fueron creados como el enunciado que proyecta e impulsa a la universalidad la imagen local del enunciador” (p.109). Tal empresa se afianza a través de un dispositivo de semiotización que universaliza la condición humana y, niega al menos, tres atributos centrales de la misma: lo procesal, lo relacional y la naturaleza materialista-subjetiva del mismo. Las unidades de referenciación que comprenden aquello que significamos como humano y humanidad develan un conjunto de figuraciones artificiales.

La universalización de la mente occidental²⁵ es otro a tributo sustantivo para que la universalización de lo humano opere con éxito. El régimen colonial afianzo su poder a través de la promulgación de documentos normativos que encubrían diversas clases de sistemas de jerarquización que encarnaban diversos sistemas de sistemas de diferenciación, estableciendo jurídicamente múltiples formas de desigualdad. Habitamos el mundo de manera diferencial. La modernidad sancionó una concepción de totalidad que, aparentemente nos informa de condiciones de igualdad para todos, las que, al mismo tiempo, son consecuencia de diversas clases de diferencialismos sociopolíticos. Para el filósofo italiano, Maurizio Lazzarato, la política occidental se funda en una visión de totalidad en bloque, es esta, la responsable de la producción de diversas clases de universalismos que marginan el potencial

25 Esta es la base de imaginación binaria.

crítico-transformador de la multiplicidad. La multiplicidad es epistemológica y ontológicamente diferente a la multitud, esta última, nos informa acerca de un efecto homogeneizador y totalizador de carácter cerrado, caracterizado por apuntar a lo uno. “La tradición política occidental se constituyó como política de la totalidad y de la universalidad” (Lazzarato, 2006, p.28.). El reto que enfrenta la descolonización es cómo salir de estas contradicciones teóricas y prácticas.

[...] La epistemología a partir de la cual se observaba y describía a los indios no era, por supuesto, la epistemología de los indios. Y, dado que la llegada de Colón y sus contemporáneos no correspondía, en realidad, a la cosmovisión de los indios (y del resto del mundo no europeo), los sujetos del Nuevo Mundo no imaginaban que estaban siendo clasificados por una estructura de conocimiento que pronto se convertiría en hegemónico y dominante. Con esto en mente, el racismo y la epistemología se convierten en parte del paquete cuyo punto de referencia es Man-as-Human, un punto de referencia que corresponde al proyecto de Wynter de moverse “más allá del Hombre, hacia lo Humano”, que se puede encontrar a lo largo de sus obras. Al desvincular al Hombre (el Hombre de Vitruvio) como modelo de Humanidad, no se trata de encontrar la definición verdadera y objetiva de “lo Humano”, sino de mostrar que tales proyectos están llenos de un sesgo imperial, una voluntad de objetividad y verdad, una verdad que, como explica Maturana, refuerza el sistema de creencias que sustenta tal epistemología (Mignolo, 2019, p.).

Las concepciones sobre aquello que cuenta como humano y humanidad se ancla a través de determinadas concepciones culturales que son codificadas por medio del lenguaje, las que, a su vez, modelizan las estructuras políticas. En tales definiciones observamos la naturaleza cultural y estructural del poder. Esta es la base de los discursos legitimadores de la colonialidad, particularmente, observando cómo el modelo cultura eurocentrado es reproducido en las diversas capas de la praxis social. Situación similar, experimenta el lenguaje. La praxis descolonial trabaja para reinventar la red de conceptos que atraviesan la experiencia lingüística de la subalternidad. La especificidad que traza la beca descolonial aplicada a la comprensión de las Ciencias del Lenguaje, inaugura su actividad a partir del principio sociogénico propuesto por Wynter (1995). Este, a su vez, es clave para interrogar las configuraciones del conocimiento. A través de él, es posible revelar cómo el poder diferencial se incrustó en la comprensión de los diversos idiomas descritos y clasificados a través de la Lingüística colonial. El principio sociogénico permite evidenciar cómo cada uno de estos idiomas fueron enmarcados en el orden mundial moderno/colonial. El problema de la descolonización de la Lingüística no solo atañe a la recuperación de la naturaleza contingente del lenguaje, ni mucho menos, centraliza su actividad en la tarea destinada a producir otro tipo de desempeños epistemológicos, sino más bien, asume el reto de alterar los engranajes de funcionamiento de nuestra propia cultura y el peso de la civilización a la que adscribimos. La esperanza reside en lo que Escobar (2014), señala: estamos en un tiempo de transiciones civilizatorias. Insiste Mignolo (2019), comentando que, “un hombre que tiene un lenguaje posee

en consecuencia el mundo expresado e implícito en ese lenguaje. El dominio del lenguaje otorga un poder notable” (Mignolo, 2019, p.116).

Según Wynter (1995), el principio sociogénico solo tiene sentido en el dominio de la ontogénesis. Tal imbricación nos informa acerca de un atributo clave para comprender los procesos de semiotización ligados a diversos problemas que enfrenta la lingüística descolonial, esto es, reconocer que, muchos de los marcadores de desigualdad y sus respectivas formaciones sociales, son expresiones construidas en el imaginario social fundado en relaciones coloniales. Este argumento es la base explicativa de la invención de aquello que cuenta cómo humano, humanidad, lenguaje, raza, (dis)capacidad, etc. El principio sociogénico subraya que su potencial crítico habita en lo relacional, reconoce que nadie existe en el vacío, sino que, en la interconexión. Todo cuanto existe se encuentra entrelazado. Cada ser humano existe a través del Otro. Las nociones de raza, discapacitado, humano, negro y una infinidad de código coloniales son afianzados por medio de un sistema de autopercepción indicativa elaborado por otro que ostenta el poder de sancionar qué tipo de legibilidad ontológica debe portar cada grupo y sujeto adherente a este. Agrega Mignolo (2019) es, “este proceso de ser visto y verse a uno mismo es la sociogénesis o doble conciencia *duboisiana*. El principio sociogénico no se introduce como objeto de conocimiento sino como *locus* de enunciación que vincula el conocimiento con formaciones subjetivas decoloniales” (p.117). La idea de ser humano encuentra su génesis en la construcción elaborada por el renacimiento, impactando significativamente en la articulación de los procesos raciales y, en su correlato más profundo: la colonialidad del ser. La inventiva de lo humano y de la humanidad acontecen en lo que Du Bois (2007), llama: doble consciencia. El reto ontológico descolonial es avanzar en la consolidación de un anti-esencialismo estratégico que nos permita comprender cómo las múltiples formas de lo humano –en sus propios términos– pueden estar conectados entre sí –carácter relacional de la existencia– sin incurrir en formas jerárquicas y de homogenización, tal como imputa el código colonial. Ya no se trata de aumentar los sistemas de acumulación de las diferencias –problema ontológico de los grupos sociales–, sino, de desviar nuestra mirada hacia formas de codificación a través de las que nuestra experiencia acontece en la interrelación, en la co-especificidad de nuestra singularidad humana, una que nos reconozca como co-humanos inter-altruistas. El desafío es construir otros modos de relacionamientos y formas de coexistencias. El problema es que actualmente existen diversos proyectos destinados a recomponer la humanidad, demostrando diversas clases de contradicciones entre cada uno de ellos.

Tal como sabemos, la ontología occidental justificó su razón de ser a través de las diversas clases de oposiciones, jerarquías y negaciones, dando paso a lo que la teórica cultural holandesa, Mieke Bal, denomina: ‘imaginación binaria’. En gran medida, es esto, lo que define el acervo cultural de Occidente.

[...] De este modo, advertimos la lógica opositiva y excluyente que ha operado en el modo de comprender el mundo y la relación jerárquica que el sujeto moderno (hombre, occidental, blanco, burgués) ha establecido con el “mundo natural”. La conformación onto-epistémica de la modernidad ha determinado los modos de ser, hacer y conocer que han predominado y se torna necesario revisarlos bajo la clave de la ontología política. Bajo una mirada crítica a la racionalidad moderna, se muestra en su condición antropocéntrica, logocéntrica, androcéntrica, instrumental, monológica y colonial (Escobar, 2014, p.47).

ONTOLOGÍAS RELACIONALES: LA LENGUA COMO INTER-EXISTENCIA

La ontología relacional es una propuesta del antropólogo de origen colombiano, residente en los EE.UU., Arturo Escobar, que tiene como propósito superar la impronta del dualismo ontológico. Por su parte, las ontologías procesales son de origen *deleuziano*. Estas focalizan en relación al materialismo subjetivo que imputa el propio devenir humano. Los esfuerzos recientes en la materia pueden atribuirse a la destacada teórica ítalo-australiana, residente en los Países Bajos, Rossi Braidotti. Mi interés en esta oportunidad consiste en examinar el potencial crítico-deconstructivo de ambas perspectivas ontológicas a objeto de resignificar los procesos de apropiación de la triada ‘existencia-territorio-lengua’. En trabajos anteriores, referidos a la comprensión ontológica de la educación inclusiva, he sostenido que, ambas dimensiones son claves para deshacer la matriz de esencialismos-individualismos que condicionan sus entendimientos. Las ontologías procesales son, expresiones de una singular inmanencia radical (Braidotti y Balzano, 2020). Son muestra de una praxis política y crítica para pensar los territorios y los múltiples modos existenciales que los pueblan. La Lingüística descolonial necesita de un marco de liberación subjetiva a través de diversas clases de opresiones lingüísticas. Su interés subyace en la comprensión de las modalidades de encarnación de la subjetividad, cuyo interés se propone “reconocer mejor la potencia y las diferencias específicas de cada cuerpo, pero, sobre todo, para identificar las zonas de contacto y relación que median entre nuestros cuerpos y el mundo entero” (Braidotti y Balzano, 2020, p.24).

Las ontologías procesales reconocen la presencia del monismo, lo que posibilita afirmar que, cada ser es múltiple y singular, atravesado por condiciones permanentes de devenir. Es un ser cargado de atributos diferentes de lo diferente. En el pensamiento de Spinoza (1994), la monada es un atributo central para resignificar el potencial de la singularidad como una construcción que solo acontece en la multiplicidad. El monismo de Spinoza (1994), ofrece pistas significativas para pensar las condiciones de unicidad de la sustancia, definido como un ser capaz de auto-contenerse. Es esto, lo que permite reafirmar que cada entidad humana es una singularidad encarnada, se trata ahora de inscribir lo singular en la totalidad que constituye cada cosa. El monismo subjetivo es la base de la interconexión entre los seres humanos. De acuerdo con Deleuze (2007), “los entes ya no son

definidos según la esencia, sino según la potencia: podrán tener más o menos y esto determinará el alcance de los derechos exigibles. Derecho significa potencia” (p.84). Las ontologías relacionales nos informan que, todo cuanto existe, se encuentra interconectado. Es algo que acontece en la inter-existencia.

Si colonialidad lingüística se cristaliza a partir del binomio ‘raza/lenguaje’, entonces, parte de la dimensión ‘relacional’ del propio atributo ontológico que exige la beca descolonial de la Lingüística, ha de examinar el tipo de formaciones raciales sobre las que esta trabaja e intenta destrabar para asumir los atributos de complejidad de sus repertorios lingüísticos. La Lingüística descolonial participa de las relaciones de poder que interroga y, por consiguiente, presta atención significativa a la relación entre saber y poder. En ella, la Sociología del Lenguaje nos informa acerca de las relaciones de poder que atraviesan la comprensión de los idiomas. Tal definición es clave, posibilita reconocer que la raza –como ya se ha afirmado, es una invención colonial– es el resultado de una formación recursiva entre las estructuras sociales y las representaciones culturales, es esto, lo que permite organizar a determinados grupos racializados a través de patrones específicos de desigualdad racial. Lo dilemático de esto, es que, “las formaciones raciales conscientes del color y ciegas al color no se desplazan entre sí. Como formas estructurales de poder, una u otra formación racial puede predominar, pero típicamente coexisten” (Hill Collins, 2015, s.p.). La Lingüística descolonial es un proyecto de conocimiento con múltiples alcances que amalgama una multiplicidad de comunidades interpretativas específicas. La comprensión de las formaciones raciales exige aprender a reconocer qué tipo de proyectos emergen de ellas, lo que “radica en cómo vincula proyectos de conocimientos específicos (proyectos raciales) con relaciones de poder construidas históricamente (formaciones raciales)” (Hill Collins, 2015, s.p.).

SOBRE EL PROCESO DE INVENCION DE LAS LENGUAS Y DE SUS REGIMENES META-DISCURSIVOS

El argumento a favor que los idiomas, sus perspectivas de análisis y meta-lenguajes son, un invento más, del proyecto imperial/colonial, es cierto. Si bien, este argumento no es algo nuevo, no disfruta del debido reconocimiento en la comunidad académica. Lo que denominamos ‘invención’, no es otra cosa que la imaginación o racionalidad que, producida en el marco del régimen colonial permite explicar determinados fenómenos lingüísticos como legítimos, permeando sus perspectivas de análisis, corrientes de pensamiento, paradigmas, etc. La propuesta de Makoni y Pennycook (2019), resulta altamente significativa para desesencializar la pureza del argumento que explica la constitución de la materialidad de determinados idiomas imperiales. Recordemos que, el argumento que reconoce que, determinadas lenguas son imperiales nos enfrenta al conjunto de condiciones en que dicha racionalidad fue enmarcada. Esto es, la naturaleza del desempeño epistemológico que

sustenta tal gramática de pensamiento. Tal analítica demuestra varias preocupaciones interrelacionadas cuya morfología opera en proximidad al metálogo y a la integración de diversas perspectivas entrecruzadas en torno a un mismo objeto. La intención de Makoni y Pennycook (2019), se aleja del enfoque diacrónico –estudio de la lengua a través del tiempo, sus capas evolutivas, giros y descentramientos–, más bien, posiciona su analítica en torno a la emergencia de una noción de historia útil para explicar la invención de las historias lingüísticas. Nos enfrentamos a un dispositivo de alteración de las condiciones de temporalidad que participan en la definición de los hechos lingüísticos. Ahora, en reconocimiento de múltiples temporalidades que participan en su comprensión. La propuesta desinventiva de las lenguas no es otra cosa que un cuestionamiento a las formas en las que se sancionan las construcciones historiográficas empujadas por la Lingüística. Tal empresa no se limita a esto, más bien, trabaja para construir procesos más amplios de construcción lingüística en el mundo actual. Es esto, lo que define a las lenguas y a la temporalidad como una construcción social, de la cual, se desprenden diversos procesos sociales, semióticos y determinadas ideologías lingüísticas.

[...] Los procesos semióticos, siguiendo a Irvine y Gal (2000), incluyen las formas en que varias prácticas del lenguaje se vuelven invisibles (borrado), la proyección de un nivel de diferenciación sobre Otro (recursividad fractal) y la transformación de la relación de signos entre los rasgos lingüísticos y las imágenes sociales con las que se vinculan (iconización). Estos diferentes procesos sociales y semióticos interactúan de manera compleja, de modo que el nacionalismo, por ejemplo, genera iconización y recursividad fractal, que a su vez generan más nacionalismo como parte de un proceso ideológico de homogeneización (Makoni y Pennycook, 2019, p.8).

Si bien, Makoni y Pennycook (2019), reconocen que la invención de los idiomas constituyó una estrategia crucial en el afianzamiento del proyecto colonial/cristiano, destacan que, tal proyecto no solo devino en la accesibilidad territorial, religiosa y cultural, sino, imaginativa, esto es, un singular entendimiento acerca de cómo debiese modelarse la existencia, castrarse la consciencia y la subjetividad de determinados grupos que actualmente significamos como grupos contruidos al margen de la historia. La invención de los idiomas nos informa acerca de un determinado diseño ontológico. La lengua se convierte de este modo, en un dispositivo de modelización de la consciencia, una que es precedida por el dualismo ontológico. ¿Cómo es articulada esta concepción ontológica en el marco de gestación e implementación del proyecto de invención de lenguas? Las descripciones elaboradas sobre las lenguas colonizadas por los lingüistas coloniales quedaron condicionadas por una fuerte impronta ideológica de carácter racial, en el que, la pregunta acerca de la dimensión heterogénea de la lengua constituyó un motivo de nulidad. La colonialidad lingüística alcanzó su máxima expresión a través de la invención de los regímenes meta-lingüísticos o meta-discursivos que, no son otra cosa que, las representaciones que elaboramos sobre la lengua que, al amalgamarse con los atributos materiales de la misma, definen las posibilidades de agenciamiento de sus usuarios. De este

modo, los hechos sociales, operan significativamente en el ejercicio del poder social y político. Detengamos, por unos instantes, el argumento a favor de la invención de los regímenes meta-lingüísticos para focalizar en torno a los elementos que forjan la intersección 'dualismo ontológico y lengua'.

El dualismo ontológico es heredero del humanismo clásico y, por consiguiente, es una pieza clave en el afianzamiento de la matriz de individualismos-esencialismos. La Lingüística descolonial como ensamblaje epistémico no es ajena a los acalorados debates del post-estructuralismo, es una amalgama de diversos problemas epistemológicos. Recordemos que cualquier definición en torno a la 'ontología', es siempre específica y construida históricamente. Necesitamos aprender a acceder a la multiplicidad de mundos singulares que componen el gran mundo que habitamos, ya que la forma en que llegamos a comprender y habitar el mundo es siempre un acto de historicidad. La desinvención de las lenguas exige de una focalización más compleja, proceso que encarna un singular doble vínculo. Por un lado, interroga cómo los proyectos imperiales devinieron en la cristalización de determinadas prácticas lingüísticas y modos explicativos sobre ellos, creadas para obtener mayor control de las poblaciones y de los territorios racializados. Mientras que, por otro, emprende una crítica epistémico-política al dualismo y al racionalismo lingüístico y ontológico sobre la que se erige el proyecto inventivo de las lenguas. Esto es clave para el surgimiento de múltiples mundos relacionales. El problema es que tal proyecto tuvo como premisa la definición de lo que cuenta como legua a partir de un marco de pensamiento imperial que de ninguna manera iba a dialogar con las condiciones existenciales de grupos subalternizados. El problema subyace a algo mucho más profundo: las múltiples obstrucciones asociadas a los criterios de legibilidad de tales grupos. La eficacia de tal proyecto depende de estos criterios. Es a través de ellos que se afianza una gramaticalidad sobre los modos existenciales de determinados grupos sociales y culturales. Este es un problema que pasa inadvertido en las políticas de identidad. Toda definición ontológica que profesemos siempre está intrínsecamente unida a nuestras prácticas cotidianas, las que, son performateadas por una determinada narrativa e ideología.

Los dualismos ontológicos constituyen el núcleo articulador la euromodernidad. De ella, se desprende a la escisión entre 'ellos' y 'nosotros', un binomio central en la articulación de diversos procesos de normalización y homogenización –lo que en los estudios críticos se conoce como ideología de la anormalidad– y, por consiguiente, de diferenciación y diferencialismo social, lingüístico, identitario, racial, cultural, existencial, etc. El proyecto de invención de las lenguas actúa produciendo diversas prácticas de jerarquización y clasificación de los idiomas, instalando una política ontológica que ficcionaliza las posibilidades de real comprensión de tales grupos. Instala un efecto percepción minorizada. El 'ellos' y el 'nosotros' es lo que funda el dualismo ontológico junto con la colonialidad. Este violento binarismo en la teoría lingüística convencional encuentra su cómplice en la Antropología, inaugurando el binomio 'lenguaje/raza'. Quisiera exaltar que el problema no es

la mera existencia de los dualismos, según Escobar (2014). Son muchas las sociedades que se han estructurado a través de ellos. Reducir el problema a esta sección del argumento es, por decirlo menos, parasitario. Lo espinoso verdaderamente es el tratamiento cultural de las que son objeto tales separaciones. Tal ingeniería opera instituyendo diversas clases de relaciones jerárquicas que actúan como mecanismos de frenos al autodesarrollo. Los dualismos ontológicos son claves en el afianzamiento de una intelectualidad centrada en diversas clases de *-ismos* o los múltiples centros de dominación intelectual. Este es uno de los problemas de mayor alcance su razón intelectual, la que, puede ser descrita bajo el calificativo de 'farisaica'.

El problema del dualismo en la comprensión de la lengua queda a travesado por la escisión de aquello que cuenta o no, como humano y no-humano. Nos enfrentamos a otra invención formulada por los proyectos imperiales/coloniales. El lenguaje en el marco de la modernidad actúa arrancando a las personas de sus territorios –esta es la técnica por antonomasia de la modernidad–, se trata de defender el arraigo de las personas a su entorno. La modernidad ha diseñado un mundo-uno, un diseño de vida que instituye regímenes ontológicos prefabricados devenidos en una cierta manera de habitar el mundo –una ontología desarraigada de los vínculos de cada grupo con su naturaleza, obligándolos a navegar en el mundo de los entes o los objetos sin un rumbo determinado–. Desde esta perspectiva, el presente y el futuro son diseñados estratégicamente, en ella, el conocimiento queda desligado de la vida, de la existencia y de la consciencia de sus principales agentes. Si el conocimiento es una herramienta para manipular el mundo, entonces, el lenguaje en su especificidad no es ajeno a ello. El lenguaje deviene en un diseño tecno-semiótico para dominar el mundo. Esta es una premisa clave en lo que Makoni y Pennycook (2019), denominan: invención de las lenguas. La descolonización del lenguaje trabaja a favor de la diferencia ontológica. La relacionalidad es un atributo central en la teoría de la complejidad. En ella, la realidad queda definida a partir de relaciones complejas, jamás de objetos –esta es la tesis articuladora de los dualismos ontológicos–. La Lingüística descolonial asume que el lenguaje es un tejido complejo de relaciones, donde lo complejo es sinónimo de elementos diametralmente diferentes unos de otros.

El proyecto de invención de las lenguas consolida cada uno de sus regímenes meta-discursivos a través de la integración de diversos procesos sociales, políticos y semióticos, los que son objetos de complejas mediaciones. Mediante la consolidación de un sistema de iconización es que cada lengua es asociada a un singular proceso ideológico de homogenización y normalización. El proceso de invención de las lenguas nos informa acerca de la manera en que estas, operan en grupos subalternizados a través del conector mundial llamado 'colonialidad', explicitando como fueron descritas, identificadas y narrativizadas. En este punto, la lingüística descolonial asume la tarea de sabotear afirmativamente los engranajes de constitución de las narrativas maestras empleadas para entender la naturaleza de cada idioma. Los regímenes meta-discursivos son formas de acción social que funcionan

como agentes en el ejercicio del poder. Esta es la dimensión sociopolítica de la lengua. De manera paralela, la lingüística colonial articuló sus premisas en torno a la creación de una ideología que categorizaba, mantenía separadas y jerarquizaba a determinadas manifestaciones lingüístico-comunicativas. La colonialidad opera a través de la jerarquización de unidades ontológicas. Estos argumentos son consecuencia de la visión nominalista de tal enfoque, cuya tarea se despliega a través del refuerzo de los atributos materiales de la lengua: la gramática, la clasificación de las palabras y de los diccionarios. Si tuviésemos que delimitar en una palabra el trabajo del nominalismo, este sería, la enumerabilidad de las lenguas. Para Makoni y Pennycook (2019), los lenguajes no existen como entidades reales en el mundo, sino que, son resultados de complejas convenciones culturales y políticas. Es esto, lo que las define como tecnologías al servicio de las empresas imperiales/coloniales, cuya gramaticalidad impacta en el tipo de desempeños epistemológicos a través de los cuales fundamentamos nuestra comprensión de la lengua y nos aproximamos a la naturaleza de determinadas políticas lingüísticas. Estas últimas, también son objeto de invención. Visto así, el reto exige

[...] reconstituir las lenguas, un proceso que puede implicar tanto tomar conciencia de la historia de la construcción de las lenguas como repensar las formas en que vemos las lenguas y su relación con la identidad y la ubicación geográfica, de modo que vayamos más allá de las nociones de territorialización lingüística en el que la lengua se vincula a un espacio geográfico (Makoni y Pennycook, 2019, p.9).

A la luz de tales argumentos, la Lingüística descolonial trabaja para

[...] encontrar formas de repensar el lenguaje en el mundo contemporáneo, una necesidad que surge de una aguda conciencia de que con demasiada frecuencia hay una falta de ajuste entre los problemas lingüísticos ostensibles y los lenguajes promovidos como parte de la solución (Povinelli, 2002, p.26).

¿Qué es lo que convierte al proyecto de invención de los lenguajes en un singular desempeño epistemológico? En mi trabajo intelectual, los desempeños epistemológicos constituyen formas singulares de pensar acerca de un determinado tema, definen nuestros entendimientos nucleares sobre un fenómeno en particular. Son sinónimo de hábitos de pensamiento. Sin duda alguna, los lenguajes de cada imperio fueron establecidos por los regímenes meta-discursivos del pensamiento europeo.

Encuadremos ahora, nuestro objeto de reflexión en torno a la interrogante: ¿cómo se materializó el proceso de discursivización colonial del lenguaje en las Américas, especialmente, en Latinoamérica? Tal proceso, nos informa acerca de las modalidades de enmarcamiento de ciertos grupos culturales, de sus lenguas y modalidades materiales de esta, a través de la matriz modernidad/colonialidad. La invención de las lenguas establece una alianza con la crítica postcolonial intentando refutar los discursos eurocéntricos destinados a explicar la materialidad de los idiomas. Las lenguas en el contexto colonial son

parte de un proyecto de invención cuyo propósito no era otro que, arrancar a las personas de su territorio. Tal práctica ontológica consistía en arrebatar la identidad de cada grupo cultural, suscitando un mecanismo de neutralización existencial que no es otra cosa que la confrontación de diversas visiones de mundo. Nuevamente, nos enfrentamos a un problema de acceso al material de inteligibilidad de determinados grupos. ¿Qué entendemos por discursivización? Para Severo (2016), este es el proceso de producción de discursos explicativos en torno a las lenguas, es aquello que, habita en la base de la invención. La discursivización nos habla acerca del tipo de imaginación/racionalidad que construye el proyecto imperial para justificar los atributos legítimos o no, de una determinada lengua. Lo dilemático es que de tal empresa emergen diversos aparatos de jerarquización que reproducen diversas clases de desigualdades culturales y representaciones ontológicas que perpetúan un sistema de negación existencial.

[...] Así, los discursos coloniales sobre las lenguas no son neutrales, sino que constituyen un paradigma de la modernidad, fuertemente arraigado tanto en el cristianismo como en la Ilustración. Este paradigma es un marco político colonial de exploración y control de la tierra, la gente y las lenguas. La práctica colonial de nombrar y describir personas y lenguas es política (FOUCAULT, 1999a, 1996) e inauguró una forma típica de producir discursos sobre el “Nuevo Mundo”, a partir del marco conceptual europeo (O’GORMAN, 1958; GALEANO, 2014). Dichos discursos, a su vez, invisibilizaron las trayectorias y experiencias de los pueblos y culturas existentes (LEITE, 1996), convirtiéndolos en blanco de prácticas colonizadoras y modernizadoras, como la cristianización, la folclorización, la cientificación y la escolarización. Tales prácticas produjeron efectos coloniales específicos (Severo, 2016, p.11).

Los mecanismos de producción de la discursividad de las lenguas en el contexto colonial no pueden aislarse del proceso de invención de ‘América’, ni mucho menos, de las estrategias articuladoras del lenguaje en la empresa colonial. Lo que aquí argumento, es que el lenguaje, la raza, la humanidad y América son invenciones coloniales/imperiales, cuyas unidades de significación y referenciación están profundamente afectadas por ambos conectores, manifestándose a través de múltiples documentos, leyes, libros, notas de viajes, gramáticas, diccionarios, mapas, etc., lo que fue moldeando una singular modalidad de voluntad del saber. En efecto, “la invención de América supuso la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano” (Mignolo, 2005, p.29). En este contexto, la Lingüística colonial impuso su autoridad a través de diversos mecanismos de violenciación –ontológica, epistémica, principalmente– y jerarquización a través del binomio raza/lenguaje. Estas son, las principales manifestaciones de su autoridad política, sumado a ello, la sujeción de la subjetividad y el persistente empobrecimiento existencial. todo ello, aconteció a través del control/imposición –sin traducción– de diversas clases de saberes. Nos enfrentamos así, a un singular proceso de manipulación de las múltiples maneras de existencia del ser humano, reconociendo que, las nociones de ‘humano’ y ‘humanidad’ son, otro tipo de invenciones del

proceso colonial/imperial. Así, lo documenta Wynter (1995) y Sharma (2019), en la obra: “Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis”, publicada por Duke University Press.

El proceso de invención de las categorías de ‘humano’ y ‘humanidad’, así como, el tipo de desempeños epistemológicos que los sostienen, entre otros muchos argumentos, acontece a través de la privación de la condición del Otro como auténtico Otro, esto es, un sistema de reconocimiento de la alteridad sin plegado en el Yo, precedida por una estrategia de semiotización que afianza su fuerza a través de una iconización que observa y describe al Otro en términos de excentricidad, exotización y primitivización, propagando de este modo, una forma de leer el material de comprensión de tales grupos con un contenido pre-programado en nuestra mente. Este problema sigue operando con gran fuerza en nuestros días. Parte de la crítica que ofrezco en torno a las fuerzas definicionales de la dimensión ontológica de la educación inclusiva –mi principal campo de aplicación–, son herederas de este nudo problémico. Nos enfrentamos a un problema de un problema mayor: cómo leer en sus propios términos la profundidad existencial de determinados grupos. Observo que la distinción entre esencia y existencia –a pesar que puede ser aprendida fácilmente– no es del todo clara. Estas son alteridades que son interpretadas con contenidos previamente elaborados, nunca focalizados en la verdadera naturaleza existencial del Otro. La tarea crítica consistirá en encontrar caminos alternativos por donde peregrinar para desarticular desde adentro las categorías occidentales que sustentan los contenidos previamente elaborados a través de los que leemos los modos existenciales de grupos construidos al margen de la historia. El problema no se resuelve a través del cambio o reemplazo de determinadas categorías, sino que, nos insta a deshacer los sistemas a través de los que son construidos tales entendimientos. Tampoco se trata de participar cómodamente dentro de los saberes y modalidades interpretativas que dicho proceso dejó fuera, sino, el reto es imaginativo y cognitivo, esto es, desvincularse profundamente de tales engranajes. Todo ello, instituyó “la pertenencia racial, de género y sexual, las formas diferenciales de conocer e imaginar el mundo, y los códigos de gobierno generales que han creado, mantenido y normalizado las prácticas de exclusión” (Mignolo, 2019, p.106).

¿Qué significa ser ‘ser humano’? En la intimidad del proyecto imperial/colonial, la alteridad queda prefigurada “bajo las reglas del canon epistémico, y según sus mandatos raciales, si ha sido clasificado en/como diferencia, entonces está obligado a someterse y asimilarse al canon o permanecer fuera” (Mignolo, 2019, p.107). La comprensión de lo humano exige desde una perspectiva decolonial rescatar muchas historias que podrían ayudarnos a resignificar las narrativas ontológicas y lingüísticas de grupos convertidos en excedentes a través de la modernidad. La colonialidad fabrica un *corpus* de entendimientos acerca de lo humano a través de cosmogonías inteligibles que nos informan acerca de cómo sus categorías sustentan una especial relación jurídico-económica. La invención de la noción de humano y humanidad es construida con los mismos conceptos que forman los problemas que

denunciamos. Necesitamos aprender a sabotear los engranajes de las narrativas que construyen nuestros supuestos modos existenciales, pues, cada uno de ellos, son herederos de las reglas de producción del saber que sustentan tales narrativas. Creo necesario detenernos en este punto, a objeto de focalizar en una de las tareas planteadas por Spivak (2013), sobre la re-imaginación de las narrativas con las que hemos explicado la experiencia de determinados grupos. Todas ellas son herederas de un desconocido efecto ontológico. Tal propósito es formulado por la post-colonialista en su libro titulado: "Una educación estética en la era de la globalización".

[...] Wynter se niega a aceptar la entidad de lo Humano independientemente de las categorías y conceptos epistémicos que la crearon, sugiriendo en cambio que nuestras conceptualizaciones de lo Humano se producen dentro de un sistema autopoietico. El problema de lo Humano, por lo tanto, no se basa en la identidad *per se*, sino en los enunciados de lo que significa ser Humano, enunciados que son inventados y circulados por aquellos que imaginan de manera más convincente (y poderosa) lo "correcto" o "noble" o características "morales" del Humano y en este proyecto su propia imagen-experiencia del Humano en la esfera de la Humanidad Universal. Lo Humano es, por lo tanto, el producto de una epistemología particular, pero parece ser (y se acepta como) una entidad naturalmente independiente que existe en el mundo (Mignolo, 2019, p.108).

Hecha esta aclaración, regresemos sobre el interés *spivakiano* que reclama la necesidad de repensar las narrativas empleadas para describir el material de comprensión ontológico de grupos construidos al margen de la historia. El llamamiento de Spivak (2013), surge de una preocupación mayor: poner en tensión las formas de producir la manera en las que contamos la experiencia de determinados grupos, lo que, en palabras de la figura más prominente de los Estudios Postcoloniales, sugiere aprender a rehacer la historia en un sentido pleno de reescritura. Es aprender a comprender los engranajes de funcionamiento del mercado de negociación de las narrativas históricas. La preocupación de Spivak (2013), se inscribe en torno al *corpus* de procedimientos con los que producimos las narraciones sobre determinados modos existenciales y sus consecuentes procesos históricos. Toda producción de narrativas es (re)inscrita en el *socius*. Este latinismo nos informa acerca de su vínculo comprehensivo con la alteridad, develando una singular modalidad de coexistencia. La legibilidad ontológica se convierte en una forma de control con profundas implicancias políticas. No obstante, advierte Spivak (2013) que, "si el sujeto privilegiado operado a través de estos códigos se disfraza como el sujeto de una historia alternativa, debemos reflexionar sobre cómo ellos (nosotros) están escritos, en lugar de simplemente leer su máscara como exposición histórica" (p.58).

Para Spivak (2012), la comprensión de la alteridad en el proyecto colonial traza un itinerario desigual del ser, suscitando una posición de ausencia en una red estructuralmente necesaria a sus fines. Su intención es fracturar la etiqueta identificadora del 'yo' y del 'nosotros', para que la garantía existencial asignada en el 'yo' y en el 'nosotros' no tenga

ninguna posibilidad de acontecer. La discursivización colonial imputa una concepción del yo que no es representativa en ningún término de las unidades de legibilidad de lo humano. El *socius* es clave para destrabar este problema, se convierte así, en el engranaje de la propia agencia de cada sujeto, lo que, en palabras de Spivak (2013), sugiere “empujarnos a nosotros mismos, o a los objetos de nuestro estudio, hacia adelante como agentes de una historia alternativa” (p.59). El *socius* es clave para la reivindicación de los criterios ontológicos asociados al material de comprensión de cada grupo cultural. Las definiciones ontológicas son, siempre, consecuencias de una situación estratégica compleja en una sociedad particular. Necesitamos narrativas que abandonen el atravesamiento esencialista. Volver a escribir las narrativas que hemos empleado para deshacer el empobrecimiento existencial, sugiere aprender a superar las determinaciones abstractas que reproducen determinadas formas de miserias ónticas.

El enmarcamiento colonial de las lenguas se sustentó en una imaginación que jerarquizó cada una de estas desde una perspectiva filológica comparativa de carácter naturalista. Esto fue lo que dio origen a lo que Mufwene (2020), denomina: la creación de explicaciones que describen a determinadas lenguas como bastardas. “Las lenguas no se ven como realidades autónomas y abstractas, esperando ser descubiertas y descritas. El acto mismo de describir y nombrar es lo que hace posible la invención de los lenguajes” (Severo, 2016, p.). El régimen lingüístico-colonial afianzo su poder a través de una política lingüística con énfasis en el desarrollo gramatical, dando paso a una serie de condiciones materiales para que la lengua penetrase una multiplicidad de mundos existenciales. Para ello, reprodujeron el modelo latino de descripción y justificación para los análisis lingüísticos. En palabras de Severo (2016),

[...] la gramatización (AUROUX, 2009) de las lenguas locales, a través de la producción de herramientas lingüísticas sobre estas lenguas (gramáticas y diccionarios), creó las condiciones para la introducción de alfabetizaciones en las sociedades orales, así como para la jerarquización de (nuevas) prácticas escritas en relación a las prácticas orales. La traducción de textos religiosos también desempeñó un papel central en este proceso. El interés por las lenguas “exóticas” fue constitutivo de las misiones católicas, como lo demuestra la gran profusión de gramáticas, glosarios y listas de palabras sobre lenguas indígenas producidas por los misioneros en América Latina durante el período colonial, que involucran un total de 33 idiomas con gramáticas y diccionarios en Hispanoamérica a fines de siglo; 96 lenguas a finales del siglo XVII; y 158 lenguas a finales del XVIII (AUROUX, 2009; NAVARRO, 2011). Ejemplos de productos lingüísticos en Hispanoamérica incluyeron: la producción de gramáticas, catecismos, sermones y teatro en lengua náhuatl en México y en quechua en Perú (COMBY, 2001) (p.17).

La producción discursiva de los lenguajes reprodujo un determinado marco de conocimiento que invento lo que conocemos como lenguas indígenas. Nuevamente, retorna aquí, la preocupación acerca de cómo acceder al centro crítico del propio material de

comprensión ontológico de cada grupo. El problema es que cada una de estas lenguas fue codificada con el metalenguaje de las gramáticas latinas para codificar la especificidad de su campo de fenómenos. La colonialidad lingüística alcanza su máxima expresión a través de las diversas fuentes de nominación, diferenciación y clasificación.

LINGÜÍSTICA COLONIAL: UN BREVE COMENTARIO

Una de las premisas fundamentales de la Lingüística descolonial es la producción de un marco de conocimiento que produzca otras clases de significados y perspectivas de estudio que coloquen en relación diversos problemas, los que no pueden ser abordados a través de las epistemologías ortodoxas. Su propósito es consolidar un acto de intimidad crítica destinado a darles a vuelta a los principios de regulación de la edificación metafísica occidental que sustenta el territorio denominado 'Lingüística' y, especialmente, 'Lingüística Aplicada'. Tales argumentos deben evitar incurrir en un acto destrucionista del conocimiento disponibilizado. Su interés focaliza en consolidación de un peculiar ensamblaje epistémico que permita producir otro tipo de desempeños epistemológicos para examinar los problemas derivados del binomio 'lengua/raza', así como, los efectos que el conector mundial ha tenido en la dimensión existencial, subjetivo-relacional y material del estudio y praxis de la lengua. Debemos evitar reducir el propósito del verbo transitivo 'descolonizar' a una mera intelectualidad laxa o a un capricho académico. Estamos en presencia de algo mucho más complejo. Desde mi posición teórico-política, 'descolonizar' es, promover un cambio en nuestros hábitos de pensamiento; empresa que implica interrogar críticamente las tradiciones intelectuales que informan nuestros desempeños epistemológicos, influencias, pasiones y preocupaciones académicas.

Descolonizar el lenguaje –fenómeno y praxis existencial– y descolonizar la Lingüística –circunscripción específica de verdad– es una tarea compleja que debe evitar ser capturada por el multiculturalismo racial que reduce la discusión exclusivamente a las lenguas indígenas. No quiero promover un argumento negacionista en torno a la importancia del cuidado de las lenguas indígenas, más bien, intento señalar que la relevancia que inviste al proceso descolonizador trabaja promoviendo otro tipo de comprensiones en torno a las modalidades de castración existencial producidas a través de los meta-regímenes discursivos de cada lengua. Descolonizar el lenguaje y la Lingüística no es una tarea ajena, ni mucho menos, una herencia de pensamiento compleja y contingente, la que, es atravesada por una memoria –epistémico-política y ontológica– por decirlo menos, problemática. Descolonizar el lenguaje y la Lingüística no es otra cosa que un desconocido compromiso crítico-imaginativo. Hasta ahora, tales discusiones han habitado los márgenes de aquello que llamamos Ciencias del Lenguaje. Para muchos de sus practicantes es algo que carece de sentido. Aquí, lo que cuenta como 'sentido' es objeto de descentramiento de sus cargas epistémicas.

La dimensión colonial del lenguaje es materializada bajo el binomio 'raza/lenguaje', lo que no escapa a la dictadura de la jerarquización del predominio racial y lingüístico-comunicativo imputado por la sabiduría académica del Norte Global. La intersección 'colonialidad' y 'lenguaje' es cristalizada a través de un efecto racista que alcanza su eficacia interpretativa y simbólica a través de lo que Wynter (1995) denomina: 'invención del ser humano' y de la 'humanidad', empresa clave en el afianzamiento de un dispositivo de marginación ontológica a través de la naturaleza de las interacciones comunicativas producidas por determinados grupos culturales. Sin duda, tal campo de problemas carece de un estatus de privilegio en la intimidad de los debates de la Lingüística contemporánea. En palabras de Deumert y Storch (2020), "la lingüística todavía puede ser estudiada y practicada sin comprometerse extensamente con su historia" (p.vii). Descolonizar la Lingüística en tanto objeto y campo de investigación y estrategia analítica, sugiere ir más allá de la simple denuncia que pone de manifiesto que múltiples grupos culturales han sido objeto un singular epistemicidio a través de la lengua. En cierta medida, la potencia de tal argumento es relevante para volver a preguntarnos acerca del carácter contingente que define nuestras interacciones lingüísticas y, en particular, su naturaleza. Por otra vía, se propone analizar los compromisos y las modalidades de continuidad que experimenta el remanente colonial en las diversas disciplinas destinadas a estudiar el lenguaje. La lingüística descolonial asume una desconocida, pero multifacética consciencia argumental, que solo puede ser concebida entre medio de muchas cosas –entridad–. Nos encontramos en presencia de una singular constelación epistémica. Descolonizar la lingüística no es otra cosa que promover un sistema de revisión crítica de la disciplina, a pesar que los legados del colonialismo en la Lingüística han sido ampliamente documentados, no han sido examinados bajo el prisma que comentaré en los párrafos que siguen.

La beca 'descolonial' de la Lingüística y de la Lingüística Aplicada inicia reconociendo la relación entre territorialidad y múltiples temporalidades, apertura radical que asume la necesidad de devolver el territorio a quienes han sido arrancados de él. Tal premisa conecta con la dimensión relacional de su ontología. Si bien, la indexación colonial en el estudio y práctica de la Lingüística ha sido extensamente documentada, sus denuncias y/o denunciadores exceden los bordes críticos de tal circunscripción intelectual. Es común encontrar expresiones que sitúan la génesis de este territorio junto a la Antropología, produciendo múltiples formas de otrificación del Otro, especialmente. La Lingüística es hija del imperialismo, se convierte en una tecnología clave de apropiación del régimen colonizador. Situación similar experimenta la educación y diversas prácticas culturales, entre ellas, la alfabetización. Nuevamente aquí, nos encontramos en presencia con un llamamiento que nos moviliza a recuperar la naturaleza contingente del lenguaje –interés profundamente ontológico–, con la intención de reconocer un conjunto de realidades marginadas a través del lenguaje más allá de la clásica relación entre sistema y estructura. En efecto,

[...] el estudio de la "lingüística colonial" surgió en estas publicaciones, y en convocatorias más recientes para redes de investigación (por ejemplo, Stolz y Warnke 2015), como un campo interdisciplinario que se dedica al estudio crítico de producción de conocimiento colonial. Sin embargo, hasta la fecha, ninguno de estos textos ha sido capaz de desalojar la lingüística, ni iniciar un debate más amplio sobre los orígenes de la disciplina y las formas en que la lingüística moderna ha sido moldeada, y continúa siendo moldeada, por su herencia colonial (Deumert y Storch, 2020, p.3).

La Lingüística puede ser interpretada como un territorio producido cultural y socialmente, un espacio altamente imaginativo que tiene la potestad de asignar valor a determinados regímenes meta-discursivos. Siguiendo a Makoni y Pennycook (2019), tal trama imaginativa fue clave para afianzar un proyecto imperial/colonial que se sustentó en la invención de los lenguajes, en particular, de sus metalenguajes, cuyo corolario sigue operando con gran vigor en la actualidad a través de argumentos que demuestran que un buen lingüista debe estar versado en la lingüística estructural occidental y manejar un alto nivel de competencia en un idioma globalmente dominante. Ninguna de estas competencias puntualiza en el *corpus* de atributos que definen la complejidad del lenguaje. Para Mufwene (2020), lo espinoso de tal trayecto puede explicarse a través del sesgo occidental de las Ciencias del Lenguaje, las que proceden violentando epistémicamente la naturaleza explicativa de las lenguas desplegadas en diversas zonas del Sur Global, signándolas como idiomas simples en su constitución gramatical y lexical –empobrecidas lexicalmente–. El trabajo de Mufwene (2020), ha sido crucial para develar cómo la propia Lingüística ha impulsado múltiples clases de sesgos analíticos al comprender las lenguas no-imperiales. Cabría preguntarnos qué es lo que encubren tales racionalidades. El silenciamiento en el que incurren sus prácticamente es, por decirlo menos, llamativo. Observo que tal silenciamiento no es otra cosa que, un síntoma de control onto-epistémico. Ahora bien,

[...] no hay nada intrínsecamente malo en escribir gramáticas, haciendo listas de palabras, dibujando mapas e imaginando árboles genealógicos. en un mundo mejor, esto podría verse como un ejercicio intelectual, construido en diálogo entre lingüistas y hablantes. Pero este mundo mejor no es nuestro mundo y fue ciertamente no el mundo en el que tomó forma la lingüística. En nuestra interpretación, estas representaciones eran gestos de control epistémico por parte de los autoproclamados lingüistas expertos; excluyeron sistemáticamente las voces de los oradores, sus puntos de vista y pensamientos (Deumert y Storch, 2020, p.15).

El punto de emergencia de los debates en torno a la colonialidad lingüística no es solo la preocupación por la negación de la existencia a través de la lengua, sino que, la preocupación acerca de cómo su legado sigue actuando en los atributos de la vida contemporánea, especialmente, cómo permean las gramáticas de análisis de las interacciones lingüísticas. Ahora bien, los intereses de la colonialidad lingüística pueden inscribirse en torno a la disciplina y a su campo de práctica. La primera, interpela sus atributos cognitivos, su naturaleza epistemológica y el tipo de sabiduría académica que

permea su historia intelectual. La segunda, por su parte, focaliza en torno a los lugares donde se ejerce el trabajo lingüístico. El conocimiento sobre las lenguas es heredero de marcos epistemológicos de carácter hegemónicos que nacen en el seno del colonialismo, los que, a la fecha, no han logrado ser desarticulados. Gran parte de esta racionalidad sigue condicionando sus debates y prácticas de investigación. Esto demuestra que,

[...] la academia sigue caracterizándose por una distribución desigual de la producción de conocimiento: las teorías dentro de un determinado campo disciplinario se desarrollan en las metrópolis euroamericanas, mientras que el sur está posicionado como el sitio de campo, contribuyendo con datos sin procesar, pero no siendo visto como un lugar que crea un pensamiento social y lingüístico innovador (Deumert y Storch, 2020, p.5).

De alguna manera, la eficacia del régimen lingüístico-comunicativo y existencial-relacional imperial/colonial funciona a través de un efecto que es denominado por Pratt (1992) como 'exceso mimético'. Esto es, la capacidad de los colonizados de imitar y re-presentar las formas de culturización, pensamientos, sentimientos y comportamientos imputadas por la gramática del colonialismo. La adopción de una lengua imperial es también parte de este singular proceso. Podríamos sostener que, la mimesis puede actuar en términos de proximidad a un mecanismo de control y regulación de la subjetividad –atributo crucial en tal régimen–. Se trata entonces, de crear similitudes y erradicar la diferencia. El interés colonial funciona a través del imperativo mimético, una praxis que intenta crear una copia idéntica de tal realidad en las colonias. En ella, se establece una idea de Otro que es sujeto de diferencialismo y diferenciación –génesis del problema ontológico de los grupos sociales–, reproduciendo una concepción de alteridad restringida propiedad de la ilustración. “A través de esta resignificación se crean fantasías de semejanza y comprensión, y se controla al otro que es absorbido en el propio sistema de pensamiento de uno. En otras palabras, la alteridad es domada y su alteridad inquietante es silenciada (como argumenta elocuentemente” (Deumert y Storch, 2020, p.6). Desde una perspectiva postcolonial, la “mimesis en las manos de los subalternos a menudo se convierte en una fuente de subversión, disrupción, distorsión intencional y crítica” (Deumert y Storch, 2020, p.5). Esto es parte de lo que la postcolonialista, Gayatri Chakraborty Spivak, denomina: sabotaje afirmativo.

[...] Esta mimesis de primer nivel, re-presentar el lenguaje del Otro dentro géneros familiares, como diarios de viaje o libros de gramática, fue el histórico producto del trabajo de campo colonial temprano. En los siglos XX y XXI, esta mimesis de primer nivel se volvió sobre sí misma, creando un exceso mimético: cada nueva descripción lingüística es una forma de mimesis por derecho propio (es decir, una forma de representación), pero al mismo tiempo también imita formas históricas anteriores de mimesis que tenían como objetivo producir versiones autorizadas y reconocibles de la alteridad lingüística (y la mismidad). Las gramáticas contemporáneas del campo. los lingüistas, por lo tanto, pueden ser considerados como "mimesis de la mimesis": imitan no sólo 'un idioma' pero también un género: la descripción de lo desconocido y lo poco familiar lenguas extranjeras—que tomó forma en el contexto del colonialismo.

Esto introduce una dimensión temporal en las gramáticas contemporáneas: la mimética procesos de representación de las estructuras lingüísticas escuchadas y vistas “en el campo” están inevitablemente ligados a la historia misma de tales prácticas, a su pasado colonial (Deumert y Storch, 2020, p.7).

¿Cuál es el objeto de la lingüística descolonial?, ¿es posible hablar de objeto tal como es concebido por el purismo conservador del quehacer epistemológico? Creo relevante poder responder estas interrogantes a objeto de aclarar la naturaleza de la red objetual a la que nos enfrentamos. Nadie dudaría que el objeto de la lingüística es el lenguaje, pero, este es descentrado a través de la crítica descolonial abriendo nuevos itinerarios de análisis y categorías que ordenan sus condiciones de inteligibilidad. Se trata ahora, de dar por superadas aquellas argumentaciones “implícitas y cómplices en la forma en que pensamos sobre el mundo, sobre el conocimiento y la producción de conocimiento (Spivak 1988, p.34). Las Ciencias del Lenguaje desde una perspectiva descolonial comparten el propósito de deshacer la subalternización del conocimiento y, con ello, emprender formas de pensamiento que vayan más allá de sus complicadas herencias y compromisos ético-categoriales. Ella requiere del contacto rearticulador de diversos proyectos de conocimientos, marcos metodológicos, conceptos, sujetos territorios, compromisos éticos y proyectos políticos, etc. Agrega Mignolo (2000) que, “el objetivo no es simplemente abandonar ciertos puntos de vista del lenguaje y reemplazarlos con otros puntos de vista, sino que, articular un “doble crítica”, definida como la capacidad de “pensar desde ambas tradiciones y, al mismo tiempo, desde ninguno de los dos” (p.67). Entender la Lingüística descolonial en términos de ensamblaje es asumir un diálogo crítico sobre los atributos contingentes de la lengua. Se trata de evitar la producción de un cuerpo monolítico de saberes. Se interesa, además, por comprender cómo se fijan las estructuras lingüísticas en usuarios construidos al margen de la historia, a objeto de destrabar tales engranajes de sujeción y, con ello, producir otras posibilidades de análisis en torno a la lengua.

La comprensión del lenguaje que ofrece la beca descolonial sin duda adscribe a una perspectiva cultural y performativa de las interacciones comunicativas. Inaugura su campo de problematización a partir del reconocimiento de una estética disciplinar que funda su acción en el control de la existencia y la subjetividad de los colonizados. El problema de la Lingüística colonial se estructura a partir de complejas representaciones y, porque no, excesivas representaciones del material de inteligibilidad de los hechos lingüísticos de quienes no son parte del proyecto lingüístico-comunicativo imperial/colonial. Nos enfrentamos al problema de la representación mimética de la Lingüística colonial, fenómeno que, consiste según Deumert y Storch (2020), en ‘hacer creer’ que los colonizados se han convertido en algo nuevo. Esto es un efecto directo de la matriz de poder y opresión, creando “condiciones extremadamente pobres para cualquier tipo de creación de conocimiento” (p.10). La Lingüística colonial es heredera de un sistema de ignorancia epistemológica o en palabras de Santos (2009), una sociología de las ausencias. El conocimiento articulado por ella,

empobrece y, ante todo, oscurece la naturaleza de tales interacciones. Vista así, construye un “mundo colonial en el que las frases de quienes las pronuncian y ocupan lugares claramente definidos. Es un mundo que se asemeja a un estudio colonial, un mundo donde el otro se pone ‘en posición’, donde se fija la mirada del observador” (Deumert y Storch, 2020, p.12). El discurso colonial establece una relación ética que ubica al Otro en una posición inmóvil, una alteridad restringida, lingüísticamente, este gesto, documenta cómo el lenguaje que es empleado y representado que es reducido a un modo que ya no es comprensible por quienes lo practican. Estamos en presencia de una existencia empobrecida, reducida, algo más perverso que sea exclusivamente objeto de negación.

[...] El lenguaje exhibido en los libros y archivos coloniales hace muchas cosas. Eso muestra un mundo construido que es a la vez poderoso e irreal; un mundo medio fantasmal que está conformado por la dialéctica de la hegemonía y el poder, donde la mimesis y la representación son arrogantes en su pretensión de conocimiento (Deumert y Storch, 2020, p.14).

Una consecuencia teórica relevante en el estudio del lenguaje que se desprende de la lingüística colonial, focalizó su interés en prácticas lingüísticas complejas convertidas en objetos estrictamente delimitados y, con ello, incurriendo en una singular modalidad de epistemicidio. La Lingüística descolonial en su contrapartida asume un interés multidimensional en torno a la comprensión de las prácticas comunicativas a través de su carácter relacional y del poder psíquico-material que las atraviesan. Esta es la base de la etnografía comunicativa. Otra consecuencia de carácter teórico-práctica, es la adecuación de los usuarios o aprendientes a las ideologías lingüísticas del Norte Global, es esto, lo que sanciona aquello que cuenta o no, como un conocimiento cultural y lingüístico válido. El atributo subyacente a tal premisa, no es otro que, la normalización y unificación de las estructuras de la lengua. Makoni y Pennycook (2019), sostienen que, esto, es la base del proceso inventivo de las lenguas. Mientras que, las habilidades de escribir, traducir e interpretar las reglas gramaticales es una herencia sustantiva de la Lingüística colonial.

[...] La comprensión de los discursos de élite ha borrado, una y otra vez, estas narrativas. Es difícil para los lingüistas, formados en una disciplina que ha afirmado su condición de expertos en asuntos de lenguaje—para desaprender sus habilidades de análisis lingüístico, y para considerar la posibilidad de la idea del lenguaje como algo estructurado, grabable y codificable podría ser una posición ideológica, de hecho, una imposición, en lugar de un hecho científico (Deumert y Storch, 2020, p.14).

El efecto colonial en la Lingüística no es más que esto, la producción de mecanismos que atrapan, objetivan, normalizan y endurecen las estructuras de sus hablantes a través de la consolidación de un código, por medio del que, el lenguaje alcanza su máxima eficacia. El llamamiento es aprender a ver cuáles son las diversas clases de violencias epistémicas a las que esta forma definicional nos conduce. El problema es que los idiomas no han logrado trascender sus propios regímenes meta-discursivos. Esta es la prisión del lenguaje,

especialmente, cuando intentamos recuperar la naturaleza contingente que define su ontología al colocarlo en relación las múltiples formas existenciales de lo humano. La omisión de la dimensión sociopolítica del lenguaje constituye un punto contingente en el estudio de la propia Lingüística colonial. Un objeto de análisis frecuentemente desapercibido. Necesitamos asumir la tarea crítica de interrogar seriamente la comprensión ontológica del lenguaje. Se trata de cuestionar la propia noción de lenguaje, sus consciencias explicativas y sistemas de enmarcamiento. Esta es, una tarea primaria para desestabilizar la sabiduría academia forjada por la lingüística colonial y, con ello, reducir el problema al multiculturalismo racial de las lenguas que inscribe su campo de preocupaciones exclusivamente en torno a lenguas ancestrales. El problema es mucho más complejo que esto. Se trata de promover otros desempeños epistemológicos y ontológicos que participan en la producción de los entendimientos sobre el lenguaje. Otra tensión nos informa cómo la comprensión que hacen las lenguas subalternizadas a través de la racionalidad del Norte Global, reproduce el concepto europeo de la misma. De ello, se desprenden los sistemas de normalización y estandarización –práctica más característica de los sistemas de escritura–. Las bases del lenguaje son una proyección colonial occidental que opera sobre una multiplicidad de realidades existenciales radicalmente diferentes. Lo dilemático de este punto, imposibilita reconocer a través de un principio de igualdad y equidad la naturaleza contextual de las lenguas construidas al margen de la historia, al enfrentarlas con alguna de las lenguas imperiales. Se trata de interrogar los fundamentos de la Lingüística y, en especial, de la Lingüística Aplicada. Tal preocupación trabaja a la inversa del plurilingüismo cuya analítica piensa la lengua en formas discontinuas (Makoni, 2022). Necesitamos aprender a reconocer las formas opresivas de la lengua. Agrega el erudito: “no solo se pretende deconstruir un enfoque colonial del lenguaje, sino también reconstituir y reinventar otra manera de entender las prácticas del lenguaje en su heterogeneidad” (s.p.).

La colonialidad lingüística es un fenómeno complejo. No solo nos informa acerca de los mecanismos de negación de la existencia a través de la palabra. Los mapas son un género relevante dentro de lo que llamamos Lingüística colonial, cuya función consiste en demostrar cómo los idiomas se encuentran íntimamente ligados a determinadas tribus y fijan algunas de las principales cualidades de sus estructuras lingüísticas fusionadas con su identidad étnica. Otra manifestación queda reducida a las listas de palabras y el agrupamiento de lenguas en determinadas familias, las que, mayoritariamente, son presentadas como lenguas inferiores o de poca complejidad. Según Mufwene (2020), la descripción que se hace de tales lenguas fomenta una visión de empobrecimiento permanente de su dimensión lexical, producto de una representación bastante incorrecta introducida por las listas de palabras ordenadas extrañamente y con cierta esterilidad acerca de su naturaleza lingüística. Esta visión devino en una comprensión de las lenguas ancestrales como un fenómeno unitario y homogéneo que posibilitó la jerarquización y el exterminio racial, existencial y lingüístico-cultural.

La pregunta por las articulaciones de la Lingüística colonial, no es otra que, la observación acerca de cómo diversos sistemas de razonamientos encubren múltiples formas de violencias epistémicas, así como lo es, “la reducción del lenguaje a los textos, y del significado a la traducción, es epistemológica y políticamente preocupante” (Deumert y Storch, 2020, p.17). Una de las tensiones más apremiantes que enfrenta la Lingüística colonial junto al binomio raza/lenguaje –articulación propia de la matriz de colonialidad del poder/saber– es, la incapacidad de trascender el metalenguaje de cada idioma. Este punto es desconcertante. El efecto de apropiación global que imputa la lingüística colonial, según Deumert y Storch (2020), opera reconociendo cómo “las gramáticas, las cartillas y los diccionarios se convierten en textos normativos que definen las fronteras de las lenguas y su representación 'correcta' como artefactos escritos, no solo para los lingüistas sino también para los hablantes” (p.23). Tal vez sea una tarea titánica descolonizar las Ciencias del Lenguaje, no obstante, tal como comenta Makoni (2022), inspirado en Mignolo y Walsh (2021), la necesidad de construir espacios de trabajo descoloniales, no es más que, producir otras modalidades de subjetivación y coexistencia. “Los problemas de la Lingüística Aplicada no son evidentes por sí mismos, se crean a través de epistemologías particulares y a través de orientaciones filosóficas particulares” (Makoni, 2022, s.p.).

Descolonizar el lenguaje y la Lingüística es entender la forma de encuadrar la discusión, esto es, cómo pensamos acerca del lenguaje, las interacciones comunicativas y su nexos con la sociedad. Este es el atributo colonial/imperial. La banalidad del mismo es, sostener que, este es imperialista, sin ahondar en la naturaleza de los entendimientos que enmarcan tal problematización. El problema va más allá de la simple asociación de determinados imperios a lenguajes específicos. Lo que sustenta la Lingüística colonial es la forma de enmarcar el problema. “El acto político en la Lingüística Aplicada sería descolonizar los conceptos antes de pensar en cómo practicar una lengua” (Makoni, 2022, s.p.).

De alguna manera, la Lingüística descolonial –en su más amplia expresión– es más que interrogar el conocimiento producido por el Norte Global o las regulaciones de la sabiduría académica convencional importada por la Lingüística en sus diversos dominios. Si bien, esta sección del argumento es crucial, especialmente, cuando buscamos denunciar las múltiples clases de sesgos sobre las que se erigen las Ciencias del Lenguaje dirigidas a comprender las lenguas de grupos socioculturales construidas al margen de la historia. Descolonizar la Lingüística no debe ser concebida como un capricho académico o político-activista que, haciendo uso de ciertos marcos de análisis, incurra en un aparataje laxo, sino que, es aprender a interrogar las tradiciones de pensamiento que sustentan el estudio de la lengua con sofisticación. Es, ante todo, aprender a formular nuevas preguntas y contestarlas de forma novedosa. Desde mi posición teórico-política, la Lingüística descolonial es un discurso académico y una praxis crítica de carácter transdisciplinar que informa a los proyectos de justicia social y racial en la configuración de las prácticas lingüísticas. Asume la

pregunta acerca de cómo son y se han diseñado los sistemas de enmarcamiento de las lenguas en tanto productos imperiales/coloniales. El lenguaje es un singular diseño ontológico.

COLONIALIDAD LINGÜÍSTICA: UN FENÓMENO VIVO Y MUTANTE

La colonialidad lingüística es un fenómeno complejo. Tal atributo, exige que su comprensión acontezca a través de la lógica del metálogo, esto es, un análisis en múltiples capas atravesado por diversos puntos de interreferenciación o referencias entrecruzadas. Nunca su campo de problematización puede ser analizado a través del purismo conservador. La operación que abordaré en esta sección, no es otra que, un sistema de interrogación sobre la imaginación que sustenta la colonialidad lingüística. Tal fenómeno, opera arrancando a la gente de su territorio, de su historia y de su materialidad. La concepción objetivista occidental del lenguaje reconoce que, este, es un fenómeno que solo puede ser estudiado en términos de una estructura. Estamos en presencia de una explicación específica del lenguaje. A través de este entendimiento se niega la naturaleza histórica y contingente del lenguaje, a pesar que esta, disfrute de un entendimiento universal. Necesitamos aprender superar los reduccionismos de su propio pensamiento.

[...] No digo que [las concepciones occidentales del lenguaje] no sean útiles, sino que son relevantes para el contexto en el que se usan, solo son relevantes para contextos donde también hay alfabetización. El desafío al que se enfrenta la lingüística moderna es que no puede imaginar una discusión sobre el lenguaje fuera de la alfabetización, de alguna manera necesita estar alfabetizado y necesita la capacidad de escribir. Entonces, la imagen que tenemos del lenguaje está fuertemente moldeada por la alfabetización y la escritura, incluso si dices que vas a transcribir lo que estoy hablando, estás usando una convención escrita. Así que tú y yo tenemos que luchar para imaginar cómo se ve y se siente el lenguaje fuera de la forma escrita, porque el problema al que nos enfrentamos es que incluso una transcripción del lenguaje hablado es una interpretación escrita del lenguaje. La alfabetización ha atrapado nuestra imaginación sobre el lenguaje. Hay un modo en que no solo es Saussure sino también es la alfabetización la que ha atado nuestra imaginación del lenguaje. Para romper con todo esto, ¿necesita comprender lo que los laicos analfabetos entienden y piensan sobre el lenguaje? ¿Piensan que la noción de lenguaje es relevante para su existencia cotidiana? ¡Mi respuesta es no! (Makoni, 202, s.p.).

El lenguaje es siempre producto y consecuencia de las interacciones comunicativas, lo que permite reconocer que, posee una naturaleza transaccional. El lenguaje puede ser descrito como una especie de aparato analítico para fundamentar el tipo de interacciones comunicativas que desplegamos en determinados contextos, incluso, la determinación de sus niveles no hace otra cosa que ordenar los procesos comunicativos. Es a través de la socialización y la alfabetización que el lenguaje se ata a nuestra identidad. Sabemos que la narrativa colonial sobre el lenguaje fue construida en referencia al mito de la torre de Babel,

hito que coincide, además, con el poste de la modernidad, trazando un itinerario de comprensión acerca de las ideologías lingüísticas a través de la homogenización y la monosemia. Este es, por decirlo menos, un factor de negación de la multiplicidad lingüística y del esquema de singularidad que cada uno de ellos porta. Esta visión valora la unidad del lenguaje como algo bueno, mientras que la heterogeneidad, se convierte en un atributo atravesado por la anormalidad. La colonialidad lingüística se caracteriza por la preeminencia del monolingüismo –hecho que coincide con el surgimiento del Estado-Nación– lo que se caracterizó por negar la multiplicidad de expresiones lingüísticas signándolas como acciones que deben ser domesticadas y clasificadas. Esta es la lógica del colonialismo en su máxima expresión. En ella, la lengua se convierte en un marcador interseccional que documenta cómo su práctica se coloca en relación con diversas formas de dominación. La colonialidad alcanza su eficacia simbólica a través de la inferiorización de los repertorios lingüísticos, lo que devine en un

[...] esquema que interprete un valor indexical de formas mediante una relación que se da por presupuesta (...) es, potencialmente, un esquema que racionaliza el valor indexical en términos de la diferenciaciones y clasificaciones sociales que parecen ser independientes de los usos en cuestión en dicha invocación (Silverstein, 2012: 173) (Deumert & Storch, 2020, p.16).

La colonialidad lingüística se caracteriza por tergiversar la naturaleza específica del tiempo y del lugar de la comunicación lingüística. Es, a su vez, el resultado de una interacción prologada entre colonizadores y colonizados, alterando nuestra comprensión del lenguaje y de las prácticas lingüístico-comunicativas. Cuando reducimos el problema de la colonialidad lingüística con exclusividad al tratamiento de las lenguas no-imperiales o, en particular, al rescate de las lenguas ancestrales, estamos incurriendo en una decisión laxa y políticamente neutral, puesto que, descolonizar el lenguaje –fenómeno y practica cultural– y la Lingüística –circunscripción específica de verdad–, no reduce su potencial a la conformación de construcciones particulares de lo indígena, sino más bien, en consolidar un marco de análisis que nos informe con claridad acerca de las múltiples formas de precarización que todos los seres humanos enfrentamos a través de la lengua. La relación ética que establece el Otro, refuerza una visión particularizada con este –con condiciones significativas para replegarse en el Yo–. Este es el resultado de un proceso esencializador.

[...] La simple "potenciación" de lenguas indígenas lo único que promueve es el confinamiento lingüístico y cultural. A nombre de una supuesta promoción de las lenguas indígenas se cree, ingenuamente, que se revaloriza sus creencias, prácticas y sobre todo su lengua (el famoso proceso de intraculturalidad). Se cree que este acto (el potenciar), en sí mismo, permitiría la reproducción de las culturas indígenas. Es decir, existe una relación esencializada entre lengua y cultura (Zarzuri-Lima, 2012, s.p.).

Parte de tal empobrecimiento reside en el propio centro de los diversos meta-leguajes –singulares relaciones ontológicas, participan de la construcción de un mundo particular– sancionados por la Lingüística. La clave es aprender a interrogar la relacionalidad que sustenta el vínculo entre el régimen metalingüístico y las ideologías lingüísticas. Lo espinoso es que, este vínculo, no ha recibido el tratamiento adecuado, por lo menos, así queda documentado por Makoni y Pennycook (2019). El problema va más allá del reconocimiento de la invención de las lenguas, es algo que trabaja entremedio de muchas cosas. Es un fenómeno sobre-legible. Entender la colonialidad lingüística como un elemento de negación de la existencia sugiere reconocer el potencial ontológico que habita en el propio lenguaje –su naturaleza contingente–. Es en esto, donde reside en poder la colonialidad de la lengua, en la castración de la consciencia y en el empobrecimiento existencial. La negación es clave para implantar diversas clases de esquemas de dominación y opresión. Tal determinación es coherente con el efecto totalizante de la lengua, lo cual, establece comunidades homogéneas. En el marco colonial los hablantes no son partícipes de una comunicación real. De este modo,

[...] en la especificidad de las relaciones coloniales, si bien la lengua y la palabra de los colonizados son subalternizadas, la precondition para establecer un régimen colonial es "la comunicación con el colonizado" (Fabián, 1986: 3). Por ello la comunicación en contextos colonizados no se da en un espacio vacío y neutro, donde se pueda construir una "comunidad comunicativa", según plantea Jürgen Habermas (1986); la comunicación en los procesos de colonización sirve para imponer mecanismos de poder que privilegian a unos frente a otros (Zarzuri-Lima, 2012, s.p.).

Detengamos unos instantes para reflexionar en torno a lo que constituye la negación lingüística y ontológica. Tal intersección, no encontrará fertilidad, sino reconoce que, la negación se encuentra presente en el propio lenguaje. Argumento que descentra su carácter determinista, nominalista y estructuralista. Para Virno (2006), la negación es sustantiva a la propia función verbal, puesto que, la negación nunca se establece en proximidad con su contrariedad, sino que, este acontece a través de un acto de no-reconocimiento –un lugar falso. Tanto para Virno (2006) como para Zarzuri-Lima (2012), los procesos de negación a través del lenguaje no hacen otra cosa que neutralizar el co-sentir –engranaje crucial de una ontología relacional–. “El no-reconocimiento se arraiga más bien en el poder lingüístico de evocar una diversidad detallada una y otra vez mediante el recurso a alguna propiedad contingente” (Virno, 2006, p.27). La negación existencial, cultural y lingüística trae consigo la incorporación de la condición de no-agente en la subjetividad del colonizado y de su vida material. Incluso la construcción de las identidades acontece a través de la negación. “Es por estas razones que los procesos interculturales no son cuestión de comunicación donde "diferentes" comiencen a dialogar. Tampoco se puede deducir que el subalternizado "potencie" el uso de su lengua en su particularidad; existe una matriz colonial de valoración de las lenguas y la palabra” (Zarzuri-Lima, 2012, s.p.).

CONCLUSIONES

¿Qué implica realmente descolonizar la Lingüística y, en particular, la Lingüística Aplicada? Este interrogante es, sin duda alguna, espinoso y caliente, pues, se resiste a cualquier tipo de definición apresurada. Por 'definición apresurada' entiendo a cualquier modalidad enunciativa cuyo discurso derive en una singular política de todo vale. El sustantivo 'descolonización' y el verbo transitivo relacional 'descolonizar' no admiten este tipo de tergiversaciones. Tal como he sostenido en párrafos anteriores, descolonizar la Lingüística no debe ser confundida con ninguna clase de capricho académico postmodernista, ni mucho menos, con la destrucción de la sabiduría que sustentan sus diversos sub-campos de estudio. Más bien, este deseo nos invita a la creación de otro tipo de desempeños epistemológicos, consolidando otra constelación de entendimientos para interactuar con la multiplicidad de fenómenos que afectan a la comprensión del lenguaje en el Sur Global. La producción de otros hábitos de pensamiento examina con profundidad las tradiciones intelectuales que se entrecruzan al ensamblar un determinado argumento. La Lingüística descolonial es un territorio de investigación atravesado por altos flujos de información, es algo que se moviliza en diversas direcciones, es un fenómeno no-fijo que sirve para leer diversas clases de fenómenos, prácticas culturales, proyectos políticos y figuraciones ontológicas. El que posea altos flujos de información

Descolonizar la Lingüística expresa afirmativamente el deseo abrir el canon del conocimiento, reconociendo que dicha operación, solo podrá alcanzar tal propósito en la medida que reconozca que, muchos de los problemas que denunciamos y que nos incomodan a través del pensamiento crítico se encuentran ensamblados con los mismos conceptos que empleamos para organizar tal denuncia. Este es un reconocimiento profundamente descolonial. En este trabajo, hago uso del sustantivo 'canon', como algo que se adentra en las formas normativas de producción del conocimiento, donde lo normativo es aquello que opera privilegiando el carácter homogéneo de determinadas explicaciones. Para que tal sistema explicativo se torne 'homogéneo', exige de un singular sistema de semiotización, pues, es a través del afianzamiento de un determinado icono que tal proceso es cristalizado en nuestra mente. Descolonizar la Lingüística puede ser interpretado en palabras del Sousa (2009) como un proceso de consolidación de justicia cognitiva. El problema es que, nos enfrentamos analíticamente, a un problema más profundo; esto es, la consolidación de un singular sistema de justicia ontológica. No basta con inscribir su propósito en torno transformación del conocimiento que, tal como sabemos, la producción del conocimiento es uno de los principales espacios en los que opera el poder del imperialismo, del colonialismo y del capitalismo. La producción del conocimiento presenta serias dificultades estructurales. No obstante, "el trabajo intelectual crítico sobre la desimperialización primero y ante todo tiene que transformar estas condiciones problemáticas, trascender las limitaciones estructurales y descubrir posibilidades alternativas" (Chen, 2012, p.212).

Tal marco de conocimiento debe promover otro tipo de aproximaciones al material de inteligibilidad de la experiencia humana. Es promover otro tipo de entendimientos acerca de aquello que cuenta cómo ser humano y su materialidad lingüística. Realmente, esta dimensión de análisis, ha sido escasamente explorada. Habitualmente, nos movemos entre marcos bastante artificiales para definir aquello que cuenta cómo una determinada unidad existencial. El desafío es recomponer el material ontológico de determinados grupos amalgamados al margen de la historia a través de la castración de su lengua. Es derribar las meta-narrativas con las cuales han sido producidas tales colectividades

La descolonización de la Lingüística y, en especial, de la Lingüística Aplicada, entraña una peculiar estrategia analítica de carácter crítica, que asume la tarea de transformar su estructura de conocimiento existente, alterar sus desempeños de comprensión y afectarnos para transformarnos a nosotros mismos. En ella, la lengua y el lenguaje nos informan acerca de un aparato imaginario que trabaja en la interreferenciación de muchas otras cosas, fomentando en palabras de Chen (2012), “la comprensión del yo pueda ser transformado y la subjetividad reconstruida” (p.212). Descolonizar la Lingüística en todas sus dimensiones y campos de aplicación construye una comprensión diferente acerca de la lengua y sus regímenes meta-discursivos. Descolonizar la lengua es expandir los puntos de interreferenciación que se conjugan en tal análisis. El problema es que el lenguaje abarca todos los dominios de la vida social. Enfrentar su descolonización es promover un nuevo marco de teorización crítica y prácticas emancipatorias (Sousa, 2009). Resistir al dominio del capitalismo lingüístico es reconocer la diversidad epistemológica a través de la cual podemos estudiar la naturaleza contingente del lenguaje. En efecto, “la diversidad de los sistemas de conocimiento subyacentes a las prácticas de diferentes grupos sociales en todo el mundo” (Sousa, 2009, p.76). Se trata entonces de sabotear afirmativamente los engranajes del fundamento epistemológico proporcionado por el Norte Global en el estudio de la lengua, ello requiere “proponer una epistemología alternativa que, lejos de rechazar la ciencia, sitúa a esta última en el contexto de la diversidad de saberes existentes en las sociedades contemporáneas. Partiendo del supuesto de que la cultura y la diversidad epistemológica están incrustadas recíprocamente” (Sousa, 2009, p.85). Descolonizar las Ciencias del Lenguaje es ir más allá del simple acto declarativo a favor de la emancipación de la lógica monocultural del conocimiento científico.

Un ejercicio preliminar consistirá en promover un diálogo de saberes de carácter no-relativista, pues, ningún ensamblaje crítico acontece en tal dirección. Se trata ahora, de colocar en igualdad de posiciones las diversas voces, contribuciones, corrientes de pensamiento, proyectos teóricos y marcos metodológicos empleados para comprender la lengua tanto en el Norte como en el Sur Global. Cada uno de ellos, asume singulares disputas epistemológicas. El diálogo y el encuentro crítico de saberes es propiedad de la hermenéutica diatópica. Sousa (2009), sostiene que, a través de esta singularidad hermenéutica es posible

reconocer que todas las culturas son incompletas. No obstante, estas pueden verse enriquecidas a través del diálogo y la confrontación de otras culturas. Tal grado de dialogicidad trabaja por fuera del universalismo instituido, más bien, ancla su analítica en lo que Sousa (2009), denomina 'universalismo negativo', lo que nos informa acerca de "una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general" (p.139). Un recurso metodológico crucial en la hermenéutica diatópica es la traducción. Es bien sabido que cuando traducimos algo, hay elementos que se pierden, se dislocan y se transforman. La traducción en el contextualismo de la hermenéutica diatópica, permite adentrarnos en el tipo de convergencias de diferentes saberes y culturas. Siempre traducir es un procedimiento que permite depurar la especificidad de un nuevo objeto de análisis. Este no niega sus genealógicas, pero, inscribe su tarea por fuera y más allá de ellas. "El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos" (Sousa, 2009, p.141). Si transferimos esta premisa al contexto de análisis de la descolonización de la Lingüística, podríamos sostener que, fomenta el reconocimiento que, cada encuadre cultural se caracteriza por articular una constelación específica de prácticas políticas, actanciales, semióticas e intelectuales de naturaleza contra-hegemónicas. Esto es lo que habita en el corazón de tal proyecto. En suma, "el modo de producción es un subconjunto del modo de dominación. Y, el modo de dominación se ha fijado, transformado y mantenido en la matriz colonial" (Mignolo, 2019, p.115).

La descolonización del lenguaje en tanto proyecto de conocimiento en resistencia inaugura su razón de ser, a partir del reconocimiento de diversas culturas y grupos culturales que han sido subalternizados y convertidos en desdenes ontológicos. Este es el ejercicio más resonante de la modernidad, el inhabilitamiento y negación de toda forma existencial que no calce con el canon ontológico imputado por el humanismo clásico. Como tal, la descolonización del lenguaje asume un compromiso anti-humanista. Uno de los problemas que enfrenta la disciplina llamada Lingüística es el enclaustramiento de la inteligibilidad de la realidad investigada circunscritas a regímenes ontológicos prefabricados. Su descolonización cognitiva acontece por fuera del registro de la normalización lingüística introducida por sus principales marcos ideológicos. Se necesita de un consenso transcultural ligado al estudio de la lengua. La beca descolonial de las Ciencias del Lenguaje construye una práctica para repensar y desentrañar los entendimientos dominantes sobre la lengua y sus atributos materiales. No se trata de protestar por los contenidos y ejes de tematización propuestos por la colonialidad, sino que, asumir el reto imaginativo de aprender a desvincularnos de las fallas de tal aparataje cognitivo. Se trata de interrogar el propio campo de significantes y los hábitos mentales con los que nos aproximamos a la noción de lenguaje, lengua e idiomas. Descolonizar es interrogar los fundamentos epistemológicos de la Lingüística. De modo que,

[...] si aceptamos que la epistemología nos da los principios y las reglas del conocimiento a través de los cuales se entiende lo humano y la humanidad, quedamos atrapados en un sistema de conocimiento que no se da cuenta de que las historias de lo que significa ser humano, específicamente las historias de origen que explican quiénes/qué somos—son, de hecho, construidas narrativamente (Mignolo, 2019, p.108).

Parte del esfuerzo analítico que articulo en esta sección, intenta distanciarse críticamente –aquí la operación es deconstructiva no por retórica implícita– de la racionalidad elaborada por la Lingüística y, en especial, por la Lingüística Aplicada, en torno al lenguaje. Sin negar sus entendimientos, focalizo en torno a las posibilidades performativas del lenguaje, esto es, atender al uso del lenguaje y su relación con la identidad. La identidad en gran medida se forma en el propio lenguaje. Para los lingüistas descoloniales toda identidad acontece en el propio desempeño lingüístico. Jamás son objeto de predeterminaciones. Esta sección del argumento, permite superar cualquier forma de esencialismo lingüístico y ontológico a través de las prácticas comunicativas. Otra implicancia de esta corriente, nos informa acerca de cómo la subjetividad es modelada a través de determinados actos lingüísticos (Pennycook, 2004). Necesitamos articular “una perspectiva antifundacionalista, en la que el uso de la lengua es un acto de identidad que llama a ese lenguaje a ser. Y la performatividad, particularmente en su relación con las nociones de performance, abre caminos para entender cómo se remodelan los lenguajes, las identidades y los futuros” (Pennycook, 2004, p.1). Se trata entonces, de superar el modelo de totalidad del propio concepto de lenguaje y lengua. En esta oportunidad intento explicar cómo aquello que significamos como lenguaje no es otra cosa que, una invención de los lingüistas europeos para dar cuenta de una articulación de carácter universal y normativa. Esta sección del argumento, es diferente a la explicación *chomskiana*. Estoy interpelando la imaginación y la naturaleza de los desempeños epistemológicos que sustentan el entendimiento llamado ‘lenguaje’ producido en el marco del colonialismo y sus remanentes al día de hoy. El lenguaje utilizado por los lingüistas es una invención geopolítica europea. Tal núcleo de análisis se inscribe en torno al cuestionamiento de la fijeza del propio término cuyo carácter indicativo reproduce un conjunto de alianzas con el colonialismo. Son estos lazos los que debemos aprender a interrogar.

La imaginación lingüística sancionada por el pensamiento europeo sirvió de base para documentar cómo diversos grupos son articulados independientemente de la naturaleza universalista del propio término lenguaje. Nos enfrentamos a una estructura conceptual orgánica y universal. Necesitamos asumir el carácter enántico y sus funciones diferenciales y relativistas. Esta tarea sugiere re-ubicar los desempeños epistemológicos esbozados por la lingüística de otra manera. Tal empresa solo puede ser explicada a través de una amalgama por traducción de diversos proyectos de conocimiento y epistemologías que, progresivamente, van deformando la imaginación legada por el purismo conservador. Tal reto según Pennycook (2004), sugiere que, aprendamos a entender las restricciones que tienen lugar entre

Lingüística y Lingüística Aplicada, así como, recomponer la naturaleza nominalista y pragmática de ambas circunscripciones intelectuales. La sección ‘aplicada’ del sintagma no es sinónimo de negación de un aparataje teórico para pensar algunos de sus problemas más trascendentales. Es necesario promover un marco de conocimiento refinado para superar estas complejas discusiones. De lo contrario, su razón puede ser objeto de farisaicas argumentaciones. Lo que puede ser signado como un contra-ataque encubierto del proyecto imperial/colonial. La Lingüística descolonial abre nuevas formas de pensar la relación entre lenguaje, identidad y acción social. Necesitamos de una imaginación que nos informe críticamente acerca de las operaciones sociales de los lenguajes que investigamos. Los lenguajes no son objetos a ser descubiertos presentan una naturaleza viva que debemos aprender a reconocer²⁶. Estos, nunca se encuentran previamente definidos, sino que son, el resultado de la interconexión entre diversas clases de dominios conceptuales, ideológicos y políticos. Situación similar experimentan los sentidos ligados a las nociones de raza, humanidad y humano. Todas, son el reflejo de profundas historias coloniales. El problema es, que, parte sustantiva de la imaginación que sustenta a la Lingüística proviene de múltiples formaciones ideológico-conceptuales de naturaleza colonial.

La crítica descolonial de la Lingüística parte del supuesto que los lenguajes no son entidades predeterminadas –esta es la base de lo que Makoni y Pennycook (2019), denominan proceso de desinvencción del lenguaje al que ya dediqué algunas líneas en secciones anteriores– sino que, son singulares productos imaginativos elaborados por los lingüistas. Esta es la base de la epistemología sobre la que se erige la Lingüística y, en particular, la Lingüística Aplicada. Tal proceso es documentado por Lelyveld (1993), como parte de “una ideología de los lenguajes como objetos separados y autónomos en el mundo, cosas que podrían clasificarse, organizarse y desplegarse como medios de intercambio” (p. 194). Es esto, lo que define al estudio de las lenguas como entidades territoriales delimitadas, pero, desconectadas ontológicamente de su real material de inteligibilidad. Nos enfrentamos a una condición etnolingüística de carácter homogénea, cuya imaginación devino en la etnización y territorialización de la lengua. Esta sección del argumento, admite una aclaración sustantiva en relación a la necesidad de geografiar la lengua. La Lingüística descolonial emprende parte de sus discusiones en relación a lo que Saussure llama ‘lingüística externa’, es decir, todo aquello que es marginado del dominio de comprensión de la estructura de la lengua. La vacancia de tal unidad, omitió significativamente la construcción ideológica, cultural, política e histórica de la misma. Aquí, el sentido del sustantivo ‘histórico’ no está asociado al sentido del diacronismo, sino que, se inscribe en torno al material de tal proceso²⁷. La Lingüística Aplicada

26 Véase el trabajo de Mufwene.

27 El interés saussureano consistía en documenta que cada palabra es objeto de un sistema autocontenido en sí mismo. Es esto, lo que define la estructura. Operación clave para la institucionalización del mismo y para la promoción de un entendimiento objetivo en torno al lenguaje.

es un campo estrecho en su comprensión epistemológica sobre el lenguaje. Ofrece, además, escasa comprensión sobre la falta de autonomía de los lenguajes. De este modo,

[...] la lingüística que introdujo Saussure estaba, como mucho de lo que sigue estando ligado a las construcciones coloniales del lenguaje, una de las “construcciones culturales del colonialismo” (Pennycook, 1998) por excelencia; al concentrarse en la lingüística interna y rechazar la lingüística externa, ya no había ningún modo de reflexión para mirar lo que era la lingüística y lo que había inventado (Pennycook, 2004, p.75).

En esta misma dirección, es posible sostener que,

[...] la lingüística, por un lado, ha tendido a encerrarse en sí misma, sin mirar las relaciones externas del lenguaje ni las formaciones alternativas de conocimiento. Como observan Deleuze y Guattari (1987), “mientras la lingüística confine mismo a constantes, ya sean sintácticas, morfológicas o fonológicas, se vincula el enunciado a un significante y la enunciación a un sujeto y, en consecuencia, chapucea la asamblea; consigna las circunstancias al exterior, encierra el lenguaje en misma, y hace de la pragmática un residuo” (Pennycook, 2004, p. 82).

El proceso de desinversión planteado por Makoni y Pennycook (2019), no es otra cosa que, un mecanismo de desarticulación de los hábitos de pensamientos sancionados por la sabiduría académica. Se trata de reconstruir los diversos desempeños epistemológicos a través de los que nos vinculamos al estudio del lenguaje. Para ambos autores, la escasa comprensión de la autonomía del lenguaje acarrió una incompreensión acerca de su naturaleza, privilegiando el conocimiento objetivado de sus fenómenos lingüísticos. La desinversión es sinónimo de producción de otra política lingüística, es un mecanismo de interpelación al paradigma liberal de tal campo. Agregan Makoni y Pennycook (2019) que, “sin estrategias de desinversión, la mayoría de las discusiones sobre los derechos lingüísticos, la educación en la lengua materna, el cambio de código o los derechos lingüísticos reproducen el mismo concepto de lengua que subyace a toda la lingüística dominante” (p.16).

La Lingüística descolonial en el pensamiento de Pennycook (2021), a través de la desinversión de las lenguas asume una modalidad de análisis antifundacionalista y anti-esencialista sobre la naturaleza de los desempeños epistemológicos o hábitos de pensamiento que empleamos para justificar nuestras concepciones acerca del lenguaje. La naturaleza performativa del lenguaje desde el punto de vista de la crítica descolonial asume que el lenguaje es una singular amalgama de múltiples actuaciones sociales y culturales que van modelando nuestra identidad. Es esto, lo que le interesa a la Lingüística descolonial, el vínculo entre lenguaje e identidad. ¿A qué formas de identificación nos conduce la noción de performatividad en el estudio del lenguaje y, en particular, su aplicación a la realidad multiposicional e interseccional llamada Sur Global? La performatividad siempre se encuentra vinculada a una actividad auto-productiva, constituye lo que señala qué es, obligándolo a

acontecer dentro de un determinado marco regulatorio. Lo performativo en las Ciencias del Lenguaje descoloniales subyace a la comprensión de sus formas contingentes implicadas en la construcción de la identidad de sus usuarios. Es, también, una interpelación a las modalidades de producción de la subjetividad a través de la lengua, posibilitando otros modos de interpretación acerca de la naturaleza multidimensional de nuestras prácticas lingüístico-comunicativas. Una relevancia analítica sobre la performatividad nos informa que, no están sujetos a actos de verdad. Este atributo resulta clave para descentrar el objetivismo que atraviesa los desempeños epistemológicos de la Lingüística y la Lingüística Aplicada. Se trata de “comprender cómo constituimos identidades lingüísticas y culturales a través de la realización de actos de identidad” (Pennycook, 2004, p.14).

La performatividad en tanto recurso de análisis se encuentra íntimamente ligado al sintagma ‘gramática emergente’, en el que reconoce que el sujeto está regulado por un complejo proceso iterativo. El conector entre performatividad y gramática que emerge se manifiesta a través del reconocimiento que la estructura del discurso es modelada por un proceso continuo. Tal argumento es clave para comprender que no existe una estructura naturalmente fija en el lenguaje, a lo que Pennycook (2004), agrega inspirado en el trabajo de Hopper (1997), explicando que,

[...] los hablantes toman mucho de sus experiencias previas de comunicación en circunstancias similares, sobre temas similares y con interlocutores similares. La sistematicidad, desde este punto de vista, es una ilusión producida por el asentamiento o sedimentación parcial de formas de uso frecuente en subsistemas temporales” (págs. 157-158). La idea de sedimentación es potencialmente productiva en esta forma de pensar (p.17).

Desde este punto de vista, el lenguaje queda constituido como un fenómeno que es sedimentado a través de actos iterativos en un determinado tiempo y espacio, es la superposición de actos repetidos aquello que va modelando la propia identidad. Esto no está exento del atravesamiento de historias anteriores. Como tal, la dimensión performativa se construye en el desempeño, esto es, la espacialidad en la que conexas el lenguaje y la identidad –esta es una intersección que se rehace sistemáticamente– develando una naturaleza encarnada –enáctica–. Desde este punto de vista, el rendimiento de la lengua es multimodal, un fenómeno ligado a otras prácticas semiológicas y sociales. El lenguaje está lleno de acciones de alteridad, del plegado del Yo en el Otro y viceversa. Visto así, “los idiomas no son más entidades predeterminadas que preexisten a nuestras actuaciones lingüísticas, identidades de género o étnicas. Más bien son los productos sedimentados de repetidos actos de identidad” (Pennycook, 2004, p.19).

Finalmente, recordemos que, la lingüística descolonial es un ensamblaje epistémico transdisciplinar que acontece a través de diversos proyectos epistemológicos. Esta es una

premisa clave en el pensamiento de Pennycook (2018). Estamos en presencia de un campo integrado por trayectorias distintas. Se trata entonces de situar “las prácticas lingüísticas en el centro del debate en torno a la justicia social” (Niño, Zavala y de los Heros, 2020, p.13). La sociolingüística crítica según Niño, Zavala y de los Heros (2020), es una apuesta imaginativa inserta en los desarrollos del anti-humanismo y del post-estructuralismo, cuya focalización heurística recorta y desarma la forma definicional de su objeto inscrito en la concepción de la lengua como sistema abstracto, para inaugurar sus debates en torno al lenguaje como práctica político-social o un ensamblaje crítico integrado por muchas otras prácticas de conocimiento en resistencia.

REFERENCIAS

- Bal, M. (2021). *Lexicón para el análisis cultural*. Madrid: AKAL.
- Braidotti, R. y Balzano, Á. (2020). “Introducción”; en: Braidotti, R. (Ed.). *El conocimiento posthumano*. (pp.11-31). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Chow. R. (2006). *The Age of the World Target*. New York: Duke University Press
- Chen, K. H. (2010). *Asia as method: towards deimperialization*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, G. (2007). *Deux régimes de fous*. Paris: Editions de Minuit.
- Deumert, A. y Storch, A. (Edit.). *Colonial and Decolonial Linguistics*. (pp.289-300). Oxford: Oxford Scholarship.
- Du Bois, W. E. B. (2007). *The Souls of Black Folk*. New York: Cosimo Classics.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Fabián, J. (1986). *Language and power colonial*. Los Ángeles: University of California Press.
- Hill Collins, P. (2015). “Intersectionality's Definitional Dilemmas”. *Annual Review of Sociology*. Recuperado el 23 de febrero de 2023 de: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lelyved, D. (1993). Colonial Knowledge and the Fate of Hindustani. *Comparative Studies in Society and History*, 35 (4), 665-682.
- Makoni, S. (2022). *Interview. Pour une nouvelle ontologie du langage*. Entrevista realizada por Cannut, Cécile. y Guellouz, Mariem. *Semen*, 50 (2).
- Mignolo, W. (2000). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2015). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción de colonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Mignolo, W. (2019). “Sylvia Wynter: What Does It Mean to Be Human?”; en: Mckitick, K. (Edit.). *Sylvia Wynter: on being human as praxis*. (pp.106-123). Durham: Duke University Press.

- Mufwene, S. (2020). "Decolonial linguistics as paradigm shift: Acommentary"; en: Deumert, A. y Storch, A. (Edit.). *Colonial and Decolonial Linguistics*. (pp.289-300). Oxford: Oxford Scholarship.
- Niño, M., Zavala, V. y De los Heros, S. (2020). *Hacia una sociolingüística crítica: desarrollos y debates*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pennycook, A. y Makoni, S. (2019). *Innovations and Challenges in Applied Linguistics from the Global South*. London: Routledge.
- Pennycook, A. (2021). Applied linguistics as epistemic assemblage. Recuperado el 06 de enero de 2023 de: https://www.researchgate.net/publication/331675616_Applied_linguistics_as_epistemic_assemblage
- Pennycook, A. (2004). Performativity and Language Studies. *Critical Inquiry in Language Studies*, 1-19.
- Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. New York: The University of Chicago Press.
- Pratt, M.L. (1992). *Ojos imperiales*. Literatura de viajes y transculturación. México: FCE.
- Severo, C. (2016). A invenção colonial das línguas da América. *Alfa, Rev. Linguíst*, 60 (1), 11-28.
- Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI/Clacso.
- Sharma, N. (2015). "Strategic Anti- Essentialism: Decolonizing Decolonization"; en: Mckitick, K. (Edit.). *Sylvia Wynter: on being human as práxis*. (pp.164-182). Durham: Duke University Press.
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? Recuperado el 10 de marzo de 2023 de: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Spivak, G. (2013). *An Aesthetic education in the era of Globalization*. New York: University Columbia Press.
- Spinosa, B. (1994). "The Ethics". En: Curley, E. (Ed. y Trad.). *A Spinoza Reade. The Ethics and Other Works*. (pp.85-265). Princeton: Princeton University Press.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.
- Wynter, S. (1995). "The Pope Must Have Been Drunk, the King of Castile a Madman: Culture as Actuality and the Caribbean Rethinking of Modernity"; en: Ruprecht, A. y Taiana, C. (Eds.) *Reordering of Culture: Latin America, the Caribbean and Canada in the Hood*. Ottawa: Carleton University Press.
- White, H. (1973). *METAHISTORIA. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE.
- Zarzuri-Lima, M. (2012). De la palabra al texto: colonialidad lingüística y luchas interculturales. *Rev. de Inv. Educ.* [online]. vol.5, n.1, 59-85.

Sobre los autores

Lilia Irlanda Villegas Salas. Doctora en Letras, Maestra en Literatura Comparada y Licenciada en Letras Inglesas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Se dedica a la investigación y formación docente en mediación intercultural y estudios culturales transdisciplinarios, con énfasis en temas de género, poscolonialismo y racismo. Es profesora-investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, donde forma parte del Cuerpo Académico Estudios Interculturales. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, con el nivel I. Docente con Perfil Deseable PRODEP de la Secretaría de Educación Pública. Ha coordinado la edición de diversas publicaciones colectivas tales como *La traducción lingüística y cultural en los procesos educativos: Hacia un vocabulario interdisciplinario* (UV/ UNAM, 2019), *El poder de la memoria: reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico* (UV, 2016) e *Ideologías en traducción. Literatura, didáctica, cultura* (Peter Lang, 2016). Es docente de los programas Maestría y Doctorado en Investigación Educativa, Universidad Veracruzana. Ha traducido cerca de una docena de obras (del inglés y del francés) entre las que se pueden mencionar *La muerte de una disciplina* (UV, 2009), una de las primeras obras publicadas en nuestra lengua de la poscolonialista Gayatri Chakravorty Spivak; así como *Una educación estética en la era de la globalización* (Siglo XXI Editores, 2017), de la misma autora, en cuya versión al español colaboró. Ha dedicado esfuerzos sustantivos a divulgar la obra de esta teórica en México. ivillegas@uv.mx

Cristine Severo. Tem graduação em Letras-Inglês/Literatura (UFSC) e em Psicologia (UFSC), mestrado em Teoria e Análise Lingüística (UFSC, 2003), doutorado em Teoria e Análise Linguística (UFSC, 2007), doutorado em Ciências Humanas (UFSC, 2018) e pós-doutorado em Políticas Linguísticas (Universidade da Pennsylvania, 2014). Tem pesquisado os temas: dimensões política e ética das políticas linguísticas em contextos coloniais e pós-coloniais de uso da língua portuguesa, com enfoque na relação Brasil-África; linguística colonial; políticas linguísticas críticas; e história sócio-política das línguas. Atualmente é professora associada III da Universidade Federal de Santa Catarina e docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística e do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Lidera o grupo de pesquisa Políticas Linguísticas Críticas e Direitos Linguísticos (CNPq). Participa, como pesquisadora, do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER/UFSC) e do Grupo de Estudos no Campo Discursivo (UFSC). É Presidente do Comitê de Políticas Públicas da Associação Brasileira de Linguística (Abralín 2020-2021). É bolsista do CNPq nível 2. Membro da coordenação do Ren Africa (Applied Linguistics and Literacy in Africa & the Diaspora Research Network, 2018-). Em 2017 ministrou a conferência 'Uma visão panorâmica das políticas linguísticas no Brasil: construindo diálogos', na Academia Brasileira de Letras (ABL).

Ana Cláudia F. Eltermann. Doutoranda em Linguística, sob orientação da Prof^a Cristine Gorski Severo e coorientação da Prof^a Alexandra Alencar, com período sanduíche na Penn State University, sob orientação do Prof. Sinfree Makoni, pelo programa CAPES/Print. Defendeu a dissertação de mestrado intitulada 'O lugar das línguas africanas nos discursos sobre a brasilidade linguística', pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina. Possui licenciatura em Letras (Língua Portuguesa) pela mesma instituição (2015).

Aldo Ocampo González. Chileno. 1987. Teórico de la educación inclusiva y crítico educativo, orienta su trabajo a la comprensión de la interseccionalidad, la justicia educativa, la educación antirracista, las

teorías postcoloniales, los estudios visuales, la filosofía de la diferencia y las metodologías emergentes de investigación. Director fundador del Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva (CELEI), institución reconocida y con estatus asociativo a CLACSO. Primer centro de investigación creado en ALAC y Chile para el estudio teórico y metodológico de la Educación Inclusiva. Creó la primera Licenciatura en Educación Inclusiva impartida en Chile. Se formó como Profesor de Educación General Básica, Licenciado en Educación, Post-titulado en Psicopedagogía e Inclusión (UCSH, Chile). Magíster en Educación, mención Currículo y Evaluación, Máster en Política Educativa, Máster en Lingüística Aplicada (Univ. de Jaén, España), Máster en Integración de Personas con Discapacidad (Univ. de Salamanca, España) y Doctor en Ciencias de la Educación, aprobado Sobresaliente por Unanimidad, mención “Cum Laude” por la Universidad de Granada, España. Posee, además, un Postdoctorado en Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares por el Instituto de Educación de la Universidad Federal Rural de Río de Janeiro (UFRRJ), Brasil. Es autor de 6 libros, capítulos de libros y actas científicas, así como de más de 200 artículos entre el período 2009 a 2019. Ha impartido más de 150 conferencias, conferencias magistrales y clases magistrales en casi todo Iberoamérica por invitación gracias a sus escritos y publicaciones. En julio de 2017 y en 2019, le fue otorgado el reconocimiento de “Ciudadano Ilustre”, por el Distrito de Riobamba, Ecuador, por su trabajo sobre Epistemología de la Educación Inclusiva y, así también, por el Municipio de El Tambo, ciudad de Huancayo en Perú. En 2018 la Red Iberoamericana de Pedagogía (REDIPE) le otorgó el Premio Iberoamericano a la Investigación por la creación de la Epistemología de la Educación Inclusiva, entregado en Ecuador. Cuenta, además, con el reconocimiento del Congreso del Perú por su aporte a la educación y a la cultura. Cursa una estancia de investigación postdoctoral sobre Descolonización de la lingüística y ontologías relacionales en la Universidad de Antioquía (UdeA), Colombia y un postdoctorado en el Centro Regional de Investigación Educativa y Formación Docente (CRESUR), México, sobre semiótica de la educación inclusiva. Actualmente, es profesor del Programa de Doctorado en Ciencias de la Educación y de la Maestría en Psicología Educativa de la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), Perú y del Doctorado en Educación Inclusiva en la asignatura de “Análisis de la Educación Inclusiva”, en el Centro Regional de Investigación Educativa y Formación Docente (CRESUR), México y Profesor del Máster en Atención a la Diversidad e Inclusión Educativa de la Universidad Tecnológica Equinoccional (UTE), Ecuador. Profesor de Pre-grado en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC) y Universidad Bernardo O’Higgins (UBO) de Chile. Dirige el Programa de Postdoctorado en teoría crítica y perspectivas político-metodológicas sobre educación inclusiva transformadora en el Sur Global, imparto por CELEI. Ha sido profesor invitado en la Carrera de Psicopedagogía Clínica de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Profesor del Magíster en Educación Inclusiva de la Escuela Normal de Licenciatura en Educación Física (ENLEF), Tuxtla México, Profesor Invitado del Programa de Doctorado en Educación de la Universidad Católica de Manizales (UCM), Colombia y del Programa de Doctorado en Educación de la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE), Argentina y del programa de Maestría en Educación desde la Diversidad impartido por el Instituto de Educación de la Universidad de Manizales (UM), Colombia. Dirige el Grupo de Investigación Latinoamericano sobre Educación Inclusiva (GILEI).

Esta obra forma parte del Sello Producción de otros mundos de Ediciones CELEI.

Concebida como una estrategia de difusión del conocimiento y la reflexión práctica sobre los desafíos que enfrenta la educación de la multiplicidad de diferencias en el contexto de la Justicia Educativa.

La presente obra se editó por primera vez en enero de 2024, en los talleres de Ediciones CELEI. En su composición se utilizó Candara, a través del programa Adobe Systems.

Una de las tareas críticas más apremiantes que enfrenta el dominio disciplinar conocido como Lingüística y, especialmente, Lingüística Aplicada (LA), consiste en cambiar nuestra forma de pensar acerca del lenguaje. Tal llamamiento es una invitación a someter a escrutinio crítico las tradiciones de pensamiento y los desempeños epistemológicos que informan sus diversas maneras de pensar acerca de una constelación específica de fenómenos. Cambiar nuestra forma de pensar acerca de la naturaleza inconmensurada del lenguaje es aquello que define la centralidad de su quehacer descolonial. Descolonizar el lenguaje no es otra cosa que alterar, esto es, interferir en la dinámica de producción del conocimiento heredado por la Lingüística y sus subdominios de especialización, o bien, cambiar las reglas que delimitan la grilla de inteligibilidad de aquello que decimos conocer y saber. Tanto la sociolingüística como la antropología lingüística han comenzado a incorporar enfoques y metodologías críticas para incomodar y alterar algunas de sus principales categorías de ordenación de su matriz intelectual. Tal interpretación descentra las formas convencionales de producción del análisis lingüístico contemporáneo. Este es un propósito descolonial. Que quede claro: la descolonización del lenguaje o de la Lingüística en cualquiera de subdominios de especialización no es la destrucción de su arquitectura cognitiva, sino, más bien, articula un proceso de 'distancia crítica' que nos permite observar cómo determinadas posiciones argumentales incurren en diversas formas de violencias ontológicas y epistemológicas articuladas a través de los sistemas lingüísticos de grupos culturales específicos. Se trata de cuestionar la edificación del conocimiento a objeto de promover diversas estrategias de reparación de sus condiciones de inteligibilidad. Eso que a menudo, algunas voces progresistas de carácter laxo invocan bajo el argumento de descolonizar cualquier cosa que se nos ocurra es, un reto intraducible. Se trata, más bien, de aprender a recuperar la naturaleza contingente que habita en el corazón mismo del lenguaje. La castración de la naturaleza históricamente contingente del lenguaje se encuentra atravesada por un entendimiento que se sostiene en la premisa de que el lenguaje es común a todo el mundo. La naturaleza del lenguaje es siempre contingente. "La visión saussuriana es en realidad una visión del lenguaje que es producto de un clima histórico e intelectual muy específico" (Makoni, 2022, s.p.). Lo que convierte al lenguaje en una forma colonial es su manera de focalizar y/o enmarcar cada una de sus formas de análisis. Efectúo esta aclaración, puesto que, es común observar que, muchos practicantes reducen el problema a la mera afirmación que, sostiene que, el español o el inglés son lenguas imperiales/coloniales, lo que, no deja de tener razón. Sin embargo, la profundidad del problema reside en la manera de enmarcar sus problemas. En suma, acerca de cómo pensamos sobre el lenguaje y, en especial, de las Ciencias del Lenguaje. Otra de las tareas críticas que enfrenta la descolonización del lenguaje consiste en promover de una analítica que posibilite diversas tácticas de des-invencción de los meta-regímenes lingüísticos de cada idioma, así como, de las ideologías lingüísticas y procesos de racialización que, en ellos, se van superponiendo en la construcción del lenguaje –un fenómeno construido sociocultural e históricamente– se convierte en el emblema de una determinada raza. Esta sección del argumento, es crucial para documentar las diversas tensiones ontológicas ligadas a la lengua.



EDICIONES CELEI

Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva (CELEI)

Primer centro de investigación creado en ALAC y en Chile, dedicado al estudio teórico y metodológico de la Educación Inclusiva. Articula su actividad desde una perspectiva inter, post y para-disciplinar.