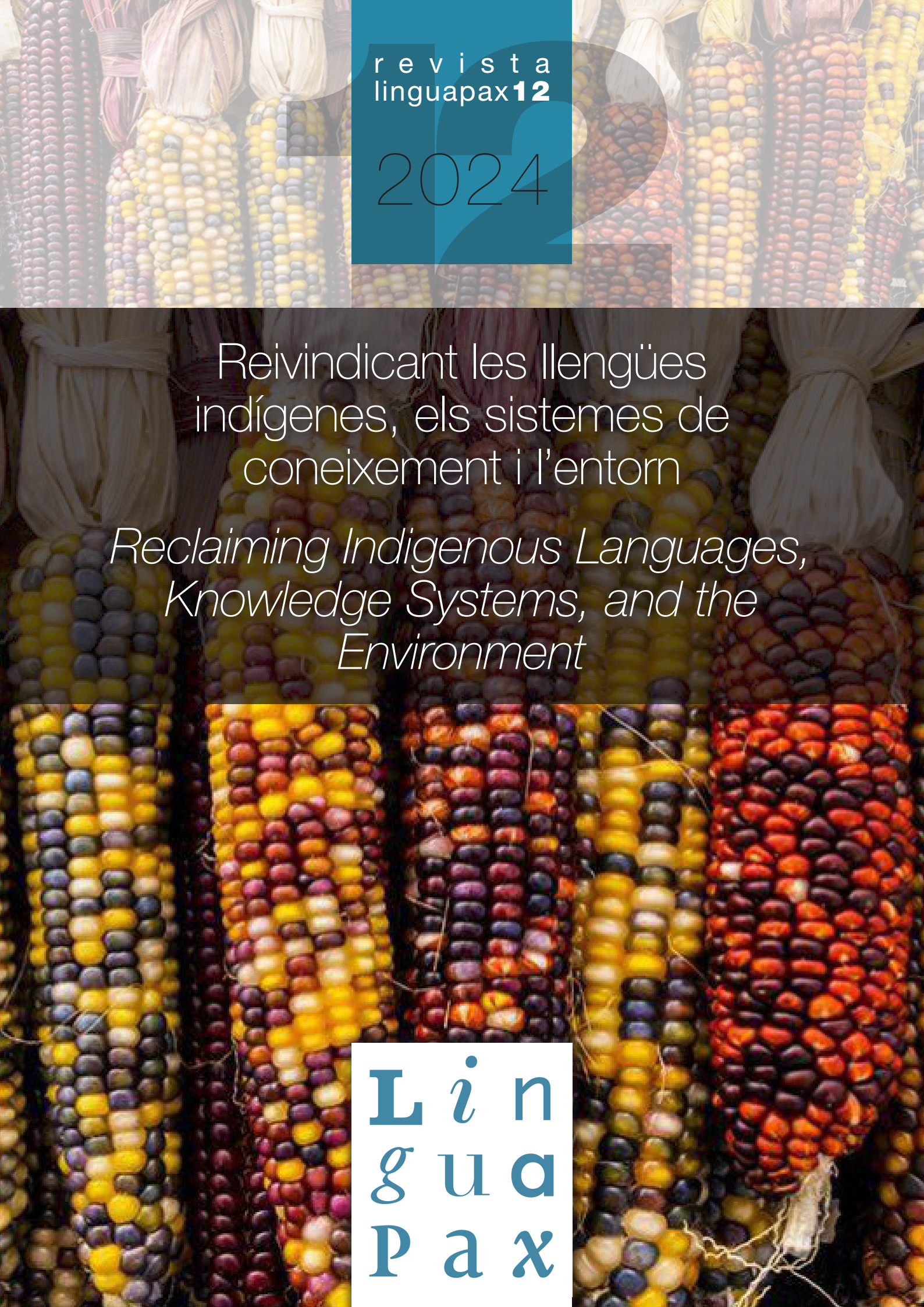




revista
linguapax **12**

2024

Reivindicant les llengües
indígenes, els sistemes de
coneixement i l'entorn

*Reclaiming Indigenous Languages,
Knowledge Systems, and the
Environment*

**L i n
g u a
P a x**

Revista Linguapax 2024

Reivindicant les llengües indígenes, els sistemes de coneixement i l'entorn

Reclaiming Indigenous Languages, Knowledge Systems, and the Environment

Editat per:



Amb el suport de:



Coordinació editorial:

Josep Cru

Disseny i maquetació:

Grafia, serveis gràfics

Traduccions:

Servei de Llengües de la UAB i Joana Torres Bosch

Foto de la coberta:

Foto de Sam Fentress

La foto té llicència Creative Commons Attribution-Share Alike 2.0.

ISSN 3081-3352

Títol clau: Linguapax review

Títol abreviat: Linguapax rev.



Aquesta obra està subjecta a una llicència de Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

CONTINGUTS

CONTENTS

• Introduction	5
• Introducció	9
JOSEP CRU	
• Saberes ancestrales en salud y revitalización de las lenguas indígenas	13
• Sabers ancestrals en salut i la revitalització de les llengües indígenes	31
• a tres províncies andines de l'Equador	
• Ancestral Health Knowledge and Revitalisation of Indigenous Languages	49
• in three Andean Provinces of Ecuador	
FERNANDO ORTEGA	
MARLEEN HABOUD	
• Reclamando la lengua katsakati: intersecciones entre lengua, indigeneidad	67
• y territorio en la Amazonía ecuatoriana	
• Reclamant la llengua katsakati: interseccions entre llengua, indigenitat	77
• i territori a l'Amazònia equatoriana	
• Reclaiming the Katsakati Language: Intersections Between Language,	87
• Indigeneity and Territory in the Ecuadorian Amazon	
SILKE JANSEN	
ERIKA ROSADO VALENCIA	
• Alimentarse en cuerpo y alma: medio ambiente, prácticas rituales	97
• y revitalización lingüística en un mundo nahua	
• Alimentar-se en cos i ànima: medi ambient, pràctiques rituals	109
• i revitalització lingüística en un món nahua	
• Nourishing Oneself, Body and Mind: Environment, Ritual Practices	121
• and Language Revitalisation in the Nahua World	
KARLA J. AVILÉS GONZÁLEZ	
• The Impacts of Environmental Change on Indigenous Peoples, Languages,	133
• and Knowledges in the Northwest Brazilian Amazon	
• Els impactes del canvi mediambiental en els pobles indígenes,	147
• i les seves llengües i coneixements, a l'Amazònia del nord-oest del Brasil	
GEORGINA ROSE HULSTON	
• The Indigenous Torwali Language: Preservation, Revitalization,	161
• and Environmental Synergy	
• La llengua indígena torwali: preservació, revitalització i sinergia ambiental	173
ZUBAIR TORWALI	
AFTAB AHMAD	
• Conclusion	185
• Conclusió	191
JOSEPH DEAN	

INTRODUCTION

Josep Cru

Newcastle University - Linguapax

Against the background of the UN Declaration of the International Decade of Indigenous Languages 2022-2032, a two-day hybrid symposium was held at Newcastle University on 7 and 8 May 2024, supported by the School of Modern Languages, the Humanities and Social Sciences Research Institutes of Newcastle University, and the Society for Latin American Studies of the UK. The symposium aimed to gather scholars working on the revitalisation and documentation of Latin America Indigenous and minoritised languages from different points of view: research, activism, pedagogy, and practice for global linguistic justice.

This event, organised by Josep Cru and Gabriel Martínez Vera, brought together researchers, activists, and undergraduate and postgraduate students, to foster a global and interdisciplinary dialogue and serve as a forum for exchanging ideas, experiences, and research on issues related to language revitalisation, documentation, and sociolinguistic justice in Latin America.¹ There were fourteen interdisciplinary presentations focusing on several sociolinguistics and anthropological linguistics topics such as

- Language reclamation, documentation, and impact on social and environmental justice in Ecuador, Brazil, and El Salvador.
- Language documentation and revitalisation in Peru.
- Language revitalisation and Indigenous sociopolitical organisations in Chile.
- Production of audiovisual materials in Indigenous languages and the use of social media and ritual practices in Mexico
- Language ideologies and bilingual education in Ecuador.
- Evidentiality in Ecuadorian Andean Spanish and Cuzco Quechua in Peru.

The papers gathered in this Linguapax Review are a selection of the presentations and fruitful discussions we held during the symposium. Due to space constraints, we have included some papers exploring the links between Indigenous language endangerment and revitalisation, environmental issues, and their compounding consequences.

Maintaining language diversity is crucial to achieving a sustainable life, but so far, protecting Indigenous languages has largely been missing from environmental sciences. These contributions broach environmental justice and Indigenous knowledge systems from a broad social, cultural, and political perspective while putting language revitalisation and education at its core. By positioning languages as an intersecting force for the transformation of communities, with this publication, we want to tackle a missing component that crosscuts the 17 Sustain-

1.- The symposium programme with links to the presentations and pictures can be accessed here: <https://tinyurl.com/44xcftt>

able Development Goals (SDGs) and at least four of the recent six key transitions: food systems, energy access, education, and climate change and biodiversity loss.

To give some background to the articles, it is worth noting that Indigenous peoples of Latin America comprise 6 per cent of the population with 826 different groups and an estimated population of 58 million, mostly living in biodiversity hotspots which are highly vulnerable to the climate crisis. Population displacement and environmental degradation are driving language endangerment, with dire consequences for ancestral landscapes and ways of knowing. There is an urgent need to include Indigenous knowledges in environmental management and planning to shape and facilitate more effective responses to the global climate crisis from the grassroots. Research has shown that language revitalisation and the recovery of this knowledge positively affect building community, connecting with cultural heritage, and boosting the well-being and health of Indigenous peoples, disproportionately affected by environmental degradation. Colonialism and extractive capitalism have led to the current environmental destruction, marginalisation of Indigenous peoples, and loss of their languages. All the articles in this Review examine how language reclamation is critical in building grassroots alternatives to current socioeconomic, political, and environmental development.

In this Review, the reader will hopefully find some enlightening case studies from the Latin American context that underline why language revitalisation/reclamation among many Indigenous people is an all-encompassing and life-affirming endeavour beyond the scope of traditional language policy and planning from governmental institutions. As shown in each article, language revitalisation efforts cannot be disentangled from several other spheres of the community's socio-bio-cultural life. We can see this interdependence and complexity in the interdisciplinary work of Fernando Ortega and Marleen Haboud and their impressive project 'Oralidad y Modernidad', which started in 2010 in Ecuador. Their ethnographic work with Kichwa communities has been an example of 'active documentation', in this case describing medicinal plants while reclaiming and revaluing traditional knowledge and the use of Indigenous languages. Their work has inspired many other researchers/activists concerned about the problems of research ethics and ownership, control, power and access to cultural and linguistic Indigenous knowledges and heritage, all issues these committed researchers thoroughly addressed. Still in Ecuador, we move from the highlands to the Amazon area where the Andwa people, also known as Katsakati, are immersed in struggles for territorial defence and language revitalisation, which is a crucial component in that endeavour. In their contribution, Silke Jansen and Erika Rosado tease out the inextricable links between territory, language, and culture as co-constitutive elements for the Andwa people to construct an Indigenous identity as a separate nationality and regain self-esteem. In the third contribution, Karla Avilés looks at the community of Santa Caterina in Morelos, Mexico. Drawing from her longstanding work and extensive knowledge of language shift and revitalisation efforts in that town, she describes contemporary grassroots initiatives that intertwine ritual practices, food, and the use of technology to reclaim a distinct Nahuatl ethnic identity. Social media is a strategic tool used to build a sense of community and foster intergenerational collaboration, foregrounding, even if in a symbolic way, the Nahuatl language, which is in an advanced phase of shift to Spanish. The Brazilian Amazon is the focus of the following article, by Georgina Hulston, who describes the highly complex sociolinguistic situation of São Gabriel da Cachoeira, a municipality with 22 estimated Indigenous languages, four of which have been granted official

status. Drawing from her ethnographic work, she analyses how climate change has an impact on Indigenous language abandonment in the region and how that loss intersects with the continuation or change of Indigenous epistemologies. Hulston highlights how macro socioeconomic phenomena, namely urbanisation and migration, are locally affecting the transmission of Indigenous languages and knowledges while underpinning the spread and dominance of Portuguese in the area. We have also included an article from a distant geographical area, namely Northern Pakistan, which describes similar issues affecting the Torwali people. Efforts to preserve the Torwali language, such as those undertaken by the grassroots organisation IBT face enormous challenges against socioeconomic and climatic forces that cause population displacement to urban centers. In the concluding chapter, Joe Dean discusses the contents of each article in more detail and weaves the main issues together to highlight the ever more significant connections between language revitalisation and environmental justice.

Unfortunately, we still know very little about the key role of Indigenous language reclamation in this entangled crisis and how Indigenous knowledge systems, encoded in Indigenous languages, can help in climate change adaptation and mitigation. We hope this publication contributes, even with a grain of sand, to raise awareness about the current environmental emergency.

INTRODUCCIÓ

Josep Cru

Universitat de Newcastle – Linguapax

En el marc de la Declaració de les Nacions Unides de la Dècada Internacional de les Llengües Indígenes 2022-2032, els dies 7 i 8 de maig de 2024 la Universitat de Newcastle, amb el suport de l'Escola de Llengües Modernes, els Instituts de Recerca en Humanitats i Ciències Socials de la Universitat de Newcastle i la Societat d'Estudis Latinoamericans del Regne Unit, va organitzar un simposi híbrid. El simposi tenia com a objectiu reunir acadèmics que treballen en la revitalització i documentació de les llengües indígenes i minoritzades de l'Amèrica Llatina des de diferents punts de vista: recerca, activisme, didàctica i pràctica per a la justícia lingüística global.

Aquest esdeveniment, organitzat per Josep Cru i Gabriel Martínez Vera, va reunir investigadors, activistes i estudiants de grau i de postgrau amb l'objectiu de fomentar un diàleg global i interdisciplinari i de servir com a fòrum per a l'intercanvi d'idees, experiències i recerques sobre qüestions relacionades amb la revitalització lingüística, la documentació i la justícia sociolingüística a l'Amèrica Llatina.¹ Hi va haver catorze presentacions interdisciplinàries al voltant de diversos temes de sociolingüística i lingüística antropològica com ara:

- Recuperació de llengües, documentació i impacte en la justícia social i ambiental a l'Equador, el Brasil i El Salvador.
- Documentació i revitalització lingüística al Perú.
- Revitalització lingüística i organitzacions sociopolítiques indígenes a Xile.
- Producció de materials audiovisuals en llengües indígenes i ús de les xarxes socials i pràctiques rituals a Mèxic.
- Ideologies lingüístiques i educació bilingüe a l'Equador.
- Evidencialitat en l'espanyol andí de l'Equador i el quítxua de Cusco al Perú.

Els articles que formen aquesta Revista Linguapax són una selecció de les presentacions i dels rics debats que van tenir lloc durant el simposi. Per limitacions d'espai, hem inclòs només els articles que exploren els vincles entre l'amenaça de les llengües indígenes i la seva revitalització, les qüestions ambientals i les seves greus conseqüències acumulatives.

Mantenir la diversitat lingüística és crucial per assolir una vida sostenible, però fins ara, la protecció de les llengües indígenes ha estat força absent de l'àmbit de les ciències ambientals. Per això, les aportacions que us proposem aborden la justícia ambiental i els sistemes de coneixement indígena des d'una perspectiva social, cultural i política ampla, posant al centre la revitalització i l'educació lingüística. En posicionar les llengües com un punt d'intersecció per a la transformació de les comunitats, aquesta publicació aborda la manca d'un component

1.- El programa del simposi amb els enllaços a les presentacions i les fotos estan disponibles en aquest enllaç: <https://tinyurl.com/44xcftt>

transversal en els 17 Objectius de Desenvolupament Sostenible (ODS) i de, com a mínim, quatre de les seves sis transicions clau: sistemes alimentaris, accés a l'energia, educació, canvi climàtic i pèrdua de biodiversitat.

Per donar una mica de context als articles, cal tenir en compte que els pobles indígenes de l'Amèrica Llatina representen el 6 per cent de la població del continent, formen part de 826 grups diferents i tenen una població estimada de 58 milions de persones, la majoria de les quals viu en llocs amb una gran biodiversitat molt vulnerables a la crisi climàtica. El desplaçament de la població i la degradació ambiental comporten una enorme amenaça lingüística amb conseqüències nefastes per als paisatges i les formes de coneixement ancestrals. Així doncs, per donar forma i facilitar respostes més efectives a la crisi climàtica global des de les bases és imprescindible i urgent incloure el coneixement indígena en la gestió i la planificació ambiental. La recerca ha demostrat que la revitalització lingüística i la recuperació d'aquest coneixement afecten positivament la construcció de la comunitat, la connexió amb el patrimoni cultural i el benestar i la salut dels pobles indígenes, desproporcionadament afectats per la degradació ambiental. El colonialisme i el capitalisme extractiu han portat a la destrucció ambiental actual, a la marginació dels pobles indígenes i a la pèrdua de les seves llengües. Tots els articles d'aquesta Revista examinen com la recuperació de la llengua és essencial per construir alternatives de base a l'actual desenvolupament socioeconòmic, polític i ambiental.

En aquesta Revista, el lector hi trobarà alguns estudis de cas situats en el context llatinoamericà que subratllen per què la revitalització/reclamació de les llengües de molts pobles indígenes és una tasca integral i reafirmadora de la vida, més enllà de les polítiques i la planificació lingüística tradicionals de les institucions governamentals. Com es mostra en cada article, els esforços de revitalització lingüística no es poden desvincular de moltes altres esferes de la vida socio-bio-cultural de la comunitat. Podem veure aquesta interdependència i complexitat en el treball interdisciplinari de Fernando Ortega i Marleen Haboud i el seu impressionant projecte 'Oralitat i Modernitat' que va començar el 2010 a l'Equador. El seu treball etnogràfic amb les comunitats kichwa ha estat un exemple de 'documentació activa' que descriu les plantes medicinals i alhora recupera i dona valor al coneixement tradicional i a l'ús de les llengües indígenes. El seu treball ha inspirat molts altres investigadors/activistes preocupats per l'ètica de la recerca i per la propietat, el control, el poder i l'accés als coneixements i el patrimoni cultural i lingüístic indígenes, qüestions que aquests investigadors compromesos han abordat a fons. Encara a l'Equador, ens trasllem als altiplans de la zona amazònica on el poble andwa, també conegut com a katsakati, està immers en la lluita per la defensa territorial i en la revitalització lingüística com a component crucial en aquesta tasca. En la seva contribució, Silke Jansen i Erika Rosado exposen els vincles inextricables entre territori, llengua i cultura en tant que elements co-constituents a l'hora de construir la identitat indígena del poble andwa com a nacionalitat separada i recuperar l'autoestima. En la tercera contribució, Karla Avilés se centra en la comunitat de Santa Caterina a Morelos, Mèxic. Partint del seu treball de llarga durada i del seu ampli coneixement del canvi lingüístic i els esforços de revitalització en aquesta ciutat, descriu iniciatives de base contemporànies que entrellacen pràctiques rituals, alimentació i ús de la tecnologia per reclamar una identitat ètnica nahua diferenciada. Les xarxes socials són una eina estratègica per construir el sentit de comunitat i fomentar la col·laboració intergeneracional, ressaltant, encara que simbòlicament, la llengua nahuatl, que es troba en una fase avançada de substitució cap al castellà. L'Amazònia brasilera és l'objecte

de l'article següent, de Georgina Hulston, que descriu la complexa situació sociolingüística de São Gabriel da Cachoeira, un municipi on s'estima que hi ha 22 llengües indígenes, quatre de les quals han estat declarades oficials. Basant-se en el seu treball etnogràfic, l'article analitza com el canvi climàtic impacta en l'abandonament de les llengües indígenes a la regió i com aquesta pèrdua s'interseca amb la continuació o el canvi de les epistemologies indígenes. Hulston destaca com els fenòmens macro socioeconòmics, com ara la urbanització i la migració, estan afectant localment la transmissió de les llengües i els coneixements indígenes, alhora que subratlla la difusió i dominància del portuguès a la zona. Hem inclòs també un article d'una àrea geogràfica llunyana, concretament del nord del Pakistan, que descriu problemes similars que afecten el poble torwali. Els esforços per preservar la llengua torwali, com els que realitza l'organització de base IBT, s'enfronten a enormes reptes davant les forces socioeconòmiques i climàtiques que causen el desplaçament de la població cap a centres urbans. Al capítol de conclusió, Joe Dean analitza el contingut de cada article amb més detall i vincula els temes principals per ressaltar les connexions cada cop més significatives entre la revitalització lingüística i la justícia ambiental.

Malauradament, encara sabem molt poc sobre el paper clau de la recuperació de les llengües indígenes en aquesta crisi entrelaçada i com els sistemes de coneixement codificats en les llengües indígenes poden ajudar en els processos d'adaptació i de mitigació del canvi climàtic. Esperem que aquesta publicació contribueixi, encara que sigui amb un gra de sorra, a sensibilitzar sobre l'emergència ambiental actual.

SABERES ANCESTRALES EN SALUD Y REVITALIZACIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS EN TRES PROVINCIAS ANDINAS DEL ECUADOR

Fernando Ortega¹

Universidad San Francisco de Quito

Marleen Haboud²

Directora del Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad

Resumen

En los últimos años, varios estudiosos nos han alertado sobre la pérdida de miles de lenguas indígenas en el mundo y lo que esto implica en el mantenimiento de la sabiduría ancestral, pues la muerte de las lenguas está fuertemente ligada a la pérdida no solo de conocimientos lingüísticos y culturales, sino también de una relación armónica con la naturaleza³. Uno de los ámbitos más afectados es el de los conocimientos etnobotánicos medicinales que estarían destinados a desaparecer sin dejar rastro, y con ellos gran parte de su valor terapéutico.

En este contexto, la preocupación de varias comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana se va incrementando frente a la pérdida de su patrimonio intangible y tangible, como son su lengua, el kichwa y sus conocimientos relacionados con la naturaleza, los alimentos y las plantas que han dejado de producirse. En relación con lo expuesto, este artículo describe proyectos multilocales destinados a documentar y reforzar, desde adentro, los conocimientos de las comunidades relacionados con el uso de plantas medicinales. Estos se desarrollaron en tres provincias de los Andes ecuatorianos, con 14 comunidades rurales en donde todavía se habla la lengua kichwa⁴, y 3 comunidades periurbanas, hispanohablantes, pero que se autoidentifican como indígenas.

A lo largo de estos procesos, evidenciamos cómo este tipo de iniciativas y acciones desarrolladas con una metodología basada en el diálogo y la reflexión con las comunidades, y que se ajusta a todos los principios de la ética de la investigación, contribuyen a reforzar y/o (re) aprender la lengua, reencontrarse con sus recursos medicinales, valorar la sabiduría ancestral, la tierra y el ecosistema, convirtiéndose en una fuerte motivación para avanzar hacia el reencuentro de los valores culturales propios y la lengua kichwa, que sin duda sobrevive en la fitonimia de la región.

Palabras clave. Ecuador, plantas medicinales, investigación interdisciplinaria contextualizada, conocimientos ancestrales, documentación activa-revitalización

1.- Fernando Ortega Pérez. Doctor en medicina y cirugía, antropólogo y doctor en Salud Pública, Profesor Principal e Investigador. Universidad San Francisco de Quito. fortega@usfq.edu.ec ORCID 0000 0002 8618 2057

2.- Marleen Haboud Bumachar. Sociolingüista, antropóloga y doctora en Lingüística. Directora del Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad. mhaboud@puce.edu.ec, www.oralidadmodernidad.org ORCID 0000-0002-6966-6375.

3.- UNESCO 2010, Haboud 2010-2017, Grupo Banco Mundial 2019.

4.- Variedad de la familia quechua, hablada en Ecuador.

1. Introducción

El Ecuador es un país que cuenta con tres regiones continentales, la costa Pacífica, la sierra Andina, y la selva Amazónica; y la región insular de Galápagos. Su población de 16.938.986 habitantes es multilingüe y multicultural pues, además del español, existen doce lenguas indígenas todavía vitales con un total aproximado de 660.620 hablantes (INEC, Censo 2022), aunque todas las lenguas están vulneradas en algún grado; esto incluye a la lengua kichwa, que pese a ser la más hablada en el territorio ecuatoriano, y a lo largo de los Andes, muestra una tendencia constante al desplazamiento (Haboud 1998, 2010-2016). Esto incide no solo en el debilitamiento de las lenguas, sino también del patrimonio cultural de sus hablantes. Para el caso que nos atañe, nos centramos especialmente en las prácticas tradicionales del uso de plantas medicinales y en los esfuerzos que, desde distintos espacios, se despliegan a favor del mantenimiento y revitalización tanto de la lengua como de los saberes ancestrales.

En consonancia con lo expuesto, este artículo describe tres proyectos multidisciplinarios, multilingües de documentación activa-revitalización lingüístico-cultural, que, desde inicios del 2017, se han venido desarrollando en tres provincias andinas de la Sierra ecuatoriana: Imbabura, Pichincha y Cotopaxi (Figura 1). Estas se enfocan en el uso de las plantas medicinales, su categorización, usos, prescripciones y prohibiciones. Con el título de *Voces y Saberes Ancestrales*, estos proyectos se enmarcan en el trabajo conjunto con comunidades de las provincias ya mencionadas, con el programa de investigación interdisciplinaria *Oralidad Modernidad* (www.oralidadmodernidad.org) y el programa *Desarrollo Comunitario Integral* de la Universidad San Francisco de Quito.

El propósito, con estos proyectos, es documentar desde la narración y la etnografía compartidas las prácticas culturales alto-andinas relacionadas con el conocimiento y uso de las plantas medicinales y la relación estrecha que estas tienen con la salud y el bienestar de la población. Puesto que este es un trabajo en colaboración, cada paso va guiándonos hacia el reencuentro con los conocimientos locales, el acercamiento a voces, imágenes y textos explicativos sobre el diálogo con la tierra, la concepción del cuerpo, la salud y la enfermedad, las bondades de las plantas, la preparación de los remedios y sus recomendaciones. Por otra parte, da cuenta de la relación de este aspecto de la vida de los pobladores de la región en sus relaciones sociocomunicativas, y la presencia (o ausencia) de la lengua kichwa.

Así, luego de esta introducción (§1), en §2 revisamos brevemente la normativa relacionada con la lengua y los saberes ancestrales. En §3 nos referimos a la geolocalización de los proyectos, en §4 detallamos los objetivos y procedimientos metodológicos; en §5 describimos algunas especificidades de cada proyecto y mostramos el uso de algunas plantas medicinales, sus indicaciones y formas de administración. En §6 reflexionamos sobre los procesos investigativos, los resultados, productos, y expectativas futuras.

2. De la normativa

En Ecuador, la Constitución del año 2008 favorece el desarrollo de relaciones interculturales entre sus habitantes, lo que implica no solo el reconocimiento de las diferentes culturas del país, poseedoras de cosmovisiones y prácticas de salud diversas, sino su interrelación activa, abriendo así, espacios para la comprensión, respeto y aprendizaje de los valores del otro, apreciando la diversidad cultural y los derechos lingüísticos de las nacio-

nalidades y pueblos indígenas⁵ (Constitución del Ecuador 2008 Art.1). Según el artículo 2:

“El español es el idioma oficial del Ecuador; el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley”.

Aunque el Ecuador no cuenta con una ley de lenguas, la Constitución explicita que todo ciudadano tiene derecho a una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos (Art. 16), y se reconoce como parte del patrimonio cultural tangible e intangible a las lenguas, formas de expresión, tradición oral y diversas manifestaciones y creaciones culturales, incluyendo las de carácter ritual, festivo y productivo (Art. 379). Por otro lado, recordemos que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 2001), considera las tradiciones orales como parte importante del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos, pues, cada pueblo a lo largo de su historia, posee características, las cuales lo distinguen de los demás, le dan su sentido de identidad, y por lo tanto, fundamentan su herencia ancestral, sus valores espirituales, simbólicos, estéticos, tecnológicos y los bienes materiales de épocas distintas. Por esta razón, el Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología, Innovación y Saberes Ancestrales (SENESCYT) debe generar, adaptar y difundir conocimientos científicos y tecnológicos; así como también recuperar, fortalecer y potenciar los saberes ancestrales.

Los saberes ancestrales en salud son el sustento de las prácticas de salud de los pueblos indígenas y se expresan y mantienen gracias al uso de sus lenguas como parte de su acervo etnobotánico medicinal, de su identidad cultural y de su cosmovisión. En este sentido, el Estado asume la responsabilidad de “formular políticas públicas que garanticen la promoción, prevención, curación, rehabilitación y atención integral en salud ... así como de garantizar las prácticas de salud ancestral y alternativa mediante el reconocimiento, respeto y promoción del uso de sus conocimientos, medicinas e instrumentos (Art. 363)”.

A pesar de esta normativa, la pérdida de las lenguas indígenas y de los valores culturales en el Ecuador es permanente y preocupante, pues implica no solo la pérdida de sus conocimientos y prácticas en salud, sino también la degradación de su relación con el medio ambiente, el deterioro de la tierra y de los recursos que sustentan su vida y la de las futuras generaciones; y, como menciona el Banco Mundial (2019), la pérdida de las lenguas indígenas significa la desaparición inevitable, de un conjunto de conocimientos ambientales, tecnológicos, sociales, económicos o culturales que sus hablantes han acumulado y codificado a lo largo de milenios.

Una breve mirada a la normativa relacionada con las prácticas de salud de los pueblos indígenas de las circunscripciones geográficas aquí descritas aluden a los derechos que la recuperación del saber ancestral y el ejercicio de las formas de expresión cultural, de las lenguas originarias y la recuperación del saber etnobotánico medicinal están oficialmente legitimadas.

5.- Nacionalidad y pueblo son dos conceptos ligados a la auto adscripción de las poblaciones indígenas del Ecuador a una identidad étnica, como un proceso de autodeterminación y reconocimiento de su origen ancestral. Hay catorce nacionalidades, siendo la kichwa la más grande, y que cuenta con 14 pueblos étnicos, considerados como tales por condiciones sociohistóricas, como uso de variadas de la misma lengua, y la posesión de un territorio ancestral.

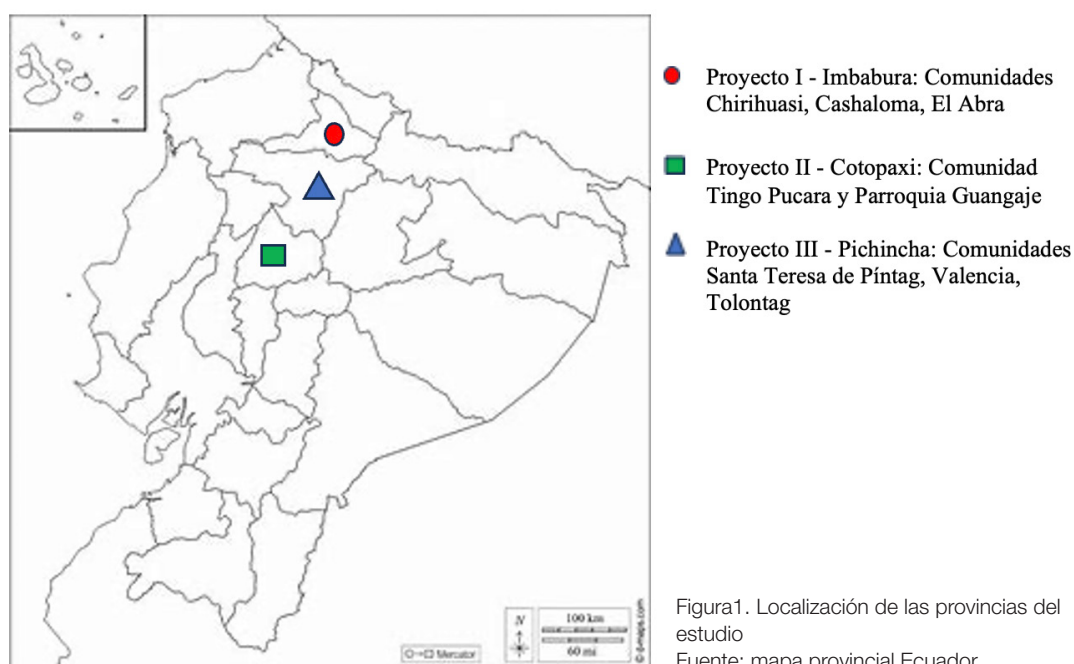


Figura 1. Localización de las provincias del estudio

Fuente: mapa provincial Ecuador.

3. Geolocalización de los proyectos

Voces y Saberes Ancestrales se ha desarrollado hasta el momento en tres provincias de la Sierra ecuatoriana (Figura 1).⁶ La primera (2017 a 2019) en Imbabura, con tres comunidades bilingües kichwa-castellano: Chirihuasi, El Abra y Cashaloma, aunque en algunos sectores son pocos los jóvenes que mantienen el kichwa. El segundo proyecto (2019 a 2021) se desarrolló en la comunidad de Tingo Pucara, parroquia Guangaje, provincia de Cotopaxi. En términos lingüísticos Tingo Pucará es kichwa dominante. El tercer proyecto se inició en 2020 en las comunidades Santa Teresa de Píntag, Valencia y Tolontag, en la parroquia Píntag, provincia de Pichincha. De estas tres comunidades, únicamente en Tolontag algunas personas hablan el kichwa; de ahí que se considere esta región como hispanohablante.

La siguiente sección detalla los objetivos de los proyectos y la metodología utilizada.

4. Voces y Saberes Ancestrales: Objetivos y procedimientos metodológicos

Por iniciativa de varias comunidades, y en consonancia con ellas, el proyecto *Voces y Saberes Ancestrales*⁷ nació con el fin de documentar, desde narrativas, conversaciones, testimonios, historias personales, conversaciones libres y el trabajo etnográfico, las prácticas ancestrales relacionadas con la salud y la enfermedad, el uso de plantas medicinales, sus características, categorización, (des)usos, prescripciones y proscripciones, a partir de una metodología de diálogo, colaboración e intercambio que nos acercan a realidades vividas. En el proceso, los participantes generamos interacciones

6.- Políticamente, el Ecuador se divide en provincias, cantones, parroquias y comunidades.

7.- Este proyecto es otro componente del programa Oralidad Modernidad. Se puede consultar con más detalle en <https://oralidadmodernidad.org/saberes-ancestrales/>

(Haboud 2019: 56) que se inician con diálogos de socialización y reflexión sobre necesidades sentidas y temáticas propuestas, hasta llegar a un conceso sobre cada uno de los componentes previstos, tales como la geolocalización, el reconocimiento del territorio, la conformación y capacitación de equipos locales, el desarrollo y evaluación de pruebas piloto, la recolección de datos, el seguimiento y validación continuos tanto del proceso, como de resultados y productos, que regresan a las comunidades indígenas participantes. Cada etapa, como se muestra en el círculo metodológico desarrollado por Haboud (2014 [2010]) (Figura 2), está interrelacionado y tiene como eje transversal la ética de la investigación.

Subrayamos algunos principios éticos, como no monopolizar o imponer el conocimiento, respetar y combinar habilidades y conocimientos entre las partes, ser receptivos a nuevas voces, analizar y ordenar cuidadosamente cada dato evitando toda posible distorsión que altere los datos primarios para favorecer intereses personales. Tomamos en cuenta que el proceso de análisis e interpretación de los datos tienen que darse conjuntamente con los hablantes, con quienes, además, se profundiza reflexivamente sobre las implicaciones del olvido y la pérdida de la lengua, la cultura, los valores propios, el deterioro ambiental, etc. Se apunta, así, a avanzar hacia la recuperación situada y en contexto, tomando en cuenta experiencias y conocimientos individuales y colectivos.

Dado que los hablantes participan activamente en el proceso de documentación, las etapas de esta propuesta metodológica se complementan entre sí y se convierten en un catalizador para el autoreconocimiento y

la valoración del patrimonio lingüístico y cultural, al tiempo que estimulan el uso de la lengua originaria, no solo para la transmisión intergeneracional, sino en toda situación sociocomunicativa, generándose así, una revitalización efectiva que busca contrarestar el desplazamiento lingüístico-cultural acelerado.

En consonancia con lo expuesto, los datos de este artículo provienen de visitas de reconocimiento al territorio, conversaciones y entrevistas informales con los conocedores y conocedoras de las plantas, sus características, usos y prescripciones. Estas se realizaron en los hogares y en los espacios de trabajo de los hablantes (i.e., la chacra 'campo de cultivo'), de modo que las narrativas con frecuencia se convertían en conversaciones espontáneas relacionadas con el uso de cada planta y su hábitat, respetando siempre la preferencia de los entrevistados a usar el kichwa, el castellano o las dos lenguas. Aunque en general escuchamos voces adultas, en estas comunidades, los jóvenes mostraron tener un conocimiento amplio de las medicinas naturales, que también usan y que las han ido adaptando a dolencias propias de sus nuevas actividades, como el dolor de ojos por el uso continuo de una computadora.

Como hemos mencionado, la base de la recolección de datos fue la conversación informal con las y los conocedores, impulsada por los equipos locales conformados por jóvenes comprometidos con el devenir de sus comunidades. La información recogida se ordenó y almacenó en una base de datos diseñada y adaptada a cada localidad, en el software lingüístico, Lexique-pro⁸.

8.- Lexique-pro es un software gratuito diseñado especialmente para crear glosarios y que puede adaptarse a prácticamente toda lengua. Se lo puede descargar en www.lexiquepro.com

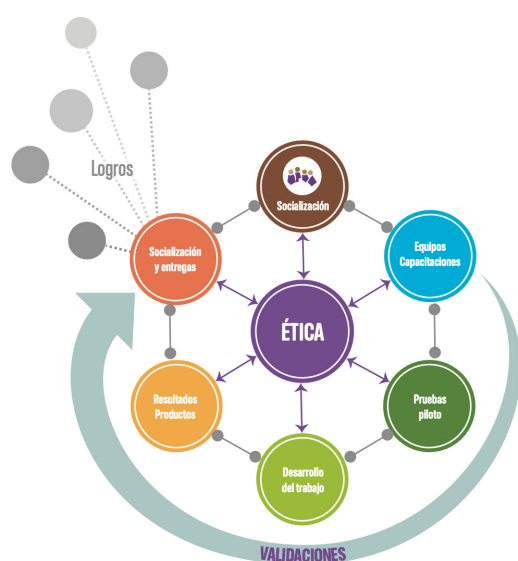


Figura 2. Círculo Metodológico⁹
Fuente: Haboud 2024 [2010]

Capacitación con los equipos locales

Las sesiones de capacitación se llevaron a cabo en las comunidades de los distintos equipos, siguiendo los pasos descritos a continuación:

1. Conversación inicial sobre las lenguas en peligro de extinción y lo que perdemos cuando se pierde nuestra lengua ancestral.
2. Descripción de los proyectos *Voces Andinas* y *Conocimientos Ancestrales*, incluyendo sus objetivos, metodología, impacto, desafíos, resultados y productos de experiencias previas, destacando la importancia de explicar los medios — para cada uno de nosotros — orientados hacia la documentación-integración-revitalización.
3. Análisis y adaptación de la guía de entrevistas, enfatizando que no se trata de un cuestionario, sino de una guía para incentivar conversaciones sobre cada planta.

4. Desarrollo de habilidades en el uso del software, tras analizar la utilidad de adaptarlo para facilitar la organización y sistematización de los datos.
5. Reconocimiento del entorno y de las plantas presentes en cada comunidad.
6. Entrevistas a personas locales (incluidos familiares) para aprender sobre una planta.
7. Una vez que se había registrado un archivo de voz grabado y una fotografía de cada planta, cada entrevistador transcribía los datos en Lexique Pro. Para diseñar la plantilla, decidimos conjuntamente qué campos léxicos incluir en cada ítem, así como las denominaciones locales de cada planta en kichwa y/o en español, su morfología y usos; la identificación de las personas que compartieron sus conocimientos; y observaciones o comentarios surgidos durante la entrevista, ya sea con experiencias personales o valores adicionales atribuidos a las plantas (Figura 3).
8. Retroalimentación sobre la primera experiencia para asegurarnos de que todos estuvieran familiarizados con el software y su uso.

A medida que íbamos avanzando con el registro de los datos, realizábamos sesiones de validación con los entrevistados y otros miembros de cada comunidad que conocían las plantas. Sin duda, cada sesión enriqueció el proceso, pues los participantes compartieron experiencias personales, conceptos adicionales, usos e indicaciones relacionadas con las plantas.

Cabe subrayar que en ningún caso se tomaron muestras físicas de las plantas ni de sus partes constitutivas. Se hizo un reco-

9.- Recuérdese que esta figura es solo una limitada y estática representación de procesos muy dinámicos, flexibles y estrechamente interrelacionados, los mismos que difieren según el contexto en el que se enmarca cada proyecto. Véase, <https://oralidadmodernidad.org/acerca-de/#programa>



Figura 3. Plantilla de Lexique-pro adaptada para cada sitio del estudio

nocimiento in-situ mientras recorriamos los territorios comunales, tomando fotografías de las plantas en su hábitat, así como de las partes específicas indicadas para las recetas.

Durante la capacitación y a lo largo de todo el proceso se enfatizó en el hecho de que la documentación debe 'activarnos' permanentemente para favorecer procesos de revitalización; para ello cada entrevista se convierte en un diálogo de interacción social con los hablantes, compartiendo conocimientos, habilidades y reflexiones permanentes sobre experiencias vividas por cada hablante, quien se convierte en el centro de partida y de llegada del proceso. Con este mismo principio, siempre se registra el nombre de los participantes.

Para los entrevistadores, quienes no siempre usaban su lengua, recabar el conocimiento con diálogos mayoritariamente en kichwa se convirtió en una práctica constante para reforzar su conocimiento de la lengua, tanto de forma oral como escrita, exigiéndoles hacerlo con mucha prolijidad.

En cuanto a la lengua a ser usada en productos resultantes del proyecto, luego de varias reuniones de socialización, se decidió mantener el kichwa local, con el que se identificaba la mayor parte de la población; y es que los conocimientos registrados venían de las comunidades y debía, por tanto, regresar a ellas, para su uso. El proceso, si bien complejo, se convirtió en una motivación para destacar la utilidad que la lengua propia tiene para los hablantes y su relación con el contexto social en el que habitan.

En la siguiente sección, presentamos con algo más de detalle especificidades de los procesos desarrollados en cada una de las provincias de este estudio. Hasta el momento, hemos documentado 307 plantas que son consideradas de uso medicinal, algunas compartidas por las distintas comunidades, y otras específicas de cada lugar (Figura 1).

5. Especificidades que caracterizan a cada localidad

5.1 PROYECTO I – PROVINCIA IMBABURA (2017-2019)

Comunidades:

Chirihuasi, El Abra y
Cashaloma

Líderes del equipo local:

Ernesto Farinango y Al-
fonso Farinango.

Equipo Oralidad Modernidad: Marleen Ha-
boud, Fernando Ortega, Christian Puma, Isis
Zambrano, Daniel Pérez.



Provincia Imbabura-
Ecuador

Imbabura, una de las 24 provincias del Ecuador tiene, según el último censo, 469.879 habitantes, de los cuales 131.592 se auto-identifican como miembros de la nacionalidad kichwa, integrada por los pueblos étnicos Otavalo, Natabuela, Kutakachi, Imantag, Natabuela y Karanki. Las comunidades de este estudio se autoreconocen como pertenecientes al pueblo Karanki.

Por el lapso de seis meses, se entrevistó a 27 adultos, de ambos sexos, comprendidos entre 35 y 80 años de edad. Empleando el software Lexique-Pro, se registraron los nombres y usos de 107 plantas, la sintomatología o enfermedad para la que eran prescritas por las conocedoras y conocedores de cada comunidad. Todo el material se compiló en el libro bilingüe kichwa-castellano *Jambij Yuracuna / Plantas que curan*, en vídeos recopilatorios cortos de algunas plantas, recetas bilingües, pastillas promocionales, una compilación de plantas re-

comendadas para los síntomas del COVID-19, y publicaciones nacionales e internacionales¹⁰.

De las 107 especies, 37 tienen nombres en kichwa y 70 en castellano, lo que demuestra un predominio de uso de plantas provenientes de ámbitos culturales hispanos, si bien se mantiene la fitoterapia tradicional kichwa.

En cuanto al tipo de uso, las plantas se pueden tomar como té o en gotas (uso interno: *ufiangapaj /ufiangabu/upiankapak*) que requiere la ingestión del remedio preparado a manera de infusión o decocción, para problemas digestivos, dolores estomacales, para facilitar el parto, las molestias menstruales, infecciones urinarias, síntomas respiratorios, o para las preocupaciones y nerviosismo. Las plantas pueden también ser usadas externamente (*jaguallapaj/jaguallabu/hawallapak*), como pomadas, emplastos o vendas, para lastimaduras, golpes, dolores de las articulaciones, musculares y traumatismos, etc.

Las recetas pueden ser simples o compuestas. Estas últimas son especialmente para restaurar las energías corporales, cambiar la sensación de frío producida por el clima local, o para aliviar dolores producidos por el exceso de trabajo físico. Los detalles de cada planta se documentan con una foto, como puede verse en la Figura 4, para el Tífu (*Minthostachys mollis* Griseb)¹¹.

Además del uso para la inflamación estomacal, el *tifu* tiene una función social muy importante, pues se la brinda como café o té durante reuniones con familiares y amigos.

10.- Para más información del proyecto, ver: <https://oralidadmodernidad.org/saberes-ancestrales/>. Para las recetas para síntomas gripales: <https://oralidadmodernidad.org/postales-plantas-medicinales/>, y <https://oralidadmodernidad.org/plantas-medicinales-para-sintomas-gripales/>. Para acceder a la publicación: From local ancestral practices to universal antiviral uses: Medicinal plants used among indigenous communities in Ecuadorian Highlands: <https://oralidadmodernidad.org/from-local-ancestral-practices-to-universal-antiviral-uses-medicinal-plants-used-among-indigenous-communities-in-ecuadorian-highlands/>

11.- Se puede acceder al libro *Jambij Yuracuna/Plantas que curan* en: https://oralidadmodernidad.org/storage/Jambij-Yuracuna_Plantas-que-curan-2019_compressed.pdf

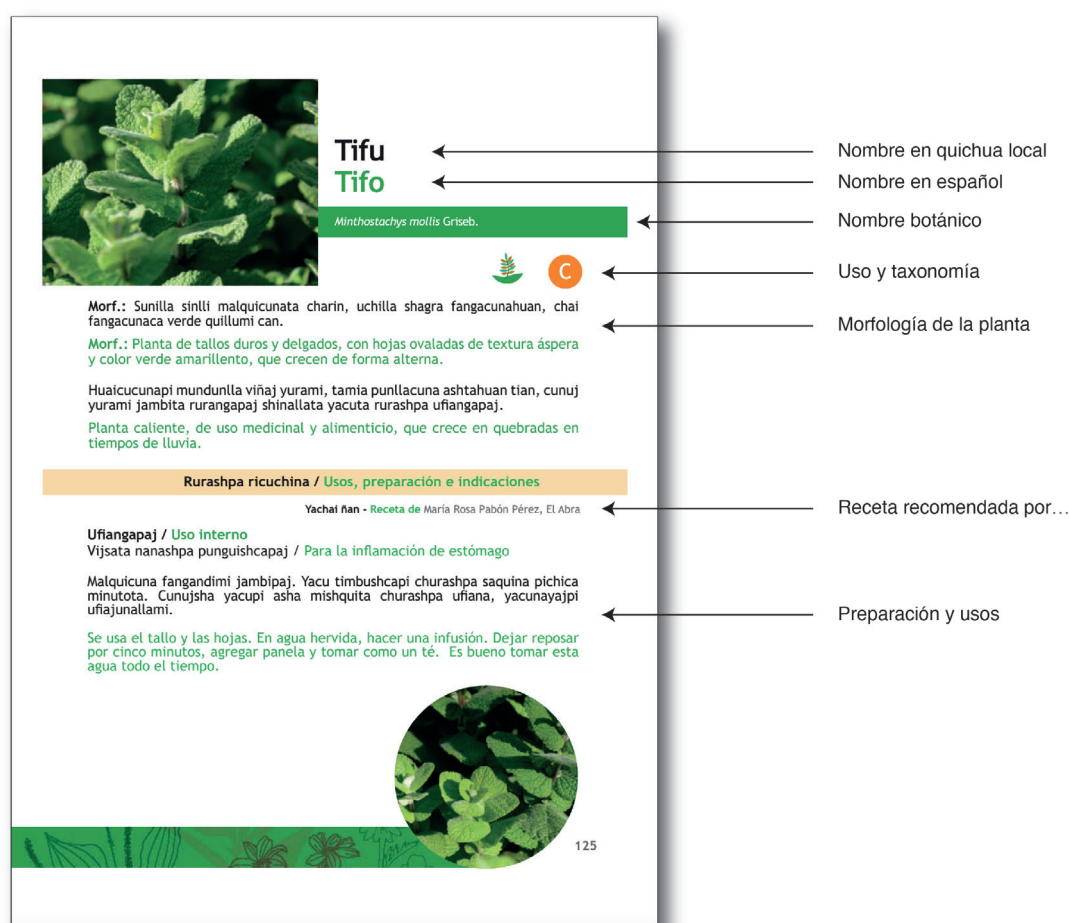


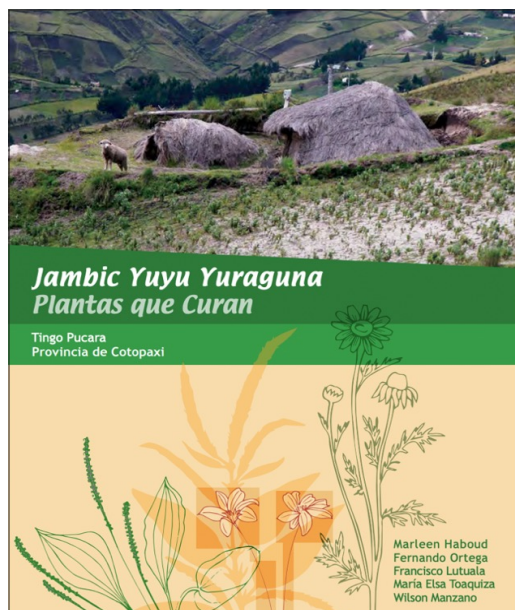
Figura 4. El Tifu. Fuente: Haboud et.al. 2019: 125

A destacar

Más allá del uso medicinal, cabe destacar algunos de los valores socio-culturales implícitos en las plantas. Durante la recolección de datos y las sesiones de socialización, compartimos experiencias individuales y familiares relacionadas con historias de enfermedades y curaciones durante el trabajo en las haciendas, o en procesos migratorios, y el alto valor curativo y espiritual que los narradores decían sentir con el uso de sus plantas. En este proyecto en particular fue muy importante el florecer del kichwa, especialmente entre los entrevistadores y, durante las reuniones de socialización, entre todos los participantes. Emergió, además, el

interés por profesionalizarse en áreas que pudieran enriquecer lo propio, el reencuentro con la historia de los padres y abuelos, y la protección de la tierra. Compartir los conocimientos aprendidos de los mayores y los beneficios de más de 107 plantas que estaban relegadas, o de más de 37 plantas para contrarrestar los síntomas del COVID-19 y otras enfermedades más allá de su propia comunidad, en universidades nacionales y extranjeras, se convirtió en una meta que empoderó la agentividad de los hablantes, y el convencimiento de que su lengua tiene un alcance comunicativo ilimitado. Esto redundó en la necesidad de no cesar en la lucha por los derechos lingüísticos como parante de los derechos humanos¹².

12.- Sobre derechos lingüísticos y documentos legales de base para los pueblos indígenas, consúltense <https://oralidadmodernidad.org>



Figuras 5a y 5b. *Jambic Yuyu Yuraguna* en quichua local, kichwa estandarizado, y castellano
A partir de Haboud et. al. 2021

5.2. PROYECTO II – PROVINCIA COTOPAXI (2018-2020)

Comunidad Tingo Pucara, parroquia Guangaje

Líderes del equipo local:

Francisco Lutuala, Wilson Manzano, Elsa Toa-

quiza. Equipo Oralidad Modernidad: Marleen Haboud, Fernando Ortega, Daniel Pérez, Isis Zambrano, Saleh Al Taki



Provincia Cotopaxi-Ecuador

Tingo Pucará es una comunidad joven formada en el territorio de la parroquia Guangaje después de un terremoto que destruyó parte de la región donde habitaban, en 1997. A una altura promedio de 3670 metros sobre el nivel del mar, las áreas de cultivo se asientan en tierra arenosa de tipo volcánico, pobres en nutrientes y en condiciones de prolongada sequía, frío, viento y erosión. Los mayores, que ahora bordean los 80 años, crearon la comunidad y transmitieron oralmente sus saberes y técnicas de cultivo de

la tierra, formas de crianza del ganado lanar y patrones culturales relacionados con la familia, la alimentación y la salud. A pesar de todo esfuerzo, Tingo Pucara es una de las comunidades más pobre del país.

En Tingo Pucará se documentó el uso de 60 plantas, 37 tienen nombres kichwas y 23 en castellano; esto a pesar de que la comunidad mantiene una importante vitalidad de la lengua indígena. Las especies fueron descritas con los mismos campos utilizados en el Proyecto I (Imbabura), pero aquí, además del quichua local, se incluyó el kichwa estandarizado y el español (Figuras 5a y 5b)¹³.

En el año 2023, también por el interés de los comuneros y del Centro de Publicaciones de la PUCE, se empezó a trabajar con una versión multilingüe, que incluye el inglés. Este ha demandado un largo trabajo sistemático con hablantes de las cuatro lenguas con el fin de garantizar, no la traducción, sino

13.- Este libro puede verse en: https://oralidadmodernidad.org/storage/Jambic_Yuyu_Yuraguna_Cotopaxi.pdf

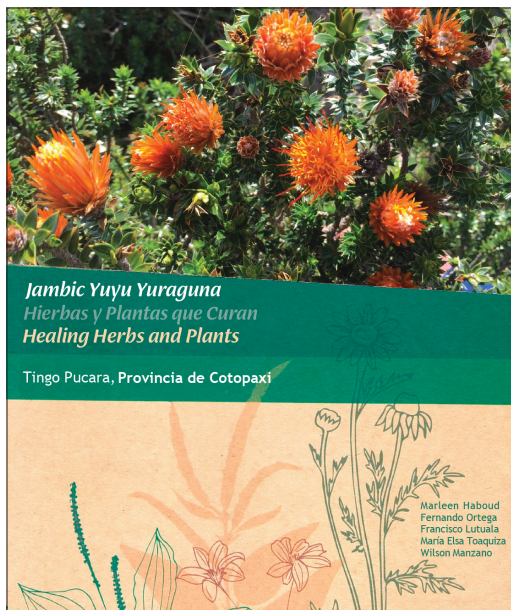


Figura 6a. Jambic Yuyu Yuraguna (tetratilingüe)
After: Haboud et.al. (2024)



Figura 6b. Tilu
*Ver la transcripción de esta página en el Anexo 1

la interpretación de la cosmovisión propia. A manera de ejemplo, puede verse la portada y los usos del tilo en Tingo Pucara en cuatro lenguas (Figuras 6a y 6b)¹⁴.

A destacar

Tingo Pucara mantiene su vida comunitaria y de coparticipación en toda actividad organizada localmente, ya sea la construcción de viviendas, caminos, sistemas de agua, criaderos de truchas; es decir, todo aquello que promueva el mantenimiento de la familia y la comunidad para tratar de combatir la pobreza¹⁵. Están siempre activos en talleres relacionados con nuevas tecnologías, la lengua, la cultura, el arte o la salud¹⁶.

Son estos fuertes lazos familiares y comunitarios los que han posibilitado el mantenimiento de su lengua y cultura, así como el de comunidades vecinas, entre quienes Tingo Pucara promueve el cultivo de hortalizas para mejorar su nutrición. En los últimos años se ha constatado una mayor tendencia a la castellanización y un acelerado aumento de migración hacia Estados Unidos y Europa. Se consideran estos pasos como el camino para el éxito.

Una característica muy importante en esta región es el amor a la tierra, y el respeto con todos los seres vivos que merecen ser cuidados igualmente, sean humanos, animales o vegetales; de ahí que varias de las plantas

14.- Este libro multilingüe se completó en diciembre de 2024. Nuestros agradecimientos a todos quienes lo hicieron posible. *Mientras la casa editora sube el libro completo a su sitio web, puede verse un resumen y la referencia bibliográfica en: <https://oralidadmodernidad.org/jambic-yuyu-yuraguna-plantas-y-hierbas-que-curan-healing-plants-and-herbs-cotopaxi/>

15.- El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos estima que el 83% de la población indígena de Cotopaxi es pobre, y que de estos el 44% está en el nivel de extrema pobreza ([ecuadorencifras-desigualdad-pobreza.pdf](https://inec Ecuador))

16.- La relación con las comunidades de la parroquia de Guangaje se inició en el año 2000, gracias al Programa Desarrollo Comunitario Integral, creado por Fernando Ortega en respuesta a una invitación de la comunidad Tingo Pucara, que buscaba alternativas para mejorar su calidad de vida. Esta relación de largo tiempo ha permitido que desarrollemos, en conjunto, una serie de programas para favorecer a esta y otras comunidades de la región y el país, con las que se mantiene una relación hermanada y de trabajo continuo.



Huagra manzana (Píntag, 2020)



Anguyuyu (Píntag, 2020)

medicinales sean útiles para mantener la salud integral de la comunidad y de todo lo que les rodea.

agrícola y ganadera, aunque dada la cercanía a Quito hay mucha movilidad de la población a la ciudad, ya sea por trabajo o estudio.

5.3 PROYECTO III – PROVINCIA PICHINCHA (2019-2023)

Comunidades Santa Teresa, Valencia y Tolontag en la parroquia de Píntag. Equipo local, Parroquia Píntag: Daniel Acosta, Saul Bautista, Lucio Bautista, Edwin Pilaquinga y Gissela Bautista.¹⁷ Equipo Oralidad Modernidad; Marleen Haboud, Fernando Ortega, Isis Zambrano, Daniel Pérez.



Según el Censo de Población 2022, la parroquia de Píntag tiene 23.240 habitantes, de los cuales, solo el 1.75% se autoreconoce como indígena; sin embargo, sus habitantes han mantenido los saberes ancestrales en relación con la confección de artesanías, la música, la cocina y el uso de plantas medicinales. Su actividad económica principal es

Cuando iniciamos el proyecto en Píntag (2019), varios jóvenes de la comunidad Santa Teresa se habían dedicado a la recolección de semillas con el afán de preservar tanto el germoplasma de la vegetación natural como de alimentos cultivados. Así, se inició el Proyecto III utilizando la misma metodología empleada con los primeros proyectos, y con el objetivo de trabajar a largo plazo con la recuperación de semillas. En efecto, durante la pandemia, el proyecto continuó virtualmente, y para el 2022, se habían recogido 140 plantas que incluyen los mismos campos léxicos de los dos primeros proyectos, aunque en este caso, toda la información se dio únicamente en castellano. Sin embargo, la concepción de la enfermedad, la salud, las plantas medicinales, su mantenimiento y usos, así como la denominación de las plantas (ver cuadro 2), están ancladas a la cosmovisión y la lengua kichwas y dan cuenta de los efectos del

17.- Colaboraron con el equipo local inicial: Mayra Aimacaña, Mario Bautista, Susana Bautista, Lucio Chasipanta, María Llulluna, Doménica Chasipanta, y Juan Bautista.



REALIDAD	IMBABURA	COTOPAXI	PICHINCHA
Étnico histórica NACIONALIDAD Pueblo étnico	KICHWA Karanki	KICHWA Panzaleo	KICHWA Kitu-Kara
Ecológica Altura del asentamiento poblacional	Piso fértil 2700-3500 msnm	Piso seco árido 3600-4200 msnm	Piso fértil 2500-3500 msnm
Cultural Intensidad de transmisión del conocimiento ancestral	Mantenido (disminuye entre jóvenes)	Mantenido/alto (reciente aumento de migración)	Menor (Mayor urbanización)
Social Relación con centros urbanos	5Km	40Km	3Km
Lenguas en uso Lenguas en uso	Castellano- Quichua	QUICHUA- castellano	CASTELLANO

Cuadro 1. Realidades contrastantes entre comunidades

Fuente: Ortega, para este estudio

	Comunidades en IMBABURA	Comunidades en COTOPAXI	Comunidades en PICHINCHA
Número de plantas	107	60	140
Porcentaje de plantas con nombres en kichwa	61.7%	48.3%	31.5%
Porcentaje de plantas no coincidentes entre comunidades	60.7%	58.3%	52.6%
Ejemplo de variación de nombre de una misma especie ²¹ LENGUA DE VACA POLYGONACEAE (<i>Rumex crispus</i> L.)	HUAGRA JALLO	MARAVILLA	PACTO
Taxonomía caliente / frío	Fuerte	Débil	Débil
Categoría macho/hembra (<i>kari~jari~cari/warmi/huarmi</i>)	Fuerte	Fuerte	Fuerte
Categoría blanco/negro (<i>yurac~yurak~yurac/yana</i>)	Fuerte	Fuerte	Fuerte

Cuadro 2. Plantas recogidas por provincia

Fuente: Ortega, para este estudio

contacto histórico del kichwa y el castellano. Bástenos, como ejemplo, analizar los nombres de dos plantas: (1) *Huagra manzana* (*Hesperomeles obtusifolia*) (Del kichwa ‘ganado + manzana, “manzana para el ganado”), recomendada para el dolor del corazón, y (2) Anguyuyu (*Polygonaceae*) (Del kichwa ‘duro’, ‘fuerte’ + ‘hierba’), planta que se usa para los dolores y golpes.

Destacamos una planta de uso múltiple recogida en Píntag, el tzinzo (*Tagetes minuta*) que ha sido usado como un refuerzo frente al COVID-19 por sus características antimicrobianas y antibióticas. Al momento, en la comunidad de Valencia, se está replantando tzinzo, que, según los etnobotánicos, está en vías de extinción¹⁸. Eso es parte del terreno dedicado a la recuperación de semillas,

18.- <https://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/18804/1/T-UCE-0015-ODO-178.pdf> [2022.09]

Ajenjo	Eucalipto	Marco	Pujisin	Tilo	
Chilco,	Chuquirahua	Eucalipto	Manzanilla	Marco	
Borraja	Chuquirahua	Escorzonera	Ortiga Negra	Tilo amarillo	Verbena
Chilca	Manzanilla	Menta	Tifu	Ortiga	
Eucalipto	Marco	Tifu	Tilo amarillo		

Cuadro 3. Recetas compuestas para contrarrestar síntomas de la COVID-19

innovación que va de la mano con la construcción de una eco-aldea y una *wawa-wasi* ('centro infantil') que promueve el aprendizaje del kichwa y del uso y valoración de las plantas en la región.

Cerramos esta sección con una breve comparación de los tres proyectos mencionados (Cuadros 1 y 2).

LOS TRES PROYECTOS EN COMPARACIÓN

A modo de resumen, mostramos algunas diferencias entre las tres provincias del estudio (Cuadro 1), como su realidad etnohistórica, lugar de asentamiento ecológico, grado de transmisión de los saberes ancestrales, relación con el contexto nacional, y uso del kichwa. Recordemos que las comunidades con las que hemos desarrollado *Voces Andinas* y *Conocimientos Ancestrales* se autodefinen como pertenecientes a la nacionalidad kichwa, aunque en cada provincia las comunidades corresponden a pueblos étnicos distintos.

En el siguiente cuadro (2) comparamos los tres proyectos según el número de especies vegetales con características terapéuticas, el porcentaje de plantas con denominación en kichwa y el de plantas no coincidentes entre comunidades, la diferente terminología usada para una misma planta y los grados de uso del kichwa y el castellano.

En relación con la taxonomía caliente/frío empleada para clasificar las plantas, notamos que su uso como criterio de clasificación está más enraizado en Imbabura¹⁹. Sin embargo, las categorías *macho/hembra* (*kari-jari-cari/warmi/huarmi*), que se refieren a las plantas con tallos más duros, hojas más grandes y que producen efectos más intensos, como macho; y aquellas consideradas *hembra* por sus tallos más delgados, hojas pequeñas y efectos menos intensos al ingerir, continúan siendo usadas en las tres provincias.

Para cerrar este artículo, compartimos una experiencia nacida de los proyectos antes mencionados.

En febrero de 2020 llegó el coronavirus y más tarde (14 de marzo) la Organización Mundial de la Salud declaró el confinamiento mundial. Con el reto de la pandemia, se gestó un nuevo compromiso por reforzar la salud comunitaria, el reencuentro con la tierra, y la transmisión intergeneracional e intercultural del conocimiento ancestral, en diez comunidades de Guangaje (Cotopaxi).

Con las aulas cerradas, la necesidad de mantener actividades con los estudiantes, y aprovechando la telefonía celular, propusimos al director del colegio solicitar a los niños investigar, con sus familias, sobre las plantas medicinales para contrarrestar síntomas respiratorios. El resultado fue motivador. Los adultos compartieron con sus hijos y nietos sus saberes y prácticas curativas en kichwa

19.- Ver Ortega, F. 1980. La dicotomía caliente frío en la medicina andina.



"Nuestras plantas ya están listas para sembrar en hospital"

oral, identificando 106 diferentes especies vegetales que crecen sobre los 3200 msnm. Por las exigencias de la escuela los niños escribieron lo aprendido en castellano, y lo reportaron vía WhatsApp²⁰. Como resultado de esta tarea, conocimos varias preparaciones con atributos medicinales, tanto con recetas simples, como compuestas (Cuadro 3):

Estas plantas, especialmente el tilo (*Sambucus nigra* L.), la ortiga (*Urtica dioica* L.), y el tabaco (*Nicotiana tabaco*), son recomendadas por los pueblos andinos del Ecuador para el tratamiento de la sintomatología respiratoria, por sus efectos antivirales (Keyaerts 2007, Ortega et al. 2020).

Durante las vacaciones, se realizó una actividad práctica, triplemente productiva. Los jóvenes cultivaron en casa su planta preferida, para luego llevarla a la escuela. Al inicio del año escolar, acudieron al hospital local con sus familiares para sembrar sus plantas en los jardines de la institución, al tiempo que se enseñaba al personal de salud sobre aque-

llos medicamentos en los que las comunidades confían y que comparten interculturalmente. Este huerto medicinal continúa en producción.

Esta iniciativa pandémica generó resultados incalculables: aprender intergeneracionalmente, acercarse a la tierra y a las plantas, (re)aprender sobre la medicina propia, reforzar el uso de la lengua kichwa, compartir su creación con la Unidad Educativa y la de Salud, enorgulleciéndose de la sabiduría de sus mayores y de su propia identidad.

En cuanto al personal de salud, abrió puertas para valorar los saberes de las comunidades desde la voz y cosmovisión de los pobladores, es decir, vivir prácticas interculturales, que motivan el respeto al otro, y la búsqueda de estrategias para articular conocimientos, saberes y experiencias.

Esta actividad tan productiva palió las molestias del COVID-19 con una serie de aprendizajes positivos generados en la in-

20.- Aunque algunos de los profesores del colegio son kichwas, la única lengua usada en este ámbito es el castellano. Si bien este es tema de otro estudio, subrayamos el rol castellanizador del sistema educativo formal, más visible aún, en una región en la que todavía el porcentaje de hablantes kichwas es alto.

terrelación de espacios divergentes y aún antagónicos: las instituciones oficiales, castellanizadas y castellanizantes, con las comunidades.

Reflexiones (no) finales: Tres regiones, cuatro experiencias... muchas vidas

Reflexionar sobre el trabajo iniciado hace más de un quinquenio nos reitera que cada etapa de *Voces andinas y saberes ancestrales* empieza con un diálogo, una planta, un nombre, una dolencia, múltiples voces, historias y semillas que se convierten en una red compleja de brotes de conocimiento, biografías y autobiografías, que logran exitosamente intercambiar y aprender del otro, de sí mismo, de la tierra, con la agentividad que enfrenta y revierte las dificultades con apertura, esfuerzo y creatividad.

En este sentido, la metodología del diálogo que es sistemática pero flexible, mantiene la ética y el respeto al otro, nos encamina al empoderamiento en la interrelación guiándonos a una mejor comprensión de la complejidad de las cosmovisiones y los conocimientos, desde enfoques que conciben la realidad como un todo interrelacionado, diverso, no fraccionado, y buscan comprender a cada lengua y a cada hablante en su ecología diversa y cambiante, con potencial ilimitado.

Hemos dicho que uno de objetivos del trabajo en colaboración es obtener no solo resultados, sino también logros a largo plazo, como los semilleros bien cuidados. Esto solo puede alcanzarse si la documentación de las lenguas y conocimientos que se pierden, se activan y revitalizan desde adentro, desde la profundidad del espíritu mismo de sus hablantes empoderados. En este sentido, y a diferencia de otros trabajos, este tiene una serie de características que lo vuelven único. Desde sus inicios, fue pensado y trabajado

en conjunción, con una perspectiva multi y transdisciplinaria e intercultural, orientándose a la búsqueda de intercambios menos injustos.

Frente al desplazamiento de las lenguas y a las ideologías sociolingüísticas nocivas que debilitan las prácticas ancestrales, trabajar en consonancia con las comunidades ha mostrado que el co-activismo revitalizador posibilita la implementación de buenas políticas que suelen anquilosarse en el papel, para pasar del autoreconocimiento y la remediación al posicionamiento agentivo y con derechos.

Referencias bibliográficas

- Acosta, D. (2022). "La revitalización lingüística no solo es de las nacionalidades y los pueblos indígenas: El re-encuentro con la sabiduría ancestral gracias al arte." *Living Languages • Lenguas Vivas • Línguas Vivas*: Vol. 1: No. 1, Article 12. <https://oralidadmodernidad.org/la-revitalizacion-no-solo-nacionalidadesindigenas>. (Consultado 20.09.2024).
- Cámara Leret, R. y Bascompte, J. (2021). Language extinction triggers the loss of unique medicinal knowledge. <https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.2103683118>
- Coffey, Amanda; Atkinson, Paul. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. [Coffey-Atkinson-Encontrar-sentido-datos-cualitativos.pdf](#) (Consultado 07/07/2022).
- Banco Mundial. 2015. *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI*. Washington, D.C.:
- Banco Mundial. Licencia: Creative Commons de Reconocimiento CC BY 3.0 IGO.
- Constitución de la República del Ecuador. 2008.

- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Guangaje. (2015). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Guangaje. [PDyOT-Guangaje-2015-2019.pdf](#) (Consultado 20.09.2024).
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de La Esperanza, Imbabura. (2023). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de La Esperanza 2023-2027. [PDTOT 2023-2027 - GAD LA ESPERANZA](#) (Consultado 20.06.2024).
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Píntag. (2019). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Píntag 2019-2023. [Actualizacion-PDOT-Píntag.pdf](#) (Consultado 20.06.2024).
- Grupo Banco Mundial. (2019). Lenguas indígenas: un legado en extinción. [Lenguas indígenas, un legado en extinción](#) 22 feb 2019. (Consultado 03.16.2024).
- Haboud, M. (2020). "Propuestas metodológicas para la investigación interdisciplinaria como interacción social". En Bürki, Ivette; Patzelt, Carolin (eds.): Berlín: de Gruyter Mouton (pp. 52-76) (<https://oralidadmodernidad.org/publicaciones/>)
- _____. (2019). "Estudios sociolingüísticos y prácticas comunitarias para la documentación activa y el reencuentro con las lenguas indígenas del Ecuador", Visitas al Patio 13, pp. 37-60. (<https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/visitasalpatio/article/view/2314>) (Consultado 20.09.2024).
- _____. (2010-2016). Estudio sociolingüístico georreferenciado de las lenguas indígenas del Ecuador. <https://oralidadmodernidad.org/geolingüistica/> (Consultado 20.09.2023).
- Haboud, M.; Ortega, F.; Lutuala, F.; Manzano, W.; Toaquiza, E. (2024). *Jambic Yuyu Yuraguna / Hampik Yuyu Yurakuna / Hierbas y Plantas que Curan / Healing Herbs and plants*. Provincia de Cotopaxi (Edición multilingüe). Quito: ediPUCE.
- Haboud, M. y Acosta, D. (2022). Revitalización lingüístico-cultural en contexto. El rol de la etnobotánica y la investigación transdisciplinaria con comunidades de base, pp. 40-61. Cuenca: Universidad Verdad Ediciones. ([haboud-acosta-revitalización-en-contexto](#)).
- Haboud, M.; Ortega, F.; Lutuala, F.; Manzano, W.; Toaquiza, E. (2020). *Jambic Yuyu Yuraguna*. (Edición virtual). Quito: ediPUCE.
- Haboud, M. y Ortega, F. (2020). La salud como fuente de revitalización lingüístico-cultural: experiencias interdisciplinarias en los Andes ecuatorianos. En, Haboud Marleen, Carlos Sánchez A & Fernando Garcés (eds.). 2020. *Desafíos en la Diversidad 2. Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes*, (pp. 123-155). Quito: Abya Yala/PUCE/Oralidad Modernidad/ DIPALICORI
- Haboud, M.; Ortega, F.; Farinango, E.; Farinango, A. (2019). *Jambij Yuracuna / Plantas que curan*. Provincia de Imbabura. Quito: ediPUCE.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INEC. (2022). Censo Nacional de Población del Ecuador. ([censoecuador.gob.ec/2022.pdf](#)) (Consultado 20.09.2024).
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador - Ministerio de Educación del Ecuador. (2018). Atención Integral de Salud en Contextos Educativos (MAIS-CE). Manual. Quito: Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Subsecretaría Nacional de Promoción de la Salud. MSP-Dirección Nacional de Promoción de la Salud. Dirección Nacional de Normatización.
- Ortega, F., Haboud, M., Farinango, E., Farinango, A. From local ancestral practices to universal antiviral uses: Medicinal plants used among indigenous communities in Ecuadorian Highlands. *American International Journal of Contemporary Research Vol. 10, No. 2, June 2020*. [From-local-ancestral-practices-to-univer-](#)

sal-antiviral-uses-medicinal-plants (Consultado 20.09.2024).

Ortega Pérez, F. (1980). La dicotomía caliente/frío en la medicina andina. Debates en Sociología, (5), 115-139. [http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6822]

UNESCO. (2010). Atlas mundial de la lenguas en peligro Paris: UNESCO <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189453>

UNESCO. (2001). Patrimonio cultural inmaterial. Mesa redonda de expertos sobre “el Patrimonio Cultural Inmaterial - definiciones de trabajo” - patrimonio inmaterial - Sector de Cultura – UNESCO, Paris <https://ich.unesco.org/es/eventos/mesa-redonda-de-expertos-sobre-el-patrimonio-cultural-inmaterial-definiciones-de-trabajo-00057> (Consultado 10.09.2024).

ANEXO 1

Transcripción de la información sobre el Tilo (*Sambucus nigra* L.) en cuatro lenguas

Caracterización comunitaria del tilo

Quichua local	Cunuc yura.	Allichishca allpabi tarpushca huiñac yura	Jambida rurangabu
Kichwa estándar	Kunuk yura	Allichiska allpapi tarpushka wiñak	Hampita rurankapak
Castellano	Planta caliente	Cultivada	De uso medicinal
Inglés	Hot plant	Which is cultivated	Of medicinal value

Preparación y uso

	Preparación	Uso
Quichua local	Shuc litru yacuda timbuchina, chaibi tilu sisada churishpa quillpishpa tiyachina. Chaydaga punllabi quimsacutin	Pishca punllagaman sanuyanagaman ubiana
Kichwa estándar	Shuk pukpu yaku timpuhukpi tilu sisata churashpa killpashpa tiyachina. Kipaka punchapi kimsakutin	Pichka punchakaman upyarana
Castellano	Hacer una infusión en un litro de agua con la flor de tilo y dejar en reposo	Tomar tres veces al día hasta que se mejore o pase la tos
Inglés	In a quarter of water, prepare an infusion with an elder flower and let it stand	Drink this tea three times a day until the coughing goes away

SABERS ANCESTRALS EN SALUT I LA REVITALITZACIÓ DE LES LLENGÜES INDÍGENES A TRES PROVÍNCIES ANDINES DE L'EQUADOR

Fernando Ortega¹

Universitat San Francisco de Quito

Marleen Haboud²

Programa d'Investigació Interdisciplinària Oralidad Modernidad

Resum

En els últims anys, diversos estudiosos ens han alertat sobre la pèrdua de milers de llengües indígenes al món i el que això implica en el manteniment de la saviesa ancestral. La mort de les llengües està fortament lligada a la pèrdua no només de coneixements lingüístics i culturals, sinó també d'una relació harmònica amb la natura³. Un dels àmbits més afectats és el dels coneixements etnobotànics medicinals que podrien desaparèixer, i amb ells, gran part del seu valor terapèutic.

En aquest àmbit, creix la preocupació de diverses comunitats indígenes de la serra equatoriana davant la pèrdua del seu patrimoni intangible i tangible, la seva llengua, el quítxua, i els coneixements relacionats amb la natura, els aliments i les plantes que han deixat de produir-se. En relació amb això, aquest article descriu uns projectes multilocals destinats a documentar i reforçar, des de dins, els coneixements de les comunitats relacionats amb l'ús de plantes medicinals. Aquests projectes es van desenvolupar en tres províncies dels Andes equatorians, amb catorze comunitats rurals on encara es parla la llengua quítxua⁴, i tres comunitats periurbanes, castellanoparlants, però que s'autoidentifiquen com a indígenes.

Al llarg d'aquests processos, hem pogut observar com aquest tipus d'iniciatives i accions desenvolupades amb una metodologia basada en el diàleg i la reflexió amb les comunitats, i que s'ajusten a tots els principis de l'ètica de la recerca, contribueixen a reforçar o (re)aprendre la llengua. També ajuden a retrobar-se amb els seus recursos medicinals, valorar la saviesa ancestral, la terra i l'ecosistema, convertint-se així en una forta motivació per a avançar cap al retrobament dels valors culturals propis i la llengua quítxua, que sens dubte sobreviu en la fitonímia de la regió.

Paraules clau: Equador, plantes medicinals, recerca interdisciplinària contextualitzada, coneixements ancestrals, documentació activa-revitalització

1.- Fernando Ortega Pérez. Doctor en Medicina i Cirurgia, antropòleg i doctor en Salut Pública, professor principal i investigador. Universitat San Francisco de Quito. fortega@usfq.edu.ec ORCID 0000 0002 8618 2057

2.- Marleen Haboud Bumachar. Sociolingüista, antropòloga, doctora en Lingüística. Directora del Programa d'Investigació Interdisciplinària Oralidad Modernidad. mhaboud@puce.edu.ec, www.oralidadmodernidad.org ORCID 0000-0002-6966-6375.

3.- UNESCO 2010, Haboud 2010-2017, Grup Banc Mundial 2019.

4.- Varietat de la família quítxua, parlada a l'Equador. La grafia de la varietat local del quítxua a l'Equador és 'kichwa'.

1. Introducció

L'Equador és un país que compta amb tres regions continentals, la costa Pacífica, la serra Andina i la selva Amazònica; i la regió insular de Galápagos. La seva població de 16.938.986 habitants és multilingüe i multicultural, on, a més del castellà, hi ha dotze llengües indígenes encara vives, amb un total aproximat de 660.620 parlants (INEC, Cens 2022), tot i que totes les llengües són vulnerables en algun grau; això inclou la llengua quítxua, que malgrat ser la més parlada al territori equatorià i als Andes, mostra una tendència constant al desplaçament (Haboud, 1998, 2010-2016). Això incideix no només en el debilitament de les llengües, sinó també del patrimoni cultural dels seus parlants. En aquest cas, ens centrem especialment en les pràctiques tradicionals de l'ús de plantes medicinals i en els esforços que, des de diferents espais, es despleguen a favor del manteniment i revitalització no només de la llengua, sinó dels sabers ancestrals.

D'acord amb el que s'ha exposat, aquest article descriu tres projectes multidisciplinaris i multilingües de documentació activa-revitalització lingüísticocultural, que, des de principi de 2017, s'han anat desenvolupant en tres províncies andines de la serra equatoriana: Imbabura, Pichincha i Cotopaxi (figura 1). Aquests projectes se centren en l'ús de les plantes medicinals, la seva categorització, usos, prescripcions i prohibicions. Amb el títol *Veus i sabers ancestrals*, aquests projectes s'emmarquen dins del treball conjunt amb les comunitats de les províncies esmentades, en el marc del programa de recerca interdisciplinària Oralidad Modernidad (www.oralidadmodernidad.org) (vegeu Haboud, en aquesta publicació), i del programa Desarrollo Comunitario Integral de la Universitat San Francisco de Quito.

El propòsit d'aquests projectes és documentar des de la narració i l'etnografia comparades les pràctiques culturals altoandines relacionades amb el coneixement i ús de les plantes medicinals i la relació estreta que aquestes plantes tenen amb la salut i el benestar de la població. Com que aquest és un treball en col·laboració, cada pas ens guia cap al retrobament amb els coneixements locals, l'acostament a veus, imatges i textos explicatius sobre el diàleg amb la terra, la concepció del cos, la salut i la malaltia, les bondats de les plantes, la preparació dels remeis i les seves recomanacions. D'altra banda, reflecteix la relació d'aquest aspecte de la vida dels habitants de la regió en les seves relacions sociocomunicatives i la presència (o absència) de la llengua quítxua.

Així, després d'aquesta introducció (§1), al segon apartat revisem breument la normativa relacionada amb la llengua i els sabers ancestrals. Al tercer apartat ens referim a la geolocalització dels projectes, al quart detalllem els objectius i procediments metodològics; al cinquè descrivim algunes especificitats de cada projecte, i mostrem l'ús d'algunes plantes medicinals, les seves indicacions i formes d'administració. I, finalment, al sisè apartat reflexionem sobre els processos de la recerca, els resultats, els productes i les expectatives futures.

2. De la normativa

A l'Equador, la Constitució de l'any 2008 va incorporar el desenvolupament d'un enfocament intercultural entre els seus habitants, la qual cosa implica el reconeixement i la interrelació activa entre les diferents cultures del país, amb cosmovisions i pràctiques de salut diverses, i obre un espai per a la comprensió, el respecte i l'aprenentatge dels valors de l'altre, tot apreciament la diversitat cultural i els

drets lingüístics de les nacionalitats i pobles indígenes⁵ (Constitució de l'Equador 2008. Art.1). Segons l'article 2:

«El castellà és la llengua oficial de l'Equador i el quítxua i el shuar són llengües oficials de relació intercultural. Les altres llengües ancestrals són d'ús oficial per als pobles indígenes en les zones on habiten i en els termes que fixa la llei».

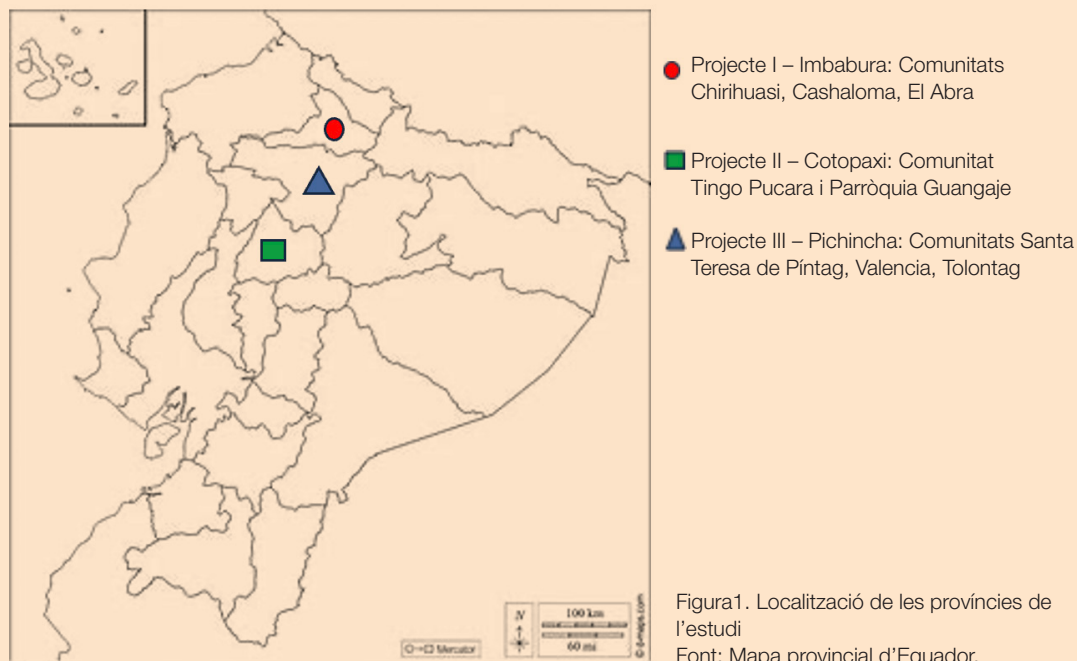
Encara que a l'Equador no hi ha una llei de llengües, la Constitució explícitament estableix que tot ciutadà té dret a una comunicació lliure, intercultural, inclusiva, diversa i participativa, en tots els àmbits de la interacció social, per qualsevol mitjà i forma, en la seva pròpia llengua i amb els seus propis símbols (art. 16), i es reconeix com a part del patrimoni cultural tangible i intangible les llengües, les formes d'expressió, la tradició oral i diverses manifestacions i creacions culturals, incloent-hi les de caràcter ritual, festiu i productiu (art. 379). D'altra banda, recordem que l'Organització de les Nacions Unides per a l'Educació, la Ciència i la Cultura (UNESCO, 2001) considera les tradicions orals com a part important del patrimoni cultural immaterial dels pobles, les quals els distingeixen dels altres i els donen el seu sentit d'identitat, de manera que fonamenten el seu llegat ancestral, els seus valors espirituals, simbòlics, estètics, tecnològics i els béns materials d'èpoques diferents. Així, el Sistema Nacional de Ciència, Tecnologia, Innovació i Sabers Ancestrals (SENESCYT) ha de generar, adaptar i difondre coneixements científics i tecnològics, així com recuperar, enfortir i potenciar els sabers ancestrals.

Els sabers ancestrals en salut són el fonament de les pràctiques de salut dels pobles indígenes i s'expressen i es mantenen gràcies a l'ús de les seves llengües com a part del seu llegat etnobotànic medicinal, de la seva identitat cultural i de la seva cosmovisió. En aquest sentit, l'Estat assumeix la responsabilitat de «formular polítiques públiques que garanteixin la promoció, la prevenció, la cura, la rehabilitació i l'atenció integral en salut... així com de garantir les pràctiques de salut ancestral i alternativa mitjançant el reconeixement, el respecte i la promoció de l'ús dels seus coneixements, medicaments i instruments» (art. 363).

Tot i la normativa exposada, la pèrdua de les llengües indígenes i dels valors culturals a l'Equador és permanent i preocupant, ja que implica no només la pèrdua dels coneixements i pràctiques en salut, sinó també la degradació de la seva relació amb el medi ambient, el deteriorament de la terra i dels recursos que sustenten la seva vida i la de les futures generacions. Com esmenta el Banc Mundial (2019), la pèrdua de les llengües indígenes significa la desaparició inevitable d'un conjunt de coneixements ambientals, tecnològics, socials, econòmics o culturals que els seus parlants han acumulat i codificat al llarg de mil·lennis.

Una breu mirada a la normativa relacionada amb les pràctiques de salut dels pobles indígenes de les circumscripcions geogràfiques aquí descrites al·ludeix als drets que la recuperació del saber ancestral i l'exercici de les formes d'expressió cultural, de les llengües originàries i

5.- Nacionalitat i poble són dos conceptes lligats a l'autoadscripció de les poblacions indígenes de l'Equador a una identitat ètnica, com un procés d'autodeterminació i reconeixement del seu origen ancestral. Hi ha catorze nacionalitats; la quítxua és la més gran, i compta amb catorze pobles ètnics, considerats com a tals per determinades condicions sociohistòriques, com l'ús de variants de la mateixa llengua, i un territori ancestral propi. adscripció de les poblacions indígenes de l'Equador a una identitat ètnica, com un procés d'autodeterminació i reconeixement del seu origen ancestral. Hi ha catorze nacionalitats; la Quítxua és la més gran, i compta amb setze pobles ètnics, considerats com a tals per determinades condicions sociohistòriques, com l'ús de variants de la mateixa llengua, i un territori ancestral propi.



de la recuperació del saber etnobotànic medicinal estan oficialment legitimades.

3. Geolocalització dels projectes

Veus i sabers ancestrals s'ha desenvolupat fins al moment, a tres províncies⁶ de la serra equatorial (figura 1). El primer (de 2017 a 2019) a Imbabura, amb tres comunitats bilingües quítxua-castellà: Chirihuasi, El Abra i Cashaloma, encara que en alguns sectors, són pocs els joves que mantenen el quítxua. El segon projecte (de 2019 a 2021) es va desenvolupar a la comunitat de Tingo Pucará, parròquia Guangaje, província de Cotopaxi. En termes lingüístics, Tingo Pucará és quítxua dominant. El tercer projecte es va iniciar el 2020, a les comunitats de Santa Teresa de Pintag, Valencia i Tolontag, a la parròquia Pintag, província de Pichincha. D'aquestes tres comunitats, únicament a Tolontag algunes

persones parlen el quítxua; per això, aquesta regió es considera castellanoparlant.

La secció següent detalla els objectius dels projectes i la metodologia utilitzada.

4. *Veus i sabers ancestrals*: Objectius i procediments metodològics

Per iniciativa de diverses comunitats, i d'acord amb aquestes comunitats, el projecte *Veus i sabers ancestrals*⁷ va néixer per a documentar, des de narratives, converses, testimonis, històries personals, converses lliures i el treball etnogràfic, les pràctiques ancestrals relacionades amb la salut i la malaltia, l'ús de plantes medicinals, les seves característiques, la categorització d'usos, prescripcions i proscripcions, a partir d'una metodologia de diàleg, col·laboració i intercanvi, que ens apropa a realitats viscudes.

6.- Políticament, l'Ecuador es divideix en províncies, cantons, parròquies i comunitats.

7.- Aquest projecte és un altre component del programa Oralitat Modernitat. Es pot veure amb més detall a <https://oralidadmodernidad.org/saberes-ancestrales/>

Durant el procés, els participants generem interaccions (Haboud, 2019: 56), que s'inicien amb diàlegs de socialització i reflexió sobre necessitats sentides i temàtiques proposades, fins a arribar a un consens sobre cada un dels components previstos, com ara la geolocalització, el reconeixement del territori, la conformació i la capacització d'equips locals, el desenvolupament i l'avaluació de proves pilot, la recollida de dades, el seguiment i la validació continuats tant del procés, com dels resultats i productes, que tornen a les comunitats indígenes participants. Cada etapa, com es mostra en el cercle metodològic desenvolupat per Haboud [(2014-201)0] (figura 2), està interrelacionat i té com a eix transversal l'ètica de la recerca.

Subratllem alguns principis ètics com ara no monopolitzar o imposar el coneixement, respectar i combinar habilitats i coneixements entre les parts, ser receptius a noves veus, analitzar i ordenar acuradament cada dada evitant tota possible distorsió que alteri les dades primàries per a afavorir interessos personals, tenir en compte que el procés d'anàlisi i interpretació de les dades s'ha de fer conjuntament amb els parlants, amb els quals, a més, s'aprofundeix reflexivament sobre les implicacions de l'oblit i la pèrdua de la llengua, la cultura, els valors propis, el deteriorament ambiental, etc. S'apunta, així, a avançar cap a la recuperació localitzada i en context, tenint en compte experiències i coneixements individuals i col·lectius.

En el seu conjunt, les etapes d'aquesta proposta metodològica esdevenen processos complementaris de documentació activa-revitalització, que es converteixen en un motor per a l'autoreconeixement i l'autovaloració d'un mateix, i en un estímul per a utilitzar la

llengua, no només en la transmissió intergeneracional, sinó en qualsevol espai sociocomunicatiu. Pel que fa al tema focus d'aquest treball, es facilita i guia la transmissió de sabers, usos i pràctiques tradicionals amb què es troben processos de desplaçament accelerats.

Així doncs, les dades exposades en aquest article provenen de les visites de reconeixement al territori, de les converses i entrevistes informals amb els coneixedors i coneixedores de les plantes, de les seves característiques, usos i prescripcions. Les visites es van dur a terme a les cases i en els llocs de treball dels parlants (per exemple, la *chacra* o 'camp de cultiu'), de manera que les narratives s'anaven convertint en converses espontànies relacionades amb l'ús de cada planta i el seu hàbitat. Generalment, en aquestes comunitats s'escolten veus adultes, tot i que els joves van demostrar un coneixement ampli de les medicines naturals, que també utilitzen i que les han anat adaptant a malalties provocades per les noves activitats, com el mal d'ulls per l'ús intensiu dels ordinadors.

Els tres projectes, seguint la filosofia d'*Orallitat Modernitat*, comparteixen l'objectiu de documentar-revitalitzar coneixements ancestrals sobre la salut i el que fa referència a la relació amb el manteniment i la reproducció de la terra en el marc d'intercanvis més justos. La base de la recopilació de dades va ser la conversa informal amb les persones expertes, impulsada pels equips locals formats per joves compromesos amb el futur de les seves comunitats. La informació recollida es va ordenar i es va emmagatzemar en una base de dades dissenyada i adaptada a cada localitat, en el programari lingüístic, Lexique-pro⁸.

8.- Lexique-pro és un programari gratuït dissenyat especialment per a crear glossaris i que pot adaptar-se a pràcticament qualsevol llengua. Es pot descarregar a www.lexiquepro.com.

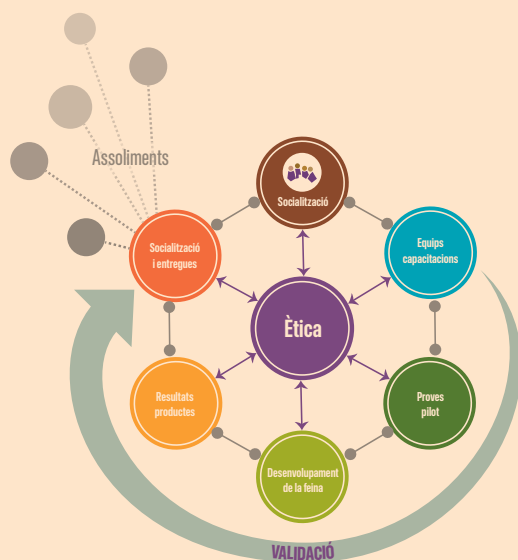


Figura 2. Cercle metodològic⁹
Font: Haboud 2014 2010 []

Capacitació amb els equips locals

Les entrevistes es van desenvolupar en ambients de familiaritat respectant la preferència dels entrevistats a fer-les en quítxua, en castellà o en les dues llengües i constaven dels passos següents:

- 1.- Conversa inicial sobre les llengües en perill d'extinció i el que perdem quan es perd la nostra llengua ancestral.
- 2.- Descripció dels projectes Veus Andines i Coneixements Ancestrals, incloent-hi els seus objectius, metodologia, impacte, desafiaments, resultats i productes d'experiències prèvies, destacant la importància d'explicar els mitjans —per a cadascun de nosaltres— orientats cap a la documentació-integració-revitalització.
- 3.- Anàlisi i adaptació de la guia d'entrevistes, emfasitzant que no es tracta d'un qüestionari, sinó d'una guia per a incentivar converses sobre cada planta.
- 4.- Desenvolupament d'habilitats en l'ús del programari, després d'analitzar la utilitat

d'adaptar-lo per a facilitar l'organització i sistematització de les dades.

- 5.- Reconeixement de l'entorn i de les plantes presents en cada comunitat.
- 6.- Entrevistes a persones locals (inclosos familiars) per a aprendre sobre una planta.
- 7.- Una vegada que s'havia registrat un arxiu de veu gravat i una fotografia de cada planta, cada entrevistador transcrivía les dades en Lexique Pro. Per a dissenyar la plantilla, decidim conjuntament quins camps lèxics incloure en cada ítem, així com les denominacions locals de cada planta en quítxua i/o en espanyol, la seva morfologia i usos; la identificació de les persones que van compartir els seus coneixements; i observacions o comentaris sorgits durant l'entrevista, ja sigui amb experiències personals o valors addicionals atribuïts a les plantes (Figura 3).
- 8.- Retroalimentació sobre la primera experiència per a assegurar-nos que tots estiguessin familiaritzats amb el programari i el seu ús.

A mesura que avançàvem amb el registre de dades, teníem sessions de validació amb els informants i altres membres de cada comunitat, la qual cosa a més ens permetia aprofundir en conceptes, usos o indicacions sobre les plantes.

Cal destacar que mai no es van prendre mostres físiques de les plantes ni de les seves parts constitutives. Es va fer un reconeixement *in situ* mentre es recorrien els territoris comunals i es feien fotografies de les plantes en el seu context, així com de les parts útils indicades per a les receptes.

Durant la formació i al llarg de tot el procés, es va emfatitzar en el fet que la documen-

9.- Recordi's que aquesta figura és només una limitada i estàtica representació de processos molt dinàmics, flexibles i estretament interrelacionats, els mateixos que difereixen segons el context en el qual s'emmarca cada projecte. Vegeu: <https://oralidadmodernidad.org/acerca-de/#programa>

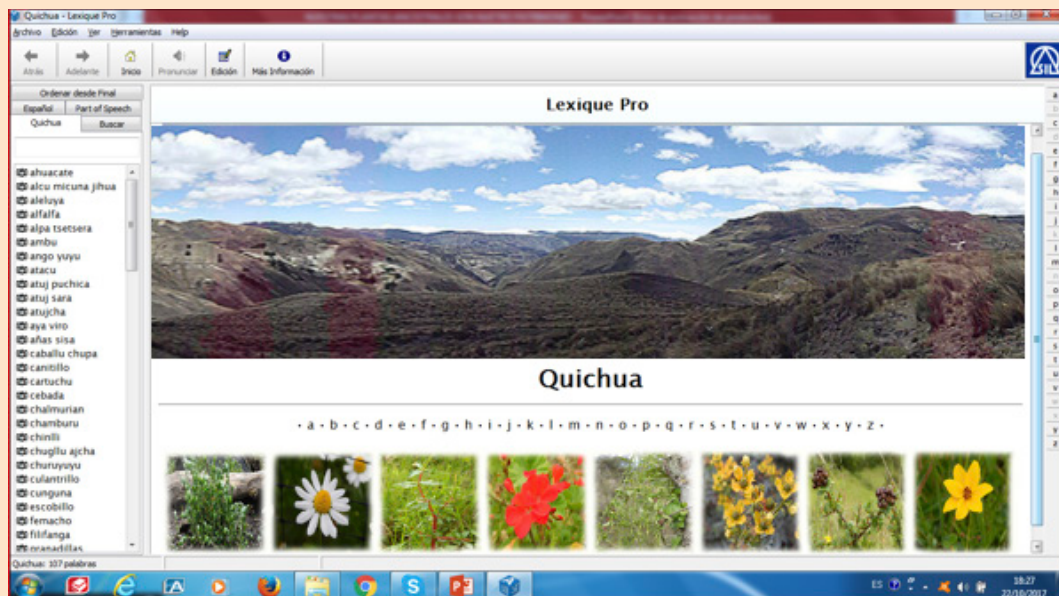


Figura 3. Plantilla de Lexique-pro adaptada per a cada lloc de l'estudi

tació serveix per a «activar-nos» permanentment i afavorir els processos de revitalització; per això, cada entrevista era un diàleg d'interacció social amb els parlants on compartir coneixements, habilitats i reflexions sobre experiències viscudes, de manera que es convertissin en el punt de partida i d'arribada del procés. Amb aquest mateix principi, es registra sempre el nom dels participants.

Per als entrevistadors, que no sempre utilitzaven la seva llengua, obtenir el coneixement amb diàlegs majoritàriament en quítxua es va convertir en una pràctica constant per a reforçar el seu coneixement d'aquesta llengua, tant de manera oral com escrita, exigint-los fer-ho amb molta prolixitat.

Quant a la llengua utilitzada en els productes resultants del projecte, després de diverses reunions de socialització, es va decidir mantenir el quítxua local, amb el qual s'identificava la major part de la població; i és que els coneixements registrats venien de les comunitats i havien, per tant, de tornar a elles, per al seu ús. El procés, si bé complex, es va convertir en una motivació per a destacar la utilitat que la llengua pròpia té per als par-

lants i la seva relació amb el context social en el qual habiten.

A la secció següent, presentem amb una mica més de detall les especificitats dels processos desenvolupats en aquest estudi a cada una de les províncies. Fins al moment, hem documentat 307 plantes, que són considerades d'ús medicinal, algunes compartides per les diferents comunitats, i d'altres específiques de cada lloc (figura 1).

5. Especificitats que caracteritzen a cada localitat

5.1 PROJECTE I – PROVÍNCIA IMBABURA (2017-2019)

Comunitats: Chirihuasi, El Abra i Cashaloma

Líders de l'equip local: Ernesto Farinango i Alfonso Farinango.

Equip Oralidad Modernidad: Marleen Haboud, Fernando Ortega, Christian Puma, Isis Zambrano i Daniel Pérez.



Província Imbabura-Ecuador

Imbabura, una de les 24 províncies de l'Equador té, segons l'últim cens, 469.879 habitants, dels quals 131.592 s'autoidentifiquen com a membres de la nacionalitat quítxua, integrada pels pobles ètnics Otavalo, Natabuela, Kutakachi, Imantag, Natabuela i Karanki. Les comunitats d'aquest estudi s'autoreconeixen com a pertanyents al poble Karanki.

Durant sis mesos, es van entrevistar 27 adults, d'ambdós sexes, d'entre 35 i 80 anys. Fent servir el programari Lexique-Pro, es van registrar els noms i els usos de 107 plantes, la simptomatologia o malaltia per a la qual eren prescrites d'acord amb les persones expertes de cada comunitat. Tot el material es va compilar al llibre bilingüe quítxua-castellà *Jambij Yuracuna / Plantas que curen*, en vídeos curts sobre algunes plantes, a través de receptes bilingües, pastilles promocionals, una compilació de plantes recomanades per als símptomes de la COVID-19, i publicacions nacionals i internacionals¹⁰. De les 107 espècies, 37 tenen noms en quítxua i 70 en castellà, el que demostra un predomini d'ús de plantes provinents d'àmbits culturals hispans, si bé es manté la fitoteràpia tradicional quítxua.

Pel que fa a l'ús, les plantes es poden prendre com a beguda o en gotes (ús intern: *ufiangapaj /ufiangabu/upiankapak*) que requereix la ingestió del remei preparat a manera d'infusió o decocció, per a problemes digestius, dolors estomacals, per a facilitar el part, les molèsties menstruals, infeccions urinàries, símptomes respiratoris, o per a les preocupacions i el nerviosisme. Les plantes

poden també ser utilitzades externament (*jaguallapaj/jaguallabu/hawallapak*), com a pomades, emplastros o benes, per a ferides, cops, dolors de les articulacions, musculars i traumatismes, etc.

Les receptes poden ser simples o compostes. Aquestes últimes són especialment per a restaurar les energies corporals, canviar la sensació de fred produïda pel clima local, o per a alleugerir dolors produïts per l'excés de treball físic. Els detalls de cada planta, es van documentar amb una foto, com es pot veure a la figura 4, per al tifu (*Minthostachys mollis* Griseb)¹¹.

A més de l'ús per a la inflamació estomacal, el tifu té una funció social molt important, ja que es brinda com a cafè o te durant reunions amb familiars i amics.

A destacar

Més enllà de l'ús medicinal, es poden destacar alguns dels valors socioculturals implícits en les plantes. Durant la recopilació de les dades i les sessions de socialització, es van compartir experiències individuals i familiars relacionades amb històries de malalties i curacions durant el treball a les hisendes, o en processos migratoris, i l'alt valor curatiu i espiritual que els narradors deien sentir amb l'ús de les seves plantes. En aquest projecte, en particular, va ser molt important la recuperació del quítxua, especialment entre els entrevistadors i, durant les reunions de socialització, entre tots els participants. A més es va mostrar l'interès per professionalitzar-se en

10.- Per a més informació sobre el projecte, vegeu: <https://oralidadmodernidad.org/saberes-ancestrales/>. Per a les receptes per a símptomes gripals: <https://oralidadmodernidad.org/postales-plantas-medicinales/>, i <https://oralidadmodernidad.org/plantas-medicinales-para-sintomas-gripales/>. Per a accedir a la publicació From local ancestral practices to universal antiviral uses: Medicinal plants used among indigenous communities in Ecuadorian Highlands: <https://oralidadmodernidad.org/from-local-ancestral-practices-to-universal-antiviral-uses-medicinal-plants-used-among-indigenous-communities-in-ecuadorian-highlands/>

11.- Es pot accedir al llibre Jambij Yuracuna/Plantas que curen en: https://oralidadmodernidad.org/storage/Jambij-Yuracuna_Plantas-que-curan-2019_compressed.pdf

Tifu
Tifo
Menthastachys mollis Griseb.

Morf.: Sunilla sinlli malquicunata charin, uchilla shagra fangacunahuan, chai fangacunaca verde quillumi can.

Morf.: Planta de tallos duros y delgados, con hojas ovaladas de textura áspera y color verde amarillento, que crecen de forma alterna.

Huacucunapi mundunlla viñaj yurami, tamia punllacuna ashtahuan tian, cunuj yurami jambita rurangapaj shinallata yacuta rurashpa ufiangapaj.

Planta caliente, de uso medicinal y alimenticio, que crece en quebradas en tiempos de lluvia.

Rurashpa ricuchina / Usos, preparación e indicaciones

Yachai ñan - Receta de María Rosa Pabón Pérez, El Abra

Ufiangapaj / Uso interno
Vijsata nanashpa punguiscapaj / Para la inflamación de estómago

Malquicuna fangandimi jambipaj. Yacu timbushcapi churashpa saquina pichica minutota. Cunujsha yacupi asha mishquita churashpa ufana, yacunayajpi ufajunallami.

Se usa el tallo y las hojas. En agua hervida, hacer una infusión. Dejar reposar por cinco minutos, agregar panela y tomar como un té. Es bueno tomar esta agua todo el tiempo.

125

Nom en quítua local
Nom en castellà
Nom botànic
Ús i taxonomia
Morfologia de la planta
Recepta recomanada per...
Preparació i usos

Figura 4. El tifu. Font: Haboud et al., 2019: 125

àrees que poguessin enriquir el coneixement propi, el retrobament amb la història dels pares i avis, i la protecció de la terra. Compartir els coneixements de les persones grans i els beneficis de més de 107 plantes que estan oblidades, o de més de 37 plantes per contrarestar els símptomes de la COVID-19 i altres malalties més enllà de la comunitat, en universitats nacionals i estrangeres, es va convertir en una meta que va empoderar l'agentivitat dels parlants, i el convenciment que la seva llengua té un abast comunicatiu il·limitat. Això va reforçar la necessitat de no cessar en la lluita pels drets lingüístics com a pilar dels drets humans¹².

5.2. PROJECTE II – PROVÍNCIA COTOPAXI (2018-2020)

Comunitat Tingo Pucara, parròquia Guangaje. Líders de l'equip local: Francisco Lutuala, Wilson Manzano, Elsa Toa-quiza.

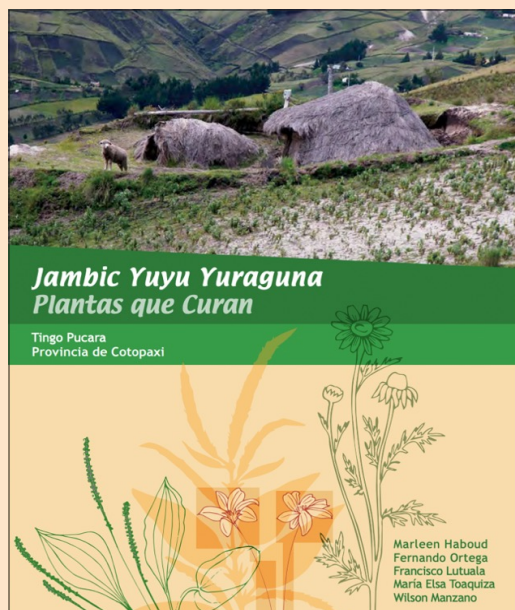
Equip Oralidad Modernidad: Marleen Haboud, Fernando Ortega, Daniel Pérez, Isis Zambra-no i Saleh Al Taki.

Tingo Pucará és una comunitat jove assentada al territori de la parròquia Guangaje després



Provincia Cotopaxi-Ecuador

12.- Sobre drets lingüístics i documents legals de base per als pobles indígenes, podeu consultar <https://oralidad-modernidad.org/documentos-legales-de-base/>



Figures 5a i 5b. *Jambic Yuyu Yuraguna* en quítxua local, quítxua estandarditzat i castellà. A partir d'Haboud *et al.*, 2021.

d'un terratrèmol que va destruir part de la regió en què habitaven, el 1997. A una altura mitjana de 3.670 metres sobre el nivell del mar, les àrees de cultiu estan situades en una terra sorrenca de tipus volcànic, són pobres en nutrients i en situació de sequera prolongada, fred, vent i erosió. La gent gran, actualment al voltant de 80 anys, van crear la comunitat i van transmetre oralment els seus coneixements; les tècniques de conreu de la terra i les formes de cria del bestiar oví i els patrons culturals relacionats amb la família, l'alimentació i la salut. Malgrat aquests esforços, Tingo Pucara és una de les comunitats més pobre del país.

A Tingo Pucará es va documentar l'ús de 60 plantes, 37 de les quals amb noms quítxues i 23, en castellà malgrat que la comunitat manté una important vitalitat de la llengua quítxua. Les espècies van ser descrites amb els mateixos camps utilitzats en el Projecte I

(Imbabura), però aquí, a més del quítxua local, s'hi va incloure el quítxua estandarditzat i el castellà (figures 5a i 5b)¹³.

L'any 2023, també per l'interès dels comuns i del Centre de Publicacions de la PUCE, es va començar a treballar en una versió multilingüe, que inclou l'anglès. Això ha demanat un treball sistemàtic amb parlants de les quatre llengües molt llarg per tal de garantir, no la traducció, sinó la interpretació de la cosmovisió pròpia. Com a exemple, es pot veure la portada i els usos del til·ler a Tingo Pucara, en quatre llengües (figures 6a i 6b)¹⁴.

A destacar

Tingo Pucara manté la vida comunitària i de coparticipació en tota l'activitat organitzada localment, tant en la construcció d'habitatges, camins, sistemes d'aigua, vivers de truites,

13.- Aquest llibre es pot consultar a: https://oralidadmodernidad.org/storage/Jambic_Yuyu_Yuraguna_Cotopaxi.pdf

14.- Aquest llibre multilingüe es va completar el desembre de 2024. Agraïm totes les persones que el van fer possible.

*Fins que l'editorial no pugi la versió digital a la seva pàgina web, es pot veure un resum i la referència bibliogràfica a: <https://oralidadmodernidad.org/jambic-yuyu-yuraguna-plantas-y-hierbas-que-curan-healing-plants-and-herbs-cotopaxi/>

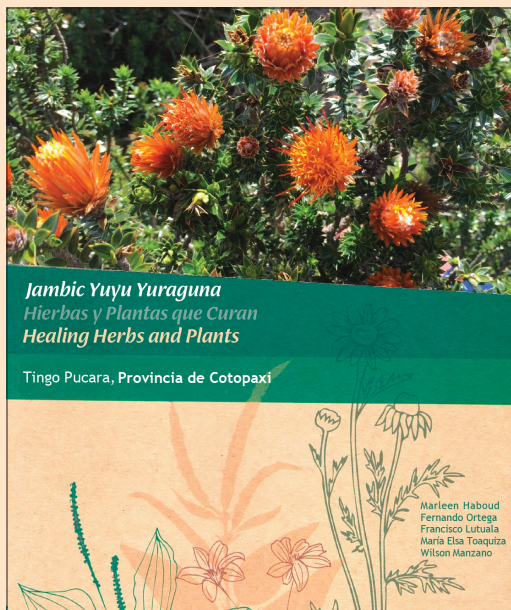


Figura 6a. Jambic Yuyu Yuraguna (tetratilingüe)
Font: Haboud *et al.* (2024)



Figura 6b. Tilo
*Vegeu la transcripció d'aquesta pàgina a l'Annex 1

etc, com en tot allò que promogui el manteniment de la família i la comunitat per tractar de combatre la pobresa¹⁵. Estan sempre actius en tallers relacionats amb noves tecnologies, la llengua, la cultura, l'art o la salut¹⁶.

Aquests forts llaços familiars i comunitaris han possibilitat el manteniment de la seva llengua i cultura, així com el de comunitats veïnes, on Tingo Pucara promou el cultiu d'hortalisses per millorar la seva nutrició. En els últims anys s'ha constatat una tendència més gran a la castellanització i un accelerat augment de migració cap als Estats Units i Europa. Ho consideren el camí per a l'èxit.

Una característica molt important en aquesta regió és l'amor a la terra i el respecte per tots

els éssers vius que mereixen ser cuidats per igual, tant si són humans, animals o vegetals; per això algunes de les plantes medicinals són útils per mantenir la salut integral de la comunitat i de tot el que l'envolta.

5.3 PROJECTE III – PROVÍNCIA PICHINCHA (2019-2023)

Comunitats Santa Teresa, València i Tolontag en la parròquia de Píntag. Equip local, Parròquia Píntag: Daniel Acosta, Saul Bautista, Lucio Bautista, Edwin Pilaquinga i Gissela Bautista.¹⁷ Equip Oralidad Modernidad; Marleen Haboud, Fernando Ortega, Isis Zambrano i Daniel Pérez.



Provincia Pichincha-Ecuador

15.- L'Institut Nacional d'Estadístiques i Censos estima que el 83 % de la població indígena de Cotopaxi és pobra, i que d'aquests el 44 % és en el nivell d'extrema pobresa (ecuadorencifras-desigualdad-pobreza.pdf)

16.- La relació amb les comunitats de la parròquia de Guangaje, es va iniciar l'any 2000, gràcies al Programa Desenvolupament Comunitari Integral, creat per Fernando Ortega en resposta a una invitació de la comunitat Tingo Pucara, que buscava alternatives per millorar la seva qualitat de vida. Aquesta relació de llarga durada ha permès desenvolupar conjuntament una sèrie de programes per afavorir aquesta i altres comunitats de la regió i del país, amb les quals es manté una relació d'agermanament i de treball continuat.

17.- Van col·laborar amb l'equip local inicial: Mayra Aimacaña, Mario Bautista, Susana Bautista, Lucio Chasipanta, María Lulluna, Doménica Chasipanta i Juan Bautista.



Huagra manzana (Píntag, 2020)



Anguyuyu (Píntag, 2020)

Segons el Cens de Població de 2022, la par-ròquia de Píntag té 23.240 habitants, dels quals, només l'1.75 % s'autoreconeix com a indígena; tanmateix, els seus habitants han mantingut coneixements ancestrals en relació amb la confecció d'artesanies, la música, la cuina i l'ús de plantes medicinals. La seva activitat econòmica principal és agrícola i ramadera, encara que atesa la proximitat amb Quito hi ha molta mobilitat de la població a la ciutat, ja sigui per a treballar o estudiar.

Quan vam iniciar el projecte a Píntag (2019), diversos joves de la comunitat Santa Teresa s'havien dedicat a la recol·lecció de llavors amb la intenció de preservar tant el germoplasma de la vegetació natural, com els aliments conreats. Es va iniciar el Projecte III utilitzant la mateixa metodologia que en els projectes anteriors, i amb l'objectiu de treballar a llarg termini en la recuperació de llavors. Durant la pandèmia, el projecte va continuar virtualment, i al 2022, s'havien collit 140 plantes amb els mateixos camps lèxics dels dos primers projectes, encara que en aquest cas, tota la informació es va donar únicament en castellà. Tanmateix, la concepció de

la malaltia, la salut, les plantes medicinals, el seu manteniment i usos, i la denominació de les plantes (vegeu el quadre 2), estan vinculades a la cosmovisió i a la llengua quítxua i mostren els resultats del contacte històric entre el quítxua i el castellà. Vegeu, com a exemple, els noms de dues plantes: (1) *Huagra poma* (*Hesperomeles obtusifolia*) (Del quítxua 'bestiar + poma, "poma per al bestiar"), recomanada per al dolor del cor, i (2) *Anguyuyu* (*Polygonaceae*) (Del quítxua 'dur', 'fort + herba'), planta que s'utilitza per als dolors i els cops.

Destaquem una planta d'ús múltiple recollida a Píntag, el tzinzo (*Tagetes minuta*) que ha estat utilitzat com un reforçat per fer front a la COVID-19 per les seves característiques antimacrobianes i antibiòtiques. Actualment, a la comunitat de Valencia, s'està replantant tzinzo, que, segons els etnobotànics, està en vies d'extinció¹⁸. És part del terreny dedicat a la recuperació de llavors, una innovació que va de la mà amb la construcció d'un ecollogarret i una *wawa-wasi* ('centre infantil') que promou l'aprenentatge del quítxua i de l'ús i valoració de les plantes, a la regió.

18.- <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/18804/1/T-UCE-0015-ODO-178.pdf> [2022.09].



REALIDAD	IMBABURA	COTOPAXI	PICHINCHA
Étnico històrica NACIONALIDAD Pueblo étnico	KICHWA Karanki	KICHWA Panzaleo	KICHWA Kitu-Kara
Ecològica Altura del asentamiento poblacional	Piso fèrtil 2700-3500 msnm	Piso seco àrido 3600-4200 msnm	Piso fèrtil 2500-3500 msnm
Cultural Intensidad de transmissi3n del conocimiento ancestral	Mantenido (disminuye entre j3venes)	Mantenido/alto (reciente aumento de migraci3n)	Menor (Mayor urbanizaci3n)
Social Relaci3n con centros urbanos	5Km	40Km	3Km
Lenguas en uso Lenguas en uso	Castellano- Quichua	QUICHUA- castellano	CASTELLANO

Quadre 1. Realitats contrastants entre comunitats

Font: Ortega, per a aquest estudi

	Comunidades en IMBABURA	Comunidades en COTOPAXI	Comunidades en PICHINCHA
Número de plantas	107	60	140
Porcentaje de plantas con nombres en kichwa	61.7%	48.3%	31.5%
Porcentaje de plantas no coincidentes entre comunidades	60.7%	58.3%	52.6%
Ejemplo de variaci3n de nombre de una misma especie ²¹ LENGUA DE VACA POLYGONACEAE (<i>Rumex crispus</i> L.)	HUAGRA JALLO	MARAVILLA	PACTO
Taxonomía caliente / frío	Fuerte	Débil	Débil
Categoría macho/hembra (<i>kari~jari~cari/warmi/huarmi</i>)	Fuerte	Fuerte	Fuerte
Categoría blanco/negro (<i>yurac~yurac~yurac/yana</i>)	Fuerte	Fuerte	Fuerte

Quadre 2. Plantes col·lides per província

Font: Ortega, per a aquest estudi

Tanquem aquesta secci3n amb una breu comparaci3n dels tres projectes esmentats (quadres 1 i 2).

COMPARACI3N DELS TRES PROJECTES

A tall de resum, mostrem algunes diferències entre les tres províncies de l'estudi (quadre 1): la seva realitat etnohist3rica, el lloc d'assentament ecol3gic, el grau de transmissi3n dels coneixements ancestrals,

la relaci3n amb el context nacional, i l'ús del quítxua. Recordem que les comunitats amb les quals hem desenvolupat *Veus andines i coneixements ancestrals* s'autodefineixen com a pertanyents a la nacionalitat quítxua, encara que a cada província les comunitats corresponen a pobles ètnics diferents.

En el quadre següent (2) comparem els tres projectes segons el nombre d'espècies vegetals amb característiques terapèutiques, el

Ajenjo	Eucalipto	Marco	Pujisin	Tilo	
Chilco,	Chuquirahua	Eucalipto	Manzanilla	Marco	
Borraja	Chuquirahua	Escorzonera	Ortiga Negra	Tilo amarillo	Verbena
Chilca	Manzanilla	Menta	Tifu	Ortiga	
Eucalipto	Marco	Tifu	Tilo amarillo		

Quadre 3. Receptes compostes per a contrarestar símptomes de la COVID-19

percentatge de plantes amb denominació en quítxua i el de plantes no coincidents entre comunitats, la diferent terminologia utilitzada per a una mateixa planta i els graus d'ús del quítxua i el castellà.

En relació amb la taxonomia calent/fred feta servir per a classificar les plantes, no tem que el seu ús, com a criteri de classificació, està més arrelat a Imbabura¹⁹. Tanmateix, les categories *mascle/femella* (*kari~jari~cari/warmi/huarmi*), que es refereixen a les plantes amb tiges més dures, fulles més grans i que produeixen efectes més intensos, com a mascle; i aquelles considerades femelles per les seves tiges més primes, fulles petites i menys intenses en ingerir, continuen sent utilitzades a les tres províncies.

Per acabar aquest article, compartim una experiència, nascuda dels projectes abans esmentats.

El febrer 2020 va arribar el coronavirus, i més tard (14 de març) l'Organització Mundial de la Salut va declarar el confinament mundial. Amb el repte de la pandèmia, es va gestar un nou compromís per reforçar la salut comunitària, el retrobament amb la terra, i la transmissió intergeneracional i intercultural del coneixement ancestral, en deu comunitats de Guangaje (Cotopaxi).

Amb les aules tancades, la necessitat de mantenir activitats amb els estudiants, i aprofitant la telefonia cel·lular, vam proposar al director de l'escola sol·licitar als nens investigar, amb les seves famílies, sobre les plantes medicinals per a contrarestar símptomes respiratoris. El resultat va ser motivador. Els adults van compartir amb els seus fills i nets els seus sabers i pràctiques curatives en quítxua oral, identificant 106 diferents espècies vegetals que creixen sobre els 3200 m s. n. m. Per les exigències de l'escola els nens van escriure l'apòs en castellà, i ho van reportar via WhatsApp²⁰. Com a resultat d'aquesta tasca, vam conèixer diverses preparacions amb atributs medicinals, tant amb receptes simples, com compostes (Quadre 3):

Aquestes plantes, especialment el til·ler (*Sambucus nigra* L.) i l'ortiga (*Urtica dioica* L.), amb el tabac (*Nicotiana tabac*), són recomanades pels pobles andins de l'Equador per al tractament de la simptomatologia respiratòria, pels seus efectes antivirals (Keyaerts, 2007, Ortega *et al.*, 2020).

Durant les vacances es va realitzar a una activitat pràctica triplement productiva. Els joves van conrear a casa la seva planta preferida, per a després portar-la a l'escola. A l'inici de l'any escolar, van anar a l'hospital local amb els seus familiars per sembrar les seves plantes als jardins de la institució, mentre s'en-

19.- Vegeu, Ortega, F., 1980.

20.- Encara que alguns dels professors de l'escola són quítxues, l'única llengua utilitzada en aquest àmbit és el castellà. Si bé aquest és tema d'un altre estudi, subratllem el rol castellanizador del sistema educatiu formal, més visible encara, en una regió en la qual encara el percentatge de parlants quítxues és alt.



«Les nostres plantes ja estan llestes per a ser sembrades a l'hospital».

senyava al personal de salut sobre aquells medicaments en què confien les comunitats i que comparteixen interculturalment. Aquest hort medicinal continua en producció.

Aquesta iniciativa pandèmica va generar resultats incalculables: aprendre intergeneracionalment, apropiar-se a la terra i a les plantes, (re)aprendre sobre la medicina pròpia, reforçar l'ús de la llengua quítxua, compartir la seva creació amb la Unitat Educativa i la de Salut, enorgullint-se de la saviesa de la gent gran i de la seva pròpia identitat.

Quant al personal de salut, va obrir portes per a valorar els sabers de les comunitats des de la veu i cosmovisió dels pobladors, és a dir, viure pràctiques interculturals, que motiven el respecte a l'altre, i la recerca d'estratègies per a articular coneixements, sabers i experiències.

Aquesta activitat tan productiva va pal·liar les molèsties de la COVID-19 amb una sèrie d'aprenentatges positius generats en la interrelació d'espais divergents i encara antagònics: les institucions oficials, castellanitzades i castellanitzants, amb les comunitats.

Reflexions (no) finals: Tres regions, quatre experiències... moltes vides

Reflexionar sobre el treball iniciat fa més d'un quinquenni ens reitera que cada etapa de *Veus andines i sabers ancestrals* comença amb un diàleg, una planta, un nom, una malaltia, múltiples veus, històries i llavors que es converteixen en una xarxa complexa de brots de coneixement, biografies i autobiografies, que aconsegueixen reeixidament intercanviar i aprendre, de l'altre, de si mateix, de la terra, amb l'agentivitat que enfronta i reverteix les dificultats amb obertura, esforç i creativitat.

En aquest sentit, la metodologia del diàleg que és sistemàtica però flexible, i que manté l'ètica i el respecte a l'altre, ens encamina a l'apoderament en la interrelació guiant-nos a una millor comprensió de la complexitat de les cosmovisions i els coneixements, des d'enfocaments que conceben la realitat com un tot interrelacionat, divers, no fraccionat, i que busquen comprendre a cada llengua i a cada parlant en la seva ecologia diversa i canviant, amb potencial il·limitat.

Hem dit que un d'objectius del treball en col·laboració és obtenir no només resultats, sinó fites a llarg termini, com els planters ben cui-

datos. Això només pot assolir-se, si la documentació de les llengües i coneixements que es perden, s'activen i revitalitzen des de dintre, des de l'esperit mateix dels seus parlants apoderats. En aquest sentit, i a diferència d'altres treball aquest té una sèrie de característiques que el tornen únic. Des dels seus inicis, va ser pensat i treballat en conjunció, amb una perspectiva multi i transdisciplinària i intercultural, orientant-se a la recerca d'intercanvis menys injustos.

Davant el desplaçament de les llengües i a les ideologies sociolingüístiques nocives que debiliten les pràctiques ancestrals, treballar d'acord amb les comunitats ha mostrat que el coactivisme revitalitzador possibilita la implementació de bones polítiques que solen aturar-se al paper, per passar de l'autoreconeixement i la remediació al posicionament agentiu i amb drets.

Referències bibliogràfiques

- Acosta, D. (2022). "La revitalización lingüística no solo es de las nacionalidades y los pueblos indígenas: El re-encuentro con la sabiduría ancestral gracias al arte." *Living Languages • Lenguas Vivas • Línguas Vivas*: Vol. 1: No. 1, Article 12. <https://oralidadmodernidad.org/la-revitalizacion-no-solo-nacionalidadesindigenas>. (Consultado 20.09.2024).
- Cámara Leret, R. y Bascompte, J. (2021). Language extinction triggers the loss of unique medicinal knowledge. <https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.2103683118>
- Coffey, Amanda; Atkinson, Paul. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. Coffey-Atkinson-Encontrar-sentido-datos-cualitativos.pdf (Consultado 07/07/2022).
- Banco Mundial. 2015. *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI*. Washington, D.C.:
- Banco Mundial. Licencia: Creative Commons de Reconocimiento CC BY 3.0 IGO.
- Constitución de la República del Ecuador. 2008.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Guangaje. (2015). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Guangaje*. PDyOT-Guangaje-2015-2019.pdf (Consultado 20.09.2024).
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de La Esperanza, Imbabura. (2023). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de La Esperanza 2023-2027*. PDTO 2023-2027 - GAD LA ESPERANZA (Consultado 20.06.2024).
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Píntag. (2019). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Píntag 2019-2023*. Actualización-PDOT-Píntag.pdf (Consultado 20.06.2024).
- Grupo Banco Mundial. (2019). *Lenguas indígenas: un legado en extinción*. Lenguas indígenas, un legado en extinción 22 feb 2019. (Consultado 03.16.2024).
- Haboud, M. (2020). "Propuestas metodológicas para la investigación interdisciplinaria como interacción social". En Bürki, Ivette; Patzelt, Carolin (eds.): *Berlín: de Gruyter Mouton* (pp. 52-76) (<https://oralidadmodernidad.org/publicaciones/>)
- _____ (2019). "Estudios sociolingüísticos y prácticas comunitarias para la documentación activa y el reencuentro con las lenguas indígenas del Ecuador", *Visitas al Patio 13*, pp. 37-60. (<https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/visitasalpatio/article/view/2314>) (Consultado 20.09.2024).
- _____ (2010-2016). *Estudio sociolingüístico georreferenciado de las lenguas indígenas del Ecuador*. <https://oralidadmodernidad.org/geolingüistica/> (Consultado 20.09.2023).
- Haboud, M.; Ortega, F.; Lutuala, F.; Manzano, W.; Toaquiza, E. (2024). *Jambic Yuyu*

- Yuraguna / Hampik Yuyu Yurakuna / Hierbas y Plantas que Curan / Healing Herbs and plants. Provincia de Cotopaxi (Edición multilingüe). Quito: ediPUCE.
- Haboud, M. y Acosta, D. (2022). Revitalización lingüístico-cultural en contexto. El rol de la etnobotánica y la investigación transdisciplinaria con comunidades de base, pp. 40-61. Cuenca: Universidad Verdad Ediciones.(haboud-acosta-revitalización-en-contexto).
- Haboud, M.; Ortega, F.; Lutuala, F.; Manzano, W.; Toaquiza, E. (2020). Jambic Yuyu Yuraguna. (Edición virtual). Quito: ediPUCE.
- Haboud, M. y Ortega, F. (2020). La salud como fuente de revitalización lingüístico-cultural: experiencias interdisciplinarias en los Andes ecuatorianos. En, Haboud Marleen, Carlos Sánchez A & Fernando Garcés (eds.). 2020. Desafíos en la Diversidad 2. Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes, (pp. 123-155). Quito: Abya Yala/PUCE/Oralidad Modernidad/ DIPALICORI
- Haboud, M.; Ortega, F.; Farinango, E.; Farinango, A. (2019). Jambij Yuracuna / Plantas que curan. Provincia de Imbabura. Quito: ediPUCE.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INEC. (2022). Censo Nacional de Población del Ecuador. (censoecuador.gob.ec/2022.pdf) (Consultado 20.09.2024).
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador - Ministerio de Educación del Ecuador. (2018). Atención Integral de Salud en Contextos Educativos (MAIS-CE). Manual. Quito: Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Subsecretaría Nacional de Promoción de la Salud. MSP-Dirección Nacional de Promoción de la Salud. Dirección Nacional de Normatización.
- Ortega, F., Haboud, M., Farinango, E., Farinango, A. From local ancestral practices to universal antiviral uses: Medicinal plants used among indigenous communities in Ecuadorian Highlands. American International Journal of Contemporary Research Vol. 10, No. 2, June 2020. From-local-ancestral-practices-to-universal-antiviral-uses-medicinal-plants (Consultado 20.09.2024).
- Ortega Pérez, F. (1980). La dicotomía caliente/frio en la medicina andina. Debates en Sociología, (5), 115-139. [http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6822]
- UNESCO. (2010). Atlas mundial de la lenguas en peligro Paris: UNESCO <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189453>
- UNESCO. (2001). Patrimonio cultural inmaterial. Mesa redonda de expertos sobre «el Patrimonio Cultural Inmaterial - definiciones de trabajo» - patrimonio inmaterial - Sector de Cultura – UNESCO, Paris <https://ich.unesco.org/es/eventos/mesa-redonda-de-expertos-sobre-el-patrimonio-cultural-inmaterial-definiciones-de-trabajo-00057> (Consultado 10.09.2024).

ANNEX 1

Transcripció de la informació sobre el til·ler (*Sambucus nigra* L.), en quatre llengües

Caracterització comunitària del til·ler

Quítxua local	Cunuc yura.	Allichishca allpabi tarpushca huiñac yura	Jambida rurangabu
Quítxua estàndard	Kunuk yura	Allichiska allpapi tarpushka wiñak	Hampita rurankapak
Castellà	Planta calenta	Cultivada	De uso medicinal
Anglès	Hot plant	Which is cultivated	Of medicinal value

Preparació i ús

	Preparació	Ús
Quítxua local	Shuc litru yacuda timbuchina, chaibi tilu cisada churishpa quillpishpa tiyachina. Chaydaga punllabi quimsacutin	Pishca punllagaman sanuyanagaman ubiana
Quítxua estàndard	Shuk pukpu yaku timpuhukpi tilu sisata churashpa killpashpa tiyachina. Kipaka punchapi kimsakutin	Pichka punchakaman upyarana
Castellà	Hacer una infusión en un litro de agua con la flor de tilo y dejar en reposo	Tomar tres veces al día hasta que se mejore o pase la tos
Anglès	In a quarter of water, prepare an infusion with an elder flower and let it stand	Drink this tea three times a day until the coughing goes away

ANCESTRAL HEALTH KNOWLEDGE AND REVITALISATION OF INDIGENOUS LANGUAGES IN THREE ANDEAN PROVINCES OF ECUADOR

Fernando Ortega¹

Universidad San Francisco de Quito

Marleen Haboud²

Oralidad Modernidad Interdisciplinary Research programme

Abstract

In recent years, several scholars have alerted us to the loss of thousands of Indigenous languages worldwide and what this implies for the conservation of ancestral wisdom. The death of languages is strongly linked to the loss not only of linguistic and cultural knowledge but also of a harmonious relationship with nature and the ecosystem³. One of the most affected areas is medicinal ethnobotanical and ethnomedical knowledge, which is at risk of disappearing without a trace, taking much of its therapeutic value with it.

Against this background, the concern of several Indigenous communities in the Ecuadorian highlands is increasing due to the loss of their intangible and tangible heritage, such as their language, Kichwa, and their knowledge related to nature, food, and plants that have ceased to be produced. Therefore, this article describes multilocal projects aimed at documenting and reinforcing, from the inside, the knowledge of the communities about medicinal plants. These projects were developed in three provinces of the Ecuadorian Andes, involving 14 rural communities where the Kichwa language is still spoken⁴ and 3 peri-urban communities that speak Spanish but self-identify as Indigenous.

Throughout these processes, it becomes evident that this type of initiatives and actions developed with a methodology based on ethical interchange and reflection vis-à-vis the members of the communities contribute to reinforcing and/or (re)learning the language, reconnecting with their medicinal resources, valuing ancestral wisdom, their land, and the ecosystem. These efforts underpin a strong motivation to move towards reconnection with their own cultural values and the Kichwa language, which certainly survives in the names of many plants of the region.

Key words. Ecuador, medicinal plants, contextualised interdisciplinary research, ancestral knowledge, active documentation, revitalization.

1.- Fernando Ortega Pérez. Medical doctor, Anthropologist and PhD. in Public Health, Principal Professor and Investigator. Universidad San Francisco de Quito. fortega@usfq.edu.ec ORCID 0000 0002 8618 2057

2.- Marleen Haboud Bumachar. Sociolinguist, anthropologist. PhD in Linguistics. Director of the OralidadModernidad Interdisciplinary Research programme. mhaboud@puce.edu.ec, www.oralidadmodernidad.org ORCID 0000-0002-6966-6375.

3.- UNESCO 2010, Haboud 2010-2017, World Bank Group 2019.

4.- A variety of the Quechua language family spoken in Ecuador.

1. Introduction

Ecuador has three continental regions: the Pacific coast, the Andean Sierra and the Amazon jungle, and the Galápagos insular region. Most of the 16,938,986 inhabitants are Spanish speakers, however, there are twelve living Indigenous languages with approximately 660,620 speakers (INEC, Censo 2022), although all of the languages are endangered to several degrees. This makes Ecuador a multilingual and multicultural country. The Indigenous languages include Kichwa which, despite being the most widely spoken in the Ecuadorian territory, and the whole length of the Andes, is showing a constant trend to shift (Haboud 1998, 2010-2016). This impacts not only the weakening of the languages but also the cultural heritage of their speakers. In our case, we focus particularly on the traditional practices of using medicinal plants and the efforts to ensure the maintenance and revitalisation of the language and traditional knowledge.

Along these lines, this article describes the three multidisciplinary and multilingual projects of linguistic and cultural active-revitalisation documentation which have been in place since 2017 in the three Andean provinces of the Ecuadorian Sierra: Imbabura, Pichincha and Cotopaxi (Figure 1). These are focussed on the knowledge of medicinal plants, their classification, uses, prescriptions. Entitled *Voces y Saberes Ancestrales* (Ancestral Voices and Knowledge), these are joint projects carried out with communities of the aforementioned provinces and the interdisciplinary research programme *Oralidad Modernidad* (Orality Modernity) (www.oralidadmodernidad.org) and the *Desarrollo Comunitario Integral* (Integrated Community Development) programme of San Francisco de Quito University.

Through these projects, our primary goal is to harness narratives and shared ethnographies to document Andean cultural practices related to the use of medicinal plants and their profound connection to the health and well-being of the community. As these initiatives are built on collaboration, each step leads us to rediscover local knowledge and to deeply engage with the voices, images, and explanatory texts that help us understand the communities' dialogues with their land, as well as their conceptions of the body, health, and illness. We explore the benefits of plants, the preparation of remedies, and local recommendations. Additionally, these projects shed light on how these practices intertwine with the social communication of the region's inhabitants and the presence (or absence) of the Kichwa language in their daily lives.

Drawing from this introduction (Section 1), Section 2 provides a concise overview of the regulations surrounding language and ancestral knowledge. In Section 3 we discuss the geolocation of the projects, while Section 4 outlines our objectives and methodology. Section 5 delves into specific aspects of each project, highlighting the use of various medicinal plants, along with their indications and instructions for use. Finally, in Section 6, we reflect on the research processes, the outcomes, the products developed, and our expectations for the future.

2. On the regulations

In Ecuador, the 2008 Constitution promotes the development of intercultural relationships among its inhabitants. This implies not only the recognition of the country's cultural diversity, different cosmovisions and health practices, but also their active relationship, opening up a space for respect, learning, and understanding of each other's values, an appreciation of cultural

diversity and the linguistic rights of nationalities and Indigenous peoples⁵ (Constitution of Ecuador 2008 Art.1). According to Article 2:

"The official language of Ecuador is Spanish; Kichwa and Shuar are official languages for intercultural relations. The other ancestral languages are for official use by the Indigenous peoples in the areas where they live and under the terms defined in the law".

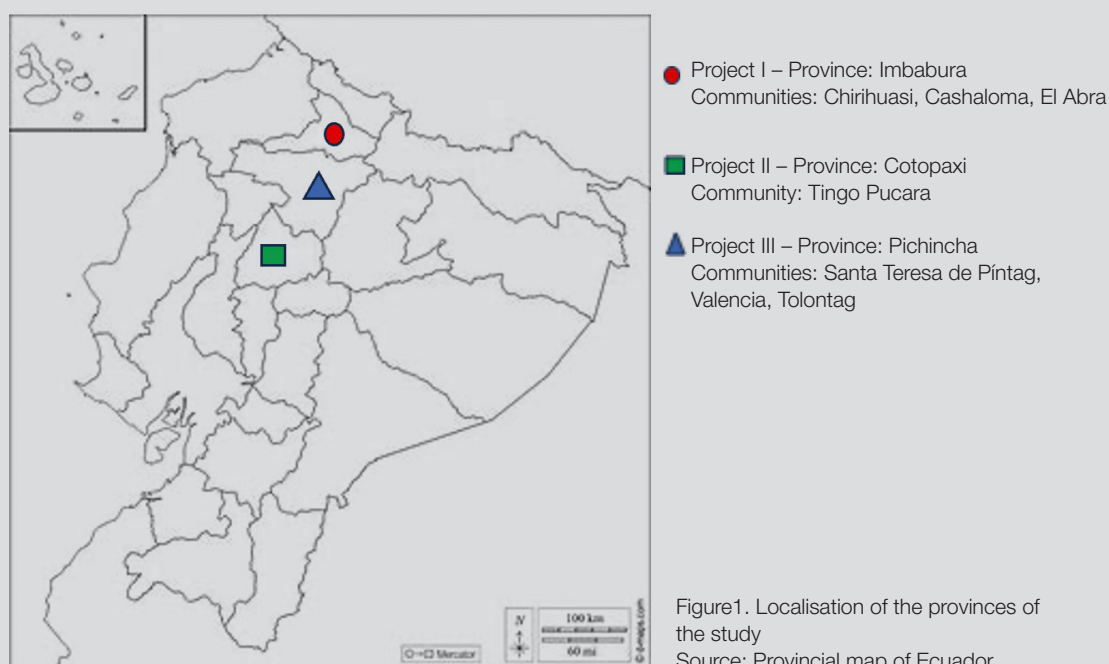
Although Ecuador does not have a law on languages, the Constitution states that each citizen has the right to free, intercultural, inclusive, diverse and participative communication, in all areas of social interaction, by any means or form, in their language and using their symbols (Art. 16); it also recognises languages, forms of expression, oral tradition and different cultural manifestations and creations, including those of a ritual, festive and productive nature, as part of the tangible and intangible cultural heritage (Art. 379). We should also note that the United National Organisation for Education and Culture (UNESCO, 2001), considers oral traditions an important part of the immaterial cultural heritage of different peoples, which distinguish them from others and give them a sense of identity, thereby justifying their ancestral heritage, spiritual, symbolic, aesthetic and technological values and the material assets from different periods of history. For that reason, the task of the National System of Science, Technology, Innovation and Ancestral Knowledge (SENESCYT) is to generate, adapt and disseminate scientific and technological knowledge while recovering, strengthening and promoting ancestral knowledge.

Ancestral knowledge applied to health underpins the health practices of Indigenous populations expressed and maintained by using their language as part of the ethnobotanical medicinal heritage, cultural identity and cosmovision. In that sense, the State assumes the responsibility of "*formulating public policies that guarantee the promotion, prevention, cure, rehabilitation and comprehensive care in the area of health*" as well as "*guaranteeing ancestral and alternative health practices through the recognition, respect and promotion of the use of their knowledge, medicines and instruments*" (Art. 363).

Despite these regulations, the loss of Indigenous languages means not only the loss of health knowledge and practices but also a weakening in their relationship with the environment, their land and the resources that sustain life both in the present and for future generations. As stated by the World Bank (2019), the loss of Indigenous languages means the inevitable disappearance of a whole body of environmental, technological, social, economic and cultural knowledge accumulated and coded by its speakers over thousands of years.

A brief review of the regulations concerning the health practices of Indigenous populations in the geographical areas described here highlights their right to reclaim ancestral knowledge, practices, and cultural expressions, as well as to use their native languages as a very important means of recovering their ethnobotanical medicinal wisdom.

5.- Nationality and people are two concepts linked to the self-ascription of the indigenous populations of Ecuador to an ethnic identity, as a process of self-determination and recognition of their ancestral origin. There's fourteen nationalities, the Kichwa being the largest, and which has 16 ethnic peoples, considered as such by socio-historical conditions, such as the use of varieties of the same language, and the possession of a ancestral territory.



3. Geolocation of the projects

To date, *Voces y Saberes Ancestrales* has been carried out in three provinces of the Ecuadorian Sierra (Figure 1).⁶ The first (2017 to 2019) was in Imbabura, with three bilingual Kichwa-Spanish communities: Chirihuasi, El Abra and Cashaloma, although in some sectors few young people still speak Kichwa. The second project (2019 to 2021) was undertaken in the community of Tingo Pucara, in the Guangaje parish of Cotopaxi province. In linguistic terms, Tingo Pucara is Kichwa-dominant. The third project began in 2020 in Santa Teresa de Píntag, Valencia and Tolontag, in the Píntag parish of Pichincha province. Of these three communities, the only one where some Kichwa is spoken is Tolontag, and so as a region, it is considered Spanish-speaking.

In the following section, the objectives and methodology of the projects are set out.

4. *Voces y Saberes Ancestrales*: Objectives and methodology

On the initiative of several communities and in collaboration with them, the *Voces y Saberes Ancestrales*⁷ project was launched to document ancestral practices related to health and illness. This includes the use of medicinal plants, their characteristics, classification, (dis-)uses, prescriptions, and proscriptions.

Given that we set out with a methodology of dialogue, collaboration and exchange to bring us closer to real-life experiences, the information was gathered through narratives, conversations, witness accounts, personal stories, free dialogues, and onsite ethnogra-

6.- Politically, Ecuador is divided into provinces, counties, parishes and communities.

7.- This project is another component of the Orality Modernity program. It can be consulted in more detail at <https://oralidadmodernidad.org/saberes-ancestrales/>

phies. Throughout the process, interactions are fostered by participants of each project beginning with dialogues on socialisation and reflection regarding perceived needs and proposed techniques (Haboud 2019: 56). This iterative process continues until consensus is achieved on the components under consideration. These include geolocation, recognition of the territory, the formation and training of local teams, the implementation and evaluation of pilot tests, data collection, and continuous monitoring and evaluation of both the process and its outcomes. Importantly, the results and products are shared and returned to the participating Indigenous communities.

As illustrated in the methodological circle developed by Haboud (2014[2010]) (Figure 2), Each stage is interconnected, with ethics serving as the central axis.

We emphasise ethical principles such as not monopolising or imposing knowledge, respecting and integrating the skills and expertise of all the parties, and being receptive to new voices. Special care is taken to analyse and organise the data meticulously to prevent any distortion that could alter the primary information or serve personal interests. Data analysis and interpretation are carried out collaboratively with the speakers, engaging in in-depth reflection on the implications of forgotten and lost languages, cultures, values, environmental degradation, and more. Through this approach, we aim to foster a contextualised recovery that considers both individual and collective experiences and wisdom.

As the speakers actively participate in the documentation process, the stages of this methodological proposal complement each other catalysing self-recognition and appreciation of linguistic and cultural heritage. At the same time, they stimulate the use of the native language not only for intergenerational transmission but also in every socio-communicative situation, thereby fostering effective revitalisation aimed at countering accelerated language and cultural displacement.

In line with the above, the data for this article come from preliminary visits to the territory, conversations and informal interviews with people knowledgeable about the plants, their use and habitat. These interactions took place in the homes and workspaces of the speakers (e.g., *chacra* 'cultivated field'), allowing the narratives to evolve into spontaneous conversations, always respecting the preference of the interviewees to conduct them in Kichwa, Spanish, or both languages. Although we generally heard adult voices, in these communities the young people showed a broad knowledge of natural medicines, which they also use and have adapted to the illnesses associated with their activities, such as eye pain from continuous computer use.

As we have already mentioned, the foundation of data collection was informal conversations with knowledgeable individuals, driven by local teams of young people committed to the future of their communities. The collected information was organised and stored in a database designed and adapted to each locality using the linguistic software Lexique Pro⁸.

8.- Lexique-pro is a free software designed especially for creating glossaries and can be adapted to practically all languages. to. It can be downloaded on www.lexiquepro.com.

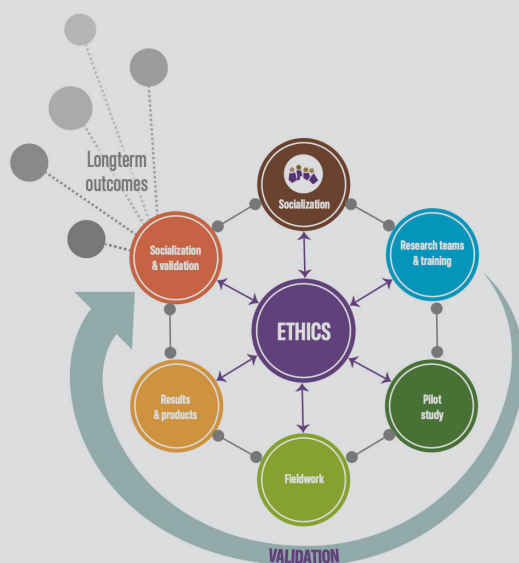


Figure 2. Methodological Circle⁹
Source: Haboud 2024 [2010]

Local teams training

The training sessions were conducted in the communities of the various teams, following the steps described below:

1. Warm-up conversation about endangered language and what we lose when our ancestral language is lost.
2. Description of *Voces Andinas y Conocimientos Ancestrales* projects, goals, methodology, impact, challenges, results and products of previous experiences, to move towards integrated documentation-revitalisation.
3. Analysis and adaptation of the interview guide, emphasising that it is not a questionnaire but a guide to incentivise conversations about each plant.
4. Skills-building on the use of the software after having analysed the usefulness of adapting it to facilitate the organisation and systematisation of the data.
5. Recognising the field and plants that can be found in each community.

6. Interviewing local people (including family) to learn about a plant.
7. Once they had registered a recorded voice file and a photograph of each plant, each interviewer transcribed the data into Lexique Pro. To design the template, we decided jointly what lexical fields to include in each item, such as the local name(s) of each plant in Kichwa and/or in Spanish, its morphology and uses; the identification of those who had shared their knowledge of it; and observations or comments that emerged during the interview, such as personal experiences or additional values ascribed to the plants (Figure 3).
8. Feedback about the first experience to check we all were familiar with the software and how to use it.

As we made progress registering the data, we had validation sessions with the interviewees and other members of each community who were familiar with the plants. Each session enriched the process as the participants shared personal experiences, additional concepts, uses and indications of the plants.

It should be stressed that no physical samples of the plants or their constituent parts were taken. In-situ recognition was carried out as we moved across the communal territories, taking photographs of the plants in context, as well as the specific parts selected for recipes.

During the training sessions and throughout the process emphasis was placed on the fact that the documentation had to permanently 'activate us' to favour revitalisation processes. To do this, each interview turned into a dialogue of social interaction with the speakers, sharing knowledge, skills and continu-

9.- Take into account that this figure is only a limited and static representation of very dynamic, flexible and closely interrelated elements, which differ according to the context in which each project is framed. See <https://oralidad-modernidad.org/acerca-de/#program>

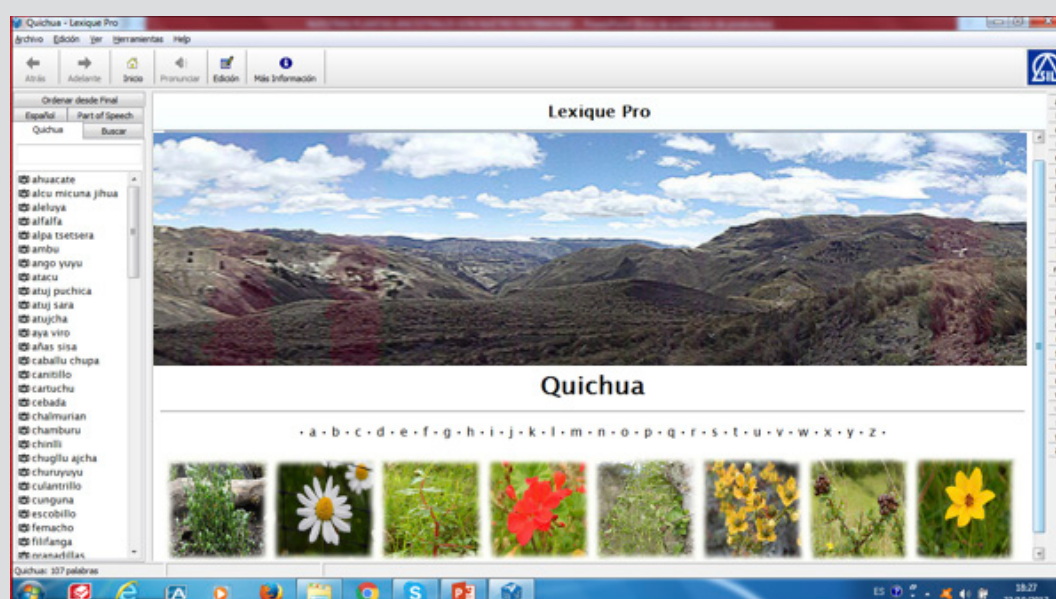


Figure 3. Lexique Pro template adapted to each site of study

ous reflections on the experiences of each speaker (interviewee) who then becomes the starting and end goal, that is, the recipient of the process. Using this same principle, we always register the participants' names.

For the interviewers, who did not always use their language, acquiring knowledge through dialogues mainly conducted in Kichwa became a continual way of reinforcing knowledge of this language, both orally and in writing, obliging them to use it thoroughly.

Regarding the language to be used in the products resulting from the project, after several socialisation meetings, it was decided to keep local Kichwa since the majority of the population identified with it. The knowledge recorded came from the communities and therefore had to be returned to them for their use. While it was complex, the process turned into motivation to showcase the usefulness of this language for its speakers and its relation with the social context in which they live.

In the following section, we present a more detailed account of the specific elements

of the processes carried out in each of the provinces of the study. To date, we have documented 307 plants considered for medicinal use, some of which are shared by the different communities, while others are specific to each place (Figure 1).

5. Specific elements characterising each place

5.1 PROJECT I – IMBABURA PROVINCE (2017-2019)

Communities: Chirihuasi, El Abra and Cashaloma.
Local team leaders: Ernesto Farinango and Alfonso Farinango.

Orality Modernity Team: Marleen Haboud, Fernando Ortega, Christian Puma, Isis Zambrano, Daniel Pérez.



Imbabura Province - Ecuador

Imbabura, one of the 24 provinces in Ecuador, has 469,879 inhabitants according to the 2022 census, of which 131,592 self-identify as members of the Kichwa nationality, made up of the Otavalo, Kayambi, Kutakachi, Im-

antag, Natabuela and Karanki ethnic peoples. The communities in this study recognise themselves as belonging to the Karanki people.

Over six months, 27 adults of both sexes between the ages of 35 and 80 were interviewed. With Lexique pro software the names and uses of 107 plants were recorded along with the symptoms and illnesses for which they were prescribed by the knowledgeable members of each community. All the material was compiled in the bilingual Kichwa-Spanish book *Jambij Yuracuna/Plantas que curan*, short video compilations of some plants, bilingual formulas, promotional capsules, a compilation of plants recommended for the symptoms of COVID-19, and national and international publications¹⁰. Of the 107 species, 37 have names in Kichwa and 70 in Spanish, showing a predominance of using plants from Hispanic cultural areas, even where the traditional Kichwa phytotherapy is used.

As for the type of use, the plants can be taken as tea or in drops (*ufiangapaj /ufiangabu/upiankapak*) which requires the ingestion of the remedy prepared as an infusion or decoction for digestive problems, stomach pains, to facilitate childbirth, menstrual pain, urinary infections, respiratory symptoms, or for worry and stress. The plants can also be used externally (*jaguallapaj/jaguallabu/hawallapak*), as ointments, poultices or bandages for wounds, bumps, joint or muscular pain and trauma, etc.

The formulas can be simple or compound, the latter being used especially for restoring body energy, changing the feeling of cold produced by the local climate, or relieving pains produced by excess physical labour. The details of each plant are presented with a photograph, as seen in Figure 4 for Tifu (*Minthostachys mollis* Griseb)¹¹.

In addition to using Tifu for stomach inflammation, *tifu* has a very important social function: it is offered just like coffee or tea during meetings with family and friends.

To highlight

Beyond their medicinal use, it is important to stress some of the socio-cultural values associated with the plants. During the collection of data and socialisation sessions, we shared individual and family experiences related to the stories of illness and cures during work on the estates (*haciendas*), or in migratory processes, and the high curative and spiritual value that the narrators said they felt when using their plants. In this project, the flourishing of the Kichwa language was very important, especially among the interviewers and, during the socialisation meetings, among the participants. Interest also emerged in professionalising in areas that could benefit their reencounters with the history of their parents and grandparents, and protecting the land. Sharing knowledge learned from their elders and the benefits of the more than 107 plants that had fallen into disuse, or the more than 37 plants to counter the symptoms of COVID-19 and other

10.- For more information on the project, see: <https://oralidadmodernidad.org/saberes-ancestrales/>. The prescriptions for flu symptoms are available at: <https://oralidadmodernidad.org/postales-plantas-medicinales/>, and <https://oralidadmodernidad.org/plantas-medicinales-para-sintomas-gripales/>. The publication "From local ancestral practices to universal antiviral uses: Medicinal plants used among indigenous communities in Ecuadorian Highlands" is available at: <https://oralidadmodernidad.org/from-local-ancestral-practices-to-universal-antiviral-uses-medicinal-plants-used-among-indigenous-communities-in-ecuadorian-highlands/>

11.- The book *Jambij Yuracuna/Plants that heal* can be accessed at: https://oralidadmodernidad.org/storage/Jambij-Yuracuna_Plantas-que-curan-2019_compressed.pdf

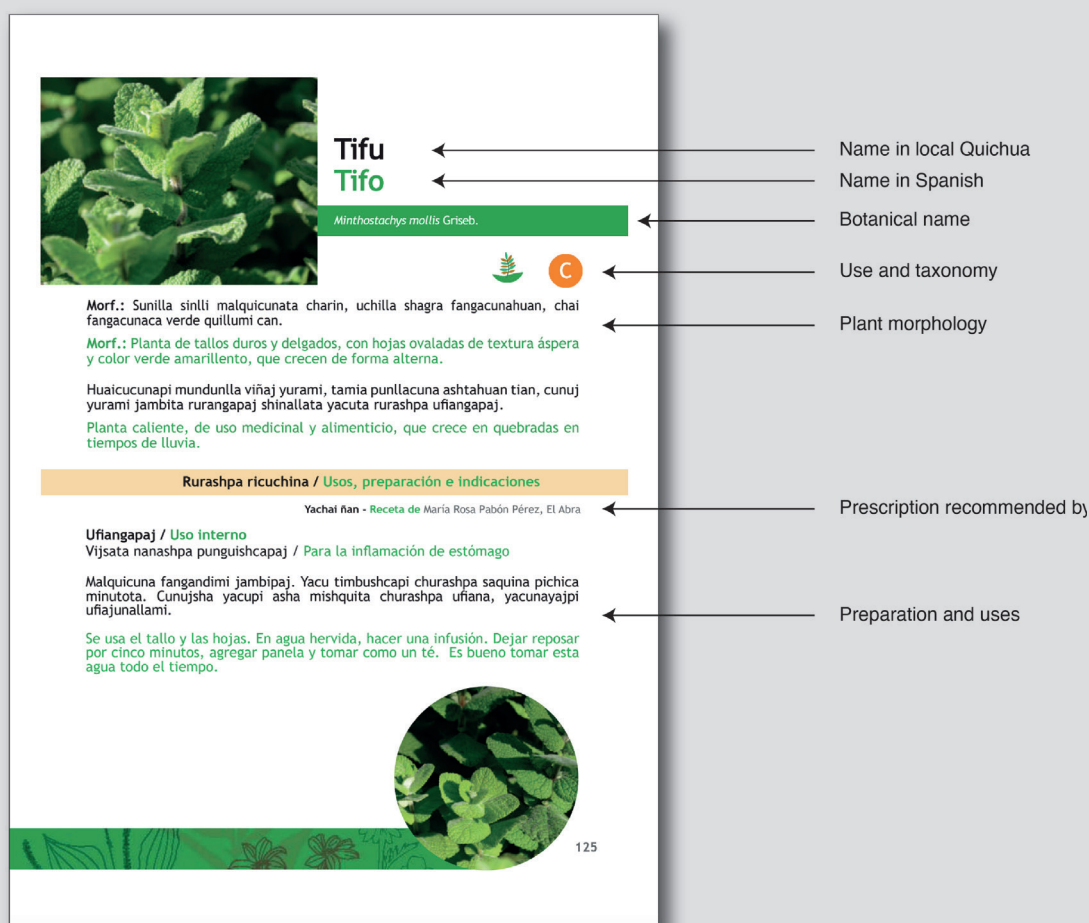


Figure 4. Tifu. Source: Haboud et al. 2019: 125

illnesses beyond their community, in national and foreign universities, became a milestone which empowered the agency of the speakers, and the conviction that their language had unlimited communicative scope. This emphasised the need to continue the fight for language rights as a pillar for human rights¹².

5.2. PROJECT II – COTOPAXI PROVINCE (2018-2020)

Tingo Pucara community,
 Guangaje parish
 Local team leaders:



Francisco Lutuala, Wilson Manzano and Elsa Toaquiza.

Oralidad Modernidad Team: Marleen Haboud, Fernando Ortega, Daniel Pérez, Isis Zambrano, Saleh Al Taki.

Tingo Pucara is a young community that grew on land of the Guangaje parish following an earthquake in 1997 which destroyed part of the land where they lived. At an average altitude of 3,670 meters above sea level the cultivated areas lie on sandy, volcanic soil, pour in nutrients and in conditions of prolonged drought, cold, wind and erosion. The elders, who are now approach-

12.- For information about language rights and foundational legal documents for Indigenous peoples, see <https://oralidadmodernidad.org/documentos-legales-de-base/>



Figures 5a and 5b. *Jambic Yuyu Yuraguna* in local Kichwa, standard Kichwa and Spanish. After Haboud et al. 2021.

ing the age of 80, created the community and transmitted their knowledge, agriculture and livestock farming techniques, and cultural patterns related to the family, food and health orally. Despite their great efforts Tingo Pucara is one of the poorest communities in the country.

In Tingo Pucara 60 plants were documented, 37 of which had Kichwa names and 23 Spanish names, despite the community maintaining Kichwa as a living language. The species were described using the same fields as for Project I (Imbabura), but here, in addition to the local Kichwa, standard Kichwa and Spanish were also included (Figures 5a and 5b)¹³.

In 2023, as a result of interest from the people of the community and the Publica-

tions Centre of the PUCE, work began on a multilingual version which included English. This involved a long, systematic period of work with speakers of the four languages to guarantee not just the translation but, importantly, also the interpretation of their own cosmovision. For example, you can see the cover and the uses of Tilu in Tingo Pucara in four languages (Figures 6a and 6b)¹⁴.

To highlight

Tingo Pucara maintains a life of community and co-participation in all activities organised locally, whether the building of homes, paths, water systems, trout farms; in other words, everything that promotes the maintenance of family and community in an attempt to combat poverty¹⁵. Workshops related to

13.- This book can be seen in: https://oralidadmodernidad.org/storage/Jambic_Yuyu_Yuraguna_Cotopaxi.pdf

14.- This multilingual book was completed in December 2024. Our thanks to all those who did it possible. *While the publisher uploads the complete book to its website, a summary and reference can be viewed. Bibliography in: <https://oralidadmodernidad.org/jambic-yuyu-yuraguna-plantas-y-hierbas-que-curan-healingplants-and-herbs-cotopaxi/>.

15.- The National Institute of Statistics and Census estimates that 83% of the indigenous population of Cotopaxi is poor and that of these, 44% are at the extreme poverty level (ecuadorencifras-desigualdad-pobreza.pdf)

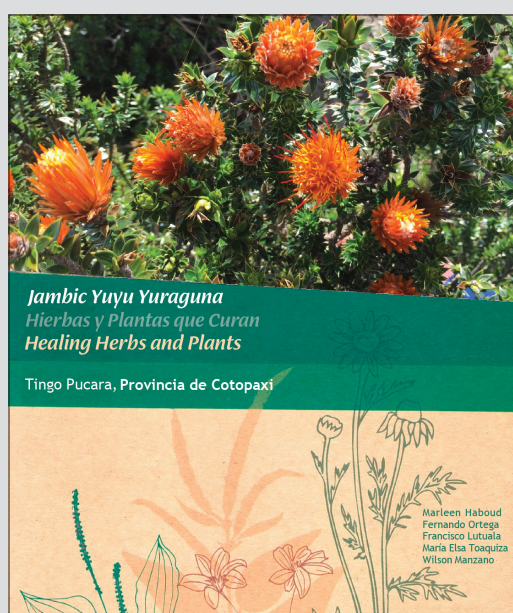


Figure 6a. Jambic Yuyu Yuraguna (quadrilingual)
After: Haboud et.al. (2024)



Figure 6b. Tilo
*See the transcription of this page in Annexe 1

new technologies, language, culture, art and health are always active¹⁶.

It is these strong family and community ties that have made the maintenance of the language and culture possible, as well as those of the neighbouring communities, among which Tingo Pucara distributes seeds to improve their nutrition. In recent years, there has been a greater tendency toward Castilianisation and a greater increase in migration to the United States and Europe. These actions are seen as the path towards success.

One very important characteristic in this region is the love for the earth, and the respect for all living beings, whether they are human, animal or plants; hence many of the medicinal plants are useful for maintaining the overall health of the community and everything around them.

5.3 PROJECT III – PICHINCHA PROVINCE (2019-2023)

Communities: Santa Teresa, Valencia and Tolontag in the Píntag parish.

Local Team: Daniel

Acosta, Saúl Bautista, Lucio Bautista, Edwin Pilaquinga and Gissela Bautista.¹⁷

Oralidad Modernidad Team: Marleen Haboud, Fernando Ortega, Isis Zambrano, Daniel Pérez.



Provincia Pichincha-Ecuador

According to the 2022 population Census, the parish of Píntag had 23,249 inhabitants of which only 1.75% self-recognised as Indigenous. However, its inhabitants have maintained their ancestral knowledge about the production of handcrafted

16.- Relations with the communities of Guangaje parish began in the year 2000 thanks to the Integrated Community Development Program, created by Fernando Ortega in response to an invitation by the Tingo Pucara community, which was seeking alternative to improve their quality of life. This long-term relationship has allowed us to develop together a series of programs to benefit this and other communities in the region and in the country, and with which we have maintained a continuous sisterly and working relationship.

17.- They collaborated with the initial local team: Mayra Aimacaña, Mario Bautista, Susana Bautista, Lucio Chasipanta, María Lulluna, Doménica Chasipanta and Juan Bautista.



Huagra manzana (Píntag, 2020)



Anguyuyu (Píntag, 2020)

goods, music, cooking and the use of medicinal plants. Its main economic activity is agriculture and livestock farming although given its proximity to Quito the population is highly mobile, travelling for both work and study.

When we began the project in Píntag (2109), several young people from the community of Santa Teresa had been collecting seeds to preserve the germplasms of both natural vegetation and cultivated food. So, Project III began using the same methodology as the first projects and to work on long-term seed recovery. In fact, during the pandemic, the project continued online, and by 2022 we had collected 140 plants that included the same lexical fields as in the first two projects but, in this case, all the information was given only in Spanish. However, the conception of illness, health, medicinal plants, their maintenance and uses, as well as the names of the plants (see Table 2), are anchored in the cosmovision and the Kichwa language and take account of the effects of historical contact between Kichwa and Spanish. It was enough, for ex-

ample, for us to analyse the names of two plants: (1) *Huagra manzana* (*Hesperomeles obtusifolia*) (From the Kichwa for 'livestock' + 'apple', "apple for the livestock"), recommended for heartburn, and (2) Anguyuyu (*Polygonaceae*) (From the Kichwa for 'hard, 'strong' + 'grass') – a plant used for pains and bumps.

We highlight a multiple-use plant found in Píntag: the Wild Marigold (*Tagetes minuta*), which has been used as a reinforcement against COVID-19 for its antimicrobial and antibiotic properties. Currently, in the Valencia community, Wild Marigolds are being replanted since, according to the ethnobotanists, it is in danger of extinction¹⁸. This is part of the land dedicated to the recovery of seeds, an innovation that goes hand in hand with constructing an eco-village and a *wa-wa-wasi* (children's centre) to promote learning of Kichwa and the use and values of the plants in the region.

We conclude this section by briefly comparing of the three projects mentioned (Tables 1 and 2).

18.- <https://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/18804/1/T-UCE-0015-ODO-178.pdf> [2022.09]

	IMBABURA	COTOPAXI	PICHINCHA
Ethno-historical nationality Ethnic people ('Pueblo étnico)	KICHWA Karanki	KICHWA Panzaleo	KICHWA Kitu-Kara
Ecological Altitude of population settlement	Fertile ground 2,700-3,500m asl	Dry, arid ground 3600-4200m asl	Fertile ground 2,500-3,500m asl
Cultural Intensity of transmission of ancestral knowledge	Maintained (declines among young people)	Maintained/high (recent increase in migration)	Lower (Greater urbanization)
Social Relation to urban centres	5km	40km	3km
Languages in use Languages in use	Spanish-Kichwa	KICHWA -Spanish	SPANISH

Table 1. Contrasting situations among communities. Source: Ortega, for this study

	Communities in IMBABURA	Communities in COTOPAXI	Communities in PICHINCHA
Number of plants	KICHWA Karanki	KICHWA Panzaleo	KICHWA Kitu-Kara
Percentage of plants with Kichwa names	Fertile ground 2,700-3,500m asl	Dry, arid ground 3600-4200m asl	Fertile ground 2,500-3,500m asl
Percentage of plants that do not coincide among communities	Maintained (declines among young people)	Maintained/high (recent increase in migration)	Lower (Greater urbanization)
Names given to the same plant in each one of the studied provinces POLYGONACEAE (<i>Rumex crispus</i> L.)	LENGUA DE VACA HUAGRA JALLO	MARAVILLA	PACTO
Ethno-taxonomy (hot/cold)	Strong	Weak	Weak
Male/female category (<i>kari-jari-cari/warmi/huarmi</i>)	Strong	Strong	Strong
Black/white category (<i>yurac-yurak-yurac/yana</i>)	Strong	Strong	Strong

Table 2. Plants collected by province. Source: Ortega, for this study

Ajenjo	Eucalipto	Marco	Pujisin	Tilo	
Chilco	Chuquirahua	Eucalipto	Manzanilla	Marco	
Borraja	Chuquirahua	Escorzonera	Ortiga negra	Tilo amarillo	verbena
Chilca	Manzanilla	Menta	Tifu	Ortiga	
Eucalipto	Marco	Tifu	Tilo amarillo		

Table 3. Compound formulas to counter the symptoms of Covid-19

THE THREE PROJECTS IN COMPARISON

In summary, we show the differences between the three provinces of the study (Table 1), such as the ethno-historical situation, location of the ecological settlement, degree of transmission of ancestral knowledge, relation with the national context, and the use of Kichwa. The communities with which we have developed *Voces Andinas y Conoci-*

mientos Ancestrales self-define as belonging to the Kichwa Nationality, but in each province the communities correspond to different ethnic peoples.

In the following Table 2. We compare the three projects according to the number of plant species with therapeutic characteristics, the percentage of plants with Kichwa names and the percentage of plants that

do not coincide among communities, the different terminology used for the same plant and the degrees of use of Kichwa and Spanish.

Concerning the hot/cold taxonomy used to classify the plants, we note that their use as a classification criterion is most deeply rooted in Imbabura¹⁹. However, the male/female categories (*kari~jari~cari/warmi/huarmi*), which refers to plants with tougher stalks, larger leaves and which produce stronger effects, as males, and those with thinner stalks, smaller leaves and weaker effects on ingestion as females, continue to be used in all three provinces.

To conclude this article, we share an experience arising from these projects.

In February 2020 the coronavirus arrived, and later (14 March) the World Health Organization declared global confinement. Against the challenge of the pandemic, a new commitment emerged to reinforce community health, a reencounter with the earth, and the intergenerational and intercultural transmission of ancestral knowledge, in ten communities of Guangaje (Cotopaxi).

With the classrooms closed, we had to continue with activities for the students so we took advantage of mobile phones to propose to the college principal: to ask the children to undertake research with their families on medicinal plants to counter respiratory problems. The results were highly motivating. The adults shared their knowledge and curative practices with their children and grandchildren orally in Kichwa and registered 106 different plant species that grow above 3,200m

asl. The school required the children to write down what they had learned into Spanish and to then send it via WhatsApp²⁰. As a result of this task, we got to know different preparations with medicinal attributes, both simple and compound (Table 3):

These plants, especially the 'tilo' (elderberry) (*Sambucus nigra* L.) and the 'ortiga' (nettle) (*Urtica dioica* L.), with 'tabaco' (*Nicotiana tabaco*), are recommended for the Andean people of Ecuador for the treatment of respiratory symptoms, due to their antiviral effects (Keyaerts 2007, Ortega et al. 2020).

During the holidays the young people did a practical activity that was triply productive. They grew their favourite plant at home and then brought it to school. At the beginning of the school year, they went to the local hospital with their families to plant their plants in the hospital gardens, while showing the health staff the medicaments that were trusted by the communities and shared interculturally. This garden continues to grow.

The initiative carried out during the pandemic generated incalculable results: learning intergenerationally, coming closer to the land and its plants, (re)learning about local medicine, strengthening the use of the Kichwa language, sharing the creation with the Educational and Health Units, taking pride in the knowledge of their elders and their own identity.

As for the health staff themselves, it opened doors to the knowledge of the communities from the voices and cosmovision of the people living in them; in other words, they experienced intercultural practices that motivated respect towards one another, and the search

19.- See Ortega, F. 1980. La dicotomía caliente frío en la medicina andina.

20.- Although some of the college teachers are Kichwa, the only language used in the schools is Spanish. While this is a topic for another study, we want to highlight the assimilating role of the Spanish language in the formal education system, which is even more visible in a region where the percentage of Kichwa speakers is still high.



"Our plants are ready to be planted in the hospital garden"

for strategies to articulate knowledge, wisdom and experiences.

This highly productive activity alleviated the discomfort of COVID-19 with a series of positive lessons generated in the interrelationships of divergent spaces that are still conflicting: the official institutions, which are both hispanicised and hispanicising, with the communities.

Non-Final Reflections: Three regions, four experiences...many lives

Reflecting on work which began more than six years ago reminds us that each stage of *Voces y saberes ancestrales* begins with a dialogue, a plant, a name, an ailment, multiple voices, stories and seeds which grow into a complex network of branches of knowledge, biographies and autobiographies, which successfully manage to produce exchanges and to learn from each other, from ourselves, from the earth, with the capacity for agency that can face and resolve difficulties with openness, effort and creativity.

The methodology of dialogue, which is systematic but flexible, and which main-

tains ethical values and mutual respect, leads us to an empowerment of interrelationships, guiding us to a better understanding of the complexity of cosmovisions and knowledge, from focuses that conceive reality as something that is always interrelated, diverse, and unfragmented, and which seek to understand each language and each speaker in their own diverse and changing ecology, with unlimited potential.

We have stated that one of the primary objectives of collaborative work is not only to achieve tangible results but also to address long-term challenges, much like nurturing a well-tended seedbed. This can only be achieved by actively documenting and revitalising the languages and knowledge at risk of being lost, and driven by the profound spirit ('desde adentro') of their empowered speakers/communities. In this regard, our project stands apart from others due to its distinctive characteristics. From the outset, it has been conceived of and developed through collaborative efforts, embracing a multi- and transdisciplinary approach with an intercultural perspective, all aimed at fostering the most equitable forms of exchange.

Faced with the disappearance of languages and toxic sociolinguistic ideologies that undermine ancestral practices, working in harmony with the communities has shown us that revitalising co-activism makes it possible to implement good policies that tend to stagnate on paper, moving from self-recognition and remediation of agentative positioning and the possession of human rights.

Bibliographic references

- Acosta, D. (2022). "La revitalización lingüística no solo es de las nacionalidades y los pueblos indígenas: El re-encuentro con la sabiduría ancestral gracias al arte." *Living Languages • Lenguas Vivas • Línguas Vivas*: Vol. 1: No. 1, Article 12. <https://oralidadmodernidad.org/la-revitalizacion-no-solo-nacionalidadesindigenas>. (Download date, 20.09.2024).
- Cámara Leret, R. and Bascompte, J. (2021). Language extinction triggers the loss of unique medicinal knowledge. <https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.2103683118>
- Coffey, A.; Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. [Coffey-Atkinson-Encontrar-sentido-datos-cualitativos.pdf](#) (Download date, 07/07/2022).
- Banco Mundial. 2015. *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI*. Washington, D.C.:
- Banco Mundial. Licencia: Creative Commons de Reconocimiento CC BY 3.0 IGO.
- Constitución de la República del Ecuador. 2008.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Guangaje. (2015). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Guangaje*. [PDyOT-Guangaje-2015-2019.pdf](#) (Download date, 20.09.2024).
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de La Esperanza, Imbabura. (2023). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de La Esperanza 2023-2027*. [PDTO 2023-2027 - GAD LA ESPERANZA](#) (Consultado 20.06.2024).
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Píntag. (2019). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Píntag 2019-2023*. [Actualizacion-PDOT-Píntag.pdf](#) (Download date, 20.06.2024).
- Grupo Banco Mundial. (2019). *Lenguas indígenas: un legado en extinción*. [Lenguas indígenas, un legado en extinción](#) 22 feb 2019. (Download date, 03.16.2024).
- Haboud, M. (2020). "Propuestas metodológicas para la investigación interdisciplinaria como interacción social". En Burki, Ivette; Patzelt, Carolin (eds.): Berlín: de Gruyter Mouton (pp. 52-76) (<https://oralidadmodernidad.org/publicaciones/>)
- _____. (2019). "Estudios sociolingüísticos y prácticas comunitarias para la documentación activa y el reencuentro con las lenguas indígenas del Ecuador", *Visitas al Patio* 13, pp. 37-60. (<https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/visitasalpatio/article/view/2314> (Consultado 20.09.2024).
- _____. (2010-2016). Estudio sociolingüístico georreferenciado de las lenguas indígenas del Ecuador. <https://oralidadmodernidad.org/geolingüistica/> (Consultado 20.09.2023).
- Haboud, M., Ortega, F., Lutuala, F., Toaquiza, M.E. & Manzano, W. (2025). *Jambic Yuyu Yuraguna / Hampik Yuyu Yurakuna / Plantas y hierbas que curan/ Healing Plants and Herbs*. Quito: ediPUCE/ Oralidad Modernidad (ISBN: 978-9978-77-736-7)
- Haboud, M. & Acosta, D. (2022). Revitalización lingüístico-cultural en contexto. El rol de la etnobotánica y la investigación transdisciplinaria con comunidades de base, pp. 40-61. Cuenca: Universidad Verdad Ediciones. ([haboud-acosta-revitalización-en-contexto](#)).

- Haboud, M., Ortega, F., Lutuala, F., Manzano, W. & Toaquiza, E. (2020). *Jambic Yuyu Yuraguna*. (Edición virtual). Quito: ediPUCE.
- Haboud, M. & Ortega, F. (2020). La salud como fuente de revitalización lingüístico-cultural: experiencias interdisciplinarias en los Andes ecuatorianos. En, Haboud Marleen, Carlos Sánchez A & Fernando Garcés (eds.). 2020. *Desafíos en la Diversidad 2. Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes*, (pp. 123-155). Quito: Abya Yala/PUCE/Oralidad Modernidad/ DIPAL-ICORI
- Haboud, M., Ortega, F., Farinango, E. & Farinango, A. (2019). *Jambij Yuracuna / Plantas que curan*. Provincia de Imbabura. Quito: ediPUCE.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INEC. (2022). *Censo Nacional de Población del Ecuador*. (censoecuator.gob.ec/2022.pdf) (Consultado 20.09.2024).
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador - Ministerio de Educación del Ecuador. (2018). *Atención Integral de Salud en Contextos Educativos (MAIS-CE)*. Manual. Quito: Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Subsecretaría Nacional de Promoción de la Salud. MSP-Dirección Nacional de Promoción de la Salud. Dirección Nacional de Normatización.
- Ortega, F., Haboud, M., Farinango, E., & Farinango, A. From local ancestral practices to universal antiviral uses: Medicinal plants used among Indigenous communities in Ecuadorian Highlands. *American International Journal of Contemporary Research* Vol. 10, No. 2, June 2020. [From-local-ancestral-practices-to-universal-antiviral-uses-medicinal-plants](https://doi.org/10.24018/aijcr.10.2.2020.10000189453) (Download date, 20.09.2024).
- Ortega Pérez, F. (1980). La dicotomía caliente/frio en la medicina andina. *Debates en Sociología*, (5), 115-139. [<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6822>]
- UNESCO. (2010). *Atlas mundial de la lenguas en peligro* Paris: UNESCO <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189453>
- UNESCO. (2001). *Patrimonio cultural inmaterial*. Mesa redonda de expertos sobre “el Patrimonio Cultural Inmaterial - definiciones de trabajo” - patrimonio inmaterial - Sector de Cultura – UNESCO, Paris <https://ich.unesco.org/es/eventos/mesa-redonda-de-expertos-sobre-el-patrimonio-cultural-inmaterial-definiciones-de-trabajo-00057> (Download date, 10.09.2024).

ANNEXE 1

Transcription of the information about Tilo (elderberry) in four languages

Community characterisation of Tilo

Local Kichwa	Cunuc yura.	Allichishca allpabi tarpushca huiñac yura	jambida rurangabu
Standard Kichwa	Kunuk yura	Allichiska allpapi tarpushka wiñak	Hampita rurankapak
Spanish	Planta caliente	Cultivada	de uso medicinal
English	Hot plant	which is cultivated	for medicinal use

Preparation and use

	Preparation	Use
Local Kichwa	Shuc litru yacuda timbuchina, chaibi tilu sisada churishpa quillpishpa tiyachina. Chaydaga punllabi quimsacutin	Pishca punllagaman sanuyanagaman ubiana
Kichwa estándar	Shuk pukpu yaku timpuhukpi tilu sisata churashpa killpashpa tiyachina. Kipaka punchapi kimsacutin	Pichka punchakaman upyarana
Spanish	Hacer una infusión en un litro de agua con la flor de tilo y dejar en reposo	Tomar tres veces al día hasta que se mejore o pase la tos
English	In a quarter of water, prepare an infusion with elderflower and let it stand	Drink this tea three times a day until the coughing goes away

RECLAMANDO LA LENGUA KATSAKATI: INTERSECCIONES ENTRE LENGUA, INDIGENEIDAD Y TERRITORIO EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA

Silke Jansen & Erika Rosado Valencia

Instituto de Romanística

Universidad Friedrich-Alexander Erlangen-Nürnberg

1. Introducción

Constitucionalmente, Ecuador se establece como un Estado plurinacional e intercultural, y hoy en día reconoce a catorce nacionalidades indígenas y dieciocho pueblos dentro de su territorio (Constitución del Ecuador, Art. 1). A partir de la consolidación del Estado plurinacional ecuatoriano y de las políticas culturales promovidas tanto por el gobierno como por las diversas agrupaciones indígenas, la lengua y el territorio se establecen como elementos definitorios de una nacionalidad y de los cuales depende además su reconocimiento jurídico y los derechos colectivos que este reconocimiento implica. En el caso particular de la Amazonía ecuatoriana, una región caracterizada por acoger una gran diversidad biológica y lingüística, y cuyos habitantes originales han sido históricamente afectados por diversas olas de explotación capitalista de los recursos naturales, la protección del territorio se ha convertido en una prioridad central en la agenda de muchas organizaciones indígenas de la zona. En este contexto la lucha por el territorio se ha enmarcado no solo en la forma en que grupos indígenas de la región construyen su alteridad étnica, sino también en la estrategia etnopolítica de estos grupos (Sawyer 2004; Lucero 2008; Altmann 2019).

En la provincia Amazónica de Pastaza, la nacionalidad *andwa* de Ecuador fue la más reciente en ser reconocida por el estado ecuatoriano en el año 2003 y hoy en día es la más pequeña en términos de población, con 552 personas distribuidas en cinco comunidades

(STCTA 2021: 49). Al igual que otras nacionalidades de la región, uno de los principales desafíos que ha enfrentado la nacionalidad desde su fundación ha sido la demarcación de su territorio y la defensa de su derecho a mantener la autonomía y posesión de sus tierras ancestrales, así como la revalorización de sus manifestaciones culturales. En particular, la lengua ancestral de la nacionalidad, conocida como *katsakati* o *andwa*, se encuentra hoy en severo peligro de extinguirse, particularmente debido a los muchos procesos de represión cultural que han afectado a sus hablantes durante siglos (Gómez Rendón 2013). Sin embargo, a pesar de estos procesos históricos, los líderes de la nacionalidad *andwa* han enfocado sus esfuerzos en fortalecer su identidad cultural, particularmente a partir de la revitalización lingüística, como parte además de un proyecto más amplio de defensa territorial.

En esta contribución, a partir del ejemplo de la nacionalidad *andwa*, buscamos traer a la luz la relación entre la revitalización lingüística y la defensa territorial en la Amazonía ecuatoriana. Este caso resulta particularmente interesante debido a las complejas dinámicas territoriales de la nacionalidad, que incluyen la defensa del territorio frente a la mano extractivista del Estado, la delimitación frente a la incursión de otras nacionalidades indígenas de la región y la importancia de la conservación de los recursos naturales para la continuidad de sus formas de vida. Esto último es especialmente relevante en el contexto de los incentivos económicos que miembros de la nacionalidad recibieron por varios años de

la inscripción de sus tierras en el programa gubernamental de pagos por servicios ambientales Socio Bosque. En este contexto, a partir del análisis crítico de entrevistas realizadas con líderes de la nacionalidad andwa en 2022, buscamos comprender, desde una perspectiva interna, cómo se entrelaza la lucha de los líderes por sus derechos territoriales y lingüísticos.

2. Territorio y lengua: elementos constitutivos de la *indigeneidad*

Desde la época del colonialismo, los pueblos indígenas han enfrentado procesos violentos de represión y desplazamiento territorial a los cuales han resistido de diversas maneras. A pesar de las distintas experiencias de estos grupos durante la colonización y las diferentes geografías que ocupan hoy en día, los diferentes pueblos indígenas han mantenido una identidad diferenciada cuya singularidad se ha forjado, tanto por actores internos como externos, en torno a un sentido de pertenencia a una “tierra ancestral” y a los sistemas de conocimiento asociados con estos territorios (Patrick 2007a: 117). En este sentido, en muchos casos la noción de territorio se considera fundamental para el reconocimiento de los pueblos indígenas y se concibe como un rasgo definitorio de su existencia (Sichra 2019: 70). Sobre este fundamento, varios autores han observado que los territorios indígenas se asocian de manera estrecha con el fortalecimiento identitario y el ejercicio de derechos colectivos. Ramírez (2016: 16) argumenta que la identidad indígena abarca “una cosmovisión, una idea de colectividad, una forma de vivir comunitariamente que requiere de un lugar donde desplegarse”. De manera similar, algunos investigadores sostienen que para colectivos indígenas, la importancia del territorio radica en su función como el espacio donde se generan y expresan las relaciones

que dan origen y reflejan una identidad y las aspiraciones colectivas de múltiples actores (Schejtman & Berdegué en Sichra 2019: 71).

De igual manera, para muchas personas indígenas, sus lenguas ancestrales están en el núcleo de su autoidentificación, lo que ha llevado a numerosas colectividades a movilizarse para asegurar su uso y continuidad. Como han observado varios autores, como reacción a los históricos procesos de represión de las expresiones culturales indígenas en periodos coloniales y postcoloniales, las organizaciones indígenas han situado la revalorización de sus prácticas lingüísticas en el centro de sus agendas, posicionándolas como centrales en su autodefinition y objetivos políticos (Haboud 2019; Howard 2023). Así, aunque los elementos que definen las identidades colectivas no son estáticos, en aquellos casos donde la lengua es crucial en la autoidentificación, la pérdida lingüística también implica la pérdida de formas de comunicación que posibilitan al individuo pensarse como miembro de un grupo social (Gómez Rendón & Jarrín Paredes 2014: 36).

En este punto, cabe destacar que la lengua y el territorio no constituyen elementos aislados entre sí, sino que están entrelazados en una amalgama compleja en los procesos de construcción de identidades indígenas. Los discursos sobre los derechos lingüísticos han actuado como una fuerza movilizadora en las luchas indígenas por obtener mayor autonomía frente al Estado, particularmente en la forma de una base territorial (Patrick 2007b: 36). En el contexto latinoamericano, se ha reflexionado sobre el territorio como la base donde los pueblos indígenas pueden ejercer sus derechos a la libertad económica, política y cultural, lo que abarca también procesos de revitalización lingüística (Rodríguez 2020). Por lo tanto, cuando estos territorios se ven amenazados, los derechos de sus habitantes, incluyendo sus derechos

lingüísticos, también se ven comprometidos. Por supuesto, esto no implica partir de presupuestos esencialistas que conciben las lenguas como unidades cerradas que deben existir en un territorio determinado, ya que los hablantes son móviles y capaces de adaptar y reproducir sus lenguas en contextos de movilidad geográfica. Sin embargo, es importante señalar que en situaciones de contacto desigual, como el desplazamiento forzado de comunidades indígenas a contextos urbanos, los derechos lingüísticos de estos grupos se pueden ver gravemente vulnerados, contribuyendo al eventual abandono de la lengua indígena a favor de una lengua mayoritaria de mayor prestigio (Gómez Rendón 2023: 101).

3. Metodología

Nuestro análisis se basa en cuatro entrevistas semi-estructuradas realizadas con diferentes líderes y ex-líderes de la nacionalidad andwa, en las comunidades de Pukayaku y Killu Allpa en 2022. Los datos se transcribieron de manera literal y se codificaron con la ayuda del programa MAXQDA. Se utilizó la metodología de la Teoría Fundamentada para identificar categorías de contenido que surgieron de manera inductiva del corpus. A través de este enfoque, el territorio y la lengua emergieron como conceptos fundamentales en relación a la creación discursiva de la identidad andwa y los discursos en favor de la revitalización de la lengua. Aunque no todos los participantes se expresan explícitamente sobre estas categorías, la noción de una relación directa entre la conservación de la lengua y la protección del territorio a través del reconocimiento oficial como nacionalidad parece ser largamente compartida entre los miembros de la dirigencia. En lo que sigue, presentaremos algunos extractos de nuestro corpus que nos parecen particularmente problemáticos para ilustrar cómo la reclamación

de la lengua es una herramienta estratégica en la reclamación y defensa del territorio. Las entrevistas han sido editadas levemente para mejorar su comprensión, procurando conservar al máximo su contenido original.

4. Análisis

4.1 REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA COMO MEDIO PARA LA LEGITIMACIÓN IDENTITARIA

A partir de las entrevistas conducidas con los líderes de la nacionalidad, es evidente que la lengua katsakati, junto con el territorio, es un elemento central en la construcción de una identidad andwa. El siguiente extracto demuestra como, dentro de la construcción discursiva de la identidad, la lengua y el territorio se convierten en atributos imprescindibles para la existencia de la nacionalidad andwa, entendida sobre todo de manera diferencial en comparación con otras nacionalidades amazónicas:

Entrevistado 1: *Importante es porque sin la lengua, sin el territorio, no somos nadie. Por eso tenemos que... Yo soy orgulloso de cuando hablamos de andwa. Yo me siento que soy bien andwa, soy orgulloso y también soy de mi territorio porque en andwa tengo que hablar para conversar, reservar el territorio andwa, eso es. Es bien importante mi idioma [...]* ¿Por qué? *Porque raza Shiwiar, Achuar, Wao-rani, Shuar, Kichwa tienen su territorio y son importante su idioma, entonces yo me valoro de mi idioma [...]* (Killu Allpa, noviembre 2022).

La lengua se convierte en un elemento constitutivo de la identidad y un instrumento de auto-afirmación identitaria: al hablarla, el entrevistado se siente orgulloso de ser “bien andwa”, mientras que sin la lengua, no es “nadie”. La idea de que la preservación de la lengua es una cuestión vital se expresa también en el siguiente extracto:

Entrevistado 2: *Porque la lengua es como nuestra vida, palabras antiguas que teníamos. Entonces, si nosotros olvidamos nuestro idioma, nuestra lengua, es como quiere decir “mi papá se murió”, nunca se llega acá, no viene ya, entonces nuestra lengua va a quedar ya botado* (Pukayaku, abril 2022).

La lengua katsakati se equipara con la identidad y la vida andwa. En vez de su relación con el territorio, el participante destaca aquí la función de la lengua como herencia cultural ancestral. Cabe destacar que las nociones de la identidad que se manifiestan en estos ejemplos, así como el requerimiento institucional de demostrar una identidad lingüística diferenciada, se basan en visiones propias del nacionalismo europeo exportadas a través del colonialismo (Woolard 1998: 17). Estas consideran la lengua, junto con otras prácticas culturales compartidas desde tiempos ancestrales en un mismo territorio, como un elemento definitorio del carácter distintivo de un grupo y prueba de legitimidad cultural (Jansen et al 2021). Esta ideología de lengua y nación ha prevalecido en el continente americano, especialmente en proyectos de formación nacional que han buscado suprimir la diferencia cultural indígena y hoy en día ha sido adoptada y reforzada por las propias comunidades indígenas en su proceso de reconstitución política e identitaria (Viatori & Ushigua 2007: 14).

Sin embargo, aunque la lengua puede ser una herramienta eficaz en la organización y fortalecimiento de ciertas comunidades, es importante señalar que esta ideología también puede tener implicaciones negativas para los propios grupos indígenas en su lucha por mayor autonomía. Esto se debe a que las nociones de “autenticidad” indígena pueden vincularse a ideas de ancestralidad y entendimientos estáticos de la cultura, que se convierten en las únicas formas legítimas de expresar indigeneidad (Patrick 2007a). En

este contexto, las políticas estatales tienden a ignorar la naturaleza dinámica de las culturas indígenas y los efectos de la colonización sobre ellas. En el caso de varias culturas amazónicas como la andwa, agresivos procesos de evangelización y fragmentación territorial han desplazado a la lengua katsakati en favor del kichwa, entrando así en un estado grave de amenaza desde mediados del siglo XX (Peeke 2023: 93). Este desplazamiento, en última instancia una consecuencia del colonialismo, pone a los andwa en una situación todavía más vulnerable en comparación con otras nacionalidades que han podido conservar su lengua original.

4.2 REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA COMO MEDIO DE DEFENSA DEL TERRITORIO FRENTE AL ESTADO

Más allá de la auto-afirmación a nivel personal, la lengua y el territorio cumplen un rol de legitimación étnica frente a una variedad de actores. Uno de estos actores es el estado ecuatoriano, frente al cual los líderes buscan reconocimiento jurídico como una nacionalidad. Así lo expresa un líder en el siguiente ejemplo:

Entrevistado 3: *Primeramente, para formar una nacionalidad sin lengua, sin territorio, no se puede ser una nacionalidad. Eso es lo principal. Nosotros hemos también hablado con nuestra gente: “si no tenemos territorio, si no tenemos nuestra propia lengua, entonces no somos una nacionalidad.” Entonces, por eso nosotros hemos dicho que es muy importante la lengua, aunque nosotros ya más mayores que nuestros niños que vienen atrás, entonces, por lo menos que ellos aprendan y seguir fortaleciendo en las escuelas también, tenemos, queremos sacar libros para que nuestros hijos ya cuando vayan a la escuela entonces que sigan practicando la lengua y así en futuro también nosotros como nacionalidad seguir defendiendo, decir que sí tenemos nuestra*

propia lengua. Entonces yo creo que es muy importante eso, también seguir fortaleciendo a nuestros niños. (Pukayaku, abril 2022)

En este ejemplo, la lengua katsakati, junto con el territorio, se presenta como el eje identitario fundamental para la legitimación de las comunidades andwa como una entidad política diferenciada. Esto refleja el papel crucial que las lenguas indígenas han desempeñado en la construcción de “políticas de la diferencia”, especialmente en el contexto del Estado ecuatoriano, donde los líderes indígenas delimitaron las fronteras entre nacionalidades en función de límites lingüísticos. El vínculo entre las lenguas indígenas y la política hace que las luchas por la preservación lingüística estén estrechamente relacionadas con las luchas por el poder, en particular para la reclamación de mayor representatividad y autonomía política (Patrick 2007a: 118). En este caso, para los líderes, la lengua es una herramienta clave de reivindicación política, al simbolizar una diferencia cultural y étnica que justifica su estatus como nacionalidad frente al Estado. En este contexto, más allá de su valor meramente identitario o cultural, las medidas de revitalización implementadas sobre todo a través del sistema educativo se convierten en un recurso político para asegurar la continuidad de la nacionalidad.

La función de la lengua como recurso político se manifiesta a través de la preocupación, expresada en numerosos segmentos de las entrevistas, de que la pérdida de la lengua podría resultar en la disolución del reconocimiento como nacionalidad y, en consecuencia, la pérdida del territorio:

Entrevistado 4: *[Si desaparece la lengua] No habría reconocimiento, ya nos podría estar borrando nuestra nacionalidad: uno, en territorio, dos, en el idioma. Si nos quitan un territorio, si nos quitan nuestro idioma, ya no somos nada ¿A dónde vamos a ir? Es como si no tenemos papá, no tenemos mamá. Una*

vez que tenemos padre, es nuestro territorio y nuestra madre es la lengua materna. Entonces eso sucedería. Si no tenemos papá ni mamá, no existiríamos aquí, nos quitan, salimos, andwa se pierde.

Investigadora: *¿O sea, la lucha por el idioma es la lucha por la existencia de la nacionalidad andwa?*

Entrevistado 4: *Existencia de nuestro territorio, nacionalidad andwa (Pukayaku, abril 2022).*

La metáfora familiar es muy llamativa en este contexto. En primer lugar, ilustra la percepción de que la existencia de los andwa depende directamente de la su relación con la lengua y el territorio, ambos fundamentales para el nacimiento de la nacionalidad, de la misma manera como un padre y una madre son esenciales para el nacimiento de un niño. Al mismo tiempo, sugiere que la pérdida de la lengua, directamente ligada a la pérdida del territorio, dejaría a la nacionalidad sin protección, sin hogar, y sin perspectivas de sobrevivencia. Todo eso explica por qué, como lo expresa la entrevistadora, la lucha por el idioma equivale a la lucha por la existencia de la nacionalidad andwa.

Aunque en esta metáfora resuenan ideologías seculares que construyen las lenguas y las naciones en términos familiares (incluyendo la metáfora de la *lengua materna* o *nativa*, Jansen et al 2021), estas construcciones discursivas van más allá de lo ideológico en el caso de los andwa. Dado que la posesión de una lengua ancestral es un prerequisite impuesto por el Estado para el reconocimiento como nacionalidad y, por extensión, para el control del territorio, la función de la lengua katsakati no se limita a ser un recurso semiótico en la construcción de la identidad indígena, sino que se convierte en capital político en sentido estricto. Varios participantes destacan que el destino de la lengua está inevitablemente vinculado al destino de la nacionalidad y del territorio:

Investigadora: *¿Se puede perder formalmente el reconocimiento de la nacionalidad?*

Entrevistado 3: *Claro, porque dentro de la CONFENIAE hablamos que para formar una nacionalidad debe tener nuestro propio idioma y nuestro territorio. Entonces, tal vez nosotros defenderíamos por el territorio, pero ya no seríamos más como una nacionalidad. Entonces, yo creo que puede pasar eso (Pukayaku, abril 2022).*

Aunque parece poco probable que el Estado pueda revocar el estatus de un grupo indígena como nacionalidad si se pierden sus prácticas lingüísticas distintivas, el pueblo andwa siente que este escenario representa una amenaza constante para su existencia, y esta percepción aumenta la necesidad de la revitalización lingüística.

4.3 REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA COMO MEDIO DE DEFENSA DEL TERRITORIO FRENTE A OTRAS NACIONALIDADES INDÍGENAS

A partir de las entrevistas es evidente que la lengua juega una función de legitimación identitaria no únicamente frente al estado, sino también frente a otras nacionalidades indígenas:

Entrevistado 4: *Para nosotros sería muy importante y es importantísimo que nosotros sepamos todo el idioma ¿Por qué razón? porque Achuar, Shiwiar dicen que son de nacionalidad, pero Achuar y Shiwiar son iguales, solo parte cambia. Vuelta andwa, sí queremos ser nosotros, nuestro idioma, para que sepan decir que sí en verdad existe el andwa porque se ha perdido muchísimo. Queremos recuperar no por nosotros, sino por nuestros hijos, porque para que no se avergüenzan que son andwa. Dicen en cada asamblea: “¿tú conoces andwa?”, “¿tú conoces el idioma?”, “¿tú sabes las raíces de andwa?” y los muchachos se avergüenzan. Entonces, por esa razón nosotros tenemos que pelear por el idioma, para*

que sepan cómo es el idioma o cómo se expresa, cómo se habla y cómo está especificada nuestra nacionalidad y la cultura de nuestro pueblo (Pukayaku, abril 2022).

En este fragmento, el líder subraya la importancia de revitalizar la lengua katsakati para reafirmar la existencia y legitimidad de la nacionalidad andwa, especialmente frente a otros grupos indígenas de la región que también reclaman identidades políticas diferenciadas basadas en diferencias lingüísticas, aunque para los líderes esas diferencias no siempre se perciban como legítimas. Algunos autores han señalado que las identidades indígenas se articulan desde múltiples voces, y los propios grupos indígenas asumen un papel dialógico en el proceso disputado de reclamar indigeneidad (Warren & Jackson 2002; Lucero 2008). En este sentido, es evidente que la lengua no solo es un medio a través del cual los líderes andwa reivindican su identidad, sino también una herramienta mediante la cual regulan y evalúan las reivindicaciones identitarias de otros grupos, de acuerdo con la naturaleza relacional de las construcciones identitarias (Harris, Carlson & Poata-Smith 2013: 3).

Además, el fragmento destaca una preocupación evidente por la pérdida del idioma y su impacto en la identidad de los jóvenes, quienes, según el líder, se sienten avergonzados de su herencia cultural debido a la falta de conocimientos lingüísticos (Jansen & Rosado en prensa). Esta supuesta deficiencia revela los dilemas inherentes en los procesos de revitalización lingüística, especialmente cuando se lleva a cabo a través del sistema educativo. Aunque estos procesos suelen considerarse emancipatorios, permitiendo que los hablantes redescubran y desarrollen su voz, identidad y sentido de pertenencia, también pueden estar cargados de tensiones emocionales, como sentimientos de vergüenza y ansiedad, intensificados por políticas identita-

rias (Lane 2023: 841). En algunos casos, las nuevas generaciones a quienes no se les ha transmitido una lengua indígena, pueden experimentar sentimientos de culpa y vergüenza por sentirse alienados de la identidad cultural asociada con el grupo (McKenzie 2022: 73). En este sentido, la importancia de la revitalización lingüística para reducir la vergüenza que sienten por ser andwa, refleja las ironías del rol de las lenguas indígenas en las políticas identitarias: pues aquellos que históricamente han sido reprimidos por hablar lenguas indígenas, hoy en día son juzgados por no hacerlo (Jansen & Rosado en prensa).

Además, varios participantes indican que las nacionalidades vecinas, como los achuar o shiwiar, niegan sistemáticamente la existencia de los andwa como un grupo étnico, señalando su incapacidad de usar su lengua. Estas estrategias de deslegitimación étnica por parte de otras nacionalidades se presentan en las entrevistas como una forma de intentar apoderarse de su territorio:

Entrevistado 4: *Otras nacionalidades que nos quieren invadir, porque tanto Achuar como Shiwiar también tenemos un conflicto, tanto el bloque 19 y para acá el bloque 3. Entonces eso. Dicen: “no, andwa ya no existe”, “no saben hablar”, “no tienen nada”. Se van al gobierno y eso nos sucedería (Pukayaku, abril 2022).*

Nuevamente, la lengua katsakati emerge como un recurso político en la defensa del territorio, esta vez no frente al estado, sino ante las nacionalidades vecinas, particularmente los shiwiar, con los cuales los andwa han tenido conflictos, en ocasiones violentos, sobre un territorio de 21 000 hectáreas.¹ En este contexto, cuestionar la existencia de

los andwa como grupo étnico distinto implica poner en tela de juicio su estatus como nacionalidad, y por ende negarles el derecho a la autonomía política y el control sobre sus territorios. Nuevamente, el carácter ambiguo y contradictorio de las políticas del estado sale a la luz: mientras que estas políticas están destinadas a fortalecer los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas, al mismo tiempo contribuyen a agudizar los conflictos entre nacionalidades.

4.4 REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA COMO MEDIO PARA EL MANTENIMIENTO DEL TERRITORIO Y DE SUS RECURSOS NATURALES

Los participantes destacan que la revitalización lingüística es solo un componente de un proceso de rescate más amplio que abarca otras prácticas culturales más allá de la lengua, así como los recursos naturales en el territorio:

Entrevistado 2: *Entonces, para así ir adelante como andwa, sería rescatar nuestros montes, cuidar toda esa parte. Eso cuidar nuestros montes y rescatar más que todo nuestro... cosmovisión [...]. Nuestro idioma más que todo, cultura (Pukayaku, abril 2022).*

La conexión discursiva que se establece en este extracto entre la protección de la lengua y la protección de la diversidad biológica y cultural es un topos fundamental en los llamados “discourses of endangerment” (Heller & Duchêne 2008). Estos discursos sobre lenguas en riesgo circulan sobre todo en el ámbito global, y son emitidos y reproducidos por actores internacionales, como la UNESCO y varias ONGs.² Se han criticado como

1.- Es importante destacar que se firmó un convenio de paz en noviembre de 2022, en el cual se definió la frontera a lo largo de una extensión de 14 kilómetros. Actualmente, ambas nacionalidades siguen colaborando para establecer las delimitaciones de sus respectivos territorios.

2.- En este sentido, es notable el nombre de la ONG Naturaleza y Cultura, que se dedica precisamente a la protección simultánea de la diversidad cultural y biológica, y que ha estado colaborando con la nacionalidad andwa desde hace varios años.

una construcción ideológica, ya que los vínculos empíricos entre la diversidad lingüística y la biodiversidad son a veces difíciles de determinar (Heller & Duchêne 2008). Aunque la reproducción de estos discursos puede interpretarse como una reacción estratégica a construcciones ideológicas de la indigeneidad enunciadas por actores nacionales e internacionales (Rosado 2024), no dejan de tener un fundamento real en el contexto político ecuatoriano, donde la autonomía territorial depende del reconocimiento jurídico de la “nacionalidad”, basado en la diferencia lingüística.

Independientemente de la base empírica sobre la conexión entre diversidad lingüística y biológica, la política nacional convierte la revitalización de la lengua en una herramienta concreta para la defensa territorial, particularmente de la apropiación por parte de compañías petroleras patrocinadas por el Estado, y los daños ambientales y culturales asociados:

Entrevistado 4: *La explotación petrolera y minería somos negada aquí, prohibido entrar ¿Por qué?, porque los recursos que viene de aquí nos va a robar el gobierno y nosotros no queremos eso, queremos establecer nuestra cultura y nuestra vida y nuestra biodiversidad porque el día que entra la explotación petrolera van a dañarnos, uno, en el idioma, dos, en la maderera, tres, van a hacer la contaminación del medio ambiente y el agua. Eso es* (Pukayaku, abril 2022).

En este punto, es importante reconocer que las nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana dependen en gran medida de sus territorios para su subsistencia. En el caso de los andwa, su forma de vida se basa en la agricultura, la caza, la pesca y la recolección de frutas silvestres. Además, su reconocimiento como nacionalidad les ha permitido participar en programas de conservación ambiental, como Socio Bosque, lo

que facilita el acceso a financiamiento destinado al desarrollo comunitario, incluyendo mejoras en infraestructura, transporte, comunicación y educación. La participación de Socio Bosque ha resultado en disputas territoriales como la descrita anteriormente con los Shiwiar, debido en gran parte a la extensión de tierras que pueden inscribirse en el programa, lo cual se traduce en mayores ingresos para las comunidades. Según los líderes entrevistados, estos fondos son esenciales para impulsar iniciativas de documentación lingüística que requieren personal especializado, equipamiento y movilización y sin las cuales la revitalización sería una tarea imposible. Todo ello explica la importancia destacada que los entrevistados otorgan a la defensa del territorio, en este caso a través de la revitalización lingüística.

5. Reflexiones finales

En las entrevistas realizadas a los líderes y exlíderes de la nacionalidad andwa del Ecuador, la reintroducción de la lengua katsakati en el universo lingüístico de las comunidades andwa emerge como un tema de vital importancia. Todos los entrevistados destacan la relevancia central de la lengua en la construcción de la identidad cultural. Al mismo tiempo, se observa una estrecha conexión discursiva con la noción de territorio, a tal punto que la revitalización de la lengua y la protección del territorio a menudo se presentan como dos caras de una misma estrategia de supervivencia.

Esta conexión se fundamenta, por un lado, en ideologías muy arraigadas que vinculan la pertenencia nacional o étnica con la lengua y el territorio. Estas se basan en el concepto del Estado-Nación, que se ha difundido en el mundo a través del colonialismo europeo, combinado con construcciones ideológicas de la indigeneidad. Por otro lado, se ve re-

forzada por las políticas culturales del estado ecuatoriano, concebido como un estado plurinacional, que otorga a los grupos reconocidos como “nacionalidades” derechos particulares, tales como autonomía territorial y acceso colectivo a fondos provenientes de programas de conservación ambiental. La posesión de una lengua ancestral particular es uno de los prerrequisitos para el reconocimiento como nacionalidad, un logro que los andwa alcanzaron en 2003.

En las entrevistas se refleja el carácter dual y a veces contradictorio de estas configuraciones políticas e ideológicas. Por un lado, fortalecen la organización política de los pueblos indígenas y su autonomía territorial, que constituyen la base de subsistencia. En el caso de los andwa, el requisito de demostrar una diferencia lingüística ha permitido a la nacionalidad fortalecer su organización política y reforzar su sentido de pertenencia. Además, como hemos observado durante nuestras visitas al territorio, los líderes han encontrado formas creativas de reafirmar su identidad utilizando fragmentos de la lengua katsakati, por muy limitados que sean. Por otro lado, la percepción del indígena “auténtico” como hablante de una lengua ancestral, en combinación con la legislación nacional, ejerce presión sobre aquellos grupos que han perdido su lengua en los últimos siglos, como los andwa. Esta pérdida los hace vulnerables a cuestionamientos sobre su autenticidad, lo cual puede afectar la demanda plena de sus derechos. Esta situación ha exacerbado también las rivalidades existentes con grupos vecinos en el contexto de conflictos territoriales.

Bibliografía:

Altmann, P. (2019). Ecologists by default? How the indigenous movement in Ecuador became protector of nature. *Inno-*

vation: The European Journal of Social Science Research, 33(2), 160-172.

Asamblea Constituyente. (2008). Constitución de la República del Ecuador 2008. Accessed August 13, 2024. https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf

Gómez Rendón, J. (2013). Los andoa: construcción histórica y narrativa de su identidad. *Revista Nacional de Cultura del Ecuador*, 21, 37-104.

Gómez Rendón, J. G., & Paredes, G. J. (2014). Hacia una ecología de la revitalización lingüística. *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, 6, 34-55.

Gómez Rendón, J. (2023). Raza, lengua y derechos lingüísticos. *Revista Sarance*, 49, 86-110. <https://doi.org/10.51306/io-asarance.049.05>

Haboud, M. (2019). Educación cultural bilingüe en el Ecuador. *ELAD-SILDA*, 3(November), 1-20.

Harris, M., Carlson, B., & Poata-Smith, E. (2013). Indigenous identities and the politics of authenticity. En M. Harris, B. Carlson, & M. Nakata (Eds.), *The Politics of Identity: Emerging Indigeneity* (pp. 1-9). Sydney: UTS ePRESS.

Heller, M., & Duchêne, A. (2008). *Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages*. Continuum.

Howard, R. (2023). *Multilingualism in the Andes: Policies, Politics, Power*. Londres: Routledge.

Jackson, J. E., & Warren, K. B. (2002). Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 549-573.

Jansen, S., Higuera, S., Barzen, J., Opolka, M., & Reimann, P. (2021). *Demystifying bilingualism: How metaphor guides science towards mythization*. Londres: Palgrave Macmillan.

- Jansen, S., & Rosado, E. (en prensa). Language shame and ideals of speakerhood in the Ecuadorian Amazon: The andwa case. In M. Haboud (Ed.), *Desafíos en la diversidad* 5. Quito: PUCE/Abya-Yala/Oralidad Modernidad.
- Lane, P. (2023). From silence to silencing? Contradictions and tensions in language revitalization. *Applied Linguistics*, 44(5), 833-847.
- Lucero, J. A. (2008). *Struggles of voice: The politics of indigenous representation in the Andes*. University of Pittsburgh Press.
- McKenzie, J. (2022). Addressing historical trauma and healing in indigenous language cultivation and revitalization. *Annual Review of Applied Linguistics*, 42, 71-77.
- Patrick, D. (2007a). Language endangerment, language rights and indigeneity. En M. Heller (Ed.), *Bilingualism: A social approach* (pp. 111-134). Londres: Palgrave Macmillan.
- Patrick, D. (2007b). Indigenous language endangerment and the unfinished business of nation states. In A. Duchêne & M. Heller (Eds.), *Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages* (pp. 35-56). Londres: Continuum.
- Peeke, C. (2023). Shimigae, idioma que se extingue. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 28, 91-97. <https://doi.org/10.26807/raci.vi28.323>
- Ramírez, S. (2017). Pueblos indígenas, identidad y territorio: Sin territorio no hay identidad como pueblo. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 15(1), 9-29.
- Rodríguez, A. (2020). Los derechos lingüísticos-territoriales en los procesos de consulta previa, libre e informada. In M. Martínez Abarca (Ed.), *De la consulta al consentimiento: Debates y experiencias desde Abya Yala* (pp. 67-78). Ediciones Abya Yala.
- Rosado, E. (2024). Endangered words, threatened worlds: Sapara identity in dialogue with UNESCO. *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 6(2), 1-20.
- Sichra, I. (2019). Habitar el habla como territorio: Nuevas dinámicas territoriales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 28(2), 68-83.
- STCTEA (Secretaría Técnica de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica). (2021). Plan integral para la Amazonía 2021-2035. Puyo, Ecuador.
- Sawyer, S. (2004). *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Viatori, M., & Ushigua, G. (2007). Speaking sovereignty: Indigenous languages and self-determination. *Wicazo Sa Review*, 22(2), 7-21.
- Woolard, K. (1998). Language ideology as a field of inquiry. En B. B. Schieffelin & K. A. Woolard (Eds.), *Language ideologies: Practices and theory* (pp. 3-48). Oxford: Oxford University Press.

RECLAMANT LA LLENGUA KATSAKATI: INTERSECCIONS ENTRE LLENGUA, INDIGENITAT I TERRITORI A L'AMAZÒNIA EQUATORIANA

Silke Jansen i Erika Rosado Valencia

Institut de Romanística

Universitat Friedrich Alexander d'Erlangen-Nuremberg

1. Introducció

Constitucionalment, l'Equador s'estableix com un Estat plurinacional i intercultural, i avui dia reconeix a catorze nacionalitats indígenes i divuit pobles dins del seu territori (Constitució de l'Equador, Art. 1). A partir de la consolidació de l'Estat plurinacional equatorià i de les polítiques culturals promogudes tant pel govern com per les diverses agrupacions indígenes, la llengua i el territori s'estableixen com a elements definitoris d'una nacionalitat i dels quals depèn a més el seu reconeixement jurídic i els drets col·lectius que aquest reconeixement implica. En el cas de l'Amazònia equatoriana, una regió caracteritzada per acollir una gran diversitat biològica i lingüística, els seus habitants originals han estat històricament afectats per diverses onades d'explotació capitalista dels recursos naturals. La protecció del territori s'ha convertit en una prioritat central a l'agenda de moltes organitzacions indígenes de la zona. En aquest context la lluita pel territori s'ha emmarcat no només en la forma en què grups indígenes de la regió construeixen la seva alteritat ètnica, sinó també en l'estratègia etnopolítica d'aquests grups (Sawyer, 2004; Estel, 2008; Altmann, 2019).

A la província amazònica de Pastaza, la nacionalitat *andwa* de l'Equador va ser la més recent en ser reconeguda per l'Estat equatorià l'any 2003 i avui dia és la més petita en termes de població, amb 552 persones distribuïdes en cinc comunitats (STCTA, 2021: 49). Igual que altres nacionalitats de la regió,

un dels principals desafiaments que ha enfrontat la nacionalitat des de la seva fundació ha estat la demarcació del seu territori i la defensa del seu dret a mantenir l'autonomia i possessió de les seves terres ancestrals, així com la revalorització de les seves manifestacions culturals. En particular, la llengua ancestral de la nacionalitat, coneguda com a *katsakati* o *andwa*, es troba avui en sever perill d'extingir-se, particularment a causa dels moltes vegades violents processos de repressió cultural que han afectat els seus parlants durant segles (Gómez Rendón, 2013). Tanmateix, malgrat aquests processos històrics, els líders de la nacionalitat *Andwa* han enfocat els seus esforços a enfortir la seva identitat cultural, particularment a partir de la revitalització lingüística, com parteix a més d'un projecte més ampli de defensa territorial.

En aquesta contribució, a partir de l'exemple de la Nacionalitat *Andwa*, busquem portar a la llum la relació entre la revitalització lingüística i la defensa territorial en l'Amazònia equatoriana. Aquest cas resulta particularment interessant a causa de les complexes dinàmiques territorials de la nacionalitat, que inclouen la defensa del territori davant la mà extractivista de l'Estat, la delimitació davant la incursió d'altres nacionalitats indígenes de la regió i la importància de la conservació dels recursos naturals per a la continuïtat de les seves formes de vida. Això últim és especialment rellevant en el context dels incentius econòmics que membres de la nacionalitat van rebre per diversos anys de la inscripció de les seves terres en el

programa governamental de pagaments pels serveis ambientals Socio Bosque. En aquest context, a partir de l'anàlisi crítica d'entrevistes realitzades amb líders de la nacionalitat andwa el 2022, busquem comprendre, des d'una perspectiva interna, com la lluita dels líders pels seus drets territorials i lingüístics s'entrellacen.

2. Territori i Llengua: Elements constituents de la *indigenitat*

Des de l'època del colonialisme, els pobles indígenes han enfrontat processos violents de repressió i desplaçament territorial que han resistit de diverses maneres. Malgrat les diferents experiències que aquests grups durant la colonització i les diferents geografies que ocupen avui dia, els diferents pobles indígenes han mantingut una identitat diferenciada la singularitat de la qual s'ha forjat, per actors interns com externs, entorn d'un sentit de pertinença a una «terra ancestral» i als sistemes de coneixement associats amb aquests territoris (Patrick, 2007a: 117). En aquest sentit, en molts casos la noció de territori es considera fonamental per al reconeixement dels pobles indígenes i es concep com un tret definitori de la seva existència (Sichra, 2019: 70). Sobre aquest fonament, diversos autors han observat que els territoris indígenes s'associen de manera estreta amb l'enfortiment identitari i l'exercici de drets col·lectius. Ramírez (2016: 16) argumenta que la identitat indígena inclou «una cosmovisió, una idea de col·lectivitat, una manera de viure comunitàriament que requereix un lloc on desplegar-se». De manera similar, alguns investigadors sostenen que per a col·lectius indígenes, la importància del territori rau en la seva funció d'espai on es generen i expressen les relacions que donen origen i reflecteixen una identitat i les aspiracions col·lectives de múltiples actors (Schejtman i Berdegué a Sichra 2019: 71).

De la mateixa manera, per a moltes persones indígenes, les seves llengües ancestrals estan en el nucli de la seva autoidentificació, la qual cosa ha portat nombroses col·lectivitats a mobilitzar-se per a assegurar-ne el seu ús i continuïtat. Com han observat diversos autors, com a reacció als històrics processos de repressió de les expressions culturals indígenes en períodes colonials i postcolonials, les organitzacions indígenes han situat la revalorització de les seves pràctiques lingüístiques en el centre de les seves agendes, posicionant-les com a centrals en la seva autodefinició i objectius polítics (Haboud, 2019; Howard, 2023). Així, encara que els elements que defineixen les identitats col·lectives no són estàtics, en aquells casos en què la llengua és crucial en l'autoidentificació, la pèrdua lingüística també implica la pèrdua de maneres de comunicació que possibiliten que l'individu es consideri membre d'un grup social (Gómez Rendón i Jarrín Paredes, 2014: 36).

En aquest punt, es pot destacar que la llengua i el territori no constitueixen elements aïllats entre si, sinó que estan entrellaçats en una amalgama complexa en els processos de construcció d'identitats indígenes. Els discursos sobre els drets lingüístics han actuat com una força mobilitzadora en les lluites indígenes per a obtenir més autonomia davant l'Estat, particularment en la forma d'una base territorial (Patrick, 2007b: 36). En el context llatinoamericà, s'ha reflexionat sobre el territori com la base en la qual els pobles indígenes poden exercir els seus drets a la llibertat econòmica, política i cultural, cosa que inclou també processos de revitalització lingüística (Rodríguez, 2020). Per tant, quan aquests territoris es veuen amenaçats, els drets dels seus habitants, inclosos els seus drets lingüístics, també es veuen compromesos. Per descomptat, això no implica partir de pressupostos essencialistes que concebin les llengües com a unitats tancades que

hi ha d'haver en un territori determinat, ja que els parlants són mòbils i capaços d'adaptar i reproduir les seves llengües en contextos de mobilitat geogràfica. Tanmateix, és important assenyalar que en situacions de contacte desigual, com el desplaçament forçat de comunitats indígenes a contextos urbans, els drets lingüístics d'aquests grups es poden veure greument vulnerats, contribuint a l'eventual abandonament de la llengua indígena a favor d'una llengua majoritària de més prestigi (Gómez Rendón, 2023: 101).

3. Metodologia

La nostra anàlisi es basa en quatre entrevistes semiestructurades realitzades amb diferents líders i exlíders de la nacionalitat andwa, en les comunitats de Pukayaku i Killu Allpa el 2022. Les dades es van transcriure de manera literal i es van codificar amb l'ajuda del programa MAXQDA. Es va utilitzar la metodologia de la teoria fonamentada per a identificar categories de contingut que van sorgir de manera inductiva del corpus. A través d'aquest enfocament, el territori i la llengua van emergir com a conceptes fonamentals en relació amb la creació discursiva de la identitat andwa i els discursos en favor de la revitalització de la llengua. Encara que no tots els participants s'expressen explícitament sobre aquestes categories, la noció d'una relació directa entre la conservació de la llengua i la protecció del territori a través del reconeixement oficial com a nacionalitat sembla que sigui llargament compartida entre els membres de la diligència. A continuació, presentarem alguns extractes del nostre corpus que ens semblen particularment emblemàtics per a il·lustrar com la reclamació de la llengua és una eina estratègica en la reclamació i defensa del territori. Les entrevistes han estat editades lleument per a millorar-ne la comprensió, però hem procurat conservar al màxim el seu contingut original.

4. Anàlisi

4.1 REVITALITZACIÓ LINGÜÍSTICA COM A MITJÀ PER A LA LEGITIMACIÓ IDENTITÀRIA

A partir de les entrevistes amb els líders de la nacionalitat, és evident que la llengua *katsakati*, juntament amb el territori, és un element central en la construcció d'una identitat andwa. L'extracte següent demostra com, dins de la construcció discursiva de la identitat, la llengua i el territori es converteixen en atributs imprescindibles per a l'existència de la nacionalitat andwa, entesa sobretot de manera diferencial en comparació amb altres nacionalitats amazòniques:

Entrevistat 1: *Important és perquè sense la llengua, sense el territori, no som ningú. Per això hem de... Jo estic orgullós quan parlem d'andwa. Jo sento que soc andwa, n'estic orgullós i també soc del meu territori perquè en andwa he de parlar per conversar, reservar el territori andwa, això és. És ben important el meu idioma [...] Per què? Perquè els shiwiars, els achuars, els huaorani, els shuars i els kichwa tenen el seu territori i és important el seu idioma, llavors jo em valoro del meu [idioma...] (Killu Allpa, novembre de 2022).*

La llengua es converteix en un element constitutiu de la identitat i un instrument d'autoafirmació identitària: quan l'entrevistat parla en la seva llengua, se sent orgullós de ser «andwa», mentre que sense la llengua, no és «ningú». La idea que la preservació de la llengua és una qüestió vital s'expressa també en l'extracte següent:

Entrevistat 2: *Perquè la llengua és com la nostra vida, paraules antigues que teníem. Llavors, si nosaltres oblidem el nostre idioma, la nostra llengua, és com voler dir «el meu pare es va morir», mai no s'arriba aquí, no veja, llavors la nostra llengua quedarà ja eliminada (Pukayaku, abril de 2022).*

La llengua *katsakati* s'equipara amb la identitat i la vida *andwa*. En comptes de la seva relació amb el territori, el participant destaca aquí la funció de la llengua com a herència cultural ancestral. Podem destacar que les nocions de la identitat que es manifesten en aquests exemples, així com el requisit institucional de demostrar una identitat lingüística diferenciada, es basen en visions pròpies del nacionalisme europeu exportades a través del colonialisme (Woolard, 1998: 17). Aquestes visions consideren la llengua, juntament amb altres pràctiques culturals compartides des de temps ancestrals en un mateix territori, com un element definitori del caràcter distintiu d'un grup i prova de legitimitat cultural (Jansen *et al.*, 2021). Aquesta ideologia de llengua i nació ha prevalgut al continent americà, especialment en projectes de formació nacional que han buscat suprimir la diferència cultural indígena i avui dia ha estat adoptada i reforçada per les mateixes comunitats indígenes en el seu procés de reconstitució política i identitària (Viatori i Ushigua, 2007: 14).

Tanmateix, encara que la llengua pot ser una eina eficaç en l'organització i enfortiment de certes comunitats, és important assenyalar que aquesta ideologia també pot tenir implicacions negatives per als mateixos grups indígenes en la seva lluita per aconseguir més autonomia. La raó és que les nocions d'«autenticitat» indígena poden vincular-se a idees ancestrals i enteniments estàtics de la cultura, que es converteixen en les úniques maneres legítimes d'expressar indigenitat (Patrick, 2007a). En aquest context, les polítiques estatals tendeixen a ignorar la naturalesa dinàmica de les cultures indígenes i els efectes de la colonització sobre aquestes cultures. En el cas de diverses cultures amazòniques com l'*andwa*, uns processos d'evangelització agressius i la fragmentació territorial han desplaçat la llengua *katsakati* en favor del quítxua, la qual va entrar en un

estat greu d'amenaça des de mitjan segle XX (Peeke, 2023: 93). Aquest desplaçament, en última instància, és una conseqüència del colonialisme, que posa els *andwa* en una situació encara més vulnerable en comparació amb altres nacionalitats que han pogut conservar la seva llengua original.

4.2 REVITALITZACIÓ LINGÜÍSTICA COM A MITJÀ DE DEFENSA DEL TERRITORI DAVANT L'ESTAT

Més enllà de l'autoafirmació a l'àmbit personal, la llengua i el territori compleixen un rol de legitimació ètnica davant una varietat d'actors. Un d'aquests actors és l'Estat equatorià, davant el qual els líders busquen reconeixement jurídic com una nacionalitat, com ho expressa un líder en l'exemple següent:

Entrevistat 3: *Primerament, per a formar una nacionalitat sense llengua, sense territori, no es pot ser una nacionalitat. Això és el principal. Nosaltres també hem parlat amb la nostra gent: «si no tenim territori, si no tenim la nostra pròpia llengua, llavors no som una nacionalitat». Llavors, per això nosaltres hem dit que és molt important la llengua, encara que nosaltres ja més grans que els nostres fills que venen darrere, llavors, almenys que ells aprenguin i continuïn enfortint a les escoles també, tenim, volem treure llibres perquè els nostres fills ja quan vagin a l'escola llavors que segueixin practicant la llengua i així en futur també nosaltres com a nacionalitat continuar defensant, dir que sí que tenim la nostra pròpia llengua. Llavors jo crec que és molt important això, també continuar enfortint els nostres fills.* (Pukayaku, abril de 2022)

En aquest exemple, la llengua *katsakati*, juntament amb el territori, es presenta com l'eix identitari fonamental per a la legitimació de les comunitats *andwa* com una entitat política diferenciada. Això reflecteix el paper crucial que les llengües indígenes

han exercit en la construcció de «polítics de la diferència», especialment en el context de l'Estat equatorià, on els líders indígenes van delimitar les fronteres entre nacionalitats en funció dels límits lingüístics. El vincle entre les llengües indígenes i la política fa que les lluites per a la preservació lingüística estiguin estretament relacionades amb les lluites per al poder, en particular per a la reclamació de més representativitat i autonomia política (Patrick, 2007a: 118). En aquest cas, per als líders, la llengua és una eina clau de reivindicació política, ja que simbolitza una diferència cultural i ètnica que justifica el seu estatus com a nacionalitat davant l'Estat. En aquest context, més enllà del seu valor merament identitari o cultural, les mesures de revitalització implementades sobretot a través del sistema educatiu es converteixen en un recurs polític per a assegurar la continuïtat de la nacionalitat.

La funció de la llengua com a recurs polític es manifesta a través de la preocupació, expressada en nombrosos segments de les entrevistes, que la pèrdua de la llengua podria significar la dissolució del reconeixement com a nacionalitat i, en conseqüència, la pèrdua del territori:

Entrevistat 4: *[Si desapareix la llengua] No hi hauria reconeixement, ja ens podria estar esborrant la nostra nacionalitat: u, en territori, dos, en l'idioma. Si ens treuen un territori, si ens treuen el nostre idioma, ja no som res. On anirem? És com si no tinguéssim pare, no tinguéssim mare. Una vegada que tenim pare, és el nostre territori i la nostra mare és la llengua materna. Llavors això passaria. Si no tenim pare ni mare, no existiríem aquí, ens treuen, sortim, els andwa es perden.*

Investigadora: *O sigui, la lluita per l'idioma és la lluita per l'existència de la nacionalitat andwa?*

Entrevistat 4: *Existència del nostre territori, nacionalitat andwa (Pukayaku, abril de 2022).*

La metàfora familiar és molt interessant en aquest context. En primer lloc, il·lustra la percepció que l'existència dels andwa depèn directament de la relació amb la llengua i el territori, ambdós fonamentals per al naixement de la nacionalitat, de la mateixa manera com un pare i una mare són essencials per al naixement d'un fill. Alhora, suggereix que la pèrdua de la llengua, directament lligada a la pèrdua del territori, deixaria a la nacionalitat sense protecció, sense llar, i sense perspectives de supervivència. Tot això explica per què, com ho expressa l'entrevistadora, la lluita per l'idioma equival a la lluita per l'existència de la nacionalitat andwa.

Encara que en aquesta metàfora ressonen ideologies seculars que construeixen les llengües i les nacions en termes familiars (inclosa la metàfora de la *llengua materna* o *nativa*, Jansen *et al.*, 2021), aquestes construccions discursives van més enllà de l'ideològic en el cas dels andwa. Atès que la possessió d'una llengua ancestral és un requisit imposat per l'Estat per al reconeixement com a nacionalitat i, per extensió, per al control del territori, la funció de la llengua *katsakati* no es limita a ser un recurs semiòtic en la construcció de la identitat indígena, sinó que es converteix en capital polític en sentit estricte. Diversos participants destaquen que el destí de la llengua està inevitablement relacionat amb el destí de la nacionalitat i del territori:

Investigadora: *Es pot perdre formalment el reconeixement de la nacionalitat?*

Entrevistat 3: *És clar, perquè dins de la CON-FENIAE parlem que per a formar una nacionalitat, ha de tenir el nostre propi idioma i el nostre territori. Llavors, potser nosaltres defensaríem pel territori, però ja no seríem més com una nacionalitat. Llavors, jo crec que pot passar això (Pukayaku, abril de 2022).*

Encara que sembla poc probable que l'Estat pugui revocar l'estatus d'un grup indígena com a nacionalitat si es perden les seves

pràctiques lingüístiques distintives, el poble andwa sent que aquest escenari representa una amenaça constant per a la seva existència, i aquesta percepció augmenta la necessitat de la revitalització lingüística.

4.3 REVITALITZACIÓ LINGÜÍSTICA COM A MITJÀ DE DEFENSA DEL TERRITORI DAVANT ALTRES NACIONALITATS INDÍGENES

A partir de les entrevistes és evident que la llengua juga una funció de legitimació identitària no únicament davant l'Estat, sinó també davant altres nacionalitats indígenes:

Entrevistat 4: *Per a nosaltres seria molt important i és importantíssim que nosaltres sapiguem tot l'idioma. Per quina raó? Perquè els achuars, els shiwiars diuen que són una nacionalitat, però els achuars i els shiwiars són iguals, només part canvia. De tornada als andwa, sí que volem ser nosaltres, el nostre idioma, perquè sàpiguen dir que sí en veritat existeix l'andwa perquè s'ha perdut moltíssim. No el volem recuperar per a nosaltres, sinó per als nostres fills, perquè no s'avergonyeixen que són andwa. Diuen en cada assemblea: «tu saps andwa?», «tu saps l'idioma?», «tu saps quines són les arrels de l'andwa?» i els nois s'avergonyeixen. Llavors, per aquesta raó nosaltres hem de lluitar per l'idioma, perquè sàpiguen com és l'idioma o com s'expressa, com es parla i com està especificada la nostra nacionalitat i la cultura del nostre poble (Pukayaku, abril de 2022).*

En aquest fragment, el líder subratlla la importància de revitalitzar la llengua *katsakati* per a reafirmar l'existència i la legitimitat de la nacionalitat andwa, especialment davant altres grups indígenes de la regió que també reclamen identitats polítiques diferenciades basades en diferències lingüístiques, encara que per als líders aquestes diferències no sempre es percebin com a legítimes. Alguns autors han assenyalat que les identitats indígenes s'articulen des de múltiples veus, i els mateixos grups indígenes assumeixen un paper di-

alògic en el procés disputat de reclamar indigenitat (Warren i Jackson, 2002; Estel, 2008). En aquest sentit, és evident que la llengua no només és un mitjà a través del qual els líders andwa reivindiquen la seva identitat, sinó també una eina mitjançant la qual regulen i avaluen les reivindicacions identitàries d'altres grups, d'acord amb la naturalesa relacional de les construccions identitàries (Harris, Carlson i Poata-Smith, 2013: 3).

A més, el fragment destaca una preocupació evident per la pèrdua de l'idioma i el seu impacte en la identitat dels joves, que, segons el líder, se senten avergonyits de la seva herència cultural a causa de la falta de coneixements lingüístics (Jansen i Rosat, en premsa). Aquesta suposada deficiència revela els dilemes inherents en els processos de revitalització lingüística, especialment quan es duu a terme a través del sistema educatiu. Encara que aquests processos solen considerar-se emancipadors, ja que permeten que els parlants redescobreixin i desenvolupin la seva veu, identitat i sentit de pertinença, també poden estar carregats de tensions emocionals, com sentiments de vergonya i ansietat, intensificats per polítiques identitàries (Lane, 2023: 841). En alguns casos, les noves generacions a qui no se'ls ha transmès una llengua indígena, poden experimentar sentiments de culpa i vergonya pel fet de sentir-se alienats de la identitat cultural associada amb el grup (McKenzie, 2022: 73). En aquest sentit, la importància de la revitalització lingüística per a reduir la vergonya que senten pel fet de ser andwa reflecteix les ironies en el rol de les llengües indígenes en les polítiques identitàries, ja que aquells que històricament han estat reprimits pel fet de parlar llengües indígenes, avui dia són jutjats per no fer-ho (Jansen i Rosat, en premsa).

A més, diversos participants indiquen que les nacionalitats veïnes, com els achuars o els shiwiars, neguen sistemàticament l'existèn-

cia dels andwa com un grup ètnic, assenyalant la seva incapacitat d'utilitzar la seva llengua. Aquestes estratègies de deslegitimació ètnica per part d'altres nacionalitats es presenten en les entrevistes com una manera d'intentar apoderar-se del seu territori:

Entrevistat 4: *Altres nacionalitats que ens volen envair, perquè tant els achuars com els shiwiars també tenim un conflicte, tant el bloc 19 i cap aquí el bloc 3. Llavors això. Diuen: «no, els andwa ja no existeixen», «no saben parlar», «no tenen res». Se'n van al govern i això ens succeiria* (Pukayaku, abril de 2022).

Novament, la llengua *katsakati* emergeix com un recurs polític en la defensa del territori, aquesta vegada no davant l'Estat, sinó davant de les nacionalitats veïnes, particularment els shiwiars, amb els quals els andwa han tingut conflictes, en ocasions violents, sobre un territori de 21.000 hectàrees.¹ En aquest context, qüestionar l'existència dels andwa com a grup ètnic diferent implica posar en dubte el seu estatus com a nacionalitat, i per tant negar-los el dret a l'autonomia política i el control sobre els seus territoris. Una altra vegada, el caràcter ambigu i contradictori de les polítiques de l'Estat surt a la llum: mentre que aquestes polítiques estan destinades a enfortir els drets culturals i lingüístics dels pobles indígenes, alhora contribueixen a agreujar els conflictes entre nacionalitats.

4.4 REVITALITZACIÓ LINGÜÍSTICA COM A MITJÀ PER AL MANTENIMENT DEL TERRITORI I DELS SEUS RECURSOS NATURALS

Els participants destaquen que la revitalització lingüística és només un dels components

d'un procés de rescat més ampli que inclou altres pràctiques culturals més enllà de la llengua, així com els recursos naturals al territori:

Entrevistat 2: *Llavors, per així anar endavant com els andwa, seria rescatar les nostres muntanyes, cuidar tota aquesta part. Això cuidar les nostres muntanyes i rescatar més que tot el nostre... cosmovisió [...]. El nostre idioma més que res, cultura* (Pukayaku, abril de 2022).

La connexió discursiva que s'estableix en aquest text entre la protecció de la llengua i la protecció de la diversitat biològica i cultural és fonamental en els anomenats «discourses of endangerment» (Heller i Duchêne, 2008). Aquests discursos circulen sobretot en l'àmbit global, i són emesos i reproduïts per actors internacionals, com la UNESCO i diverses ONG.² S'han criticat com una construcció ideològica, ja que els vincles empírics entre la diversitat lingüística i la biodiversitat són de vegades difícils de determinar (Heller i Duchêne, 2008). Encara que la reproducció d'aquests discursos pot interpretar-se com una reacció estratègica a construccions ideològiques de la indigenitat enunciatades per actors nacionals i internacionals (Rosat, 2024), no deixen de tenir un fonament real en el context polític equatorià, on l'autonomia territorial depèn del reconeixement jurídic de la «nacionalitat», basat en la diferència lingüística.

Independentment de la base empírica sobre la connexió entre diversitat lingüística i biològica, la política nacional converteix la revitalització de la llengua en una eina concreta per a la defensa territorial, particularment de l'apropiació per part d'empreses petrolieres patrocinades per l'Estat, i els danys ambientals i culturals associats:

1.- És important destacar que es va firmar un conveni de pau el novembre de 2022, en el qual es va definir la frontera al llarg d'una extensió de catorze quilòmetres. Actualment, ambdues nacionalitats continuen col·laborant per a establir les delimitacions dels seus respectius territoris.

2.- En aquest sentit, és notable el nom de l'ONG Naturalesa i Cultura, que es dedica precisament a la protecció simultània de la diversitat cultural i biològica, i que ha estat col·laborant amb la nacionalitat andwa des de fa uns quants anys.

Entrevistat 4: *L'explotació petroliera i la mineria som negada aquí, prohibit entrar Per què? Perquè els recursos que venen d'aquí ens els robarà el Govern i nosaltres no volem això, volem establir la nostra cultura i la nostra vida i la nostra biodiversitat perquè el dia que entra l'explotació petroliera ens faran malbé, un, l'idioma, dos, la fustaire, tres, provocaran la contaminació del medi ambient i l'aigua. Això és* (Pukayaku, abril de 2022).

En aquest punt, és important reconèixer que les nacionalitats indígenes de l'Amazònia equatoriana depenen en gran manera dels seus territoris per a la seva subsistència. En el cas dels andwa, la seva forma de vida es basa en l'agricultura, la caça, la pesca i la recollida de fruites silvestres. A més, el seu reconeixement com a nacionalitat els ha permès participar en programes de conservació ambiental, com a Soci Bosc, la qual cosa facilita l'accés a finançament destinat al desenvolupament comunitari, incloent-hi millores en la infraestructura, el transport, la comunicació i l'educació. La participació de Soci Bosc ha resultat en disputes territorials com la descrita anteriorment amb els shiwiars, a causa, en gran part, de l'extensió de terres que poden inscriure's en el programa, la qual cosa es tradueix en més ingressos per a les comunitats. Segons els líders entrevistats, aquests fons són essencials per a impulsar iniciatives de documentació lingüística que requereixen personal especialitzat, equipament i mobilització i sense les quals la revitalització seria una tasca impossible. Tot això explica la importància destacada que els entrevistats atorguen a la defensa del territori, en aquest cas a través de la revitalització lingüística.

5. Reflexions finals

En les entrevistes realitzades als líders i exlíders de la nacionalitat andwa de l'Equador, la reintroducció de la llengua *katsakati* en

l'univers lingüístic de les comunitats andwa emergeix com un tema de vital importància. Tots els entrevistats destaquen la rellevància central de la llengua en la construcció de la identitat cultural. Alhora, s'observa una estreta connexió discursiva amb la noció de territori, fins al punt que la revitalització de la llengua i la protecció del territori sovint es presenten com dues cares d'una mateixa estratègia de supervivència.

Aquesta connexió es fonamenta, d'una banda, en ideologies molt arrelades que vinculen la pertinença nacional o ètnica amb la llengua i el territori. Aquestes ideologies es basen en el concepte d'estat nació, que s'ha difós al món a través del colonialisme europeu, combinat amb construccions ideològiques de la indigenitat. D'altra banda, es veu reforçada per les polítiques culturals de l'Estat equatorià, concebut com un estat plurinacional, que atorga als grups reconeguts com a «nacionalitats» drets particulars, tals com autonomia territorial i accés col·lectiu a fons provinents de programes de conservació ambiental. La possessió d'una llengua ancestral particular és un dels prerequisits per al reconeixement com a nacionalitat, un assoliment que els andwa van assolir el 2003.

En les entrevistes es reflecteix el caràcter dual i de vegades contradictori d'aquestes configuracions polítiques i ideològiques. D'una banda, enforteixen l'organització política dels pobles indígenes i la seva autonomia territorial, que constitueixen la base de subsistència. En el cas dels andwa, el requisit de demostrar una diferència lingüística ha permès a la nacionalitat enfortir la seva organització política i reforçar el seu sentit de pertinença. A més, com hem observat durant les nostres visites al territori, els líders han trobat maneres creatives de reafirmar la seva identitat utilitzant fragments de la llengua *katsakati*, per molt limitats que siguin. D'altra banda, la percepció de l'indígena «autèntic» com a parlant d'una llengua ancestral, en combinació

amb la legislació nacional, exerceix pressió sobre aquells grups que han perdut la seva llengua en els últims segles, com els andwa. Aquesta pèrdua els fa vulnerables a qüestionaments sobre la seva autenticitat, la qual cosa pot afectar la demanda plena dels seus drets. Aquesta situació ha exacerbat també les rivalitats existents amb grups veïns en el context de conflictes territorials.

Bibliografia:

- Altmann, P. (2019). Ecologists by default? How the indigenous movement in Ecuador became protector of nature. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 33(2), 160-172.
- Asamblea Constituyente. (2008). Constitución de la República del Ecuador 2008. Accessed August 13, 2024. https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf
- Gómez Rendón, J. (2013). Los andoas: construcción histórica y narrativa de su identidad. *Revista Nacional de Cultura del Ecuador*, 21, 37-104.
- Gómez Rendón, J. G., & Paredes, G. J. (2014). Hacia una ecología de la revitalización lingüística. *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, 6, 34-55.
- Gómez Rendón, J. (2023). Raza, lengua y derechos lingüísticos. *Revista Sarance*, 49, 86-110. <https://doi.org/10.51306/io-asarance.049.05>
- Haboud, M. (2019). Educación cultural bilingüe en el Ecuador. *ELAD-SILDA*, 3(November), 1-20.
- Harris, M., Carlson, B., & Poata-Smith, E. (2013). Indigenous identities and the politics of authenticity. En M. Harris, B. Carlson, & M. Nakata (Eds.), *The Politics of Identity: Emerging Indigeneity* (pp. 1-9). Sydney: UTS ePRESS.
- Heller, M., & Duchêne, A. (2008). *Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages*. Continuum.
- Howard, R. (2023). *Multilingualism in the Andes: Policies, Politics, Power*. Londres: Routledge.
- Jackson, J. E., & Warren, K. B. (2002). Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 549-573.
- Jansen, S., Higuera, S., Barzen, J., Opolka, M., & Reimann, P. (2021). *Demystifying bilingualism: How metaphor guides science towards mythization*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Jansen, S., & Rosado, E. (en prensa). Language shame and ideals of speakerhood in the Ecuadorian Amazon: The andwa case. In M. Haboud (Ed.), *Desafíos en la diversidad 5*. Quito: PUCE/Abya-Yala/Oralidad Modernidad.
- Lane, P. (2023). From silence to silencing? Contradictions and tensions in language revitalization. *Applied Linguistics*, 44(5), 833-847.
- Lucero, J. A. (2008). *Struggles of voice: The politics of indigenous representation in the Andes*. University of Pittsburgh Press.
- McKenzie, J. (2022). Addressing historical trauma and healing in indigenous language cultivation and revitalization. *Annual Review of Applied Linguistics*, 42, 71-77.
- Patrick, D. (2007a). Language endangerment, language rights and indigeneity. En M. Heller (Ed.), *Bilingualism: A social approach* (pp. 111-134). Londres: Palgrave Macmillan.
- Patrick, D. (2007b). Indigenous language endangerment and the unfinished business of nation states. In A. Duchêne & M. Heller (Eds.), *Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages* (pp. 35-56). Londres: Continuum.

- Peeke, C. (2023). Shimigae, idioma que se extingue. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 28, 91-97. <https://doi.org/10.26807/raci.vi28.323>
- Ramírez, S. (2017). Pueblos indígenas, identidad y territorio: Sin territorio no hay identidad como pueblo. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 15(1), 9-29.
- Rodríguez, A. (2020). Los derechos lingüísticos-territoriales en los procesos de consulta previa, libre e informada. In M. Martínez Abarca (Ed.), *De la consulta al consentimiento: Debates y experiencias desde Abya Yala* (pp. 67-78). Ediciones Abya Yala.
- Rosado, E. (2024). Endangered words, threatened worlds: Sapara identity in dialogue with UNESCO. *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 6(2), 1-20.
- Sichra, I. (2019). Habitar el habla como territorio: Nuevas dinámicas territoriales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 28(2), 68-83.
- STCTEA (Secretaría Técnica de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica). (2021). Plan integral para la Amazonía 2021-2035. Puyo, Ecuador.
- Sawyer, S. (2004). *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Viatori, M., & Ushigua, G. (2007). Speaking sovereignty: Indigenous languages and self-determination. *Wicazo Sa Review*, 22(2), 7-21.
- Woolard, K. (1998). Language ideology as a field of inquiry. En B. B. Schieffelin & K. A. Woolard (Eds.), *Language ideologies: Practices and theory* (pp. 3-48). Oxford: Oxford University Press.

RECLAIMING THE KATSAKATI LANGUAGE: INTERSECTIONS BETWEEN LANGUAGE, INDIGENEITY AND TERRITORY IN THE ECUADORIAN AMAZON

Silke Jansen & Erika Rosado Valencia

Institute of Romance Studies

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

1. Introduction

Constitutionally, Ecuador is a plurinational and intercultural state, and currently recognises fourteen Indigenous nationalities and eighteen peoples within its territory (Constitution of Ecuador, Art. 1). In the wake of the consolidation of its plurinational status and cultural policies advanced by both the government and the various Indigenous groups, language and territory have emerged as defining elements of nationality, on which legal recognition and the implied collective rights also depend. In the particular case of the Ecuadorian Amazon, a region known for its immense biological and linguistic diversity, and whose original inhabitants have been historically affected by successive waves of capitalist exploitation of natural resources, the protection of the territory has become a central priority on the agendas of many Indigenous organisations in the area. Indeed, the struggle for land rights has been framed not only in the way in which Indigenous groups in the region construct their ethnic otherness but also in the ethno-political strategies of these groups (Sawyer 2004; Lucero 2008; Altmann 2019).

In the Amazonian province of Pastaza, the Andwa nationality was the latest to be recognised by the Ecuadorian government in 2003 and today it is the smallest in terms of population, with 552 people distributed across five communities (STCTA 2021: 49). Like other nationalities in the region, one of the primary challenges that it has faced since its official recognition has been the demarcation of its borders and the defence of its

right to maintain autonomy and possession over its ancestral lands, as well as the revaluation of its cultural heritage. In particular, the ancestral language of the nationality, known as *Katsakati* or *Andwa*, is in serious danger of extinction, particularly due to the often violent processes of cultural repression that its speakers have endured for centuries (Gómez Rendón 2013). However, despite these historical processes, the Andwa leaders have focused on strengthening their cultural identity, particularly through linguistic revitalisation, as part of a broader project of territorial defence.

In this paper, we use the example of the Andwa nationality to explore the relationship between linguistic revitalisation and land rights in the Ecuadorian Amazon. This is a particularly compelling case due to the complex territorial dynamics of the Andwa nationality, which include protecting their land against state-driven resource extraction, defending their boundaries against the incursion of other Indigenous groups in the region, and the importance of conserving natural resources to ensure they can sustain their traditional way of life. The latter is especially significant in light of the economic incentives that members of this nationality have received for several years in return for registering their land in the government's compensation programme for environmental services, known as *Socio Bosque*. In this context, and based on a critical analysis of interviews with Andwa leaders conducted in 2022, we seek to gain insights into how their struggles for territorial and linguistic rights are intertwined.

2. Territory and Language: Defining elements of *indigeneity*

Since the colonial era, Indigenous peoples have faced violent repression and territorial displacement, which they have resisted in various ways. Despite the contrasting experiences of these groups under colonialism and the different geographies they occupy today, Indigenous communities have held onto their separate identities, whose uniqueness has been forged by both internal and external actors around a sense of belonging to “ancestral lands” and to the knowledge systems associated with these territories (Patrick 2007a: 117). In many cases, the notion of territory is considered fundamental for the recognition of Indigenous peoples and is viewed as a defining feature of their existence (Sichra 2019: 70). Indeed, several authors have observed that Indigenous lands are closely associated with the reinforcement of identity and the exercise of collective rights. Ramírez (2016: 16) argues that Indigenous identity encompasses “a worldview, an idea of collectivity, a form of communal living that requires a place in which to unfold.” Similarly, other researchers maintain that for Indigenous groups, the importance of territory resides in its function as the space where the relationships that shape and reflect an identity and the shared aspirations of multiple actors are generated and expressed (Schejtman & Berdegué, in Sichra 2019: 71).

Likewise, for many Indigenous people, their ancestral languages lie at the core of their self-identification, which has motivated numerous communities to take steps to preserve their use and continuity. As several scholars have observed, in reaction to the historical repression of Indigenous cultural expressions in the colonial and postcolonial eras, Indigenous organisations have put the revaluation of their linguistic practices at the top of their agendas, viewing these as cornerstones of their self-definition and po-

litical goals (Haboud 2019; Howard 2023). Although the elements that define collective identities are not static, in cases where language is crucial for self-identification, its disappearance also implies the loss of forms of communication that are closely bound to a sense of belonging to a certain social group (Gómez Rendón & Jarrín Paredes 2014: 36).

At this point, it should be noted that language and territory should never be viewed in isolation from each other. They are intertwined in a complex amalgam within the processes of building Indigenous identities. Discourse on linguistic rights has fuelled Indigenous struggles to obtain greater autonomy from the state, particularly in territorial terms (Patrick 2007b: 36). In Latin America, territory is regarded as the basis on which Indigenous peoples can exercise their rights to economic, political and cultural freedom, which also includes linguistic revitalisation (Rodríguez 2020). Therefore, when these territories are threatened, the rights of their inhabitants, including their linguistic rights, are also endangered. Of course, this does not imply working from essentialist assumptions that view languages as closed entities that must exist in a given territory, since their speakers are mobile and capable of adapting and reproducing their languages in new geographical contexts. However, it is important to note that in situations of unequal contact, such as the forced displacement of Indigenous communities to urban settings, these groups’ linguistic rights can be seriously undermined, contributing to the eventual abandonment of the Indigenous tongue in favour of the more prestigious majority language (Gómez Rendón 2023: 101).

3. Methodology

Our analysis draws from four semi-structured interviews conducted with several leaders

and former leaders of the Andwa nationality in the communities of Pukayaku and Killu Allpa in 2022. The data was transcribed verbatim and coded with the help of the MAX-QDA program. Grounded Theory was used to identify content categories that emerged inductively from the corpus. Territory and language arose as fundamental concepts about the discursive creation of the Andwa identity and discourse in favour of revitalising its language. Although the participants did not all explicitly express themselves within these categories, the notion of a direct relationship between the conservation of language and the protection of territory through official recognition as a nationality is widely shared among its leaders. In what follows, we will present various extracts from our corpus that we find particularly illustrative of how the defence of language is a strategic tool when making territorial demands. The interviews have been slightly edited for comprehension purposes while trying to preserve as much of their original content as possible.

4. Analysis

4.1 LINGUISTIC REVITALISATION AS A MEANS TO LEGITIMISE IDENTITY

From the interviews with the leaders of the nationality, it is evident that the Katsakati language is, together with territory, a core element in the construction of the Andwa identity. The following excerpt shows how language and territory are perceived as essential attributes for the existence of the Andwa nationality, especially when its status is compared to that of other Amazonian nationalities:

Interviewee 1: *It's important because without the language, without the territory, we're nobody. That's why we have to... I'm proud when we talk about Andwa. I feel like I'm fully Andwa. I'm proud and I'm also from my territory because I have to speak Andwa to con-*

verse, to preserve the Andwa territory, like. My language is very important [...] Why? Because the Shiwiar, Achuar, Waorani, Shuar, Kichwa races have their territory and their language is important, so I value my language [...] (Killu Allpa, November 2022).

Language is thus a defining element of identity and an instrument for self-affirmation. When speaking it, the interviewee feels proud of being “full Andwa”, however without the language, he is “nobody.” The idea of the preservation of the language as a vital issue is also expressed in the following extract:

Interviewee 2: *Because the language is like our life, old words that we had. So, if we forget our language, our tongue, it's like saying “My father died”, he never gets here, he doesn't come any more, so our language will be abandoned* (Pukayaku, April 2022).

The Katsakati language is equated with Andwa identity and life. Rather than its relationship to the land, this participant highlights here the function of language as an ancestral cultural heritage. It should be noted that the notions of identity that are manifested in these examples, as well as the institutional requirement to demonstrate a distinct linguistic identity, are based on the ideals inherent in European nationalism that was exported through colonialism (Woolard 1998: 17). Language, along with other cultural practices that have been shared since ancient times in the same territory, are considered a defining element of the distinctive character of a group and testament of its cultural legitimacy (Jansen et al 2021). This ideology of language and nationhood has prevailed in the Americas, especially in nation-building projects that sought to suppress Indigenous cultural differences, and which is now being adopted and reinforced by Indigenous communities themselves in their processes of political and identity reconstitution (Viatori & Ushigua 2007: 14).

However, while language can be an effective tool for organising and empowering certain communities, it is important to note that this ideology can also entail negative implications for Indigenous groups in their struggle for greater autonomy. This is because notions of Indigenous “authenticity” often become associated with ideas of ancestrality and static interpretations of culture, which thus become the only valid ways of expressing indigeneity (Patrick 2007a). Indeed, state policies tend to ignore the dynamic nature of Indigenous cultures and the effects of colonisation on them. As has happened to several Amazonian cultures such as the Andwa, aggressive evangelisation and territorial fragmentation have displaced the Katsakati language in favour of Kichwa, putting Katsakai under serious threat since the mid-20th century (Peeke 2023: 93). This displacement, ultimately a consequence of colonialism, puts the Andwa in an even more vulnerable situation than other nationalities that have been able to preserve their original language.

4.2 LINGUISTIC REVITALISATION AS A MEANS TO DEFEND THE TERRITORY AGAINST THE STATE

Beyond self-affirmation on a personal level, language and territory play a role in ethnic legitimisation against a variety of actors. One of these is the Ecuadorian government, from which the Andwa leaders seek legal recognition as a nationality, as described by one leader in the following quote:

Interviewee 3: *First of all, to form a nationality without a language, without a territory, you can't be a nationality. That's the main thing. We have also spoken with our people: "If we have no territory, if we don't have our own language, then we're not a nationality." So, that's why we have said that language is very important. Although we are older than our children who come after us, so, at least they should learn it and we must keep pushing it in schools as well. We have, we*

want to get books so that our children when they go to school can then keep practicing the language. So, in the future we as a nationality will keep defending ourselves, saying that we do have our own language. So, I think this is very important, to also keep strengthening our children (Pukayaku, April 2022).

In this example, the Katsakati language is, together with land, presented as the core aspect of the identity required for the legitimisation of the Andwa communities as a separate political entity. This reflects the crucial role that Indigenous languages have played in the construction of “politics of difference”, especially in the Ecuadorian context, where Indigenous leaders marked the borders between nationalities based on linguistic divides. The link between Indigenous languages and politics means that efforts to preserve languages are closely related to power struggles, particularly when it comes to demands for greater representation and political autonomy (Patrick 2007a: 118). In this case, the leaders view language as a key instrument for use in political campaigning, symbolising the cultural and ethnic difference that justifies their status as a nationality vis-à-vis the state. Beyond their merely identity-based or cultural value, revitalisation measures implemented primarily through the education system thus become a political resource to ensure the nationality's survival.

The function of language as a political resource is manifested through the concern, expressed in numerous segments of the interviews, that loss of the language could lead to the dissolution of any recognition as a nationality, and hence the loss of land rights:

Interviewee 4: *[If the language disappears] there would be no recognition, our nationality could already be erased. First, in relation to the territory. Second, in relation to the language. If they take away our land, if they take our language, we are nothing. Where can we go? It's*

like having no father, having no mother. Once we have a father, it's our land and our mother is our mother tongue. That's what would happen then. If we had no father or mother, we wouldn't exist here, they'd get us out, we'd leave, Andwa is lost.

Researcher: *So, the fight for the language is the fight for the existence of the Andwa nationality?*

Interviewee 4: *Existence of our territory, Andwa nationality* (Pukayaku, April 2022).

The family metaphor is particularly striking in this context. First, it illustrates the perception that the existence of the Andwa depends directly on their relationship with the language and territory, both of which are fundamental for the birth of the nationality, just like a father and mother are essential for the birth of a child. There is also the suggestion that the loss of the language, which is directly linked to the loss of the territory, would leave the nationality unprotected, with no home, and no hope for survival. All of this explains why, as the interviewer puts it, the fight for the language is equivalent to the fight for the existence of the Andwa nationality.

Although this metaphor resonates with secular ideologies that construct languages and nationalities in family terms (including the metaphor of the *mother tongue* or *native language*, Jansen et al 2021), these discursive constructs are more than just ideological in the case of the Andwa. Since the possession of an ancestral language is a state-imposed prerequisite for recognition as a nationality and, by extension, control of the territory, the Katsakati language not only functions as a semiotic resource in the construction of Indigenous identity but is also political capital in the strictest of senses. Several participants claim that the fate of the language is inevitably linked to that of the nationality and its territory:

Researcher: *Can recognition of nationality be formally lost?*

Interviewee 3: *Of course, because in CONFENIAE we say that to form a nationality, we must have our own language and territory. So, we might still defend the territory, but we would no longer be doing it as a nationality. So, I think that could happen* (Pukayaku, April 2022).

Although it seems unlikely that the government would revoke the national status of an Indigenous group should its distinctive linguistic practices be lost, the Andwa people feel that this possibility poses a constant threat to their existence, and this perception intensifies the need for linguistic revitalisation.

4.3 LINGUISTIC REVITALISATION AS A MEANS TO DEFEND THE TERRITORY AGAINST OTHER INDIGENOUS NATIONALITIES

From the interviews, it is clear that language plays a role in legitimising identity not only against the state, but also against other Indigenous nationalities:

Interviewee 4: *For us it would be very important and is extremely important for us to know the whole language. Why? Because Achuar, Shiwiar say they are nationalities, but the Achuar and the Shiwiar are the same, only a part changes. Instead, Andwa, we do want to be ourselves, our language, so that they can say that Andwa really does exist because a lot has been lost. We want to recover it, not for ourselves, but for our children, so that they are not ashamed of being Andwa. At each assembly, they say, "Do you know Andwa?", "Do you know the language?", "Do you know the roots of Andwa?" and the kids are ashamed. So, for that reason, we have to fight for the language, so that they know what the language is like or how it's expressed, how it's spoken and how our nationality and the culture of our people are specified* (Pukayaku, April 2022).

In this quote, the leader stresses the importance of revitalising the Katsakati language to

reaffirm the existence and legitimacy of the Andwa nationality, especially as opposed to other Indigenous groups in the region who also defend distinct political identities based on linguistic differences, even though the Andwa leaders do not always perceive these differences as legitimate. Various authors have stated that Indigenous identities are articulated through multiple voices, and Indigenous groups themselves play a dialogical role in disputes over claims of indigeneity (Warren & Jackson 2002; Lucero 2008). Language is evidently not only a means through which the Andwa leaders defend their identity, but is also a tool that they use to regulate and evaluate the identity claims of other groups, following the relational nature of identity constructs (Harris, Carlson & Poata-Smith 2013: 3).

Furthermore, the excerpt highlights an evident concern about language loss and its impact on the identity of young people who, according to this leader, feel ashamed of their cultural heritage due to a lack of language proficiency (Jansen & Rosado, in press). This supposed deficiency underscores the inherent dilemmas of linguistic revitalisation efforts, especially when carried out through education systems. They may be considered emancipatory, enabling speakers to rediscover and develop their voice, identity, and sense of belonging. However, they can also be fraught with emotional tensions, such as feelings of shame and anxiety, exacerbated by identity politics (Lane 2023: 841). When an Indigenous language is not passed onto younger generations, the sense of alienation from the cultural identity associated with the group can lead to experiences of guilt and dishonour (McKenzie 2022: 73). Hence, the importance of linguistic revitalisation to

reduce the shame they feel for being fully Andwa reflects the ironies in the role of Indigenous languages in identity politics: those who were historically repressed for speaking Indigenous languages are today judged for not doing so (Jansen & Rosado, in press).

Moreover, several participants indicated that neighbouring peoples, such as the Achuar or Shiwiar, systematically deny the existence of the Andwa as an ethnic group, citing their inability to speak their own language. In the interviews, such ethnic delegitimisation by other nationalities is portrayed as an effort to lay claim to their land:

Interviewee 4: *Other nationalities want to invade us, because we have a conflict with both the Achuar and the Shiwiar, both block 19 and block 3 over there. That's how it is. They say, "No, Andwa no longer exists", "They can't speak it", "They have nothing." They go to the government and that will happen to us (Pukayaku, April 2022).*

Once again, the Katsakati language emerges as a political resource in defence of the territory, this time not against the government, but against neighbouring nationalities, particularly the Shiwiar, with whom the Andwa have sometimes had violent clashes over an area of 21,000 hectares.¹ Questioning the existence of the Andwa as a distinct ethnic group implies calling into question their status as a nationality, and hence denial of their right to political autonomy and control over their land. Again, the ambiguous and contradictory nature of governmental policies comes to light: while these policies are intended to bolster the cultural and linguistic rights of Indigenous peoples, at the same time they intensify many of the conflicts between nationalities.

1.- It is important to note that a peace agreement was signed in November 2022 that defined the 14km of border. The two nationalities are currently collaborating to establish the delimitations of their respective territories.

4.4 LINGUISTIC REVITALISATION AS A MEANS TO MAINTAIN TERRITORY AND NATURAL RESOURCES

The participants stress that linguistic revitalisation is just one component of a broader rescue mission that encompasses other cultural practices beyond language, as well as natural resources in the region:

Interviewee 2: *So, to move Andwa forward, we need to rescue our land, take care of all that part. That is to take care of our land and most of all to rescue our... worldview [...]. Our language more than anything, culture (Pukayaku, April 2022).*

The discursive connection established in this extract between the protection of language and the protection of biological and cultural diversity is a fundamental *topos* of so-called “discourses of endangerment” (Heller & Duchêne 2008). Such discourse primarily occurs on a global level and is produced and reproduced by international organisations such as UNESCO and various NGOs.² It has been criticised as an ideological construct since the empirical links between linguistic diversity and biodiversity are sometimes difficult to determine (Heller & Duchêne 2008). Although the reproduction of this discourse can be interpreted as a strategic reaction to the broader ideological constructs of indigeneity promoted by national and international actors (Rosado 2024), they are nevertheless deeply ingrained in the Ecuadorian political context, where territorial autonomy depends on the legal recognition of “nationality”, based on linguistic distinctions.

Regardless of the empirical basis of the connection between linguistic and biological diversity, national policy makes the revitalisation

of language a specific vehicle for territorial defence, particularly from appropriation by state-sponsored oil companies, and the associated environmental and cultural damage:

Interviewee 4: *Oil extraction and mining are forbidden here, no entry. Why? Because the resources that come from here are going to be stolen from us by the government and we don't want that. We want to establish our culture and our life and our biodiversity. Because the day oil extraction starts here, they're going to hurt us. First, in relation to the language, second, in relation to the timber, third, they'll pollute the environment and the water. That's it (Pukayaku, April 2022).*

At this point, it is important to note that the Indigenous peoples of the Ecuadorian Amazon depend largely on their land for subsistence. The Andwa way of life is based on agriculture, hunting, fishing and gathering wild fruits. Furthermore, their recognition as a nationality has enabled them to participate in environmental conservation programmes like *Socio Bosque*, which facilitates access to funding for community development, including improvements to infrastructure, transportation, communication and education. *Socio Bosque*'s involvement has led to territorial disputes like the one described earlier with the Shiwiar, particularly because the more land that can be included in the programme, the greater the subsidies for the corresponding communities. According to the interviewed leaders, these funds are essential for driving linguistic documentation initiatives, which require specialist personnel, equipment and mobilisation. Without all this, revitalisation would be an impossible endeavour. Hence the major importance that the interviewees attach to the defence of their territory, in this case through linguistic revitalisation.

2.- Of particular note is the NGO called *Naturaleza y Cultura* (Nature and Culture) that works for the protection of both cultural and biological diversity, and which has been working with the Andwa for several years.

5. Final considerations

In the interviews conducted with the leaders and former leaders of the Andwa nationality in Ecuador, the reintroduction of the Katsakati language to the community's linguistic universe is underscored as a matter of vital importance. All of the interviewees emphasise the central role of language in constructing cultural identity. At the same time, a strong discursive link is observed with the notion of territory, to the extent that revitalisation of the language and the protection of land are often presented as two sides of the same survival strategy.

This connection is largely based on deep-rooted ideologies that link national or ethnic belonging with language and territory. These are based on the concept of the nation-state, which has spread throughout the world through European colonialism, combined with ideological constructs of indigeneity. This notion is also reinforced by the government's cultural policies. Ecuador is conceived as a plurinational state, and grants groups recognised as "nationalities" particular rights, such as territorial autonomy and access to funding from environmental conservation programmes. Possession of a specific ancestral language is one of the prerequisites for recognition as a nationality, which the Andwa achieved in 2003.

The interviews reflect the dual and sometimes contradictory nature of these political and ideological frameworks. On the one hand, they strengthen the political organisation of Indigenous peoples and their territorial autonomy, which constitute the basis of subsistence. In the case of the Andwa, the requirement to demonstrate a linguistic distinctiveness has bolstered its political organisation and promoted a greater sense of nationhood. Furthermore, as we observed during our visits to the region, the Andwa

leaders have developed creative ways to reaffirm their identity by using fragments of the Katsakati language, no matter how limited these might be. On the other hand, the perception of the "authentic" native as a speaker of an ancestral language, in combination with national legislation, puts pressure on those groups that have lost their language in recent centuries, including the Andwa. This loss makes them the target of doubts about their authenticity, which can compromise the full defence of their rights. This situation has also exacerbated existing rivalries with neighbouring groups in the context of territorial conflicts.

References:

- Altmann, P. (2019). Ecologists by default? How the Indigenous movement in Ecuador became protector of nature. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 33(2), 160-172.
- Asamblea Constituyente. (2008). Constitución de la República del Ecuador 2008. Accessed August 13, 2024. https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf
- Gómez Rendón, J. (2013). Los andoas: construcción histórica y narrativa de su identidad. *Revista Nacional de Cultura del Ecuador*, 21, 37-104.
- Gómez Rendón, J. G., & Paredes, G. J. (2014). Hacia una ecología de la revitalización lingüística. *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, 6, 34-55.
- Gómez Rendón, J. (2023). Raza, lengua y derechos lingüísticos. *Revista Sarance*, 49, 86-110. <https://doi.org/10.51306/io-asarance.049.05>
- Haboud, M. (2019). Educación cultural bilingüe en el Ecuador. *ELAD-SILDA*, 3(November), 1-20.

- Harris, M., Carlson, B., & Poata-Smith, E. (2013). Indigenous identities and the politics of authenticity. En M. Harris, B. Carlson, & M. Nakata (Eds.), *The Politics of Identity: Emerging Indigeneity* (pp. 1–9). Sydney: UTS ePRESS.
- Heller, M., & Duchêne, A. (2008). *Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages*. Continuum.
- Howard, R. (2023). *Multilingualism in the Andes: Policies, Politics, Power*. London: Routledge.
- Jackson, J. E., & Warren, K. B. (2002). Indigenous movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 549–573.
- Jansen, S., Higuera, S., Barzen, J., Opolka, M., & Reimann, P. (2021). *Demystifying bilingualism: How metaphor guides science towards mythization*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Jansen, S., & Rosado, E. (in press). Language shame and ideals of speakerhood in the Ecuadorian Amazon: The Andwa case. In M. Haboud (Ed.), *Desafíos en la diversidad 5*. Quito: PUCE/Abya-Yala/Oralidad Modernidad.
- Lane, P. (2023). From silence to silencing? Contradictions and tensions in language revitalization. *Applied Linguistics*, 44(5), 833–847.
- Lucero, J. A. (2008). *Struggles of Voice: The politics of Indigenous representation in the Andes*. University of Pittsburgh Press.
- McKenzie, J. (2022). Addressing historical trauma and healing in Indigenous language cultivation and revitalization. *Annual Review of Applied Linguistics*, 42, 71–77.
- Patrick, D. (2007a). Language endangerment, language rights and indigeneity. En M. Heller (Ed.), *Bilingualism: A social approach* (pp. 111–134). London: Palgrave Macmillan.
- Patrick, D. (2007b). Indigenous language endangerment and the unfinished business of nation states. In A. Duchêne & M. Heller (Eds.), *Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages* (pp. 35–56). London: Continuum.
- Peeke, C. (2023). Shimigae, idioma que se extingue. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 28, 91–97. <https://doi.org/10.26807/raci.vi28.323>
- Ramírez, S. (2017). Pueblos indígenas, identidad y territorio: Sin territorio no hay identidad como pueblo. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 15(1), 9–29.
- Rodríguez, A. (2020). Los derechos lingüísticos-territoriales en los procesos de consulta previa, libre e informada. In M. Martínez Abarca (Ed.), *De la consulta al consentimiento: Debates y experiencias desde Abya Yala* (pp. 67–78). Ediciones Abya Yala.
- Rosado, E. (2024). Endangered words, threatened worlds: Sapara identity in dialogue with UNESCO. *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 6(2), 1–20.
- Sichra, I. (2019). Habitar el habla como territorio: Nuevas dinámicas territoriales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 28(2), 68–83.
- STCTEA (Secretaría Técnica de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica). (2021). Plan integral para la Amazonía 2021–2035. Puyo, Ecuador.
- Sawyer, S. (2004). *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Viatori, M., & Ushigua, G. (2007). Speaking sovereignty: Indigenous languages and self-determination. *Wicazo Sa Review*, 22(2), 7–21.
- Woolard, K. (1998). Language ideology as a field of inquiry. In B. B. Schieffelin & K. A. Woolard (Eds.), *Language ideologies: Practices and theory* (pp. 3–48). Oxford: Oxford University Press.

ALIMENTARSE EN CUERPO Y ALMA: MEDIO AMBIENTE, PRÁCTICAS RITUALES Y REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA EN UN MUNDO NAHUA.

Karla J. Avilés González

Inalco (Francia)

A Nicolás Cardona, *tookani* revitalizante.

Resumen

Este trabajo busca reflexionar sobre los vínculos entre prácticas rituales, medio ambiente y reivindicación étnica en contextos de desplazamiento lingüístico severo. Estudiaremos específicamente el caso de la comunidad de Santa Catarina (Morelos, México), una comunidad de origen nahuahablante seriamente afectada por ideologías y políticas lingüísticas que amenazan su vitalidad desde hace décadas (Avilés González 2011, 2016). A pesar de dicho desplazamiento, las nuevas generaciones están desarrollando estrategias de reivindicación étnica que pasan por la documentación y revitalización de las prácticas nahuas, no sólo en términos lingüísticos y rituales, pues también están íntimamente relacionadas con el entorno ecológico en el cual coexisten, como son los elementos del medio ambiente que nutren tanto el cuerpo como el alma. Estos hallazgos nos invitan a resaltar que incluso en contextos de severo desplazamiento lingüístico, la defensa de las prácticas minorizadas también se fortalece con el respeto al medio ambiente y a la diversidad étnica.

Palabras clave: reivindicación lingüística y cultural, ecología, náhuatl, prácticas rituales, etnicidad.

Introducción

México es uno de los países con mayor diversidad biocultural a nivel mundial, ocupa respectivamente el segundo y el cuarto lugar de diversidad en plantas y vertebrados y el sexto lugar en diversidad lingüística con sus once familias lingüísticas y cerca de siete millones de hablantes de lenguas indígenas¹ (Skutnabb-Kangas, Maffi y Harmon 2003; Inali 2010; Inegi 2020). Los nahuahablantes -o hablantes del náhuatl-² se extienden en unas 8000 localidades mexicanas no necesariamente contiguas presentando una rica

heterogeneidad. Al respecto, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (en adelante INALI) cuenta al menos 30 *variantes nahuas*, con aproximadamente dos millones de hablantes, lo cual la hace la agrupación lingüística con más hablantes del México contemporáneo.

Pese a esta diversidad, las políticas lingüísticas oficiales no han logrado revertir los procesos de desplazamiento lingüístico que operan a distintos grados en el país y que amenazan la vitalidad de las lenguas originarias. Consideremos tan sólo que el gobierno

1.- Una de las dificultades del concepto "indígena" estriba en imponer términos externos para definir identidades sociales y lingüísticas complejas (Avilés González 2011; 2015). Por lo que en la medida de lo posible en este artículo utilizamos las autoadscripciones étnicas como el término "pueblos originarios" o "nativos".

2.- También llamado mexicano o maaseewalkwepa entre otros glotónimos más endémicos.

mexicano reconoce constitucionalmente la composición pluricultural de la nación y crea en el 2003 la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas,³ pero en la práctica la educación bilingüe en lenguas mesoamericanas sigue siendo un sueño, tal como lo ha subrayado Rebeca Barriga (2018: 37):

Constitución, leyes e instituciones, al unísono, proclamando la interculturalidad y el bilingüismo, realidades que tendrían que trascender el mero concepto para plasmarse en una compleja realidad.

La educación oficial en lenguas nahuas no es la excepción. Tal como he podido constatar en mi propia experiencia etnográfica y a través de otros estudios, hay una ausencia de materiales pedagógicos o estos no son adecuados para el aprendizaje de las variantes en donde se enseñan, o bien los maestros bilingües carecen de formación para explicar la estructura de sus lenguas, entre muchas otras paradojas (Avilés González 2014, 2017; Flores Farfán 2009).⁴ Obviamente, esto incrementa el poder del castellano como lengua dominante y por ende la estigmatización de las lenguas y culturas originarias, así como su desplazamiento, reforzando por ejemplo ideologías funcionalistas que preconizan la desaparición de las lenguas indígenas debido a su “falta de utilidad” (Avilés González 2011; Ibarra 2012). En suma, las políticas lingüísticas en el contexto mexicano revelan que las decisiones políticas (*de jure*) pueden ser muy diferentes de las acciones glotopolíticas (*de facto*). Ya en otros lugares he mostrado que, frente a estos candados ideológicos y políticos, los maestros bilingües pueden desarrollar proyectos autogestivos

construyendo materiales didácticos adecuados a las lenguas y contextos de enseñanza, es decir haciendo realidad la educación en lenguas originarias en espacios pedagógicos formales (Léonard y Avilés González 2019). En este trabajo me centraré en deconstruir otro tipo de ideología altamente negativa para las lenguas y culturas originarias, aquella que dicta que frente a la modernidad están condenadas a desaparecer. Para ello, estudiaremos otro tipo de espacios de interacción, saldremos del aula, para explorar el ciberespacio como medio de expresión de prácticas socialmente importantes en la vida de una comunidad nahua contemporánea: las prácticas rituales de Santa Catarina (Tepoztlán, Morelos). Por supuesto, esto nos permitirá cuestionar si tradición y modernidad son polos opuestos o falsas dicotomías, y además identificar: 1) cómo en este tipo de espacios ultra modernos se implementan estrategias de reivindicación étnica donde la lengua originaria cobra un rol fundamental, fomentando su revitalización, y 2) cómo el entorno ecológico se plasma en estas prácticas rituales, mostrando que los elementos del medio ambiente no sólo son importantes para nutrir fisiológicamente el cuerpo, sino también el alma, en un sentido colectivo. De esta forma, me propongo contribuir a los debates sobre identidades étnicas y en antropología del lenguaje desde una perspectiva ecológica y holística.

Diversidad biológica, lingüística y cultural en la era de la hipercomunicación

Desde hace un par de décadas diversos estudios han mostrado los vínculos entre

3.- Véase Cámara de Diputados : Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (diputados.gob.mx) (última consulta: octubre 2024).

4.- Por supuesto hay excepciones, como es el proyecto Ok nemi totlahtōl que ha creado materiales adecuados a las variantes del mexicano de Guerrero -a saber San Agustín Oapan, Ameyaltepec y San Francisco Ozomatlán-, incorporando a nahuahablantes y creando espacios de capacitación lingüística (Amith 2009).

la biodiversidad que existe en el planeta y la presencia de comunidades indígenas, abriendo todo un campo de estudio llamado etnoecología (Oviedo *et al* 2000; Toledo *et al* 2001). Según Etnoecología A. C. (2000: 5), la biodiversidad “denota la variedad de paisajes, ecosistemas, especies y genes, incluyendo sus diferentes procesos funcionales”. La protección de hábitats constituye uno de los objetivos de conservación de esta biodiversidad, en los cuales pueden coexistir poblaciones humanas que a su vez están inmersas en procesos sociales y políticos específicos, es decir, forman parte de un todo, de un sistema ecológico. El mismo estudio muestra que, a nivel mundial, las poblaciones indígenas o comunidades originarias habitan en “los ecosistemas terrestres y acuáticos menos perturbados” (idem: 6). Señala que, en México, el 60% de las áreas recomendadas para su protección están habitadas por comunidades indígenas, lo cual hace patente la estrecha relación entre diversidad biológica y cultural, constituyendo *resguardos recíprocos* (idem: 36).⁵ Estos resguardos están sostenidos por un conjunto de saberes que se transmite a través de prácticas sociolingüísticas, las cuales permiten conocer y proteger un entorno determinado. En este sentido, Bastardas (2000: 22) nos recuerda que las estructuras lingüísticas no están desconectadas de sus funciones sociales, por lo que cabe situarlas ecológicamente como parte de una realidad global. En otras palabras, las presiones geopolíticas que amenazan la vitalidad de una lengua también pueden afectar el mantenimiento y conservación de un entorno ecológico y viceversa.

Considerando que estos resguardos no están al margen de los procesos actuales de la globalización, nos preguntamos cómo hoy en día los pueblos originarios utilizan las nuevas tecnologías de la información trascendiendo el espacio físico local, a través de la hipercomunicación entendida como un flujo de información acelerado y extendido gracias a la tecnología digital, y particularmente en el ciberespacio, para revitalizar o reforzar sus prácticas lingüísticas y culturales. Si bien existen numerosos estudios sobre los impactos de internet a escala planetaria, con sus pros y contras, y sabemos que diariamente transitan miles de millones de usuarios por las redes y sitios web (Kempt 2019),⁶ hay todavía pocos trabajos sobre los usos de internet y de las redes sociales en lenguas minorizadas o amenazadas. Entre ellos, Linguapax (Cru 2016) dedica todo un volumen para analizar la cuestión. Según Soria (2016: 16), en ese entonces, Europa congregaba el 62% de los usuarios de redes sociales en todo el mundo y el inglés era la lengua con más contenido en línea (casi el 60%), por lo que la autora se pregunta si internet refleja realmente la diversidad lingüística del planeta.⁷ Más allá de las cifras que nos hacen subrayar que el valor o importancia de una lengua no estriba en la cantidad de hablantes (Tuson 2005), en este mismo volumen De Falco y Cesarano (2016) demuestran que en el sudeste asiático los hablantes de lebu ‘kultit -una lengua seriamente amenazada- utilizan las redes sociales de Facebook para escribir y socializar en la lengua originaria, convirtiéndose en un espacio útil para preservar su identidad cultural y promover su lengua, pero también

5.- Y, sin embargo, esta biodiversidad también está altamente amenazada, un estudio reciente indica que en unos treinta años el país ha perdido 127 especies y que el 50% de sus ecosistemas está fragmentado (WWF 2024).

6.- Ya en los años noventa podemos encontrar todo un campo de estudio dedicado a la antropología del ciberespacio (v. entre otros Cucurella 1999).

7.- Al respecto, en un trabajo pionero, Crystal (2006) apunta que la información digital, incluso en inglés, está lejos de ser uniforme, ya que cada “lengua-je” en internet depende de las comunidades que los crean y/o utilizan, incluyendo distintos tipos de géneros discursivos, almacenados en múltiples documentos informáticos, sobre -y/o hechos por- actores sociales con perfiles también múltiples.

para estudiar las arenas ideológicas en torno a la vitalidad lingüística.⁸ Este caso muestra que las redes sociales han abierto un nuevo espacio de interacción que algunos han llamado “activismo digital” en lenguas indígenas, minorizadas y/o amenazadas (Llanes-Ortiz 2023: 31). Aunque no siempre es fácil establecer límites claros entre la intención “activista” y el uso de estas redes como un espacio de socialización *per se*.

Por su parte, la visibilidad de las lenguas nahuas y de sus hablantes en el ciberespacio no es nueva. Flores Farfán (2017) analiza cómo los nahuahablantes de diferentes comunidades del Balsas (Guerrero, México) utilizan las redes sociales para intercambiar mensajes en náhuatl a través de la interfaz castellana de Facebook, mostrando que de hecho implementan estrategias de escritura práctica para comunicarse en náhuatl en el ciberespacio. Este caso es ya un ejemplo del *discurso interactivo escrito* (Crystal 2006: 26-65), en náhuatl, que podemos encontrar en el ciberespacio como forma de socialización en comunidades que tienen una relativa vitalidad lingüística, es decir donde la lengua originaria se aprende aún en el círculo familiar, pero ¿qué pasa en aquellas comunidades de origen nahua donde la lengua está seriamente amenazada, como es el caso de Santa Catarina, la comunidad que aquí nos ocupa?

De las prácticas locales de Santa Catarina en el ciberespacio, entre documentación y etnografía

Santa Catarina (en adelante SC) se ubica en el norte del Estado de Morelos, precisamen-

te en el municipio de Tepoztlán y es parte del Área de Protección de Flora y Fauna Corredor Biológico Chichinautzin, un área con una gran biodiversidad que abarca cerca de 40.000 hectáreas y que está amenazada entre otros factores “por la deforestación y la venta ilegal de tierra de monte y roca volcánica” que a su vez reflejan distintos conflictos y desafíos socioambientales (Parkwatch 2000: 1; Paz 2005; Risdell 2014). Hace unos veinte años, cuando comencé a hacer trabajo de campo en la zona, la vitalidad del náhuatl de SC ya se encontraba amenazada, pues de sus más de 4.000 habitantes, sólo el 21% hablaba náhuatl (n= 894). Los nahuahablantes eran sobre todo adultos mayores de más de 60 años, mientras que la población infantil -salvo contadas excepciones- eran monolingües hispanohablantes con algunos conocimientos comprensivos de la lengua originaria (Avilés González 2011, 2016). Esta amenaza sigue presente hoy en día y se ha agravado, las cifras del último censo de Población y Vivienda (INEGI 2020) indican que en SC los “hablantes de lengua indígena” han disminuido (n= 789), siendo ahora el 14% de la población total.⁹ La educación oficial bilingüe náhuatl-español es inexistente. Además, las recientes observaciones etnográficas realizadas en el verano del 2023 nos permiten afirmar que los nahuahablantes tienen más de ochenta años. A pesar de esta amenaza sumamente crítica, a lo largo de los últimos diez años he identificado la emergencia de nuevos actores santacatarinenses que utilizan las redes sociales del ciberespacio para visibilizar las prácticas de Santa Catarina y al mismo tiempo su identidad. Aquí analizaremos específicamente la página pública de Facebook llamada *Santa Catarina Za-*

8.- Facebook es la plataforma de redes sociales con mayor número de usuarios en el mundo. Hoy día cuenta con más de 3 000 millones de usuarios activos al mes [véase Estadísticas clave de Facebook para 2024 (kolsquare.com) (última consulta: octubre 2024)].

9.- Los datos del último Censo no permiten identificar si los hablantes de “lenguas indígenas” en esta localidad son sólo nahuahablantes o si existen hablantes de otras lenguas que se han establecido en SC.



Fig. 1. Carta de presentación de *Santa Catarina Zacatepetlac* durante la celebración de la Santa Cruz.

catepetlac, pues es un claro ejemplo de los nuevos ámbitos de uso que abre la hipercomunicación y que de alguna manera pueden incidir en el fortalecimiento de las lenguas y culturas originarias.

Santa Catarina Zacatepetlac se crea en marzo del 2014 y hoy día cuenta con más de 3.600 seguidores. Se trata pues de una página que tiene una importante visibilidad en el ciberespacio. Lejos de ser estática, se actualiza con nuevas publicaciones (también llamadas “posts” -un anglicismo bastante fértil en el mundo virtual). Aquí sólo presentaré algunas de las más representativas para nuestro objeto de estudio. En primera instancia, analizaremos el contenido comunicativo que aparece al abrirla, aquella que el usuario percibe cuando accede a ella y que aporta información valiosa sobre los propósitos de esta página. En segunda instancia, analizaremos algunos de los posts que ofrece esta página en el ciberespacio resaltando sus principales características lingüísticas y culturales, lo cual también nos llevará a reflexionar sobre las conexiones entre la etnografía clásica -aquella que se realiza en un espacio geográfico determinado que llamaremos “local”- y la del ciberespacio, así como en las

ventajas de la documentación nativa en este tipo de plataformas (Léonard y Avilés 2015). Notaremos que en estos posts la presencia de elementos del medio ambiente va más allá del valor estético o de cualquier folklorismo. De esta manera, discutiremos cómo la hipercomunicación puede favorecer la reivindicación nahua incluso en contextos seriamente amenazados.

La carta de presentación: ¿qué nos dice?

A finales de abril del 2024, la primera información visual que el usuario recibía al entrar a la página *Santa Catarina Zacatepetlac* consistía en el siguiente encabezado en letras mayúsculas y en castellano: “CON SU CULTURA, ES UN PUEBLO INVENCIBLE”, acompañado de una imagen representando a varios individuos recorriendo las calles de la comunidad en una clara manifestación ritual, colectiva (fig. 1).

En la imagen circular del extremo inferior izquierdo podemos observar que se trata de la procesión de la Santa Cruz, una fiesta sincrética que está relacionada con los ciclos agrícolas no sólo en SC, sino también en muchas

otras comunidades nahuahablantes para pedir agua y buenas cosechas, pues es en este periodo donde comienzan las lluvias (Macías 2011; Broda 2001). El entorno ecológico se hace patente desde este primer vistazo, la identidad colectiva del pueblo también. Nótese que el término *cultura* se convierte en una palabra clave para definir al pueblo santacatarinense -un concepto socio-antropológico que engloba un conjunto de prácticas, conocimientos y creencias,¹⁰ del cual se han apropiado los administradores de esta página Facebook para reivindicar sus diferencias étnicas, visibilizándolas en el ciberespacio. Cabe señalar que, en esta carta de presentación, los individuos no aparecen aislados sino realizando un acto ritual colectivo, unidos, de ahí que sean “invencibles”. En otras palabras, el protagonista de esta página no es un individuo, un “activista-influencer”, sino el pueblo con sus prácticas culturales, tal como veremos a continuación.

Las prácticas rituales de ayer y hoy en SC

El estudio de las prácticas rituales de las comunidades autóctonas ha sido uno de los principales vectores para entender sus diferencias y particularidades con respecto a otras culturas. Las perspectivas para adentrarse al tema son muy amplias como para detallarlas en este trabajo. Aquí nos limitaremos a definir las prácticas rituales desde los trabajos clásicos de Turner (1974: 33), concebidas no como prácticas aisladas, sino como parte de un *proceso social* que además nos permite entender el cambio como una característica inmanente en la estructura de una determinada sociedad, es decir, nos permite pensar a las comunidades y sus prácticas no como entidades estáticas, cíclicas o repetitivas, sino como parte de un todo dinámico. En este sen-

tido, las fiestas rituales que observamos en la página *Santa Catarina Zacatepetlac* pueden considerarse como *umbrales de tiempo y espacio*, como cúspides que aparecen en la vida cotidiana y que también pueden modificarla. En palabras de Turner (1969: VII):

These liminal areas of time and space -rituals, carnivals, dramas, and latterly films- are open to the play of thought, feeling, and will; in them are generated new models, often fantastic, some of which may have sufficient power and plausibility to replace eventually the force-backed political and jurial models than control the centers of a society's ongoing life.

Las prácticas rituales del mundo mesoamericano han sido un campo muy fértil que la antropología ha cultivado desde principios de siglo XX, atrayendo a antropólogos extranjeros que han convertido sus trabajos en clásicos. La comunidad de Santa Catarina no ha estado exenta de haber acogido a prestigiosos antropólogos para entender el mundo nahua. En esta página Facebook encontramos varias referencias al trabajo que Robert Redfield realizó en Tepoztlán después de la revolución mexicana, entre 1926 y 1927, con ricas descripciones etnográficas basadas en la observación directa de estas prácticas, es decir en su mismo contexto de producción. Por ejemplo, en agosto del 2023 se muestra una de las fotos que Redfield (1930: 126) tomó en Santa Catarina sobre el levantamiento del Castillo -como parte de los juegos pirotécnicos del 12 de enero, la fiesta del pueblo en honor a la virgen de Guadalupe- para constatar la antigüedad de estas prácticas culturales en SC. Al respecto, Redfield señala que durante este tipo de fiestas se manifiesta “the *esprit de corps* of the villages” (idem 64-65), retomando una metáfora militar francesa -“el espíritu de cuerpo”- para resaltar el sentimiento de orgullo, de lealtad,

10.- La definición del concepto “cultura” ha dado lugar a amplios debates, véase entre otros: Harris 1996.

y la solidaridad colectiva que emerge con el objetivo de realizar y preparar estas grandes fiestas.¹¹ Podemos decir que el “espíritu de cuerpo” es también el “alma del pueblo”, pasando pues de una metáfora militar a una metáfora religiosa -más apta al contexto estudiado- que aquí revela la unión y organización comunitaria, como parte de la identidad colectiva santacatarinense.

Sin embargo, Redfield (1930: 51, 95) sostenía que estas prácticas culturales, también llamadas “tradiciones”, desaparecerían como parte de lo que él llamó *continuum folk-urbano*, una perspectiva evolucionista que situaba al mundo rural, indígena y campesino como “comunidades folks” destinadas a extinguirse con la entrada a la vida moderna de la ciudad; en el caso de Tepoztlán de los años veinte, del mundo hispanohablante y del progreso urbano. Las dicotomías ciudad-campo, indígena-no indígena, tradición-modernidad, y sus visiones evolucionistas, pueden ahora cuestionarse a través de la etnografía del ciberespacio, y específicamente de la página que nos ocupa. A casi 100 años después de los estudios de Redfield -y sin minimizar los candados políticos e ideológicos arriba mencionados, podemos decir que muchas de las fiestas de Santa Catarina, sus prácticas y tradiciones, siguen vivas,¹² y en ellas la lengua originaria se está reactivando, tal como se observa en la siguiente publicación del 9 de noviembre del 2023 donde se invita a asistir a la fiesta más importante de la comunidad, la fiesta de la santa patrona del pueblo: la virgen de Santa Catarina.



***Huey altepeilhuitl* “La fiesta grande del pueblo”**

El análisis de los contenidos visuales (imagen y texto) de esta publicación nos permite resaltar, en primera instancia, el encabezado bilingüe náhuatl-español, donde el náhuatl destaca en letras mayúsculas mucho más grandes que su traducción al castellano. La frase en náhuatl “HUEY ALTEPEILHUITL” cumple así un rol fundamental para presentar esta fiesta. Un término ya reportado en la región por el mismo Redfield (1930: 92, 94) para referirse a esta fiesta tan especial, que si segmentamos en morfemas corresponde efectivamente a:

Huey altepe-ilhui-tl

Gran pueblo-fiesta-Sg.Abs¹³

“La fiesta grande del pueblo”

11.- Tal como muestran las diversas descripciones de las mayordomías en esta página Facebook, y mis propias experiencias etnográficas, estas fiestas se preparan con un año de antelación y están coordinadas por mayordomías que se encargan de obtener apoyos socioeconómicos diversos (fuerza de trabajo para hacer la comida, enseres, fondos económicos para pagar a los músicos, el castillo, etc.). Estas fiestas requieren pues de una gran organización y de importantes recursos financieros que el mayordomo, como gestor o steward, tiene el desafío de saber llevar (ver también Redfield 1930: 79).

12.- Según fuentes locales (2024), hay algunas prácticas rituales que han dejado de realizarse, pero también hay otras que se han reactivado como la peregrinación al santuario de Ixcatepec que se había interrumpido desde hacía 52 años (v. post del 17 de mayo del 2023).

13.- En las segmentaciones morfológicas utilizaremos las siguientes abreviaciones: Absolutivo “Abs”; Imperativo “Imp”; Optativo “Opt”; Plural “Pl”; Singular “Sg”.

Tal como se traduce inmediatamente después, con letras mayúsculas en español, pero un poco más pequeñas. Resalta que la escritura en náhuatl concuerda con las grafías adoptadas por Redfield a principios del siglo XX, las cuales seguían las reglas de escritura asociadas con lo que se conoce como náhuatl “clásico”, es decir con el náhuatl hablado por la élite nahua en el siglo XVI.¹⁴ Así, esta publicación invierte las asimetrías sociolingüísticas en el encabezado, el náhuatl se convierte en la lengua más visible e importante. La foto de la virgen de Santa Catarina también es fundamental en este *post*, pues enmarca toda la información textual centrando nuestra atención en el personaje de la virgen al interior de la Iglesia del pueblo durante estas fechas, recordándonos que se trata de una fiesta que tiene a la vez un importante carácter social y religioso. Nótese también la presencia del medio ambiente en la imagen, pues la virgen está rodeada de flores amarillas naturales que -más allá del indudable aspecto estético- la llenan de color y vida.

Por último, en la parte inferior izquierda, el náhuatl aparece de nueva cuenta en primera posición y en letras mayúsculas con la expresión *XIHUALACAN HUEY ALTEPEILHUITL* que se traduce inmediatamente en castellano y también en mayúsculas como “VENGAN A LA FIESTA DEL PUEBLO”, siendo una clara invitación a este evento comunitario realizada a través de la hipercomunicación en el ciberespacio, ampliando así los alcances de su difusión y, por ende, de la difusión del náhuatl de SC. Al respecto, recordemos que entre las nuevas generaciones la transmisión del náhuatl se había interrumpido, los niños ya

no lo aprendían en el círculo familiar, y aunque esta tendencia sigue estando presente, constatamos la emergencia de jóvenes que no sólo describen y participan en las fiestas, toman fotos y las suben a la web (lo cual ya implica un gran trabajo de documentación), sino que investigan cómo se nombra el mundo, su mundo, en el náhuatl de SC, es decir realizan un trabajo de etnografía participante que también estudia las prácticas lingüísticas nativas. La juventud santacatarinense desarrolla pues este trabajo de documentación, investigando con sus familiares, amigos y conocidos, las expresiones que los nahuahablantes activos emplean en estos contextos rituales. El usuario puede deducir fácilmente que la expresión *Xihualacan* corresponde a una forma imperativa usada en el náhuatl de SC para realizar invitaciones a un destinatario plural, es decir en la segunda persona del plural [*Xi-huala-can* / Imp-venir-2Pl.Opt]. En otras palabras, los usuarios también pueden aprender el náhuatl de SC a través de este *post*. Aunque dicho aprendizaje pueda parecer marginal, hay que señalar que muchas de las publicaciones de esta página Facebook desarrollan el mismo estilo de presentación, a saber: encabezado en náhuatl y luego traducción al castellano. Al momento de escribir este trabajo, encontramos diez nuevos eventos publicados, de los cuales seis siguen este patrón. Por lo que el náhuatl, y su documentación lingüística nativa, caracterizan a la página *Santa Catarina Zacatepetlac* a través de la escritura, pero también ofreciendo materiales audiovisuales como es el documental *Tic chichihuazque yelotlaxcalli* que analizaremos a continuación.

14.- Este sistema de escritura no representaba ciertas distinciones fonológicas importantes del náhuatl como la duración vocálica de la expresión “altepetl”, donde la vocal de la última sílaba se alarga dando “altepeteetl”. Horacio Carochi, en 1645, es el primer misionero en remarcar la importancia de la duración vocálica en el náhuatl clásico. Guzmán Betancourt (1979) la registra, para el náhuatl de Santa Catarina, a través de la grafía “:” (ex. a:yemo “todavía no”, idem 91). Aquí respetamos las grafías empleadas en los posts analizados.



Santa Catarina Zacatepetlac

December 2, 2023 · 🌐

Tic manazque Yelotlaxcalli para piltzintli Jesús

(Vamos a ofrecer tlaxcales para el niño Jesús)

Tic chichihuazque yelotlaxcalli “Vamos a ofrecer tlaxcales para el niño Jesús”

Este documental, realizado por jóvenes de la comunidad en diciembre del 2022 según una idea original de Nicolás Cardona, tiene como objetivo valorizar un alimento tradicional del ritual que se efectúa el 23 y el 24 de diciembre en la Fiesta de la Natividad del niño Jesús: el *yelotlaxcalli* [*yelo-tlaxcal-li* / frijol-tortilla-Sg.Abs]. Este alimento es una de las particularidades sincréticas de dicha festividad, pues al parecer no se realiza en otras regiones mesoamericanas. Si bien el castellano es la principal lengua utilizada en este material, encontramos oralizaciones en náhuatl en la voz de algunos jóvenes adultos santacatarinenses, como es la expresión *Tic manazque yelotlaxcalli para piltzintli Jesús* “Vamos a ofrecer tlaxcales para el niño Jesús” que no podemos reducir a intervenciones marginales, dado que es el tema central

del documental. Al contrario, estas oralizaciones nos invitan a preguntarnos: ¿dónde empieza la revitalización de una lengua y cuándo termina la posibilidad de revitalizarla?, ¿dónde empieza la reivindicación lingüística y cultural? Al menos en este documental ambas están presentes a partir del vínculo estrecho con los elementos del medio ambiente materializados en el *yelotlaxcalli* que se ofrece en esta cena ritual, principalmente frijol rojo, miel de abeja y maíz azul. Esto se hace patente en la voz del narrador:

La alimentación va más allá de saciar el hambre, ya que también forma parte de la identidad de los pueblos, además de estar ligado a diferentes factores como los geográficos, climáticos, sociales, económicos, religiosos e ideológicos.

Asimismo, este documental nos recuerda que la Fiesta de la Natividad -como muchas otras

prácticas rituales en SC- debe prepararse con mucho tiempo de anticipación con la ayuda de las mayordomías, y que tiene una clara relación con el ciclo agrícola, así como con los orígenes prehispánicos de la comunidad. Por ejemplo, el mayordomo tiene que buscar con antelación a las mujeres tlaxcaleras quienes se encargarán de amasar, tortear y echar los tlaxcales. Cabe resaltar que estas mujeres tienen un rol ritual sumamente importante. En primer lugar, porque no cualquiera sabe hacer tlaxcales al ser un conocimiento que se transmite de generación a generación entre las familias tlaxcaleras. En segundo lugar, pero no menos importante, este rol ritual va más allá de la elaboración del producto en términos estrictos, pues son las mujeres tlaxcaleras quienes se encargan de esparcir el humo del “sahumerio”¹⁵ ante las imágenes patronales “para agradecer, por un año más, la elaboración del *yelotlaxcalli*”. En palabras de una de ellas: “para pedirle fuerzas, que nos ayude a hacer bien el trabajo”, es decir contar con la energía física, humana, y con los elementos agrícolas que permiten realizarlo. Esta fiesta se cierra cuando los mayordomos llevan los tlaxcales a la misa del 24 de diciembre, presentándolos como ofrenda al niño Jesús. De esta manera en SC concluye un ciclo -el niño Jesús es así honrado y nutrido con un alimento de origen prehispánico-, que lejos de ser “repetitivo” plasma una espiral que cambia con el paso del tiempo y que trasciende el espacio físico local para alojarse en el ciberespacio.

Reflexiones finales

El material aquí analizado nos invita a repensar las estrategias que los pueblos originarios desarrollan hoy en día para visibilizar y reivindicar sus prácticas lingüísticas y

culturales. No como actores subordinados que se sitúan en una relación o discurso de *resistencia*, entendida esta última como una oposición a la alteridad jerárquica: “un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador” (Scott 1990: 21), sino como actores *resilientes* que se posicionan en una relación horizontal frente a la alteridad (Cyrulnik y Jorland 2012) y que emplean la hipercomunicación y las tecnologías de la información asociadas con la “modernidad” para extenderse a través de las redes sociales haciéndose visibles en los cinco continentes. Constatamos también que la lengua originaria, el náhuatl, a pesar de su frágil vitalidad, es usada como estandarte identitario y reactivada puntualmente a partir de un trabajo etnográfico y de documentación nativo en torno a las prácticas rituales, lo cual implica la colaboración entre bilingües activos de edad avanzada y la juventud santacatarinense en el espacio físico local. Además, esta documentación se realiza de manera independiente a las políticas oficiales centradas en la estandarización de las lenguas “indígenas”, por lo que tiene un grado de libertad mucho más amplio y es un claro ejemplo de los esfuerzos comunitarios que se realizan de manera autogestiva para reivindicar prácticas e identidades otrora estigmatizadas. En este sentido, estos esfuerzos y su estudio pueden tener implicaciones importantes en las ideologías lingüísticas dominantes, estimulando la valoración y respeto del medio ambiente, así como de las identidades étnicas contemporáneas.

Referencias

Amith, Jonathan (ed.). 2009. *Ok nemi totlah-tōl*. INALI: México.

15.- El sahumerio es un elemento sincrético que incorpora el copal prehispánico con las prácticas de purificación del mundo católico.

- Avilés González, Karla Janiré. 2011. "Aquí ya no hablan mexicano... ¡les da pena! Estigmas nahuas en Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos", in Karla J. Avilés González & Adriana Terven (coords.). *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización*. CIESAS-COLMICH: México, p. 181-216.
- 2014. "Cambios morfológicos en la escritura del náhuatl: marcas de renovación lingüística", in Jean Léo Léonard & Alain Kihm (eds.). *Patterns in Mesoamerican Morphology*, Michel Houdiard Editeur: París, Francia, p. 265-279.
- 2016. *Desafíos de la reivindicación nahua en Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos*, CIESAS. Michel Houdiard Éditeur: París, Francia.
- 2017. "Autogestión lingüística y cultural: algunos ejemplos mesoamericanos". *Onomazéin: Las lenguas amerindias en Iberoamérica: retos para el siglo XXI*, número especial, p. 224-245.
- & Yuribi IBARRA. 2016. "Identidades sociolingüísticas y migración internacional: reacciones frente a la discriminación". *Alteridades*, nº 51, p. 73-84.
- Barriga Villanueva, Rebeca. 2018. *De Babel a Pentecostés. Políticas lingüísticas y lenguas indígenas, entre historias, discursos, paradojas y testimonios*. SEP-CGEIB: México.
- Bastardas, Albert. 2000. *Ecología de les llengües. Medi, contacte i dinàmica sociolingüística*. Proa la mirada social: Barcelona.
- Broda, Johanna. 2001. "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Felix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Conaculta: México.
- Cámara de Diputados. 2024. *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* (diputados.gob.mx). Secretaría de Servicios Parlamentarios: México.
- Carochi, Horacio. 1645. *Arte de la lengua mexicana*. Editorial Innovación (edición facsimilar 1983): México.
- Crystal, David. 2006. *Language and the Internet*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Cru, Josep (ed). 2016. *Foreword – Pròleg*. En Josep Cru (ed.). *Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística*. *Linguapax Review*, p. 5-12.
- Cucurella, Leonela. 1999. *Antropología del ciberespacio*. Ediciones ABYA-YALA: Ecuador.
- Cyrulnik Boris y Gérard Jorland. 2012. *Résilience. Connaissances de base*. Odile Jacob: París, Francia.
- De Falco, Dario y Alfonso Cesarano. 2016. "Endangered Languages in the Era of Social Media: The Case of the Kenyah Lebu Lulit Language". En Josep Cru (ed.). *Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística*. *Linguapax Review*, p. 55-66.
- Etnoecología A. C. 2000. *Atlas etnoecológico de México y Centroamérica (primera fase)*. Etnoecología, A C.
- Flores Farfán, José Antonio. 2009. *Variación, ideologías y purismo lingüístico*. CIESAS, México.
- José Antonio. 2017. "Reflexiones en torno a la historia oral y escrita del náhuatl ayer y hoy. Diversidad, continuidades y disyuntivas a debate". *Estudios de Cultura Náhuatl*, nº 54, p. 165-206.
- Guzmán Betancourt, Ignacio. 1979. *Gramática del Náhuatl de Santa Catarina, Morelos*. SEP-INAH: México.
- Harris, Marvin. 1996. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI: México.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2010. *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. INALI: México.

- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI). 2020. *Censo de Población y Vivienda 2020*. INEGI: México. En línea: [Censo de Población y Vivienda 2020 \(inegi.org.mx\)](http://inegi.org.mx)
- Kempton, Simon. 2019. *Digital 2019 : Global internet use accelerates*, We Are Social Ltd. En línea: [Digital in 2019: Global Internet Use Accelerates - We Are Social UK](https://www.wa-social.com/digital-2019)
- Léonard, Jean Léo y Karla Janiré Avilés González. 2015. *Documentation et revitalisation des « langues en danger » : épistémologie et praxis*. Michel Houdiard, París, Francia.
- 2019. *Didactique des "langues en danger". Recherche-action en dialectologie sociale. / Pedagogía co-participativa y "lenguas en peligro": Propuestas de dialectología social en acción*. Michel Houdiard, París, Francia.
- Llanes-Ortiz, Genner. 2023. *Iniciativas digitales para lenguas indígenas*. ONU / Global Voices: París, Francia.
- Macías, Eugenia. 2011. "Resistencia indígena y experiencia estética. Los mandiles de las fiestas de mayo en Acatlán-Chilapa, Guerrero". En Karla J. Avilés González y Adriana Terven (coords.). *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización*. CIESAS-COLMICH: México, p. 71-119.
- Oviedo, Gonzalo, Luisa Maffi y Peter Larsen. 2000. *Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation. An Integrated Approach to Conserving the World's Biological and Cultural Diversity*. World Wide Fund for Nature (WWF): Glande, Suiza.
- Parkwatch. 2000. *México: Corredor Biológico Chichinautzin*. Parkwatch.org. En línea: file:///C:/WORK_DOCUMENTS/New%20website/www/parkprofiles/html/chbc_eng.html
- Paz, Fernanda. 2005. *La participación en el manejo de las áreas naturales protegidas. Actores e intereses en conflicto en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos*. UNAM-CRIM, Cuernavaca, Morelos, México.
- y Nicholas Risdell (coords). 2014. *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México*. CRIM-Porrúa: México.
- Redfield, Robert. 1973 [1930]. *Tepoztlán. A Mexican Village*. The University of Chicago Press: USA.
- Skutnabb-Kangas Tove, Luisa Maffi y David Harmon, 2003, *Sharing a World of Difference. The Earth's Linguistic, Cultural and Biological Diversity*. UNESCO: París, Francia.
- Fray Bernardino de Sahagún. 2006 [finales del siglo XVI]. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa: México, edición de Ángel Ma. Garibay.
- Scott, James. 2011[1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era: México.
- Soria, Claudia. 2016. "What is Digital Language Diversity and Why should we Care?". En Josep Cru (ed.). *Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística*. *Linguapax Review*, p. 13-28.
- Toledo, Víctor et al. 2001. "Atlas etnoecológico de México y Centro América; fundamentos, métodos y resultados". *Etnoecología*, vol. 6, nº 8, p. 7-41.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press: New York.
- 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press: Londres.
- Tuson, Jesús. 2005. *Patrimoni natural. Elogi i defensa de la diversitat lingüística*. Empúries: Barcelona.
- World Wildlife Fund (WWF). 2024. Traer la naturaleza de vuelta. WWF: En línea [Traer la naturaleza de vuelta | WWF](https://www.wwf.org/es/traer-la-naturaleza-de-vuelta)

ALIMENTAR-SE EN COS I ÀNIMA: MEDI AMBIENT, PRÀCTIQUES RITUALS I REVITALITZACIÓ LINGÜÍSTICA EN UN MÓN NAHUA

Karla J. Avilés González

Inalco (França)

A Nicolás Cardona, tookani revitalitzant.

Resum

Aquest treball busca reflexionar sobre els vincles entre pràctiques rituals, medi ambient i reivindicació ètnica en contextos de desplaçament lingüístic sever. Estudiarem específicament el cas de la comunitat de Santa Catarina (Morelos, Mèxic), una comunitat de parlants de nahua en origen seriosament afectada per ideologies i polítiques lingüístiques que amenacen la seva vitalitat des de fa dècades (Avilés González, 2011, 2016). Malgrat l'esmentat desplaçament, les noves generacions desenvolupaven estratègies de reivindicació ètnica que passen per la documentació i la revitalització de les pràctiques nahues, no només en termes lingüístics i rituals, ja que també estan íntimament relacionades amb l'entorn ecològic en el qual co-existeixen, com són els elements del medi ambient que nodreixen tant el cos com l'ànima. Aquestes troballes ens conviden a ressaltar que fins i tot en contextos de sever desplaçament lingüístic, la defensa de les pràctiques minoritzades també s'enforteix amb el respecte al medi ambient i a la diversitat ètnica.

Paraules clau: reivindicació lingüística i cultural, ecologia, nàhuatl, pràctiques rituals, etnicitat.

Introducció

Mèxic és un dels països amb més diversitat biocultural a escala mundial, ocupa respectivament el segon i el quart lloc de diversitat en plantes i vertebrats i el sisè lloc en diversitat lingüística amb onze famílies lingüístiques i prop de set milions de parlants de llengües indígenes¹ (Skutnabb-Kangas, 2003; Maffi i Harmon, 2003; Inali, 2010; Inegi, 2020). Els nahuaparlants —o parlants del nàhuatl—² s'estenen en unes 8.000 localitats mexicanes no necessàriament contigües que presenten una rica heterogeneïtat. Sobre això,

l'Institut Nacional de Lenguas Indígenas (d'ara endavant INALI) compta almenys 30 *variants nahues*, amb aproximadament 2 milions de parlants, la qual cosa fa que sigui l'agrupació lingüística amb més parlants del Mèxic contemporani.

Malgrat aquesta diversitat, les polítiques lingüístiques oficials no han aconseguit revertir els processos de desplaçament lingüístic que operen a diferents graus al país i que amenacen la vitalitat de les llengües originàries. Considerem tan sols que el govern mexicà reconeix constitucionalment la composició

1.- Una de les dificultats del concepte indígena rau a imposar termes externs per definir identitats socials i lingüístiques complexes (Avilés González, 2011, 2015). Per la qual cosa en la mesura possible en aquest article utilitzem les autoadscripcions ètniques com el terme pobles originaris o nadius.

2.- També anomenat mexicà o maaseewalkwepa entre altres glotònims més endèmics.

pluricultural de la nació i crea el 2003 la Llei general de drets lingüístics dels pobles indígenes,³ però a la pràctica l'educació bilingüe en llengües mesoamericanes continua sent un somni, tal com ho ha subratllat Rebeca Barriga (2018: 37):

Constitució, lleis i institucions, a l'uníson, proclamant la interculturalitat i el bilingüisme, realitats que haurien de transcendir al mer concepte per a plasmar-se en una complexa realitat.

L'educació oficial en llengües nahues no n'és l'excepció. Tal com he pogut constatar en la meua pròpia experiència etnogràfica i a través d'altres estudis, hi ha una absència de materials pedagògics o els que hi ha no són adequats per a l'aprenentatge de les variants on s'ensenyen, o bé els mestres bilingües els falta formació per a explicar l'estructura de les seves llengües, entre moltes altres paradoxes (Avilès González, 2014, 2017; Flors Farfán, 2009).⁴ Òbviament, això incrementa el poder del castellà com a llengua dominant i, per tant, l'estigmatització de les llengües i les cultures originàries, així com el seu desplaçament, reforçant així, per exemple, ideologies funcionalistes que preconitzen la desaparició de les llengües indígenes a causa de la seva «falta d'utilitat» (Avilès González, 2011; Ibarra, 2012). En suma, les polítiques lingüístiques en el context mexicà revelen que les decisions polítiques (*de jure*) poden ser molt diferents de les accions glotopolítiques (*de facto*). Ja en altres llocs he mostrat que, davant aquests cadencats ideològics i polítics, els mestres bilingües poden desenvolupar projectes d'autogestió i crear materials didàctics adequats a les llengües i contextos d'ensenyament, és a dir fent re-

alitat l'educació en llengües originàries en espais pedagògics formals (Léonard i Avilès González, 2019). En aquest treball em centraré a desconstruir un altre tipus d'ideologia altament negativa per a les llengües i cultures originàries, aquella que dicta que davant la modernitat estan condemnades a desaparèixer. Per a això, estudiarem un altre tipus d'espais d'interacció, sortirem de l'aula, per explorar el ciberespai com a mitjà d'expressió de pràctiques socialment importants en la vida d'una comunitat nahua contemporània: les pràctiques rituals de Santa Catarina (Tepoztlán, Morelos). Per descomptat, això ens permetrà qüestionar si tradició i modernitat són pols oposats o falses dicotomies, i a més identificar: 1) com en aquest tipus d'espais ultramoderns s'implementen estratègies de reivindicació ètnica en què la llengua originària cobra un rol fonamental, fomentant la seva revitalització, i 2) com l'entorn ecològic es plasma en aquestes pràctiques rituals, mostrant que els elements del medi ambient no només són importants per nodrir fisiològicament el cos, sinó també l'ànima, en un sentit col·lectiu. D'aquesta manera, em proposo contribuir als debats sobre identitats ètniques i en antropologia del llenguatge des d'una perspectiva ecològica i holística.

Diversitat biològica, lingüística i cultural en l'era de la hipercomunicació

Des de fa un parell de dècades diversos estudis han mostrat els vincles entre la biodiversitat que hi ha al planeta i la presència de comunitats indígenes, obrint tot un camp d'estudi anomenat *etnoecologia* (Oviedo *et al.*, 2000; Toledo *et al.*, 2001). Segons Etnoecologia A.

3.- Vegeu Cambra dels Diputats : Llei general de drets lingüístics dels pobles indígenes (diputados.gob.mx) (darrera consulta: octubre de 2024).

4.- Per descomptat hi ha excepcions, com és el projecte Ok nemi totlahtōl que ha creat materials adequats a les variants del mexicà de Guerrero —a saber San Agustín Oapan, Ameyaltepec i San Francisco Ozomatlán—, incorporant a parlants de nahua i creant espais de capacitació lingüística (Amith, 2009).

C. (2000: 5), la biodiversitat «denota la varietat de paisatges, ecosistemes, espècies i gens, incloent-hi els seus diferents processos funcionals». La protecció d'hàbitats constitueix un dels objectius de conservació d'aquesta biodiversitat, en els quals poden coexistir poblacions humanes que al seu torn estan immerses en processos socials i polítics específics, és a dir, formen part d'un tot, d'un sistema ecològic. El mateix estudi mostra que, a escala mundial, les poblacions indígenes o comunitats originàries habiten en «els ecosistemes terrestres i aquàtics menys pertorbats» (idem: 6). Assenyala que, a Mèxic, el 60 % de les àrees recomanades per a la seva protecció estan habitades per comunitats indígenes, la qual cosa fa patent l'estreta relació entre diversitat biològica i cultural, constituint *resguards recíprocs* (idem: 36).⁵ Aquests resguards estan sostinguts per un conjunt de sabers que es transmet a través de pràctiques sociolingüístiques, les quals permeten conèixer i protegir un entorn determinat. En aquest sentit, Bastardes (2000: 22) ens recorda que les estructures lingüístiques no estan desconnectades de les seves funcions socials, per la qual cosa es poden situar ecològicament com a part d'una realitat global. En altres paraules, les pressions geopolítiques que amenacen la vitalitat d'una llengua també poden afectar el manteniment i conservació d'un entorn ecològic i viceversa.

Considerant que aquests resguards no estan al marge dels processos actuals de la globalització, ens preguntem com avui dia els po-

bles originaris utilitzen les noves tecnologies de la informació transcendent l'espai físic local, a través de la hipercomunicació entesa com un flux d'informació accelerat i estès gràcies a la tecnologia digital, i particularment en el ciberespai, per revitalitzar o reforçar les seves pràctiques lingüístiques i culturals. Si bé existeixen nombrosos estudis sobre els impactes d'internet a escala planetària, amb els seus pros i contres, i sabem que diàriament transiten milers de milions d'usuaris per les xarxes i llocs web (Kempt, 2019), hi⁶ ha encara pocs estudis sobre els usos d'internet i de les xarxes socials en llengües minoritzades o amenaçades. Entre ells, Linguapax (Cru, 2016), dedica tot un volum a analitzar aquesta qüestió. Segons Sòria (2016: 16), en aquest llaavors, Europa congregava el 62 % dels usuaris de xarxes socials a tot el món i l'anglès era la llengua amb més contingut en línia (gairebé el 60 %), per la qual cosa l'autora es pregunta si internet reflecteix realment la diversitat lingüística del planeta.⁷ Més enllà de les xifres que ens fan subratllar que el valor o importància d'una llengua no rau en la quantitat de parlants (Tuson, 2005), en aquest mateix volum De Falco i Cesarano (2015) demostren que al sud-est asiàtic els parlants de *lebu 'kuliit* — una llengua greument amenaçada — utilitzen les xarxes socials de Facebook per escriure i socialitzar en la llengua originària, sent un espai útil per preservar la seva identitat cultural i promoure la seva llengua, però també per estudiar les sorres ideològiques entorn de la vitalitat lingüística.⁸ Aquest cas mostra que les xarxes socials han obert un nou espai d'in-

5.- I tanmateix aquesta biodiversitat també està altament amenaçada, un estudi recent indica que en uns trenta anys el país ha perdut 127 espècies i que el 50 % dels seus ecosistemes està fragmentat (WWF, 2024).

6.- Ja en els anys noranta podem trobar un camp d'estudi dedicat a l'antropologia del ciberespai (v. entre altres Cucurella, 1999).

7.- Sobre això, en un treball pioner, Crystal (2006) apunta que la informació digital, fins i tot en anglès, està lluny de ser uniforme, ja que cada «llengua-tge» a internet depèn de les comunitats que els creguin i/o utilitzen, incloent diferents tipus de gèneres discursius, emmagatzemats a múltiples documents informàtics, sobre i/o fets per actors socials amb perfils també múltiples.

8.- Facebook és la plataforma de xarxes socials amb més nombre d'usuaris al món. Avui dia compta amb més de 3 000 milions d'usuaris actius al mes [vegeu-se Estadístiques clau de Facebook per a 2024 (kolsquare.com) (última consulta: octubre 2024)].

teracció que alguns han anomenat *activisme digital* en llengües indígenes, minoritzades o amenaçades (Llanes-Ortiz, 2023: 31). Encara que no sempre és fàcil establir límits clars entre la intenció «activista» i l'ús d'aquestes xarxes com un espai de socialització *per se*.

Per la seva part, la visibilitat de les llengües nahues i dels seus parlants en el ciberespai no és nova. Flores Farfán (2017) analitza com els parlants de nahua de diferents comunitats del Balsas (Guerrero, Mèxic) utilitzen les xarxes socials per intercanviar missatges en nàhuatl a través de la interfície castellana de Facebook, mostrant que, de fet, implementen estratègies d'escriptura pràctica per a comunicar-se en nàhuatl en el ciberespai. Aquest cas és ja un exemple del *discurs interactiu escrit* (Crystal, 2006: 26-65), en nàhuatl, que podem trobar en el ciberespai com una manera de socialització en comunitats que té una relativa vitalitat lingüística, és a dir, on la llengua originària s'aprèn encara en el cercle familiar, però que passa en aquelles comunitats d'origen nahua on la llengua està seriosament amenaçada, com és el cas de Santa Catarina, la comunitat que aquí ens ocupa?

De les pràctiques locals de Santa Catarina en el ciberespai, entre documentació i etnografia

Santa Catarina (d'ara endavant SC) s'ubica al nord de l'Estat de Morelos, precisament en el municipi de Tepoztlán i és part de l'Àrea de Protecció de Flora i Fauna Corredor Biològic Chichinautzin, una àrea amb una gran biodiversitat que inclou prop de 40.000 hectàrees i que està amenaçada entre altres factors «per la desforestació i la venda il·legal de terra de muntanya i roca volcànica» que al seu

torn reflecteixen diferents conflictes i desafiaments socioambientals (Parkwatch, 2000: 1; Pau, 2005; Risdell, 2014). Fa uns vint anys, quan vaig començar a fer el treball de camp a la zona, la vitalitat del nàhuatl de SC ja es trobava amenaçada, ja que dels seus més de 4.000 habitants, només el 21 % parlava nàhuatl ($n=894$). Els parlants de nahua eren sobretot adults majors de més de seixanta anys, mentre que la població infantil —tret de comptades excepcions— eren monolingües hispanoparlants amb alguns coneixements comprensius de la llengua originària (Avilès González, 2011, 2016). Aquesta amenaça continua present avui dia i s'ha agreujat, les xifres de l'últim cens de Població i Habitatge (INEGI, 2020) indiquen que en SC els «parlants de llengua indígena» han disminuït ($n=789$), sent ara el 14 % de la població total.⁹ L'educació oficial bilingüe nàhuatl-espanyol és inexistent. A més, les recents observacions etnogràfiques realitzades a l'estiu del 2023 ens permeten afirmar que els parlants de nahua tenen més de vuitanta anys. Malgrat aquesta amenaça summament crítica, al llarg dels últims deu anys he identificat l'emergència de nous actors de Santa Catarina que utilitzen les xarxes socials del ciberespai per visibilitzar les pràctiques de Santa Catarina i al mateix temps la seva identitat. Aquí analitzarem específicament la pàgina pública de Facebook anomenada *Santa Catarina Zacatepetlac*, ja que és un clar exemple dels nous àmbits d'ús que obre la hipercomunicació i que d'alguna manera poden incidir en l'enfortiment de les llengües i cultures originàries.

Santa Catarina Zacatepetlac es crea el març del 2014 i avui dia compta amb més de 3.600 seguidors, i es tracta, doncs, d'una pàgina que té una visibilitat important en el ciberespai. Lluny de ser estàtica, s'actualitza

9.- Les dades de l'últim Cens no permeten identificar si els parlants de «llengües indígenes» en aquesta localitat són només parlants de nahua o si existeixen parlants d'altres llengües que s'han establert en SC.



Fig. 1. Carta de presentació de *Santa Catarina Zacatepetlac* durant la celebració de la Santa Creu.

za amb noves publicacions (també anomenades *posts* —un anglicisme bastant fèrtil en el món virtual). Aquí només en presentaré algunes de les més representatives per al nostre objecte d'estudi. En primera instància, analitzarem el contingut comunicatiu que apareix en obrir-la, aquella que l'usuari percep quan hi accedeix i que aporta informació valuosa sobre els propòsits d'aquesta pàgina. En segona instància, analitzarem alguns dels *posts* que ofereix aquesta pàgina en el ciberespai ressaltant les seves principals característiques lingüístiques i culturals, la qual cosa també ens portarà a reflexionar sobre les connexions entre l'etnografia clàssica —aquella que es realitza en un espai geogràfic determinat al qual direm «local»— i la del ciberespai, així com en els avantatges de la documentació nativa (Léonard i Avilès, 2015) en aquest tipus de plataformes. Notarem que en aquests *posts* la presència d'elements del medi ambient va més enllà del valor estètic o de qualsevol folklorisme. D'aquesta manera, discutirem com la hipercomunicació pot afavorir la reivindicació nahua fins i tot en contextos seriosament amenaçats.

La carta de presentació: què ens diu?

A finals d'abril del 2024, la primera informació visual que l'usuari rebia en entrar a la pàgina *Santa Catarina Zacatepetlac* consistia en l'encapçalament següent en lletres majúscules i en castellà: «AMB LA SEVA CULTURA, ÉS UN POBLE INVENCIBLE», acompanyat d'una imatge representant diversos individus que recorren els carrers de la comunitat en una clara manifestació ritual, col·lectiva (fig. 1).

En la imatge circular de l'extrem inferior esquerre podem observar que es tracta de la processó de la Santa Creu, una festa sincrètica que està relacionada amb els cicles agrícoles no només en SC, sinó en moltes altres comunitats de parlants de nahua, per a demanar aigua i bones collites, ja que és en aquest període en el qual comencen les pluges (Macías, 2011; Broda, 2001). L'entorn ecològic es fa patent des d'aquesta primera ullada, la identitat col·lectiva del poble, també. Noti's que el terme *cultura* es converteix en una paraula clau per a definir el poble de Santa Catarina —un concepte socioantropològic que engloba un conjunt de pràctiques, coneixements i creences,¹⁰ del qual

10.- La definició del concepte cultura ha donat lloc a amplis debats, vegeu entre d'altres: Harris (1996).

s'han apropiat els administradors d'aquesta pàgina Facebook per a reivindicar les seves diferències ètniques, visibilitzant-les en el ciberespai. Es pot assenyalar que, en aquesta carta de presentació, els individus no apareixen aïllats sinó celebrant un acte ritual col·lectiu, units, per això són «invencibles». En altres paraules, el protagonista d'aquesta pàgina no és un individu, un «activista-influenciador», sinó el poble amb les seves pràctiques culturals, tal com veurem a continuació.

Les pràctiques rituals d'ahir i avui en SC

L'estudi de les pràctiques rituals de les comunitats autòctones ha estat un dels principals vectors per a entendre les seves diferències i particularitats respecte a altres cultures. Les perspectives per a endinsar-se al tema són molt àmplies, per això, no es detallaran totes en aquest treball. Aquí ens limitarem a definir les pràctiques rituals des dels treballs clàssics de Turner (1974: 33), concebudes no com a pràctiques aïllades, sinó com a part d'un *procés social* que, a més, ens permet entendre el canvi com una característica immanent en l'estructura d'una determinada societat, és a dir, que ens permet pensar en les comunitats i les seves pràctiques no com a entitats estàtiques, cícliques o repetitives, sinó com a part d'un tot dinàmic. En aquest sentit, les festes rituals que observem a la pàgina *Santa Catarina Zacatepetlac* poden considerar-se com *llindars de temps i espai*, com cúspides que apareixen en la vida quotidiana i que també poden modificar-la. En paraules de Turner (1969: VII):

«These liminal areas of time and space —rituals, carnivals, dramas, and latterly films—

are open to the play of thought, feeling, and will; in them are generated new models, often fantastic, some of which may have sufficient power and plausibility to replay eventually the force-backed political and jural models than control the centers of a society's ongoing life».

Les pràctiques rituals del món mesoamericà han estat un camp molt fèrtil que l'antropologia ha conreat des de principis de segle xx, i que ha atret antropòlegs estrangers que han convertit els seus treballs en clàssics. La comunitat de Santa Catarina no ha estat exempta d'haver acollit prestigiosos antropòlegs per a entendre el món nahua. En aquesta pàgina Facebook trobem diverses referències a l'estudi que Robert Redfield va dur a terme a Tepoztlán després de la revolució mexicana, entre 1926 i 1927, amb riques descripcions etnogràfiques basades en l'observació directa d'aquestes pràctiques, és a dir, en el seu mateix context de producció. Per exemple, l'agost del 2023 es mostra una de les fotos que Redfield (1930: 126) va prendre a Santa Catarina sobre l'aixecament del castell —com a part dels jocs pirotècnics del 12 de gener, la festa del poble en honor a la verge de Guadalupe— per constatar l'antiguitat d'aquestes pràctiques culturals a SC. Sobre això, Redfield assenyala que, durant aquest tipus de festes, es manifesta «the *esprit de corps* of the villages» (idem 64-65), reprenent una metàfora militar francesa —«l'esperit del cos»— per a ressaltar el sentiment d'orgull, de lleialtat, i la solidaritat col·lectiva que emergeix amb l'objectiu de celebrar i preparar aquestes grans festes.¹¹ Podem dir que «l'esperit del cos» és també «l'ànima del poble», passant doncs d'una metàfora militar a una metàfora reli-

11.- Tal com mostren les diverses descripcions de les majordomies en aquesta pàgina Facebook, i les meves pròpies experiències etnogràfiques, aquestes festes es preparen amb un any d'antelació i són coordinades per majordomies que s'encarreguen d'obtenir suports socioeconòmics diversos (força de treball per a fer menjar, estris, fons econòmics per pagar als músics, el castell, etc.). Aquestes festes requereixen, doncs, una gran organització i importants recursos financers que el majordom, com a gestor o steward, té el desafiament de saber portar (veure també Redfield, 1930: 79).

giosa —més apta al context estudiat— que aquí revela la unió i organització comunitària, com a part de la identitat col·lectiva de Santa Catarina.

Tanmateix, Redfield (1930: 51, 95) afirmava que aquestes pràctiques culturals, també anomenades *tradicions*, desapareixerien com parteix del que ell va anomenar *contínuum folk-urbà*, una perspectiva evolucionista que situava al món rural, indígena i camperol com a «comunitats folks» destinades a extingir-se amb l'entrada a la vida moderna de la ciutat; en el cas de Tepoztlán dels anys vint, del món hispanoparlant i del progrés urbà. Les dicotomies ciutat-camp, indígena-no indígena, tradició-modernitat, i les seves visions evolucionistes, poden ara qüestionar-se a través de l'etnografia del ciberespai, i específicament de la pàgina que ens ocupa. Gairebé cent anys després dels estudis de Redfield —i sense minimitzar els cadencats polítics i ideològics abans esmentats, podem dir que moltes de les festes de Santa Catarina, les seves pràctiques i tradicions, encara són vives,¹² i en elles la llengua originària s'està reactivant, tal com s'observa a la publicació següent del 9 de novembre de 2023, en què es convida a assistir a la festa més important de la comunitat, la festa de la santa patrona del poble: la verge de Santa Catarina.

***Huey altepeilhuitl* «La festa gran del poble»**

L'anàlisi dels continguts visuals (imatge i text) d'aquesta publicació ens permet ressaltar, en primera instància, l'encapçalament bilin-



güe nàhuatl-espanyol, on el nàhuatl destaca en lletres majúscules molt més grans que la seva traducció al castellà. La frase en nàhuatl «HUEY ALTEPEILHUITL» compleix així un rol fonamental per a presentar aquesta festa. Un terme ja documentat a la regió pel mateix Redfield (1930: 92, 94) per a referir-se a aquesta festa tan especial, que si segmentem en morfemes correspon efectivament a:

Huey altepe-ilhui-tl

Gran pueblo-fiesta-Sg.Abs¹³

«La festa gran del poble»

Tal com es tradueix immediatament després, amb lletres majúscules en espanyol, però una mica més petites. Ressalta que l'escriptura en nàhuatl concorda amb les grafies adoptades per Redfield a començaments del segle xx, les quals seguien les regles d'escriptura associades amb el que es coneix com a nàhuatl «clàssic», és a dir, amb el nàhuatl parlat per l'elit nahua en el

12.- Segons fonts locals (2024), hi ha algunes pràctiques rituals que han deixat de fer-se, però també n'hi ha d'altres que s'han reactivat com la peregrinació al santuari d'Ixcatepec que s'havia interromput des de fa 52 anys (v. post del 17 de maig del 2023).

13.- En les segmentacions morfològiques utilitzarem les abreviacions següents: Abs. (absolutiu); Imp. (imperatiu); Opt. (optatiu); Pl. (plural); Sg. (singular).

segle xvi.¹⁴ Així, aquesta publicació inverteix les asimetries sociolingüístiques en l'encapçalament, el nàhuatl es converteix en la llengua més visible i important. La foto de la verge de Santa Catarina també és fonamental en aquest *post*, ja que emmarca tota la informació textual centrant la nostra atenció en el personatge de la verge a l'interior de l'església del poble durant aquestes dates, i ens recorda que es tracta d'una festa que té alhora un important caràcter social i religiós. Noti's també la presència del medi ambient en la imatge, ja que la verge està envoltada de flors grogues naturals que —més enllà de l'indubtable aspecte estètic— l'omplen de color i vida.

Finalment, a la part inferior esquerra, el nàhuatl apareix de nou en primera posició i en lletres majúscules amb l'expressió *XIHUALACAN HUEY ALTEPEILHUITL* que es tradueix immediatament en castellà i també en majúscules com «VINGUIN A LA FESTA DEL POBLE». És una clara invitació a aquest esdeveniment comunitari realitzada a través de la hipercomunicació en el ciberespai, ampliant així els abastos de la seva difusió i, per tant, de la difusió del nàhuatl de SC. Sobre això, recordem que entre les noves generacions la transmissió del nàhuatl s'havia interromput, els infants ja no l'aprenien en el cercle familiar, i encara que aquesta tendència continua sent present, constatem l'emergència de joves que no només descriuen i participen en les festes, prenen fotos i les pugen al web (la qual cosa ja implica una gran tasca de documentació), sinó que investiguen com s'anomena el món, el seu món, en el nàhuatl de SC, és a dir realitzen un treball d'etnografia par-

ticipant que també estudia les pràctiques lingüístiques natives. El jovent de Santa Catarina desenvolupa, doncs, aquesta feina de documentació, investigant amb els seus familiars, amics i coneguts, les expressions que els parlants de nahua actius fan servir en aquests contextos rituals. L'usuari pot deduir fàcilment que l'expressió *Xihualacan* correspon a una forma imperativa utilitzada en el nàhuatl de SC per a realitzar invitacions a un destinatari plural, és a dir en la segona persona del plural [*Xi-huala-can* / Imp-venir-2 Pl.Opt]. En altres paraules, els usuaris també poden aprendre el nàhuatl de SC a través d'aquest *post*. Encara que aquest aprenentatge pugui semblar marginal, cal assenyalar que moltes de les publicacions d'aquesta pàgina Facebook desenvolupen el mateix estil de presentació: encapçalament en nàhuatl i després traducció al castellà. A l'hora d'escriure aquest treball, trobem deu nous esdeveniments publicats, dels quals sis segueixen aquest patró. Pel que fa al nàhuatl, i la seva documentació lingüística nativa, caracteritzen a la pàgina *Santa Catarina Zacatepetlac* a través de l'escriptura, però també oferint materials audiovisuals com és el documental *Tic chichihuazque yelotlaxcalli* que analitzarem a continuació.

Tic chichihuazque yelotlaxcalli

«Oferrim tlaxcales per al nen Jesús»

Aquest documental, realitzat per joves de la comunitat el desembre del 2022 segons una idea original de Nicolás Cardona, té per objectiu valoritzar un aliment tradicional que s'efectua el 23 i el 24 de desembre

14.- Aquest sistema d'escriptura no representava certes distincions fonològiques importants del nàhuatl com la durada vocàlica de l'expressió «altepetl», en què la vocal de l'última síl·laba s'allarga donant «altepeetl». Horacio Carochi, el 1645, és el primer missioner que remarca la importància de la durada vocàlica en el nàhuatl clàssic. Guzmán Betancourt (1979) la registra, per al nàhuatl de Santa Catarina, a través de la grafia «:» (ex. a:yemo «encara, no» ídem 91). Aquí respectem les grafies fetes servir en els posts analitzats.



Santa Catarina Zacatepetlac

December 2, 2023 · 🌐

Tic manazque Yelotlaxcalli para piltzintli Jesús

(Vamos a ofrecer tlaxcales para el niño Jesús)

a la Festa de la Nativitat del nen Jesús: el *yelotlaxcalli* [yelo-tlaxcal-li / frijol-tortilla-Sg. Abs]. Aquest aliment és una de les particularitats sincrètiques d'aquesta festivitat, ja que pel que sembla no se celebra en altres regions mesoamericanes. Si bé el castellà és la principal llengua utilitzada en aquest material, trobem oralizaciones en nàhuatl en la veu d'alguns joves adults de Santa Catarina, com és l'expressió *Tic manazque yelotlaxcalli per a piltzintli Jesús* «Ofereim tlaxcales per al nen Jesús» que no podem reduir intervencions marginals, ja que és el tema central del documental. Al contrari, aquestes oralizaciones ens fan preguntar-nos: on comença la revitalització d'una llengua i quan acaba la possibilitat de revitalitzar-la?, on comença la reivindicació lingüística i cultural? Almenys en aquest documental ambdues són presents a partir del vincle estret amb els elements del medi ambient materialitzats en el *yelotlaxcalli* que s'ofereix en aquest sopar ritual, princi-

palment fesol vermell, mel d'abella i blat de moro blau. Això es fa patent en la veu del narrador:

L'alimentació va més enllà de satisfer plenament la gana, ja que també forma part de la identitat dels pobles, a més d'estar lligats a diferents factors com els geogràfics, climàtics, socials, econòmics, religiosos i ideològics.

Així mateix, aquest documental ens recorda que la Festa de la Nativitat —com moltes altres pràctiques rituals de SC— s'ha de preparar amb prou temps d'anticipació gràcies a les majordomies, i que té una clara relació amb el cicle agrícola, així com amb els orígens prehistòrics de la comunitat. Per exemple, el majordom ha de buscar amb anterioritat les dones tlaxcaleres que s'encarregaran de pastar, fer les tortes i llançar els tlaxcales. Podem ressaltar que aquestes dones tenen un rol ritual summament important. En pri-

mer lloc, perquè no qualsevol persona sap fer tlaxcales, ja que és un coneixement que es transmet de generació a generació entre les famílies tlaxcaleres. En segon lloc, però no menys important, aquest rol ritual va més enllà de l'elaboració del producte en termes estrictes, ja que són les dones tlaxcaleres les qui s'encarreguen d'escampar el fum del «sahumerio»¹⁵ davant de les imatges patronals «per a agrair, un any més, l'elaboració del *yelotlaxcalli*». En paraules d'una d'elles: «per a demanar-li forces, que ens ajudi a fer bé la feina», és a dir, comptar amb l'energia física, humana, i amb els elements agrícoles que permetin realitzar-la. Aquesta festa s'acaba quan els majordoms porten els tlaxcaleres a la missa del 24 de desembre, presentant-los com a ofrena al nen Jesús. D'aquesta manera a SC es conclou un cicle —el nen Jesús és així honrat i nodrit amb un aliment d'origen prehistòric—, que lluny de ser «repetitiu» plasma una espiral que canvia amb el pas del temps i que transcendeix l'espai físic local per a allotjar-se en el ciberespai.

ciades amb la «modernitat» per a estendre's a través de les xarxes socials i fer-se visibles en els cinc continents. Constatem també que la llengua originària, el nàhuatl, malgrat la seva fràgil vitalitat, és utilitzat com a estandard identitari i reactivat puntualment a partir d'un treball etnogràfic i de documentació nativa entorn de les pràctiques rituals, la qual cosa implica la col·laboració entre bilingües actius d'edat avançada i la joventut de Santa Catarina en l'espai físic local. A més, aquesta documentació es realitza d'una manera independent a les polítiques oficials centrades en l'estandardització de les llengües «indígenes», per la qual cosa té un grau de llibertat molt més ampli i és un clar exemple dels esforços comunitaris que es fan d'una manera autogestiva per a reivindicar pràctiques i identitats en altre temps estigmatitzades. En aquest sentit, aquests esforços i el seu estudi poden tenir implicacions importants en les ideologies lingüístiques dominants i estimular l'avaluació i el respecte del medi ambient, així com de les identitats ètniques contemporànies.

Reflexions finals

El material aquí analitzat ens convida a repensar les estratègies que els pobles originaris desenvolupen avui dia per a visibilitzar i reivindicar les seves pràctiques lingüístiques i culturals. No com a actors subordinats que se situen en una relació o discurs de *resistència*, entesa aquesta última com una oposició a l'alteritat jeràrquica: «un discurs ocult que representa una crítica del poder a l'esquena del dominador» (Scott, 1990: 21), sinó com a actors *resilients* que es posicionen en una relació horitzontal davant l'alteritat (Cyrułnik i Jorland, 2012) i que fan servir la hipercomunicació i les tecnologies de la informació asso-

Referències

- Amith, Jonathan (ed.). 2009. *Ok nemi totlah-tōl*. INALI: México.
- Avilés González, Karla Janiré. 2011. "Aquí ya no hablan mexicano... ¡les da pena! Estigmas nahuas en Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos", a Karla J. Avilés González i Adriana Terven (coords.). *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización*. CIESAS-COLMICH: México, p. 181-216.
- 2014. "Cambios morfológicos en la escritura del náhuatl: marcas de renovación lingüística", a Jean Léo Léonard i Alain Kihm (eds.). *Patterns in Mesoameri-*

15.- El *sahumerio* és un element sincrètic que incorpora el copal prehistòric amb les pràctiques de purificació del món catòlic.

- can Morphology, Michel Houdiard Editeur: París, Francia, p. 265-279.
- 2016. Desafíos de la reivindicación nahua en Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos, CIESAS. Michel Houdiard Éditeur: París, Francia.
- 2017. "Autogestión lingüística y cultural: algunos ejemplos mesoamericanos". Onomazéin: Las lenguas amerindias en Iberoamérica: retos para el siglo XXI, número especial, p. 224-245.
- & Yuribi IBARRA. 2016. "Identidades sociolingüísticas y migración internacional: reacciones frente a la discriminación". Alteridades, nº 51, p. 73-84.
- Barriga Villanueva, Rebeca. 2018. De Babel a Pentecostés. Políticas lingüísticas y lenguas indígenas, entre historias, discursos, paradojas y testimonios. SEP-CGEIB: México.
- Bastardas, Albert. 2000. Ecologia de les llengües. Medi, contacte i dinàmica sociolingüística. Proa la mirada social: Barcelona.
- Broda, Johanna. 2001. "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", a Johanna Broda i Felix Báez-Jorge (coords.). Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Conaculta: México.
- Cámara de Diputados. 2024. Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (diputados.gob.mx). Secretaría de Servicios Parlamentarios: México.
- Carochi, Horacio. 1645. Arte de la lengua mexicana. Editorial Innovación (edició facsimilar 1983): México.
- Crystal, David. 2006. Language and the Internet. Cambridge University Press: Cambridge.
- Cru, Josep (ed). 2016. Foreword – Pròleg. A Josep Cru (ed.). Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística. Linguapax Review, p. 5-12.
- Cucurella, Leonela. 1999. Antropología del ciberespacio. Ediciones ABYA-YALA: Ecuador.
- Cyrułnik Boris y Gérard Jorland. 2012. Ré-silience. Connaissances de base. Odile Jacob: París, Francia.
- De Falco, Dario i Alfonso Cesarano. 2016. "Endangered Languages in the Era of Social Media: The Case of the Kenyah Lebu Lulit Language". A Josep Cru (ed.). Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística. Linguapax Review, p. 55-66.
- Etnoecología A. C. 2000. Atlas etnoecológico de México y Centroamérica (primera fase). Etnoecología, A C.
- Flores Farfán, José Antonio. 2009. Variación, ideologías y purismo lingüístico. CIESAS, México.
- 2017. "Reflexiones en torno a la historia oral y escrita del náhuatl ayer y hoy. Diversidad, continuidades y disyuntivas a debate". Estudios de Cultura Náhuatl, nº 54, p. 165-206.
- Guzmán Betancourt, Ignacio. 1979. Gramática del Náhuatl de Santa Catarina, Morelos. SEP-INAH: México.
- Harris, Marvin. 1996. El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Historia de las teorías de la cultura. Siglo XXI: México.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2010. Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. INALI: México.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI). 2020. Censo de Población y Vivienda 2020. INEGI: México. En línea: Censo de Población y Vivienda 2020 (inegi.org.mx)
- Kempt, Simon. 2019. Digital 2019 : Global internet use accelerates, We Are Social Ltd. En línea: Digital in 2019: Global Internet Use Accelerates - We Are Social UK
- Léonard, Jean Léo i Karla Janiré Avilés González. 2015. Documentation et revitalisation des « langues en danger » : épistémologie et praxis. Michel Houdiard, París, Francia.

- 2019. Didactique des “langues en danger”. Recherche-action en dialectologie sociale. / Pedagogía co-participativa y “lenguas en peligro”: Propuestas de dialectología social en acción. Michel Houdiard, París, Francia.
- Llanes-Ortiz, Genner. 2023. Iniciativas digitales para lenguas indígenas. ONU / Global Voices: París, Francia.
- Macías, Eugenia. 2011. “Resistencia indígena y experiencia estética. Los mandiles de las fiestas de mayo en Acatlán-Chilapa, Guerrero”. En Karla J. Avilés González y Adriana Terven (coords.). Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización. CIESAS-COLMICH: México, p. 71-119.
- Oviedo, Gonzalo, Luisa Maffi i Peter Larsen. 2000. Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation. An Integrated Approach to Conserving the World's Biological and Cultural Diversity. World Wide Fund for Nature (WWF): Glande, Suiza.
- Parkwatch. 2000. México: Corredor Biológico Chichinautzin. Parkwatch.org. En línea: file:///C:/WORK_DOCUMENTS/New%20website/www/parkprofiles/html/chbc_eng.html
- Paz, Fernanda. 2005. La participación en el manejo de las áreas naturales protegidas. Actores e intereses en conflicto en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos. UNAM-CRIM, Cuernavaca, Morelos, México.
- i Nicholas Risdell (coords). 2014. Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México. CRIM-Porrúa: México.
- Redfield, Robert. 1973 [1930]. Tepoztlán. A Mexican Village. The University of Chicago Press: USA.
- Skutnabb-Kangas Tove, Luisa Maffi i David Harmon, 2003, Sharing a World of Difference. The Earth's Linguistic, Cultural and Biological Diversity. UNESCO: París, Francia.
- Fray Bernardino de Sahagún. 2006 [finales del siglo XVI]. Historia General de las Cosas de la Nueva España. Editorial Porrúa: México, edición de Ángel Ma. Garibay.
- Scott, James. 2011 [1990]. Los dominados y el arte de la resistencia. Ediciones Era: México.
- Soria, Claudia. 2016. “What is Digital Language Diversity and Why should we Care?”. A Josep Cru (ed.). Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística. Linguapax Review, p. 13-28.
- Toledo, Víctor et al. 2001. “Atlas etnoecológico de México y Centro América; fundamentos, métodos y resultados”. Etnoecológica, vol. 6, nº 8, p. 7-41.
- Turner, Victor. 1969. The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Cornell University Press: New York.
- 1974. Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Cornell University Press: Londres.
- Tuson, Jesús. 2005. Patrimoni natural. Elogi i defensa de la diversitat lingüística. Empúries: Barcelona.
- World Wildlife Fund (WWF). 2024. Traer la naturaleza de vuelta. WWF: En línea: [Traer la naturaleza de vuelta | WWF](#).

NOURISHING ONESELF, BODY AND MIND: ENVIRONMENT, RITUAL PRACTICES AND LANGUAGE REVITALISATION IN THE NAHUA WORLD.

Karla J. Avilés González

Inalco (France)

For Nicolás Cardona, revitalising tookani.

Abstract

This study aims to reflect on the connections between ritual practices, the environment and ethnic reclamation in contexts of severe language shift. We will specifically study the community of Santa Catarina (Morelos, Mexico), an originally Nahuatl-speaking community seriously affected by the linguistic ideologies and policies threatening its vitality for decades (Avilés González 2011, 2016). Despite this shift, the new generations are developing ethnic revival strategies that include documenting and revitalising not only Nahua linguistic and ritual practices but also those closely related to the ecological environment in which they exist, such as the environmental elements that nourish body and soul. These findings highlight that even in contexts of severe language shift, the defence of minoritised practices is strengthened with respect for the environment and ethnic diversity.

Keywords: linguistic and cultural claims, ecology, Nahuatl, ritual practices, ethnicity.

Introduction

Mexico is one of the countries with the greatest biocultural diversity in the world. It ranks second and fourth in the diversity of its plants and vertebrates, respectively, and sixth in linguistic diversity, with eleven language families and almost seven million speakers of Indigenous languages (Skutnabb-Kangas, Maffi & Harmon 2003; Inali 2010; Inegi 2020).¹ Nahuatl speakers² are found across some 8,000 Mexican communities that are not necessarily contiguous with one another, displaying rich heterogeneity. In this regard, the National Institute of Indigenous Languages

(henceforth INALI) has counted at least 30 *Nahua variants* with approximately two million speakers, which makes it the language group with the most speakers in contemporary Mexico.

Despite this diversity, official language policies have not managed to reverse language shift operating to different degrees in the country, which is threatening the vitality of the original languages. Mexico's constitution recognises the nation's pluricultural composition, and in 2003 the government enacted the General Law on the Language Rights of Indigenous Peoples;³ however, in practice bilingual edu-

1.- One of the difficulties with the concept of 'Indigenous' lies in imposing outside terms when defining complex social and linguistic identities (Avilés González 2011; 2015). Therefore, to the extent possible, in this article we will use ethnic self-descriptions, like the term 'original peoples' or 'natives'.

2.- Also called *Mexican* or *Maaseewalkwepa*, among other more autochthonous glottonyms.

3.- See Cámara de Diputados: Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (diputados.gob.mx) (last consulted: October 2024).

cation in Mesoamerican languages is still just a dream, as Rebeca Barriga (2018: 37) has highlighted:

Constitution, laws and institutions in unison proclaiming interculturality and bilingualism, realities that would have to go beyond the mere concept so that they are implemented in a complex reality.

Official education in Nahuatl languages is no exception. As found in my own ethnographic experience and other studies, there is a dearth of teaching materials, they are inappropriate for the variants spoken where they are used, or the bilingual teachers lack the training to explain the structure of their languages, among many other paradoxes (Avilés González 2014, 2017; Flores Farfán 2009).⁴ Undoubtedly, this increases the power of Spanish as a dominant language and ultimately the stigmatisation of the original languages and cultures, as well as their shift, such as by reinforcing functionalist ideologies that advocate the disappearance of indigenous languages due to their ‘uselessness’ (Avilés González 2011; Ibarra 2012). In short, Mexico’s language policies reveal that political decisions (*de jure*) may be quite different than language planning actions (*de facto*). Elsewhere, it has been shown that given these ideological and political constraints, bilingual teachers can implement self-managed projects by developing teaching materials appropriate to the languages being taught and the educational contexts, that is, actually educating in the original languages in formal pedagogical spaces (Léonard & Avilés González 2019). In this study, I will focus on deconstructing another type of ideology that is extremely negative for Indigenous languages and cultures, the one that dictates that they are condemned to disappear in mo-

ernity. To do so, I will study another type of interaction context beyond the classroom to explore cyberspace as a means of expressing socially important practices in the lives of a contemporary Nahuatl community: the ritual practices of Santa Catarina (Tepoztlán, Morelos). This will enable us to question whether tradition and modernity are opposite poles or false dichotomies and to identify: 1) how ethnic reclamation strategies are being implemented in this type of ultra-modern space where the Indigenous language plays a crucial role that fosters its revitalisation; and 2) how the ecological environment is captured in these ritual practices, showing that the elements in the environment are important to physiologically nourish not only the body but also the soul in the collective sense. Thus, I set out to contribute to the debates on ethnic identities and the anthropology of language from an ecological and holistic perspective.

Biological, linguistic and cultural diversity in the age of hyper-communication

In the past two decades, several studies have shown the connections between the planet’s biodiversity and the presence of Indigenous communities, which has opened up a new field of study called ethnoecology (Oviedo *et al* 2000; Toledo *et al* 2001). According to Etnoecología A. C. (2000: 5), biodiversity ‘refers to the variety of landscapes, ecosystems, species and genes, including their different functional processes’. Habitat protection is one of the goals of conserving this biodiversity, in which human populations can coexist while also being immersed in specific social and political processes; that is, they are part of a whole, an ecological

4.- Naturally, there are exceptions, such as the *Ok nemi totlahtōl* programme, which has created materials suitable for the variants of Mexican in Guerrero—such as in San Agustín Oapan, Ameyaltepec and San Francisco Ozomatlán—by including Nahuatl-speakers and creating language training spaces (Amith 2009).

system. The same study shows that globally, Indigenous populations or native communities live in ‘the least disturbed land and water ecosystems’ (idem: 6). It states that 60% of the areas recommended for protection in Mexico are inhabited by Indigenous communities, which clearly spotlights this close relationship between biological and cultural diversity as ‘reciprocal safeguards’ (idem: 36).⁵ These safeguards are sustained by a body of knowledge conveyed through sociolinguistic practices, which enable a given environment to be known and protected. In this sense, Bastardas (2000: 22) reminds us that linguistic structures are not disconnected from their social functions, and therefore they should be ecologically situated as part of an overall reality. In other words, the geopolitical pressures threatening a language’s vitality may also affect the maintenance and conservation of an ecological environment, and vice-versa.

Considering that these safeguards are not outside current globalisation processes, we wonder how Indigenous peoples today use the new information technologies to go beyond the local physical space via hyper-communication—meaning an accelerated, extended information flow thanks to digital technology, particularly in cyberspace—to revitalise or reinforce their linguistic and cultural practices. Even though there are many studies on the impacts of the Internet on a planetary scale, with its pros and cons, and we know that billions of users are on social media and websites daily (Kempt 2019),⁶

today there are few studies on the way minoritised or threatened languages are used on the Internet and the social media. Of the studies that do exist, Linguapax (Cru 2016) devoted an entire volume to analysing this issue. According to Soria (2016: 16), at that time, Europe was the home to 62% of social media users in the world, and English was the language with the most online content (almost 60%), leading the author to question whether the Internet truly reflects the planet’s linguistic diversity.⁷ Considering that the value or importance of a language does not lie in the number of speakers (Tuson 2005), in that same volume De Falco and Cesariano (2016) show that in southeast Asia the speakers of Lebu ‘Kulit—a seriously endangered language—use Facebook to write and socialise in their language, making it a useful space to preserve their cultural identity and promote their language, as well as to study the ideological arenas around language vitality.⁸ This case shows that social media have opened up a new space of interaction that some have called ‘digital activism’ in Indigenous, minoritised and/or endangered languages (Llanes-Ortiz 2023: 31). However, it is not always easy to set clear boundaries between ‘activist’ intentions and the use of social media *per se* as a space of socialisation.

In turn, the visibility of Nahua languages and their inhabitants in cyberspace is nothing new. Flores Farfán (2017) analyses how Nahua speakers from different communities in Balsas (Guerrero, Mexico) use social media to ex-

5.- And yet this biodiversity is also heavily threatened. A recent study found that in around thirty years the country has lost 127 species, and that 50% of its ecosystems are fragmented (WWF 2024).

6.- In the 1990s, the anthropology of cyberspace became its own field of study (see, among others, Cucurella 1999).

7.- In this regard, in a pioneering study, Crystal (2006) notes that digital information, even in English, is far from uniform, given that each kind of Netspeak depends on the communities that create and/or use it, including different types of discursive genres, stored in multiple online documents, about—and/or made by—social actors who also have multiple profiles.

8.- Facebook is the largest social media platform in the world. Today it has more than 3 billion active users per month [see Key statistics on Facebook for 2024 (kolsquare.com) (last consulted: October 2024)].

change messages in Nahuatl via Facebook's Spanish interface, showing that they are actually implementing practical writing strategies to communicate in Nahuatl in cyberspace. This case is now an example of *written interactive discourse* (Crystal 2006: 26-65) in Nahuatl, which we can find in cyberspace as a form of socialisation in communities that have relative linguistic vitality, that is, where the original language is still learned within the family. However, what happens in Nahua communities where the language is seriously endangered, such as in Santa Catarina, the community studied in this paper?

Santa Catarina's local practices in cyberspace: Between documentation and ethnography

Santa Catarina (henceforth, SC) is located in the northern part of Morelos state, in the municipality of Tepoztlán. It is part of the Chichinautzin Biological Corridor Flora and Fauna Protection Area, a region with a high degree of biodiversity that encompasses 40,000 hectares and is threatened by factors such as 'deforestation and the illegal sale of hillside land and volcanic rock', which in turn reflect different socioenvironmental conflicts and challenges (Parkwatch 2000: 1; Paz 2005; Risdell 2014). Around twenty years ago, when I began my fieldwork in the region, the vitality of Nahuatl in SC was already endangered, given that only 21% of its more than 4,000 inhabitants spoke it (n=894). Most speakers of Nahuatl were adults over 60, while—with just a handful of exceptions—the children were monolingual in Spanish with some ability to understand the native language (Avilés González 2011, 2016). This threat still exists today and is even more acute; the figures from the last Population and Home

Census (INEGI 2020) show that the number of 'speakers of the Indigenous language' in SC has dropped (n=789) and now accounts for just 14% of the total population.⁹ Official Nahuatl-Spanish bilingual education does not exist. Furthermore, recent ethnographic observations from the summer of 2023 revealed that speakers of Nahuatl are more than 80 years old. Despite this extraordinarily critical threat, over the past ten years, I have identified the emergence of new actors in SC who use social media in cyberspace to bring visibility to SC's practices and identity. Here we shall specifically analyse the public Facebook page called *Santa Catarina Zacatepetlac* as a clear example of the new spheres of use made possible by hyper-communication, which can somehow help to strengthen original languages and cultures.

Santa Catarina Zacatepetlac was created in March 2014, and today it has more than 3,600 followers. Therefore, it is a page that has considerable visibility in cyberspace. Far from being static, it is regularly updated with new posts. Here, I will only present some of the most representative posts given our subject of study. First, we will analyse the communicative content that appears when the page is opened, that is, what users perceive when they access it, which provides valuable information on its purposes. Secondly, we will analyse some of the posts on this page in cyberspace to highlight their main linguistic and cultural features, which will also lead to a reflection on the connections between classical ethnography—performed in a specific geographic space which we will call 'local'—and ethnography in cyberspace, as well as the advantages of native documentation (Léonard & Avilés 2015) on this type of platform. We will note that the presence of elements from the environment in these

9.- The figures from the latest census do not enable us to identify whether the speakers of 'indigenous languages' in this community are only Nahua-speakers or whether there are speakers of other languages who have settled in SC.



Fig. 1. Facebook homepage of *Santa Catarina Zacatepetlac* during the Santa Cruz [Holy Cross] celebration.

posts goes beyond aesthetic value or folklore. Thus, we will discuss how hyper-communication can promote Nahua reclamation even in seriously threatened contexts.

The homepage: What does it tell us?

In late April 2024, the first visual information that users received when visiting the *Santa Catarina Zacatepetlac* Facebook homepage was the following Spanish-language header in upper-case letters: 'CON SU CULTURA, ES UN PUEBLO INVENCIBLE' [WITH ITS CULTURE, IT IS AN INVINCIBLE VILLAGE], accompanied by an image showing a group of people walking through the streets of the community in what is clearly a collective ritual expression (Fig. 1).

The circular image on the lower left indicates that it is a Santa Cruz [Holy Cross] procession, a syncretic *fiesta* held in the period when the rains begin not only in SC but also in many other Nahua-speaking communities. The *fiesta* is related to the agricultural

cycle and asks for rain and good harvests (Macías 2011; Broda 2001). The ecological environment and the collective identity of the village can be clearly seen from this initial image. Note that the term 'culture' is a keyword defining the SC people—a socio-anthropological concept that encompasses a set of practices, knowledge and beliefs.¹⁰ The administrators of this Facebook page have appropriated this concept to claim their ethnic differences and make them visible in cyberspace. We should note that on this homepage, the individuals are not shown in isolation but engaged in a collective ritual, joined together, which is what makes them 'invincible'. In other words, this page features not an individual or an 'activist-influencer' but the people as a group with their cultural practices, as we shall see below.

The practices and rituals of yesterday and today in Santa Catarina

Studying autochthonous communities' ritual practices is one of the main ways to un-

10.- The definition of the concept of 'culture' has given rise to extensive debates. See, among others, Harris 1996.

derstand their differences and particularities compared to other cultures. The perspectives that explore this issue are too extensive to outline in this article, so here we shall limit ourselves to defining ritual practices based on the classic works of Victor Turner (1974: 33). Turner views rituals not as isolated practices but as part of a *social process* that also enables us to view change as an immanent feature of a given society's structure; that is, it allows us to think about communities and their practices not as static, cyclical or repetitive structures but as part of a dynamic whole. In this sense, the ritual celebrations we see on the *Santa Catarina Zacatepetlac* Facebook page can be considered 'liminal areas of time and space', cusps that appear in everyday life that can also change it. In Turner's words (1969: VII):

These liminal areas of time and space—rituals, carnivals, dramas, and latterly films—are open to the play of thought, feeling, and will; in them are generated new models, often fantastic, some of which may have sufficient power and plausibility to replace eventually the force-backed political and jural models than control the centers of a society's ongoing life.

The ritual practices in the Mesoamerican world are a very fertile field that anthropology has cultivated since the early twentieth century, attracting foreign anthropologists whose works have become classics. The community of SC has also welcomed prestigious anthropologists aiming to understand the Nahua world. On this Facebook page, we find several references to Robert Redfield's work in Tepoztlán after the Mexican

Revolution, between 1926 and 1927, with rich ethnographic descriptions based on direct observation of these practices, that is, observations carried out in the context in which they occurred. For example, in August 2023, the Facebook page showed one of the photographs that Redfield (1930: 126) took in SC depicting the building of the 'Castillo'¹¹—part of the fireworks on 12 January, the community's *fiesta* in honour of the Virgin of Guadalupe—to show how old SC's cultural practices are. In this regard, Redfield stated that 'the *esprit de corps* of the villages' is expressed during this type of celebration (idem 64-65), drawing from a French military metaphor to highlight the sense of pride, loyalty and collective solidarity that emerges when preparing for and holding these important celebrations.¹² We can say that the *esprit de corps* is tantamount to the 'soul of the people', thus shifting from a military to a religious metaphor—which is more appropriate in this context—and that here reveals community unity and organisation as part of SC's collective identity.

However, Redfield (1930: 51, 95) predicted that these ritual practices, also called 'traditions', would disappear as part of what he called the 'folk-urban continuum', an evolutionist perspective that situated the rural, indigenous, peasant world as 'folk communities' destined to die out with the advent of modern city life, which meant the Spanish-speaking world of urban progress in Tepoztlán in the 1920s. City-country, indigenous-non-indigenous, tradition-modernity dichotomies and their evolutionist views

11.- This is a giant castle-like structure that is the culmination of the fireworks during this fiesta, a prime example of ephemeral art.

12.- As shown by the different descriptions of the *mayordomías* ('stewardships') on this Facebook page, along with my own ethnographic experiences, these celebrations are prepared one year in advance and are coordinated by *mayordomías*, groups that are in charge of securing an array of socioeconomic support (workers to make the meal, props, money to pay the musicians, the 'Castillo', etc.). Therefore, these celebrations require a high degree of organization and major financial resources that the *mayordomo* ('steward') has the challenge of knowing how to handle (see, too, Redfield 1930: 79).

can now be questioned via the ethnography of cyberspace, especially this particular Facebook homepage. Almost 100 years after Redfield's studies—without downplaying the political and ideological constraints mentioned above—we can say that many of the celebrations in SC, along with their practices and traditions, are still alive and well.¹³ The original language is being reactivated in them, as found in the following publication post-dated 9 November 2023, an invitation to attend the community's most important celebration, the day of the village's patron saint: the Virgin of Santa Catarina.



***Huey altepeilhuitl* 'The big village fiesta'**

Analysing this post's visual contents (image and text) allows us to highlight first the bilingual Nahuatl-Spanish header, in which Nahuatl stands out in upper-case letters considerably larger than their Spanish translation. The Nahuatl phrase 'HUEY ALTEPEILHUITL' thus plays a key role in introducing this *fiesta*. This is a term to refer to this special *fiesta* that Redfield himself had reported (1930: 92, 94), which we can break down into the following morphemes:

Huey altepe-ilhui-tl

Big village-fiesta-Sg.Abs¹⁴

'The big village *fiesta*'

The phrase is translated into Spanish in smaller upper-case letters just below the Nahuatl version. It is worth noting that the Nahuatl writing matches the spelling

adopted by Redfield in the early twentieth century, which followed the writing rules associated with what is known as 'classical' Nahuatl, that is, with the Nahuatl spoken by the Nahua elite in the sixteenth century.¹⁵ Thus, this post inverts sociolinguistic asymmetries in the header, making Nahuatl the more visible and important language. The photo of the Virgin of Santa Catarina is also an essential part of this post, as it frames all the textual information and focuses our attention on the Virgin inside the community church around that time of year, reminding us that this is an important social and religious *fiesta*. Notice, too, the presence of the environment in the image: the Virgin is surrounded by natural yellow flowers that fill it with colour and life, beyond their obvious aesthetic appeal.

13.- According to local sources (2024), some ritual practices are no longer in use, while others have been reactivated, like the pilgrimage to the Ixcatepec sanctuary, which had stopped 52 years ago (see the post on 17 May 2023).

14.- In the morphological segmentations, we will use the following abbreviations: Absolutive case, 'Abs'; Imperative, 'Imp'; Optative, 'Opt'; Plural, 'Pl'; Singular, 'Sg'.

15.- This writing system did not represent certain phonological distinctions that are important in Nahuatl, such as the duration of the vowel in the expression 'altepetl', where the vowel of the last syllable is elongated, yielding 'altepettl'. In 1645, Horacio Carochi was the first missionary to notice the importance of vowel length in classical Nahuatl. Guzmán Betancourt (1979) recorded it for Santa Catarina Nahuatl using the sign ':' (e.g., a:yemo 'not yet', idem 91). Here we respect the spelling used in the posts analysed.

Finally, on the lower left, the Nahuatl expression *XIHUALACAN HUEY ALTEPEILHUITL* appears first in upper-case letters and immediately translated into Spanish, also in upper-case letters, as *VENGAN A LA FIESTA DEL PUEBLO* [come to the village *fiesta*]. This is an overt invitation to this community event sent out via hyper-communication in cyberspace, thus expanding the scope of its dissemination and ultimately the dissemination of SC Nahuatl. In this regard, we should recall that among the younger generations, the transmission of Nahuatl had been cut off and the children no longer learned it within the family circle. Even though this trend is still found, we have noticed the emergence of young people who not only describe and participate in the *fiestas* and take pictures and upload them (which is important documentation work) but also research what the world, their world, is called in SC Nahuatl. In short, they perform a kind of participatory ethnography that also studies native linguistic practices. The young people of SC thus engage in this documentation by investigating the expressions that active Nahuatl speakers use in these ritual contexts with their families, friends and acquaintances. Users can easily guess that the expression is an imperative form used in SC Nahuatl to invite multiple recipients, that is, using the second-person plural [*Xi-huala-can* / Imp-come-2Pl.Opt.]. In other words, users can also learn SC Nahuatl via this post. Even though this learning may seem marginal, it is important to note that many posts on this Facebook page use the same presentation style, namely a heading in Nahuatl followed by a translation into Spanish. When writing this article, we found ten new events posted, six of which followed this pattern. Therefore, Nahuatl and its native linguistic documentation characterise the *Santa Catarina Zacatepetlac* homepage through writing, but also by offering audiovisual materials like the documentary *Tic chichihuazque yelotlaxcalli*, which we shall analyse next.

***Tic chichihuazque yelotlaxcalli* ‘Vamos a ofrecer tlaxcales para el niño Jesús’ [We are going to offer up *tlaxcales* for Baby Jesus]**

The goal of this documentary, which was made by young members of the community in December 2022 following an original idea by Nicolás Cardona, is to showcase a traditional food made on 23 and 24 December as part of the Christmas holiday: *yelotlaxcalli* [*yelo-tlaxcal-li* / bean-tortilla-Sg.Abs]. This food is one of the unique syncretic features of this holiday, given that it does not seem to be made in other Mesoamerican regions. Even though Spanish is the main language used in the documentary, we also find utterances in Nahuatl from some young adults from SC, such as the expression *Tic manazque yelotlaxcalli para piltzintli Jesús* (‘Vamos a ofrecer *tlaxcales* para el niño Jesús’ or ‘We are going to offer up *tlaxcales* for Baby Jesus’). These utterances cannot be reduced to marginal interventions, given that this is the main topic of the documentary. Instead, they encourage us to ask ourselves: Where does the revitalisation of a language begin, and when does the possibility of revitalising it end? Where do linguistic and cultural reclamation begin? At least in this documentary, both are present based on the close connection with elements of the environment materialised in the *yelotlaxcalli* offered up in this ritual dinner, primarily red beans, honey and blue corn. This becomes clear in the narrator’s voice:

Food does more than just satiate hunger. It is also part of people’s identity and is associated with different factors like geography, climate, society, economy, religion and ideology.

This documentary also reminds us that the Christmas Holiday—like many other ritual practices in SC—has to be prepared far in advance by the *mayordomías*, and that it has



Santa Catarina Zacatepetlac

December 2, 2023 · 🌐

Tic manazque Yelotlaxcalli para piltzintli Jesús
(Vamos a ofrecer tlaxcales para el niño Jesús)

a clear relationship with the agricultural cycle, as well as with the community's pre-Hispanic origins. For example, the *mayordomo* has to seek out the *tlaxcaleras* women who will knead, shape and cook the *tlaxcales* beforehand. It is important to note that these women play a key role. First, not just anyone knows how to make *tlaxcales*, as this knowledge is transmitted from generation to generation among *tlaxcaleras* families. Secondly but no less importantly, this ritual role goes beyond strictly making the product, as the *tlaxcaleras* women are the ones in charge of dispersing the smoke from the 'sahumerio'¹⁶ before the images of the patron saint 'to thank her yet another year for making *yelotlaxcalli*'. In the words of one of these women, they do this 'to ask for strength, to help us

do our job well', that is, to have the physical, human stamina and the agricultural elements needed to make it. This *fiesta* closes when the *mayordomos* take the *tlaxcales* to mass on 24 December to present them as an offering to Baby Jesus. Thus concludes a cycle in SC—Baby Jesus is honoured and nourished with a food whose roots are pre-Hispanic—, which far from being 'repetitive', is actually a spiral that changes over time and transcends the local physical space to be housed in cyberspace.

Final reflections

The material analysed here encourages us to rethink the strategies that original peo-

16.- The 'sahumerio' is a syncretic kind of incense that merges pre-Hispanic copal with the purification practices of the Catholic world.

ples implement today to bring visibility to and claim their linguistic and cultural practices. They do this not as subordinate actors situated in a relationship or discourse of *resistance*, meaning opposition to the hierarchical alterity—‘a hidden discourse that represents a critique of power behind the dominator’s back’ (Scott 1990: 21)—but as *resilient* actors who position themselves in a horizontal relationship with alterity (Cyrulnik & Jorland 2012) and use hyper-communication and information technologies associated with ‘modernity’ to make themselves known via the social media, which gives them visibility on all continents. We also found that despite its fragility, the original language, Nahuatl, is used as an identity banner and occasionally reactivated through native ethnographic and documentation work around ritual practices, which entails cooperation between elderly active bilinguals and young people from SC in the local physical space. Furthermore, this documentation is done independently of the government offices, which focus on standardising ‘Indigenous’ languages. As such, it has a much broader degree of freedom and is a clear example of self-managed community efforts to claim practices and identities that used to be stigmatised. In this sense, these efforts and their study may have important implications on the dominant linguistic ideologies, encouraging appreciation and respect for both the environment and contemporary ethnic identities.

References

- Amith, Jonathan (ed.). 2009. *Ok nemi tot-lahtōl*. INALI: Mexico.
- Avilés González, Karla Janiré. 2011. ‘Aquí ya no hablan mexicano... ¡les da penal! Estigmas nahuas en Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos’, in Karla J. Avilés González & Adriana Terven (coords.). *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización*. CIESAS-COLMICH: México, pp. 181-216.
- 2014. ‘Cambios morfológicos en la escritura del náhuatl: marcas de renovación lingüística’, in Jean Léo Léonard & Alain Kihm (eds.). *Patterns in Mesoamerican Morphology*, Michel Houdiard Editeur: Paris, France, pp. 265-279.
- 2016. *Desafíos de la reivindicación nahua en Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos*, CIESAS. Michel Houdiard Éditeur: Paris, France.
- 2017. ‘Autogestión lingüística y cultural: algunos ejemplos mesoamericanos’. *Onomazéin: Las lenguas amerindias en Iberoamérica: retos para el siglo XXI*, special issue, pp. 224–245.
- & Yuribi IBARRA. 2016. ‘Identidades sociolingüísticas y migración internacional: reacciones frente a la discriminación’. *Alteridades*, no. 51, pp. 73-84.
- Barriga Villanueva, Rebeca. 2018. *De Babel a Pentecostés. Políticas lingüísticas y lenguas indígenas, entre historias, discursos, paradojas y testimonios*. SEP-CGEIB: Mexico.
- Bastardas, Albert. 2000. *Ecologia de les llengües. Medi, contacte i dinàmica sociolingüística*. Proa la mirada social: Barcelona.
- Broda, Johanna. 2001. ‘La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica’, in Johanna Broda & Felix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Conaculta: Mexico.
- Cámara de Diputados. 2024. *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (diputados.gob.mx)*. Secretaría de Servicios Parlamentarios: Mexico.
- Carochi, Horacio. 1645. *Arte de la lengua mexicana*. Editorial Innovación (facsimile edition, 1983): Mexico.
- Crystal, David. 2006. *Language and the Internet*. Cambridge University Press: Cambridge.

- Cru, Josep (ed). 2016. *Foreword – Pròleg*. In Josep Cru (ed.). *Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística*. *Linguapax Review*, pp. 5-12.
- Cucurella, Leonela. 1999. *Antropología del ciberespacio*. Ediciones ABYA-YALA: Ecuador.
- Cyrulnik Boris & Gérard Jorland. 2012. *Résilience. Connaissances de base*. Odile Jacob: Paris, France.
- De Falco, Dario & Alfonso Cesarano. 2016. 'Endangered Languages in the Era of Social Media: The Case of the Kenyah Lebu Lulit Language'. In Josep Cru (ed.). *Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística*. *Linguapax Review*, pp. 55-66.
- Etnoecología A. C. 2000. *Atlas etnoecológico de México y Centroamérica (primera fase)*. Etnoecología, A C.
- Flores Farfán, José Antonio. 2009. *Variación, ideologías y purismo lingüístico*. CIESAS, Mexico.
- José Antonio. 2017. 'Reflexiones en torno a la historia oral y escrita del náhuatl ayer y hoy. Diversidad, continuidades y disyuntivas a debate'. *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 54, pp. 165-206.
- Guzmán Betancourt, Ignacio. 1979. *Gramática del Náhuatl de Santa Catarina, Morelos*. SEP-INAH: Mexico.
- Harris, Marvin. 1996. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI: Mexico.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2010. *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. INALI: Mexico.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI). 2020. *Censo de Población y Vivienda 2020*. INEGI: Mexico. Online: [Censo de Población y Vivienda 2020 \(inegi.org.mx\)](https://censos.inegi.org.mx)
- Kempton, Simon. 2019. *Digital 2019 : Global internet use accelerates*, We Are Social Ltd. Online: [Digital in 2019: Global Internet Use Accelerates - We Are Social UK](https://www.wa-social.com/resources/digital-2019-global-internet-use-accelerates)
- Léonard, Jean Léo & Karla Janiré Avilés González. 2015. *Documentation et revitalisation des 'langues en danger': épistémologie et praxis*. Michel Houdiard, Paris, France.
- 2019. *Didactique des 'langues en danger'. Recherche-action en dialectologie sociale. / Pedagogía co-participativa y "lenguas en peligro": Propuestas de dialectología social en acción*. Michel Houdiard, Paris, France.
- Llanes-Ortiz, Genner. 2023. *Iniciativas digitales para lenguas indígenas*. ONU / Global Voices: Paris, France.
- Macías, Eugenia. 2011. 'Resistencia indígena y experiencia estética. Los mandiles de las fiestas de mayo en Acatlán-Chilapa, Guerrero'. In Karla J. Avilés González & Adriana Terven (coords.). *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización*. CIESAS-COLMICH: México, pp. 71-119.
- Oviedo, Gonzalo, Luisa Maffi & Peter Larsen. 2000. *Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation. An Integrated Approach to Conserving the World's Biological and Cultural Diversity*. World Wide Fund for Nature (WWF): Gland, Switzerland.
- Parkwatch. 2000. *México: Corredor Biológico Chichinautzin*. Parkwatch.org. Online: [file:///C:/WORK_DOCUMENTS/New%20website/www/parkprofiles/html/chbc_eng.html](https://www.parkwatch.org/file:///C:/WORK_DOCUMENTS/New%20website/www/parkprofiles/html/chbc_eng.html)
- Paz, Fernanda. 2005. *La participación en el manejo de las áreas naturales protegidas. Actores e intereses en conflicto en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos*. UNAM-CRIM, Cuernavaca, Morelos, Mexico.
- & Nicholas Risdell (coords). 2014. *Conflictos, conflictividades y movilizaciones*

- ciones socioambientales en México*. CRIM-Porrúa: Mexico.
- Redfield, Robert. 1973 [1930]. *Tepoztlán. A Mexican Village*. The University of Chicago Press: USA.
- Skutnabb-Kangas Tove, Luisa Maffi & David Harmon, 2003, *Sharing a World of Difference. The Earth's Linguistic, Cultural and Biological Diversity*. UNESCO: Paris, France.
- Father Bernardino de Sahagún. 2006 [late sixteenth century]. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa: Mexico, edition by Ángel Ma. Garibay.
- Scott, James. 2011 [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era: Mexico.
- Soria, Claudia. 2016. 'What is Digital Language Diversity and Why should we Care?'. In Josep Cru (ed.). *Digital Media and Language Revitalisation / Els mitjans digitals i la revitalització lingüística*. *Linguapax Review*, pp. 13-28.
- Toledo, Víctor *et al.* 2001. 'Atlas etnoecológico de México y Centro América; fundamentos, métodos y resultados'. *Etnoecológica*, vol. 6, no. 8, pp. 7-41.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press: New York.
- 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press: London.
- Tuson, Jesús. 2005. *Patrimoni natural. Elogi i defensa de la diversitat lingüística*. Empúries: Barcelona.
- World Wildlife Fund (WWF). 2024. Traer la naturaleza de vuelta. WWF: Online [Traer la naturaleza de vuelta | WWF](#).

THE IMPACTS OF ENVIRONMENTAL CHANGE ON INDIGENOUS PEOPLES, LANGUAGES, AND KNOWLEDGES IN THE NORTHWEST BRAZILIAN AMAZON

Georgina Rose Hulston

Newcastle University

1. Introduction

Despite growing international focus on climate change and environmental justice, research on how these changes affect Indigenous languages remains sparse. This article, based on my MLitt. dissertation, investigates the transformation of Indigenous knowledge systems in the context of environmental change and urbanisation in São Gabriel da Cachoeira, Brazil. The primary research questions explore the interrelationship of land, culture, knowledge, and language in the Alto Rio Negro region, the changes occurring within these elements, and their impacts on Indigenous languages. Based on fieldwork involving interviews and ethnographic research in São Gabriel da Cachoeira, this study reveals that urbanisation significantly disrupts language and knowledge transmission, reshaping theoretical frameworks on coloniality and resource exploitation.

2. Physical landscape of São Gabriel da Cachoeira

São Gabriel da Cachoeira is located in the far northwest of the Brazilian Amazon along the Rio Negro, the Amazon River's largest tributary. Despite being the largest Brazilian municipality by area, it has a small population of just over 51,000, with around 15,000 residing in the city (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] 2022). The region is home to extraordinary biodiversity, particularly the fish species, which have sustained Indigenous Peoples for centuries despite Western

misconceptions about the river's productivity. With 800-900 documented fish species, the Rio Negro exemplifies the interconnection between the land and Indigenous Knowledge Systems (IKS). For instance, the Baniwa use astrological knowledge to predict rainfall informing fishing practices. Fibres and plants are crucial to the local economy, supporting Indigenous crafts and basket weaving, often sold in the city. Lifestyle and land-related changes within the Indigenous Territories (TIs) have led to imported food from Manaus, the capital of Amazonas, outstripping local produce in the city's markets. The hot and humid climate, vital for biodiversity, has begun changing in the last decade, leading to less predictable seasons and river levels.

Mining and land demarcation have long been contentious issues in the region. São Gabriel da Cachoeira municipality includes the Balaio (2009), Cué-Cué/Marabitanas (2013), and most of the Alto Rio Negro (1998) TIs, covering 80% of the municipality. Smaller-scale illegal mining has caused diseases, conflicts, and river pollution, with narcotrafficking violence increasing due to smuggling across the nearby Colombian border. Rich in gold, tantalum, niobium, and other valuable minerals, the region has attracted corporations seeking access to TIs without proper legal rights. Notably, in 2011, Cosigo Resources made an agreement with SEIND (Secretaria Estadual de Povos Indígenas) without consulting Indigenous Peoples (Environmental Justice Atlas [EJA] 2018), and a similar attempt by Gold Amazon in 2018 failed when the Indigenous Peoples of the Rio Negro refused it.

Demarcation (the land titling system in Brazil) offers state protection, theoretically safeguarding Indigenous lands from invasions by miners or large corporations. Past mining during the gold rush and rubber boom caused deforestation, water contamination, and social collapse (EJA 2018). Although commercial mining was expelled after the 1988 Federal Constitution, large-scale invasions still devastate other areas of the Amazon, such as the Yanomami TI, where over 30,000 gold miners caused a humanitarian crisis in recent years.

2.1. SOCIOLINGUISTIC CONTEXT OF SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

The population of São Gabriel da Cachoeira municipality is approximately 95% Indigenous, with 85% of the city's population identifying as Indigenous. Of the estimated 22 Indigenous languages, four are co-official: Nheêgatu, Baniwa, Tukano, and Portuguese, the national language. Data confirming the number of languages used is difficult to find as Shulist (2022) corroborates. As observed during my ethnographic fieldwork, efforts are underway to co-officialise the Yanomami language, though residents are confused about the current official status. Municipal Law 145 of 2001 (ML/145) made São Gabriel da Cachoeira the first Brazilian municipality to co-officialise three Indigenous languages. A 2006 law proposed timelines and targets, including creating a municipal language council, which has not yet materialised. The legislation resulted from NGO and activist initiatives recognising most people had command of either Nheêgatu, Baniwa, or Tukano, making them the region's *lingua francas* alongside Portuguese.

Despite the region's linguistic diversity, Nheêgatu and Tukano became *lingua francas* due to Portuguese colonisation, with Baniwa being less prominent (Shulist 2016).

Nheêgatu serves as an Indigenous *lingua franca* throughout Amazonas but is overtaken by Portuguese in the urban context. While attitudes towards Indigenous languages are improving, language displacement remains a risk, particularly in urban areas. This risk threatens not only individual languages but also the regional linguistic diversity (Shulist 2022). The region's multilingualism presents logistical and financial constraints for the implementation of language policy and planning. Attempting to revitalise all Indigenous languages through co-officialisation may further strain the already limited implementation of ML/145. Efforts to increase the use of Indigenous languages in public domains are hindered by a linguistic hierarchy that favours some dominant Indigenous languages over others.

The poor implementation of ML/145 is primarily due to financial limitations. Policymakers during my fieldwork noted that despite widespread multilingualism, São Gabriel da Cachoeira lacks the resources to employ speakers of each co-official language in public-facing roles. Fabio, a FUNAI employee, noted that while he tries to learn Indigenous languages, he lacks the proficiency needed to fully perform his job in any language other than Portuguese. Budget shortfalls also impact education, with children receiving pre-recorded lessons due to a lack of teachers. During the COVID-19 pandemic, information was published locally in all co-official Indigenous languages and Portuguese through booklets, local radio stations, and sound trucks. This decision, taken by FUNAI (National Foundation of Indigenous Peoples), FOIRN (Federation of Indigenous Organizations of Rio Negro), and ISA (Socio-Environmental Institute), was a rare example of ML/145 in practice. However, in 2023, I observed little written information in Indigenous languages, with Portuguese dominating public signage. Health posters regarding the flu

outbreak and malaria prevention were exclusively in Portuguese, despite malaria being a significant issue in the city's outskirts, highlighting the ongoing challenges of promoting Indigenous languages.

3. Methodology & Theoretical Framework

I chose São Gabriel da Cachoeira as a case study as it is the first Brazilian municipality to have co-officialised three Indigenous languages (Nheêgatu, Tukano, and Baniwa) alongside Portuguese. Additionally, its North-west position of the Brazilian Amazon and its inclusion of multiple demarcated Indigenous Territories provided an ideal case study for measuring Environmental impacts.

The study focuses on the Alto Rio Negro region of the Brazilian Amazon, specifically the city of São Gabriel da Cachoeira. I conducted fieldwork over two weeks, involving semi-structured interviews with Indigenous residents, local activists and policymakers. I also conducted ethnographic research by observing the use of Indigenous languages and Portuguese throughout the city across various public domains. This approach aimed to gather diverse perspectives on the contemporary physical, linguistic, and cultural changes and how these affect Indigenous Peoples in São Gabriel da Cachoeira.

The project initially aimed to examine deforestation and land invasion as key factors impacting Indigenous languages. However, fieldwork revealed that large-scale environmental destruction was not currently prevalent in São Gabriel da Cachoeira. Instead, socioeconomic issues were more pressing, especially for those dividing their time between the city and TIs. This prompted a shift in the theoretical framework to include an analysis of coloniality and the interconnect-

edness of land, languages, and Indigenous Knowledge Systems (IKS).

4. Coloniality and Decoloniality

Mignolo (2018) defines coloniality as the lasting impacts of colonialism that persist long after political independence. The Indigenous Peoples of Rio Negro exemplify this, lacking political sovereignty, they remain subject to decisions made by non-Indigenous policy-makers regarding their lands and rights. Mignolo argues that modernity, characterised by significant societal, economic and cultural transformations, is deeply intertwined with coloniality, emerging from Western European dominance. Modernity, therefore, is not neutral but shaped by colonial power dynamics. This Eurocentrism, often viewing Indigenous Peoples as relics of the past, overlooks Indigenous Knowledge Systems, commonly labelled as Traditional Ecological Knowledge. In this article, I refer to IKS rather than Traditional Ecological Knowledge as 'traditional' risks placing these complex systems as something stagnant from the past (Congretel & Pinton, 2020: 532).

Colonial legacies persist in global climate change discourse. Mainstream climate literature often ignores the roles of Indigenous governance and the political impacts of colonialism (Wilson et al 2022). Mignolo's framework highlights how the privileging of Western knowledge continues to marginalise non-Western epistemologies, including IKS, which are rarely given a central role in international climate agreements. Although Indigenous Peoples are increasingly mentioned in Nationally Determined Contributions (NDCs), as Carmonara et al. (2022) observe, IKS remain peripheral. IKS offers sustainable approaches to climate mitigation (Whyte 2018), but risks misappropriation, with transnational corporations exploiting Indigenous knowl-

edge for profit without sharing the benefits (Bastos et al 2021). For example, the commodification of forests through carbon credit schemes (Kopnina 2020) often displaces Indigenous Peoples, ignoring their role in shaping ecosystems instead favouring a 'conservation' approach which depicts the lands as untouched by humans rather than the diverse ecosystems created by Indigenous Peoples throughout history. Whilst IKS are increasingly recognised, Western science dominates climate discourse, reflecting Mignolo's coloniality/modernity theory. Santos (2014) argues that with Western science maintaining its dominance and claiming neutrality in environmental discourse, it assumes superiority over IKS.

This disregard for IKS reflects a capitalist framework treating land as a resource. Fraser (2022) critiques capitalism's view of land as "raw material," perpetuating Environmental degradation rooted in coloniality. Brum argues that continued reliance on the same paradigms that led to the climate crisis will only exacerbate future challenges (2023: 94). São Gabriel da Cachoeira is not currently facing large-scale resource extraction. However, its rich niobium reserves (20% of the world's supply) suggest potential future pressures (EJA 2018), exacerbated by the fragility of Brazil's colonial land titling system.

In Brazil, coloniality is evident in the demarcation system which governs Indigenous lands. The 1988 Federal Constitution (FC-88) recognises Indigenous Peoples' original rights to their lands but contradicts itself by forcing Indigenous lands to undergo a lengthy demarcation process for official recognition. Demarcation secures Indigenous occupants as the 'owners' but allows the National Congress to maintain control, allowing mining with congressional approval, often against Indigenous opposition (Risso et al 2021). This drastically undermines Indigenous sovereignty. As Tuck &

Yang state, "the beliefs that land can be owned by people, and that occupation is a right, reflect a profoundly unsettling, anthropocentric, colonial view of the world" (2012: 24). Whilst demarcation is generally viewed positively, it is not a manifestation of decoloniality, as it forces Indigenous Peoples into a system of Western epistemologies which commodifies land. The Yanomami TI crisis illustrates systemic failures as illegal mining under Bolsonaro's anti-Indigenous policies led to deforestation, disease, and the deaths of hundreds of children (Ferrante & Fearnside 2019). Whilst enshrined in the constitution, the demarcation system fails to protect Indigenous lands from exploitation as it is plagued with coloniality.

Demarcation aligns with Stein et al.'s (2020) concept of 'soft reform' in 'The House that Modernity Built'. The concept exemplifies how coloniality persists, portraying modern society's structures as the 'house' and the foundations on which it is built as the denying of non-Western knowledges which separate the rest of Nature from Humans (Stein et al. 2020: 49). In Stein et al.'s argument, 'soft-reform' would be the incorporation of Indigenous Peoples into existing institutions because colonisation is framed as problematic for excluding these Peoples from the 'gifts' of modern societies (2020: 51). Without epistemic decoloniality, colonial structures remain intact. In São Gabriel da Cachoeira, even with demarcation, the state controls Indigenous lands, perpetuating coloniality by maintaining control over subsoil rights thus threatening the region's future.

As Todd (2016: 16) warns, "We are just an invasion or an economic policy away from re-colonising at any moment". As global demand for resources like niobium grows, São Gabriel da Cachoeira may face land invasions and environmental destruction. Mignolo's decoloniality concept goes beyond granting land 'ownership', advocating for

dismantling colonial structures and recognising land's spiritual and cultural significance. As Lizarralde (2001) notes, Indigenous Peoples need true self-governance and ancestral land recovery. This requires a shift in the Global North's epistemologies, recognising land as more than a commodity.

5. The Interconnectedness of Land, Languages, and Indigenous Knowledge Systems

The second part of the theoretical framework examines how land, IKS, and languages interact. Given the potential for coloniality when analysing Indigenous relationships with land, it is important to note my positionality as a white British researcher. My ability to fully comprehend complex Indigenous knowledge systems is limited, but I draw on resources gathered during fieldwork in São Gabriel da Cachoeira, kindly donated to me by a local journalist which were produced by Indigenous researchers in the region in collaboration with the Indigenous peoples residing on the lands¹. These resources document environmental shifts and IKS, providing a foundation to analyse Indigenous languages. Due to time constraints for doing fieldwork, I relied on secondary data for current environmental changes.

IKS and Indigenous cultures are deeply interconnected, with IKS guiding cultural practices including crafts and ceremonies. IKS encompasses knowledge systems, including medicinal, agricultural, ecological, spiritual, navigational, and astrological, all tied to the land where they evolved. In the Rio Negro region, IKS continually adapt to shifting environmental conditions, influencing Indigenous cultures and languages.

This article analyses the impact of environmental change on the biocultural and linguistic diversity of the Rio Negro not *why* the diversity exists. Smith (2001) proposes three hypotheses for the coevolution of cultural, linguistic, and biological diversity, I use the second hypothesis: that biological diversity enhances cultural diversity by providing more niches, encouraging greater cultural diversification (Smith 2001: 106). In the Rio Negro region, diverse ecosystems, particularly the fish populations, have fostered vast cultural and linguistic diversity, which is critical to understanding how environmental changes affect IKS and languages.

Central to IKS, knowledge systems are tied to the lands Indigenous Peoples inhabit. When land is threatened by resource extraction or climate change, knowledge systems are at risk. Law 13.123/2015 obliges the Brazilian state to ensure land availability for the development of life and culture for Indigenous Peoples, but enforcement is inconsistent. Climate change disrupts food, medicinal plants, and ceremonial practices, challenging Indigenous ways of life (Whyte 2018). However, it is crucial to avoid the stereotype of the "ecologically noble savage," which oversimplifies Indigenous realities, including pressures from globalisation and coloniality (Smith, 2001: 105).

Some tangible effects of climate change are less evident, hence future effects on knowledge may be less visible. As Whyte argues, changes to metascale forces like seasonal changes affect the availability of foods, medicinal plants, trade, and the timing of ceremonies (2018: 59). Palhares et al. (2022: 2) found that environmental changes that reduce resource availability and contaminate water and soil alter Indigenous Peoples way

1.- These sources can be found under FOIRN in the references section.

of life and are likely to affect IKS thus encouraging migration. Migration into cities due to climate-related food insecurity in the TIs of São Gabriel da Cachoeira is already increasing. As a result, there is a loss of contact with ancestral lands which complicates the intergenerational transmission of knowledges and the use of the languages which help to transmit them.

Language is integral to IKS, encoding knowledges of the local land. Indigenous languages are more than communication tools; they are extensions of land and culture (Brum 2023: 93). Displacement from land promotes linguistic assimilation, threatening the knowledge embedded in languages (Maffi 2001: 6). The loss of language represents a loss of cultural heritage, as language is key to knowledge transmission. Dunn (2018) warns that the destruction of ecosystems leads to irreversible cultural and linguistic losses, exacerbated by coloniality. Preserving Indigenous lands is, thus, essential for the survival of both IKS and languages.

6 Research Findings

The section is structured around two primary themes: the impact of climatic change on the lands and its consequences for Indigenous Peoples and IKS, and the effects of urbanisation on knowledge transmission and language shift. The quotes included are my translations from recorded and transcribed interviews conducted in Portuguese in São Gabriel da Cachoeira in June 2023. Names have been anonymised, and all participants gave informed consent.

6.1 THE IMPLICATIONS OF CLIMATE CHANGE

The Indigenous knowledge systems (IKS) of the Rio Negro region are deeply intertwined

with the region's cultural and linguistic diversity. This analysis focuses on fishing practices, a core element of local Indigenous alimentary knowledge. Specialised knowledge of the Rio Negro's fish species has led to diverse fishing methods, tailored to the river's natural cycles. Seasonal changes guide the timing of fishing, which is vital for food security, cultural ceremonies, and maintaining relationships (Freitas et al 2022: 174). Fishing sustains 72% of Indigenous families in the region according to a FOIRN and ISA study (Freitas et al 2022: 164), and the practice, tied to seasonal cycles, is essential for livelihoods and maintaining relationships.

However, climate change is disrupting these patterns. Erratic weather is making the knowledge system less reliable, threatening food security and intergenerational transmission of knowledge, as the absence of 'hands-on' learning grows. Although IKS are dynamic, the rapid pace of climate change may supersede adaptability. I avoid using the term 'Anthropogenic climate change' as it fails to account for power relations. As Davis & Todd point out, 'all humans are equally implicated under the sign of the 'anthropos'' (2017: 763). Rapid climate change is not "natural" but driven by capitalism and large corporations from the Global North.

Initially, I intended to study the loss of IKS due to Environmental changes, but my fieldwork in São Gabriel da Cachoeira revealed that these systems are evolving. FOIRN's vice-president, Carlos who was working with ISA on a Rio Negro climate-change action plan, believed that communities are adapting IKS to climate change. For example, the use of poison in fishing has largely been replaced by cages, called *Imirõ* in Tukano, to preserve fish populations. Bruno, who works closely with the documentation of Indigenous cultures and languages in the region, also noted that while Indigenous practices are adapt-

ing, it is too soon to assess the full impact of climate change on Indigenous Peoples. Although this adaptation is evident in non-urban contexts, there is a loss of knowledge transmission in the city, potentially affecting future generations, which I will discuss in detail later.

The ongoing collaborative documentation by FOIRN and ISA of IKS in the region asked Indigenous participants across the region to draw the plant and animal species as they appear throughout the year. Figure 1 shows a simplified version of their findings, indicating how river levels, seasons, and species are interlinked.

The changing climate has already impacted fishing practices in the Rio Negro region. Historically, the river's natural cycles included more frequent drying periods, but these have decreased, and fishing is now less productive during extreme heat and droughts, which are not accounted for in local IKS. A Baré participant explained that the intense heat forces fish into deeper, cooler parts of the river, making them harder to catch (Ferreira et al 2017: 78). For the Baniwa, fishing season knowledge is synchronised with constellation cycles, which help predict fish abundance and ensure food security. However, as climate change disrupts weather patterns and river levels, this system risks becoming obsolete. For example, if the fish reproduction season *piracema* no longer aligns with celestial patterns, its significance and effectiveness will diminish.

FOIRN & ISA's annual review of intercultural research in the Rio Negro integrates Western scientific methods with Indigenous knowledges. In the study, knowledge such as fish species like *piiridza*, is untranslatable into Portuguese, reflecting the entwinement of IKS and Indigenous languages. If the species ceases to exist, so will that part of the lan-



Figure 1: FOIRN & ISA (2017, p. 60).

guage. Language alone cannot fully transmit IKS; land is essential for contextualising these practices. The transmission of nuanced local knowledge through language is vital to maintaining IKS. However, this transmission of IKS is multifaceted, language alone is insufficient to fully transmit a knowledge system; land is thus a key element which offers contextualisation and a place for the language to be intergenerationally transmitted through 'hands-on' learning. In this sense, the concept of language goes beyond the emphasis on the lexicon.

The shift to Portuguese further threatens this specialised knowledge; children raised primarily in Portuguese risk losing the nuances of their Indigenous language, even if they continue to practice fishing. In São Gabriel da Cachoeira, the disruption of intergenerational knowledge transmission is often because of urbanisation, as discussed above. However, the transmission of knowledge in the TIs is also wavering. A Baré participant in the FOIRN and ISA study noted that traditional storytelling about constellations, once common in the evenings, has ceased in the last two decades (Ferreira et al 2017:

81), indicating a shift in rural cultural practices as well. A participant during my fieldwork estimated that around twenty per cent of the people living in Indigenous communities worked for profit such as selling goods in the city or working for companies. Another person stated Indigenous families travel along the river to the city to buy sugar, oil, and cooking stoves, to take back to their communities.

The loss of knowledge transmission through hands-on hunting, fishing and farming is a lesser anticipated ramification of climate change. Climate change-induced extreme heat has shortened the working day, historically lasting from 8 am to 3 pm but now often ending as early as noon. One participant in the FOIRN & ISA study described the physical effects of the heat: "We feel something different in our bodies, it feels like we're going to have a fever, it's hot, it feels like we're near a big fire" (Ferreira et al 2017: 79). Whilst I was conducting fieldwork it was the rainy season, yet the dryness and heat of that season was a common concern in conversations as unbearable heat is no longer a rarity. The shortened working day on the lands means fewer opportunities for younger generations to observe and learn practices. If climate change continues to disrupt daily life in this way, the transmission of IKS to future generations may become increasingly difficult, jeopardising the very survival of these knowledge systems. Beatriz, a prominent figure in the São Gabriel da Cachoeira Indigenous movement and a Baré businesswoman, explained:

"They must live in nature. They have to survive through nature, be it harvesting fibre, be it hunting, fishing, water, traditional medicines, farms everything, it all depends on nature and to be able to have that the forest needs to be standing".

As IKS require people to use and transmit them, any disruption in transmission

threatens the knowledge system itself. For IKS to adapt to climate change, they must be passed down, but climate change itself is becoming a barrier to transmission. As a consequence, the intense heat and inability to farm spurs migration to urban areas where food security is better.

In addition to the effects of climate change, the weak land titling system discussed earlier, means that future land invasions for resource extraction risks driving Indigenous peoples into urban areas. Beatriz explained to me that during President Bolsonaro's term (2019-2022) mining attempts were resisted by the Indigenous Peoples of the Rio Negro:

"They tried to convince the Peoples of the Rio Negro to release the mining areas, it was all over the media, saying "we're going to live well like this, we'll have money" but I think what's the point in bringing in big industry? They'll take the ore, and the Peoples will continue to suffer from illness and other negative things like that. It's the minority that will benefit because what they use Indigenous Peoples as slave labour? That's simply what will happen."

Whilst these threats have thus far been resisted, the lack of Indigenous sovereignty over lands in Brazil means future attempts by corporations may be successful, leading to the invasion of TIs. Whilst the TIs of the region are theoretically protected from outside invasion as they are demarcated, coloniality means this is not the case. Tuck & Yang (2012: 5) argue that, within this settler colonialism, there exists a need for the colonisers to have 'sovereignty over all things in their new domain'. For the Indigenous Peoples of the Rio Negro region this means their lands remain subject to the will of the federal government, which remains the owner of the subsoil of Indigenous lands and so can permit mining on the TIs. Beatriz noted that:

"It is very colonial, it was them who made the laws, they created them and apply them... In

our culture we don't say "you don't have the rights", but for the colonisers, it is colonial culture. They made it up so they can take it away in the same way".

The coloniality of demarcation affects Indigenous Peoples' ability to respond to climate change as the physical boundaries of the TI set out the area where the Indigenous Peoples are given the 'right' to reside. This prevents natural movement patterns, especially amongst agricultural Peoples. In the Rio Negro region, with the ground having become too hot to work on and fish populations depleting, limiting the food that can be harvested and planted, the Indigenous Peoples are experiencing difficulties making the land productive. Whilst not obliged by the State to stay within their TIs, if Indigenous Peoples want to live with protections, often violated by non-Indigenous society, they are effectively limited to the TI's boundaries. Whilst discussing the region's TIs Beatriz commented:

"We want to continue living on our Earth. We don't just want to live in a cage, like a little bird. We only have the right to that cage. We want to live free, we want to fish, we want to plant gardens, we want to do other things".

Whilst climate change makes residing in the forest difficult for the Indigenous Peoples of the Rio Negro region and alters IKS, potential land invasions could further push Indigenous Peoples into urban settings. The sociolinguistic realities, faced by Indigenous Peoples migrating to the city, lead to consequences for the transmission of Indigenous languages.

6.2 THE IMPLICATIONS OF URBANISATION FOR INDIGENOUS LANGUAGES AND KNOWLEDGES

In addition to forced migration, many people choose to move to São Gabriel da Cachoeira city, pursuing access to formal education

for their children, healthcare and paid work. Many Indigenous families arrive in the city wanting their children to have an opportunity to learn a foreign language or Portuguese. The families perceive their children to be getting more out of formal education in the city than "just learning their mother tongue" as they would if they remained in rural communities, according to Luiz, FOIRN's co-ordinator of language and education policy. The language 'usefulness' was a salient theme during conversations. Portuguese is considered more useful for access to higher education and being able to 'swap' São Gabriel da Cachoeira for cities with more opportunities.

Upon migration to São Gabriel da Cachoeira, Indigenous families face a sociolinguistic reality where Indigenous language use is complex. Whilst the co-officialisation of three Indigenous languages was a positive step, its implementation has been limited. Written communication, for example, is still primarily conducted in Portuguese, and efforts to standardise written forms of Indigenous languages, particularly Baniwa, have faced challenges. Luiz explains:

"The initiative came about so that these languages could be supported and present in the public space, for example. [The four co-official languages] end up influencing [language use] because they're more useful. We also need to strengthen the minority languages that still exist. It's not that they just also need to be recognised, they need to be recognised equally".

He goes on to say:

"The cost is what stops things being implemented. The Indigenous schools in the villages have the mother tongue as the main language but here in the city it doesn't happen. There used to be a language subject and it was introduced in state schools. Nowadays it no longer exists. It's also difficult for us to get the government to recognise the mother tongue as the main language of Indigenous Peoples".

Fishman's Graded Intergenerational Disruption Scale (GIDS) emphasises the importance of intergenerational language transmission for language 'health'. Choosing to pass on a language is largely informed by language attitudes. The effects of negative associations with Indigenous languages still linger in São Gabriel da Cachoeira. For example, Sofia, a 23-year-old woman working in this town, explained that her mother had suffered a lot of abuse and was bullied when she first migrated to the city for not speaking Portuguese. As a result, she hesitated to pass on her language, Tukano, to her children. Sofia spoke a little, her younger sibling has passive comprehension and the youngest neither spoke nor understood her mother's language.

Optimistically, language attitudes do seem to be shifting in the city. As someone who was involved with the demands for the creation of ML/145, Beatriz has noticed a significant change in language attitudes since the introduction of the law:

"We had ended up hiding our languages, only speaking them in our small family groups. But, from [the initiation of the co-officialisation project] that moment we felt it was important to maintain it, the language, the mother tongue, the cultural languages of the Alto Rio Negro, and today we live in this diversity... Today I am very proud that I can still claim my rights as an Indigenous person. Today I speak my language, I translate for people who don't understand because not everyone can easily understand Portuguese".

The shift in language attitudes is salient. For example, Maria, a speaker of six Indigenous languages due to being Tukano where linguistic exogamy is practised, makes a conscious effort to pass on all those languages to her daughter. However, when considering language as more than the Western notion of language as purely a communication tool and defining it as something that encom-

passes and codifies localised and specialised knowledges, the good 'health' of Indigenous languages in the city is a fallacy. Indigenous identities and cultures may be celebrated in the city, but the transmission of knowledge is disrupted. As previously mentioned, the intergenerational transmission of knowledge normally occurs through 'hands-on' learning. In the city, this type of transmission halts, due to the absence of Non-Human nature. Maria explained that although her daughter may speak the languages, she does not know what snakes are poisonous or how to treat a snake bite like a child living in the forest might. Whilst there has been progress in revitalising Indigenous languages, particularly the co-officialised ones, the use of Indigenous languages in an urban area is not sufficient to maintain the full complexity of IKS. Maria said she still knows everything she learnt in the forest before moving to São Gabriel da Cachoeira to pursue a career in football but that her daughter will not be able to learn the same way she did.

It is important to note that some cultural practices are not lost entirely upon arrival into the city. For example, the common practice of eating ants has been adapted for the urban context with restaurants offering ant pizzas. Crafts like basket weaving are also readily available in the city and it is common to see these being woven in doorways by residents to sell on the local market. However, this is not comparable with having the choice to live on lands and the removal of choice reflects the ramifications of coloniality.

7 Conclusion

To conclude, this research highlights the connections between Indigenous land, knowledge systems, and languages in the Rio Negro region of the Brazilian Amazon. It examines how Indigenous fishing knowledge is encoded across linguistic diversity, chal-

lenging Western views of language as a mere communication tool. While oral transmission remains important, 'hands-on' learning is essential for intergenerational knowledge transmission. The study also explores the impact of environmental changes, particularly climate change and urbanisation, on Indigenous knowledge and language transmission. Although land invasion has currently minimal direct impact, the fragility of the land titling system suggests this may not hold true in the future. My findings indicate that future land invasions and more extreme climate shifts would drastically affect knowledge systems and Indigenous language use, as forced migration to cities where Portuguese dominates would undermine their transmission.

In São Gabriel da Cachoeira, attitudes towards Indigenous languages have improved with their symbolic recognition. Nevertheless, Portuguese remains dominant, driven by socioeconomic factors, the lack of written standards for some Indigenous languages, and the necessity of lingua francas in a multilingual urban setting.

To prevent further degradation of Indigenous lands, a departure from Western epistemologies, particularly the commodification of land, is required. Decoloniality, through Indigenous governance and leadership, is crucial for climate change mitigation and the revitalisation of Indigenous languages. Indigenous languages encompass land and knowledge, offering an opportunity to delink from Western colonial thinking. However, language protection alone is insufficient without safeguarding lands and the climate.

The future of the Rio Negro region depends on such decolonial practices, enabling Indigenous peoples to have sovereignty over their lands. Constitutional reforms in Brazil could support this sovereignty, though this may constitute 'soft reform'. Ultimately, decoloni-

ality offers a path to preserving the region's linguistic and cultural diversity and ensuring Indigenous knowledge systems continue to thrive despite external pressures.

References

- Bastos, R.L., et al. (2021) 'Cultural Heritage and Traditional Knowledge: Some Reflexions about Indigenous Rights in Brazil', *Brazilian Journal of Development*, 7(2), pp. 12030–12043.
- Brum, E. (2023) 'Forest peoples: the alliance of the beings and in-betweens' in Banzeiro Òkòtó: The Amazon as the Centre of the World. London: The Indigo Press. pp. 89-95.
- Carmona, R. et al. (2022) Recognition of Indigenous Peoples in Nationally Determined Contributions. Online: IWGIA. <https://www.iwgia.org/en/resources/publications/4943-recognition-indigenous-peoples-nationally-determined-contributions.html>
- Congretel, M., et al. (2020) 'Local knowledge, know-how and knowledge mobilized in a globalized world: A new approach of indigenous local ecological knowledge', *People and nature* (Hoboken, N.J.), 2(3), pp. 527–543.
- Davis, H. & Todd, Z. (2017) 'On the importance of a date, or decolonizing the Anthropocene', *ACME an international e-journal for critical geographies*, 16(4), pp. 761–780.
- Dunn, C.P. (2018) 'Climate Change and Its Consequences for Cultural and Language Endangerment', in *The Oxford Handbook of Endangered Languages*. [Online]. Oxford University Press. pp. 720–738.
- Environmental Justice Atlas (2018) <https://ejatlas.org/conflict/indigenouscommunities-of-rio-negro-divided-over-mining-regularization-and-affected-bycommercial-cooptation-and-illegal-mining>

- Ferrante, L. & Fearnside, P.M. (2019) 'Brazil's new president and 'ruralists' threaten Amazonia's environment, traditional peoples and the global climate', *Environmental conservation*, 46(4), pp. 261–263.
- Ferreira, E. et al. (2017) 'Antes Sabiam Era Pelas Estrelas' in *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, Volume 1, October 2017, pp. 69–81.
- Fishman, J.A. (1991) *Reversing language shift: theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon; Philadelphia: Multilingual Matters.
- Fraser, N. (2022) 'Omnivore: Why We Need to Expand Our Conception of Capitalism' in *Cannibal capitalism: how our system is devouring democracy, care, and the planet - and what we can do about it*. London: Verso. pp. 1–26.
- Freitas, C. et al. (2022) 'A Pesca Nos PGTAs Do Médio E Alto Rio Negro, Informações E Estratégias' in *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, Volume 4, November 2022, pp. 161–175.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2022) <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/panorama> (Accessed 23rd October 2024)
- Kopnina, H. (2020) 'The Non-human Borderlands: Engaging with Ecological Justice and Indigenous Rights in Amazonia', in *Indigenous Amazonia, Regional Development and Territorial Dynamics*. [Online]. Switzerland: Springer International Publishing AG. pp. 341–356.
- Lizarralde, M. (2001) 'Biodiversity And Loss Of Indigenous Languages And Knowledges In South America' in Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment*. London and Washington; Smithsonian Institution, pp. 265–281.
- Maffi, L. (2001) 'Introduction' in Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*. London and Washington; Smithsonian Institution, pp. 1–50.
- Mignolo, W. 2018. 'What Does It Mean to Decolonize?' *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. New York, USA: Duke University Press, pp. 105–134. <https://doi.org/10.1515/9780822371779-008>
- Palhares, P. et al. (2022) 'Local forest specialists maintain traditional ecological knowledge in the face of environmental threats to Brazilian Amazonian protected areas', *Frontiers in Forests and Global Change*, 5. pp. 1–13.
- Risso, M, et al. (2021) 'Brazilian Legislation on Mining and Indigenous Lands Overview. Illegal Gold That Undermines Forests And Lives In The Amazon: An Overview of Irregular Mining and Its Impacts on Indigenous Populations'. Igarape Institute, pp. 13–19. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/resrep30586.8>. (Accessed 23rd October 2024)
- Santos, B. de S. (2014) 'Ecologies of Knowledges' *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. New York. Paradigm Publishers. pp. 188–211.
- Shulist, S. (2016) "'Graduated authenticity": Multilingualism, revitalization, and identity in the Northwest Amazon', *Language & communication*, 47. pp. 112–123
- Shulist, S. (2022) 'Insecurity through diversity: a case study from the Northwest Amazon', *Journal of multilingual and multicultural development*, 43(3), pp. 200–213.
- Smith, E. (2001) 'On The Coevolution Of Cultural, Linguistic, And Biological Diversity' In Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*. London and Washington; Smithsonian Institution, pp. 95–117
- Stein, S., et.al. (2020) 'Gesturing Towards Decolonial Futures', *Nordic Journal of Comparative and International Education (NJCIE)*, 4(1), pp. 43–65.

- Todd, Z. (2016) 'An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism', *Journal of historical sociology*, 29(1), [online] pp. 4–22.
- Tuck, E & Yang, W. K. (2012) 'Decolonization is not a metaphor'. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, 1. pp. 1-40.
- Whyte, K. (2018) 'What Do Indigenous Knowledges Do for Indigenous Peoples?', in *Traditional Ecological Knowledge*. [Online]. Cambridge University Press. pp. 57–82.
- Wilson, N.J. et al. (2022) 'A systematic scoping review of Indigenous governance concepts in the climate governance literature', *Climatic change*, 171. pp. 3-14.

ELS IMPACTES DEL CANVI MEDIAMBIENTAL EN ELS POBLES INDÍGENES, I LES SEVES LLENGÜES I CONEIXEMENTS, A L'AMAZÒNIA DEL NORD-OEST DEL BRASIL

Georgina Rose Hulston

Universitat de Newcastle

1. Introducció

Malgrat l'augment de l'atenció internacional sobre el canvi climàtic i la justícia mediambiental, la recerca sobre com aquests canvis afecten les llengües indígenes continua sent escassa. Aquest article, basat en la meua tesi de màster, investiga la transformació dels sistemes de coneixement indígenes en el context del canvi mediambiental i la urbanització a São Gabriel da Cachoeira, Brasil. Les preguntes de recerca principals exploren la interrelació del territori, la cultura, el coneixement i la llengua a la regió de l'Alt Rio Negro, els canvis que s'hi estan produint i els impactes sobre les llengües indígenes. Basat en treball de camp que inclou entrevistes i investigació etnogràfica a São Gabriel da Cachoeira, aquest estudi revela que la urbanització interromp significativament la transmissió de llengües i coneixements, tot remodelant els marcs teòrics sobre la colonialitat i l'explotació dels recursos.

2. Paisatge físic de São Gabriel da Cachoeira

São Gabriel da Cachoeira està situat a l'extrem nord-oest de l'Amazònia brasilera, a la vora del riu Negro, l'afluent més gran del riu Amazonas. Tot i ser el municipi més gran del Brasil per superfície, té una petita població de poc més de 51.000 habitants, amb uns 15.000 residents a la ciutat (Institut Brasileiro de Geografia i Estatística [IBGE], 2022). La regió conté una biodiversitat extraordinària, particularment espècies de peixos, que han alimentat els pobles indígenes durant segles,

malgrat els idees erròries occidentals sobre la productivitat del riu. Amb unes 800-900 espècies de peixos documentades, el riu Negro exemplifica la interconnexió entre la terra i els sistemes de coneixement indígenes (SCI). Per exemple, els banives utilitzen coneixements astrològics per a predir les pluges, la qual cosa els serveix per a les pràctiques de pesca. Les fibres i les plantes són fonamentals per a l'economia local, ja que donen suport a les artesanies indígenes i la cistelleria, que sovint es venen a la ciutat. Els canvis en l'estil de vida i els relacionats amb la terra dins dels territoris indígenes (TI) han fet que els aliments importats de Manaus, la capital de l'Amazones, superin els productes locals als mercats de la ciutat. El clima càlid i humit, fonamental per a la biodiversitat, ha començat a canviar durant l'última dècada i ha provocat estacions i nivells de riu menys previsibles.

L'extracció minera i la demarcació de terres han estat durant molts anys qüestions controvertides a la regió. El municipi de São Gabriel da Cachoeira inclou els TI de Balaio (2009), Cué-Cué/Marabitanas (2013) i la major part dels TI de l'Alt Rio Negro (1998), que cobreixen el 80 % del municipi. La mineria il·legal a petita escala ha causat malalties, conflictes, contaminació dels rius i la violència del narcotràfic, que ha augmentat a causa del contraban a través de la frontera colombiana, que és molt a prop. La regió, rica en or, tàntal, niobi i altres minerals valuosos, ha atret empreses que busquen accedir als TI sense els drets legals adequats. Cal destacar que el 2011, Cosigo Resources va signar un acord amb SEIND (Secretaria de Estado dos

Povos Indígenas) sense consultar els pobles indígenes (Atles de Justiça Ambiental [EJA], 2018), i un intent similar de Gold Amazon el 2018 va fracassar quan els pobles indígenes del Rio Negro s'hi van oposar.

La demarcació (el sistema de títols de terres al Brasil) ofereix protecció estatal, salvaguardant teòricament les terres indígenes d'invasions per part de miners o grans empreses. La mineria del passat, durant la febre de l'or i el boom del cautxú, va provocar la desforestació, la contaminació de l'aigua i el col·lapse social (EJA, 2018). Tot i que la mineria comercial va ser expulsada després de la Constitució federal de 1988, les invasions a gran escala encara destrueixen altres àrees de l'Amazònia, com el TI Yanomami, on més de 30.000 miners d'or han provocat una crisi humanitària en els darrers anys.

2.1. CONTEXT SOCIOLINGÜÍSTIC DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

La població del municipi de São Gabriel da Cachoeira és aproximadament un 95 % indígena, amb un 85 % de la població de la ciutat que s'identifica com a indígena. De les 22 llengües indígenes estimades, quatre en són cooficials: nheengatú, baniva, tucano i portuguès, la llengua nacional. És difícil trobar dades que confirmen el nombre de llengües utilitzades, tal com ha corroborat Shulist (2022). Com vaig observar durant el meu treball etnogràfic, s'estan fent esforços per a cooficialitzar la llengua yanomami, tot i que els residents estan confosos sobre l'estatus oficial actual. La Llei municipal 145 de 2001 (LM/145) va convertir São Gabriel da Cachoeira en el primer municipi brasiler a cooficialitzar tres llengües indígenes. Una llei del 2006 va proposar terminis i objectius, fins i tot la creació d'un consell de llengües municipal, que encara no s'ha materialitzat. Aquesta legislació va ser fruit d'iniciatives d'ONG i activistes que reconeixien que la majoria de

les persones tenien coneixement del nheengatú, el baniva o el tucano, la qual cosa les convertia en les llengües franques de la regió juntament amb el portuguès.

Malgrat la diversitat lingüística de la regió, el nheengatú i el tucano es van convertir en llengües franques a causa de la colonització portuguesa, mentre que el baniva és menys prominent (Shulist, 2016). El nheengatú serveix com a llengua franca indígena a tot l'Amazones, però està sent desplaçat pel portuguès en el context urbà. Si bé les actituds envers les llengües indígenes estan millorant, el desplaçament lingüístic continua sent un risc, especialment a les àrees urbanes. Aquest risc amenaça no només cada llengua, sinó també la diversitat lingüística regional (Shulist, 2022). El multilingüisme de la regió presenta restriccions logístiques i financeres per a l'aplicació de polítiques i planificació lingüístiques. Intentar revitalitzar totes les llengües indígenes mitjançant la cooficialització pot afegir més pressió a la ja limitada implementació de la LM/145. Els esforços per a augmentar l'ús de les llengües indígenes en els dominis públics es veuen obstaculitzats per una jerarquia lingüística que afavoreix algunes llengües indígenes dominants per sobre d'altres.

La mala implementació de la LM/145 es deu principalment a limitacions financeres. Durant el meu treball de camp, els responsables polítics van assenyalar que, malgrat el multilingüisme generalitzat, São Gabriel da Cachoeira no té els recursos per a contractar parlants de cada llengua cooficial per a funcions públiques. En Fabio, un empleat de la FUNAI, va assenyalar que, tot i que intenta aprendre llengües indígenes, li manca la competència necessària per a desenvolupar plenament la seva feina en qualsevol altra llengua que no sigui el portuguès. Els déficits pressupostaris també afecten l'educació, ja que els nens reben classes pregravades a

causa de la manca de professors. Durant la pandèmia de la COVID-19, es va publicar la informació localment en totes les llengües indígenes cooficials i en portuguès a través de fulletons, emissores de ràdio locals i camions sonors. Aquesta decisió, presa per la FUNAI (Fundació Nacional dels Pobles Indígenes), la FOIRN (Federació d'Organitzacions Indígenes de Rio Negro) i l'ISA (Institut Socioambiental), va ser un dels pocs exemples de la LM/145 en pràctica. Tanmateix, el 2023, vaig observar poc material escrit en llengües indígenes, i el portuguès dominava en la senyalització pública. Els cartells de salut sobre la grip i la prevenció de la malària eren exclusivament en portuguès, tot i que la malària és un problema important als afores de la ciutat. Això posa de manifest les dificultats actuals i els reptes continus per a promoure les llengües indígenes.

3. Metodologia i marc teòric

Vaig triar São Gabriel da Cachoeira com a estudi de cas perquè és el primer municipi brasiler que ha cooficialitzat tres llengües indígenes (el nheengatú, el tucano i el baniva) juntament amb el portuguès. A més, la seva ubicació al nord-oest de l'Amazònia del Brasil i la inclusió de diversos territoris indígenes demarcats van proporcionar un estudi de cas ideal per a mesurar els impactes ambientals. L'estudi se centra en la regió de l'Alt Rio Negro de l'Amazònia del Brasil, concretament en la ciutat de São Gabriel da Cachoeira. Vaig dur a terme treball de camp durant dues setmanes i va incloure entrevistes semiestructurades a residents indígenes, activistes locals i responsables polítics. També vaig fer recerca etnogràfica, observant l'ús de les llengües indígenes i del portuguès en diversos àmbits públics a tota la ciutat. Aquest enfocament va tenir com a objectiu recollir diverses perspectives sobre els canvis físics, lingüístics i culturals contemporanis i com

afecten els pobles indígenes de São Gabriel da Cachoeira.

Inicialment, el projecte pretenia examinar la desforestació i la invasió de terres com a factors clau que afecten les llengües indígenes. No obstant això, el treball de camp va revelar que la destrucció ambiental a gran escala no és prevalent actualment a São Gabriel da Cachoeira. En canvi, les qüestions socioeconòmiques eren més urgents, especialment per a aquelles persones que dividien el seu temps entre la ciutat i els TI. Això va provocar un canvi en el marc teòric per incloure una anàlisi de la colonialitat i la interconnexió del territori, les llengües i els sistemes de coneixement indígenes (SCI).

4. Colonització i descolonització

Mignolo (2018) defineix la colonialitat com «els impactes persistents del colonialisme que romanen molt després de la independència política». Els pobles indígenes de Rio Negro en són un exemple; tot i no tenir sobirania política, segueixen sent subjectes a decisions preses per responsables polítics no indígenes en relació amb les seves terres i drets. Mignolo argumenta que la modernitat, caracteritzada per importants transformacions socials, econòmiques i culturals, està profundament lligada a la colonialitat, que sorgeix de la dominació d'Europa occidental. Per tant, la modernitat no és neutral, sinó que és modelada per dinàmiques de poder colonials. Aquest eurocentrisme, que sovint veu els pobles indígenes com a restes del passat, passa per alt els sistemes de coneixement indígenes, anomenats sovint *coneixement ecològic tradicional*. En aquest article, em refereixo als SCI més que al coneixement ecològic tradicional, ja que «tradicional» corre el risc de situar aquests sistemes complexos com una cosa estàtica del passat (Congretel i Pinton, 2020: 532).

Els llegats colonials persisteixen en el discurs global sobre el canvi climàtic. La literatura principal sobre el clima sovint ignora els papers de la governança indígena i els impactes polítics del colonialisme (Wilson *et al.* 2022). El marc de Mignolo destaca com el privilegi del coneixement occidental continua marginant les epistemologies no occidentals, inclosos els coneixements indígenes, que rarament ocupen un lloc central en els acords internacionals sobre el clima. Encara que els pobles indígenes es mencionen cada cop més a les contribucions determinades a nivell nacional (Nationally Determined Contributions, en anglès), com observen Carmonara *et al.* (2022), els coneixements indígenes segueixen sent perifèrics. Els SCI ofereixen enfocaments sostenibles per a la mitigació del canvi climàtic (Whyte, 2018), però corren el risc de ser apropiats indegudament, ja que les empreses transnacionals exploten els coneixements indígenes per a obtenir beneficis sense compartir-los (Bastos *et al.*, 2021). Per exemple, la mercantilització dels boscos a través dels esquemes de crèdit de carboni (Kopnina, 2020) sovint desplaça els pobles indígenes, ignorant el seu paper en la formació dels ecosistemes i, en canvi, afavoreix un enfocament de «conservació» que presenta les terres com a intactes pels humans, en lloc dels diversos ecosistemes creats pels pobles indígenes al llarg de la història. Mentre que els SCI són cada cop més reconeguts, la ciència occidental domina el discurs sobre el clima, cosa que reflecteix la teoria de la colonialitat/modernitat de Mignolo. Santos (2014) argumenta que la ciència occidental, mentre manté el seu domini i reclama neutralitat en el discurs ambiental, assumeix una superioritat sobre els SCI.

Aquest menyspreu cap als SCI reflecteix un marc capitalista que tracta la terra com un recurs. Fraser (2022) critica la visió capitalista de la terra com a «matèria primera», que perpetua la degradació ambiental arrelada en la colonialitat. Brum argumenta que continuar confiant

en els mateixos paradigmes que van conduir a la crisi climàtica només exacerbarà els reptes futurs (2023: 94). Actualment, São Gabriel da Cachoeira no s'enfronta a l'extracció massiva de recursos. No obstant això, les riques reserves de niobi (20 % del subministrament mundial) suggereixen possibles pressions futures (EJA, 2018), agreujades per la fragilitat del sistema colonial de titulació de terres del Brasil.

Al Brasil, la colonialitat és evident en el sistema de demarcació que regula les terres indígenes. La Constitució federal de 1988 (CF-88) reconeix els drets originals dels pobles indígenes a les seves terres, però es contradiu quan obliga les terres indígenes a sotmetre's a un llarg procés de demarcació per al seu reconeixement oficial. La demarcació assegura que els habitants indígenes en són els «propietaris», però permet que el Congrés Nacional en mantingui el control, tot permetent la mineria amb l'aprovació del Congrés, sovint en contra de l'oposició indígena (Risso *et al.*, 2021). Això minva dràsticament la sobirania indígena. Com afirmen Tuck i Yang, «les creences que la terra pot ser propietat de les persones i que l'ocupació és un dret reflecteixen una visió del món profundament inquietant i antropocèntrica» (2012: 24). Si bé la demarcació es considera generalment positiva, no és una manifestació de la descolonialitat, ja que obliga els pobles indígenes a integrar-se a un sistema d'epistemologies occidentals que mercantilitza la terra. La crisi del TI de Yanomami mostra els fracassos sistèmics, ja que la mineria il·legal sota les polítiques antiindígenes de Bolsonaro va conduir a la desforestació, malalties i la mort de centenars de nens (Ferrante i Fearnside, 2019). Tot i que està emparat en la Constitució, el sistema de demarcació no aconsegueix protegir les terres indígenes de l'explotació perquè està plagat de colonialitat.

La demarcació s'alinea amb el concepte de «reforma suau» de Stein *et al.* (2020) a *The*

House that Modernity Built («La casa construïda per la modernitat»). El concepte exemplifica com persisteix la colonialitat, tot retratant les estructures de la societat moderna com la «casa» i els fonaments sobre els quals es construeix com la negació dels coneixements no occidentals, que separen la resta de la natura dels humans (Stein *et al.*, 2020: 49). Segons l'argument de Stein *et al.*, la «reforma suau» seria la incorporació dels pobles indígenes a les institucions existents perquè la colonització es presenta com a problemàtica per excloure aquests pobles dels «dons» de les societats modernes (2020: 51). Sense una descolonialitat epistèmica, les estructures colonials encara són intactes. A São Gabriel da Cachoeira, fins i tot amb la demarcació, l'Estat controla les terres indígenes i perpetua la colonialitat mitjançant el manteniment del control sobre els drets al subsol, amenaçant així el futur de la regió.

Tal com adverteix Todd (2016: 16), «estem només a una invasió o una política econòmica de tornar a colonitzar en qualsevol moment». A mesura que creix la demanda global de recursos com el niobi, São Gabriel da Cachoeira podria enfrontar-se a invasions de terres i destrucció ambiental. El concepte de *descolonialitat* de Mignolo va més enllà de concedir la «propietat» de la terra, advocant, a més, la destrucció de les estructures colonials i el reconeixement de la terra com a significat espiritual i cultural. Com assenyala Lizarralde (2001), els pobles indígenes necessiten un veritable autogovern i la recuperació de les terres ancestrals. Això requereix un canvi en les epistemologies del Nord Global, i reconèixer la terra com alguna cosa més que una mercaderia.

5 La interconnexió entre el territori, les llengües i els sistemes de coneixement indígenes

La segona part del marc teòric estudia com interactuen la terra, els SCI i les llengües.

Donat el potencial de la colonialitat a l'hora d'analitzar les relacions indígenes amb la terra, és important destacar la meua posició com a investigadora britànica blanca. La meua capacitat per a comprendre completament els complexos sistemes de coneixement indígenes és limitada, però em baso en els recursos recollits durant el treball de camp a São Gabriel da Cachoeira, que un periodista local em va cedir amablement i que van ser produïts per investigadors indígenes de la regió en col·laboració amb els pobles indígenes que resideixen en les terres. Aquests recursos documenten els canvis ambientals i els SCI, i proporcionen una base per a analitzar les llengües indígenes. A causa de les limitacions de temps per a dur a terme el treball de camp, em vaig basar en dades secundàries sobre els canvis ambientals actuals.

Els SCI i les cultures indígenes estan profundament interconnectades, ja que els SCI guien pràctiques culturals, com ara l'artesanía i les cerimònies. Els SCI engloben sistemes de coneixement medicinals, agrícoles, ecològics, espirituals, de navegació i astrològics, tots lligats al territori en què es van desenvolupar. A la regió del Rio Negro, els SCI s'adapten contínuament a les condicions ambientals canviants, tot influint en les cultures i les llengües indígenes.

Aquest article analitza l'impacte del canvi ambiental sobre la diversitat biocultural i lingüística del Rio Negro i no pas per què existeix aquesta diversitat. Smith (2001) proposa tres hipòtesis sobre la coevolució de la diversitat cultural, lingüística i biològica. Jo utilitzo la segona hipòtesi: que la diversitat biològica potencia la diversitat cultural, ja que proporciona més nínxols i fomenta una diversificació cultural més gran (Smith, 2001: 106). A la regió del Rio Negro, la diversitat dels ecosistemes, especialment de les poblacions de peixos, ha afavorit una gran diversitat cultural

i lingüística, fet fonamental per a entendre com els canvis ambientals afecten els SCI i les llengües.

Els sistemes de coneixement són centrals als SCI i estan lligats als territoris que habiten els pobles indígenes. Quan la terra es veu amenaçada per l'extracció de recursos o el canvi climàtic, els sistemes de coneixement es troben en perill. La Llei 13.123/2015 obliga l'Estat brasiler a garantir la disponibilitat de terres per al desenvolupament de la vida i la cultura dels pobles indígenes, però l'aplicació d'aquesta llei és inconsistent. El canvi climàtic altera l'alimentació, les plantes medicinals i les pràctiques cerimonials, tot desafiant les formes de vida indígenes (Whyte, 2018). No obstant això, és crucial evitar l'estereotip del «noble salvatge ecològic», que simplifica les realitats indígenes, incloent-hi les pressions de la globalització i la colonialitat (Smith, 2001: 105).

Alguns efectes tangibles del canvi climàtic són menys evidents, i per tant, els efectes futurs sobre el coneixement poden ser menys visibles. Tal com argumenta Whyte, els canvis a les forces de gran escala, com els canvis estacionals, afecten la disponibilitat d'aliments, plantes medicinals, comerç i la planificació de les cerimònies (2018: 59). Palhares *et al.* (2022: 2) van trobar que els canvis ambientals que redueixen la disponibilitat de recursos i que contaminen l'aigua i el sòl alteren la manera de viure dels pobles indígenes i probablement afectaran els SCI, la qual cosa fomenta la migració. La migració a les ciutats a causa de la inseguretat alimentària relacionada amb el clima als TI de São Gabriel da Cachoeira ja està augmentant. Com a conseqüència, hi ha una pèrdua de contacte amb les terres ancestrals, cosa que complica la transmissió intergeneracional de coneixements i l'ús de les llengües que ajuden a transmetre'ls.

La llengua és una part fonamental per als SCI, ja que codifica els coneixements del territori local. Les llengües indígenes són més que eines de comunicació; són extensions del territori i la cultura (Brum, 2023: 93). El desplaçament del territori promou l'assimilació lingüística, amenaçant els coneixements emmagatzemats a les llengües (Maffi, 2001: 6). La pèrdua de la llengua representa una pèrdua del patrimoni cultural, ja que la llengua és clau per a la transmissió del coneixement. Dunn (2018) adverteix que la destrucció dels ecosistemes comporta pèrdues culturals i lingüístiques irreversibles, agreujades per la colonialitat. Per tant, preservar els territoris indígenes és essencial per a la supervivència tant dels SCI com de les llengües.

6. Resultats de la recerca

Aquesta secció s'estructura al voltant de dos temes principals: l'impacte del canvi climàtic sobre les terres i les seves conseqüències per als pobles indígenes i els SCI, i els efectes de la urbanització en la transmissió del coneixement i el desplaçament lingüístic. Les citacions incloses són les traduccions meves d'entrevistes gravades i transcrits, realitzades en portuguès a São Gabriel da Cachoeira el juny de 2023. Els noms s'han anonimitzat, i tots els participants en van donar consentiment informat.

6.1 LES IMPLICACIONS DEL CANVI CLIMÀTIC

Els sistemes de coneixement indígenes (SCI) de la regió del Rio Negro estan profundament entrellaçats amb la diversitat cultural i lingüística de la regió. Aquesta anàlisi se centra en les pràctiques pesqueres, un element bàsic del coneixement alimentari indígena local. El coneixement especialitzat de les espècies de peixos del Rio Negro ha donat lloc a diversos mètodes de pesca, adaptats als cicles natu-

rals del riu. Els canvis estacionals determinen el moment de la pesca, que és vital per a la seguretat alimentària, les cerimònies culturals i el manteniment de les relacions (Freitas *et al.*, 2022: 174). La pesca sosté el 72 % de les famílies indígenes de la regió, segons un estudi de la FOIRN i l'ISA (Freitas *et al.*, 2022: 164), i aquesta pràctica, lligada als cicles estacionals, és essencial per a la subsistència i el manteniment de les relacions.

No obstant això, el canvi climàtic està alterant aquests patrons. El temps erràtic fa que el sistema de coneixement sigui menys fiable, i amenaça la seguretat alimentària i la transmissió intergeneracional de coneixements, a mesura que creix l'absència d'aprenentatge «pràctic». Tot i que els SCI són dinàmics, el ritme ràpid del canvi climàtic pot superar la seva capacitat d'adaptació. Evito utilitzar el terme *canvi climàtic antropogènic*, perquè no té en compte les relacions de poder. Tal com assenyalen Davis i Todd, «tots els humans estan igualment implicats sota el signe de l'«anthropos»» (2017: 763). Aquest canvi climàtic tan ràpid no és «natural», sinó que és impulsat pel capitalisme i les grans corporacions del Nord Global.

Inicialment, la meua intenció era estudiar la pèrdua d'SCI a causa dels canvis ambientals, però el meu treball de camp a São Gabriel da Cachoeira va revelar que aquests sistemes estan evolucionant. El vicepresident de la FOIRN, en Carlos, que treballava amb l'ISA en un pla d'acció contra el canvi climàtic al Rio Negro, creia que les comunitats estaven adaptant els SCI al canvi climàtic. Per exemple, l'ús de verí en la pesca s'ha substituït en gran manera per gàbies, anomenades «Imirō» en tucano, per a preservar les poblacions de peixos. En Bruno, que treballa estretament en la documentació de les cultures i llengües indígenes de la regió, també va assenyalar que, tot i que les pràctiques indígenes s'estan adaptant, és massa



Figura 1: FOIRN i ISA (2017, p. 60).

aviat per a avaluar l'impacte total del canvi climàtic sobre els pobles indígenes. Encara que aquesta adaptació és evident en contextos no urbans, a la ciutat hi ha una pèrdua de transmissió de coneixements, la qual cosa podria afectar les generacions futures, qüestió que discutiré en detall més endavant. En la documentació col·laborativa en curs de la FOIRN i l'ISA dels SCI a la regió, als participants indígenes de tota la regió se'ls va demanar que dibuixessin les espècies vegetals i animals tal com apareixen al llarg de l'any. La figura 1 mostra una versió simplificada dels resultats, que indica com s'interrelacionen els nivells del riu, les estacions i les espècies.

El canvi climàtic ja ha afectat les pràctiques pesqueres a la regió del Rio Negro. Històricament, els cicles naturals del riu incloïen períodes de sequera més freqüents, però aquests períodes han disminuït, i ara la pesca és menys productiva durant les onades de calor extrema i les sequeres, que no existien en els SCI locals. Un participant baré va explicar que la calor intensa obliga els peixos a desplaçar-se a parts més profundes i fresques del riu, la qual cosa en dificulta la captura (Ferreira *et al.*, 2017: 78). Per als banives,

el coneixement de la temporada de pesca està sincronitzat amb els cicles de les constel·lacions, que ajuden a predir l'abundància de peixos i a garantir la seguretat alimentària. Tanmateix, a mesura que el canvi climàtic altera els patrons meteorològics i els nivells del riu, aquest sistema corre el risc de quedar obsolet. Per exemple, si la temporada de reproducció del peix *piracema* deixa d'alinear-se amb els patrons celestials, la seva importància i eficàcia disminuiran.

La revisió anual de la recerca intercultural al Rio Negro de la FOIRN i l'ISA integra mètodes científics occidentals amb coneixements indígenes. En l'estudi, coneixements com el de les espècies de peixos com la *piiridza*, no es poden traduir al portuguès, cosa que reflecteix la interrelació dels SCI i les llengües indígenes. Si l'espècie deixa d'existir, també ho farà aquesta part de la llengua. La llengua per si sola no pot transmetre completament els SCI; el territori és essencial per a contextualitzar aquestes pràctiques. La transmissió de coneixements locals complexos a través de la llengua és fonamental per a mantenir els SCI. No obstant això, aquesta transmissió dels SCI és polièdrica; la llengua per si sola és insuficient per a transmetre completament un sistema de coneixement; el territori és, doncs, un element clau que ofereix contextualització i un lloc perquè la llengua es transmeti intergeneracionalment mitjançant un aprenentatge «pràctic». En aquest sentit, el concepte de *llengua* va més enllà de l'èmfasi en el lèxic.

El canvi al portuguès amenaça encara més aquest coneixement especialitzat; els infants criats principalment en portuguès corren el risc de perdre els matisos de la seva llengua indígena, fins i tot si continuen practicant la pesca. A São Gabriel da Cachoeira, la interrupció de la transmissió intergeneracional del coneixement sovint és a causa de

la urbanització, com ja s'ha comentat anteriorment. No obstant això, la transmissió de coneixements als TI també s'està debilitant. Un participant baré en l'estudi de la FOIRN i l'ISA va observar que la narració tradicional sobre les constel·lacions, que abans era comuna als vespres, ha cessat en les dues últimes dècades (Ferreira *et al.*, 2017: 81), la qual cosa indica també un canvi en les pràctiques culturals rurals. Un participant, durant el meu treball de camp, va estimar que al voltant del 20 % de les persones que viuen a les comunitats indígenes treballen per a obtenir beneficis, com ara la venda de productes a la ciutat o treballar per a empreses. Una altra persona va afirmar que les famílies indígenes viatgen pel riu fins a la ciutat per comprar sucre, oli i fogonets per a cuinar, i portar-los de tornada a les seves comunitats.

La pèrdua de transmissió de coneixements a través de les pràctiques de caça, pesca i agricultura és una de les conseqüències menys previstes del canvi climàtic. La calor extrema induïda pel canvi climàtic ha escurçat la jornada laboral, que històricament durava des de les 8.00 h fins a les 15.00 h, però que ara sovint acaba tan just al migdia. Un dels participants de l'estudi de la FOIRN i l'ISA va descriure els efectes físics de la calor: «Sentim alguna cosa diferent al cos, sembla que tinguem febre, fa calor, sembla que estiguem a prop d'un gran foc». (Ferreira *et al.*, 2017: 79). Mentre feia el treball de camp era la temporada de pluges, però la sequedat i la calor d'aquesta temporada eren una preocupació comuna en les converses, ja que la calor insuportable ja no és cap excepció. L'escurçament de la jornada laboral a les terres significa menys oportunitats per a les generacions més joves d'observar i aprendre les pràctiques. Si el canvi climàtic continua alterant la vida quotidiana d'aquesta manera, la transmissió dels SCI a les generacions futures podria esdevenir cada cop més difícil, i

podria posar en perill la supervivència mateixa d'aquests sistemes de coneixement. La Beatriz, una figura destacada del moviment indígena de São Gabriel da Cachoeira i una empresària baré, va explicar:

«Han de viure a la natura. Han de sobreviure a través de la natura, sigui collint fibra, sigui caçant, pescant, amb aigua, medicines tradicionals, granges, tot depèn de la natura, i per a poder tenir-ho, el bosc ha de romandre dempeus».

Com que els sistemes de coneixement indígenes i locals requereixen que la gent els utilitzi i els transmeti, qualsevol alteració en la transmissió amenaça el mateix sistema de coneixement. Perquè els SCI s'adaptin al canvi climàtic, s'han de transmetre, però el canvi climàtic mateix s'està convertint en una barrera per a la transmissió. Com a conseqüència, la calor intensa i la impossibilitat de cultivar impulsen la migració cap a zones urbanes, on la seguretat alimentària és més gran.

A més dels efectes del canvi climàtic, el feble sistema de titulació de terres, comentat anteriorment, fa que les futures invasions de terres per a l'extracció de recursos comportin el risc de conduir els pobles indígenes cap a zones urbanes. La Beatriz em va explicar que durant el mandat del president Bolsonaro (2019-2022) els pobles indígenes del Rio Negro van resistir els intents d'explotació minera:

«Van intentar convèncer els pobles del Rio Negro perquè alliberessin les zones mineres, va sortir en tots els mitjans de comunicació, dient: "viurem bé així, tindrem diners", però jo penso que quin sentit té portar la gran indústria? S'emportaran el mineral i els pobles continuaran patint malalties i altres coses negatives com aquesta. És la minoria que se'n beneficiarà perquè què faran, utilitzaran els pobles indígenes com a mà d'obra esclava? Això és el que passarà».

Tot i que fins ara s'han resistit aquestes amenaces, la manca de sobirania indígena sobre les terres al Brasil significa que els futurs intents de les empreses podrien tenir èxit i provocar la invasió dels TI. Encara que els TI de la regió estan teòricament protegits contra les invasions externes, perquè estan delimitats, la colonialitat fa que no sigui així. Tuck i Yang (2012: 5) argumenten que, dins d'aquest colonialisme de colons, existeix la necessitat que els colonitzadors tinguin «sobirania sobre totes les coses del seu nou domini». Per als pobles indígenes de la regió del Rio Negro, això vol dir que les seves terres continuen subjectes a la voluntat del Govern federal, que encara és el propietari del subsol de les terres indígenes i, per tant, pot permetre la mineria als TI. La Beatriz va assenyalar que:

«És molt colonial, van ser ells els qui van fer les lleis, les van crear i les apliquen... En la nostra cultura no diem "no tens els drets", però per als colonitzadors, és una cultura colonial. Ells l'han inventat per a poder-la anul·lar de la mateixa manera».

La colonialitat de la demarcació afecta la capacitat dels pobles indígenes de respondre al canvi climàtic, ja que els límits físics dels TI estableixen l'àrea en la qual els pobles indígenes tenen el «dret» de residir. Això impedeix els patrons de moviment naturals, especialment entre els pobles agrícoles. A la regió del Rio Negro, on el sòl s'ha tornat massa calent per a treballar-hi i les poblacions de peixos s'estan esgotant, fets que limiten els aliments que es poden collir i plantar, els pobles indígenes tenen dificultats per a fer que la terra sigui productiva. Tot i que l'Estat no els obligat a quedar-se dins dels seus TI, si els pobles indígenes volen viure amb proteccions, sovint violades per la societat no indígena, es veuen limitats efectivament als límits dels TI. Quan parlàvem dels TI de la regió, la Beatriz va comentar:

“Volem continuar vivint a la nostra terra. No volem viure només en una gàbia, com un ocellet. Només tenim el dret a aquesta gàbia. Volem viure lliures, volem pescar, volem plantar horts, volem fer altres coses».

Mentre que el canvi climàtic fa que la residència a la selva sigui difícil per als pobles indígenes de la regió del Rio Negro i altera els SCI, les possibles invasions de terres podrien empènyer encara més els pobles indígenes cap a entorns urbans. Les realitats sociolingüístiques a les quals s'enfronten els pobles indígenes que migren a la ciutat tenen conseqüències per a la transmissió de les llengües indígenes.

6.2 LES CONSEQÜÈNCIES DE LA URBANITZACIÓ PER A LES LLENGÜES I ELS CONEIXEMENTS INDÍGENES

A més de la migració forçada, moltes persones decideixen traslladar-se a la ciutat de São Gabriel da Cachoeira, buscant accés a l'educació formal per als seus fills, atenció sanitària i feina remunerada. Moltes famílies indígenes arriben a la ciutat amb el desig que els seus fills tinguin l'oportunitat d'aprendre una llengua estrangera o el portuguès. Segons en Luiz, coordinador de política lingüística i educativa de la FOIRN, les famílies perceben que els seus fills treuen més profit de l'educació formal a la ciutat que de «limitar-se a aprendre només la seva llengua materna», com ho farien si es quedessin a les comunitats rurals. La «utilitat» de la llengua va ser un tema destacat durant les converses. El portuguès es considera més útil per a accedir a l'educació superior i per a poder «intercanviar» São Gabriel da Cachoeira per ciutats amb més oportunitats.

Després de migrar a São Gabriel da Cachoeira, les famílies indígenes s'enfronten a una realitat sociolingüística en què l'ús de la llengua indígena és complex. Tot i que la coofi-

cialització de tres llengües indígenes va ser un pas positiu, la seva aplicació ha estat limitada. La comunicació escrita, per exemple, encara es fa principalment en portuguès, i els esforços per normalitzar les formes escrites de les llengües indígenes, especialment el baniva, han xocat amb entrebancs. En Luiz explica:

«La iniciativa va sorgir perquè se'ls pogués donar suport a aquestes llengües i fossin presents a l'espai públic, per exemple. [Les quatre llengües cooficials] acaben influint [l'ús de la llengua] perquè són més útils. També hem de reforçar les llengües minoritàries que encara existeixen. No és que només necessitin ser reconegudes, sinó que han de ser reconegudes per igual».

Continua dient:

«El cost és el que impedeix que es facin les coses. Les escoles indígenes dels pobles tenen la llengua materna com a llengua principal, però aquí a la ciutat no és així. Abans hi havia una assignatura de llengua i es va introduir a les escoles públiques. Avui dia ja no existeix. També ens costa aconseguir que el Govern reconegui la llengua materna com a llengua principal dels pobles indígenes».

L'Escala d'Interrupció Intergeneracional (GIDS), proposada per Fishman, destaca la importància de la transmissió intergeneracional de la llengua per a la «salut» de la llengua. La decisió de transmetre una llengua depèn en gran part de les actituds envers la llengua. Els efectes de les associacions negatives amb les llengües indígenes encara perduren a São Gabriel da Cachoeira. Per exemple, la Sofia, una dona de vint-i-tres anys que treballa en aquest municipi, va explicar que la seva mare havia patit abusos i havia estat assetjada quan va migrar per primera vegada a la ciutat pel fet de no parlar portuguès. Per aquest motiu, va dubtar de si transmetre o no la seva llengua, el tucano, als seus fills. La Sofia en parla una mica, el

seu germà petit té comprensió passiva i el més petit no parla ni entén la llengua de la mare.

Des d'un punt de vista optimista, sembla que les actituds envers la llengua estan canviant a la ciutat. La Beatriz, que va participar en les reivindicacions per a la creació de l'LM/145, ha notat un canvi significatiu en les actituds cap a la llengua des de la introducció de la llei:

«Havíem acabat amagant les nostres llengües, només parlant-les en els nostres petits grups familiars. Però, des d'aquell moment [de l'inici del projecte de cooficialització] ens va semblar important mantenir-la, la llengua, la llengua materna, les llengües culturals de l'Alt Rio Negro, i avui vivim en aquesta diversitat... Avui estic molt orgullosa de poder reivindicar els meus drets com a indígena. Avui parlo la meua llengua, tradueixo per a les persones que no l'entenen, perquè no tothom pot entendre fàcilment el portuguès».

El canvi en les actituds cap a la llengua és notable. Per exemple, la Maria, que parla sis llengües indígenes pel fet de ser tucano, on es practica l'exogàmia lingüística, fa un esforç conscient per a transmetre totes aquestes llengües a la seva filla. Tanmateix, quan es considera la llengua més enllà de la noció occidental de la llengua com a una mera eina de comunicació i la definim com quelcom que engloba i codifica coneixements locals i especialitzats, la bona «salut» de les llengües indígenes a la ciutat és una fal·làcia. Les identitats i les cultures indígenes es poden celebrar a la ciutat, però la transmissió de coneixements es veu interrompuda. Com s'ha esmentat anteriorment, la transmissió intergeneracional de coneixements normalment es produeix mitjançant l'aprenentatge «pràctic». A la ciutat, aquest tipus de transmissió s'atura, a causa de l'absència de la natura 'no humana'. La Maria va explicar que, encara que la seva

filla pugui parlar les llengües, ella no sap quines serps són verinoses ni com tractar una mossegada de serp com ho faria un nen que viu a la selva. Tot i que hi ha hagut avenços en la revitalització de les llengües indígenes, especialment les cooficialitzades, el seu ús en un entorn urbà no és suficient per a mantenir tota la complexitat dels SCI. La Maria va afirmar que encara sap tot el que va aprendre a la selva abans de traslladar-se a São Gabriel da Cachoeira per a dedicar-se al futbol, però que la seva filla no podrà aprendre de la mateixa manera que ho va fer ella.

És important assenyalar que algunes pràctiques culturals no es perden del tot en arribar a la ciutat. Per exemple, la pràctica comuna de menjar formigues s'ha adaptat al context urbà amb restaurants que ofereixen pizzes de formigues. A la ciutat, també s'hi poden trobar treballs artesanals com la cistelleria i és habitual veure com els residents teixeixen cistelles als portals per a vendre-les al mercat local. No obstant això, no es pot comparar amb tenir l'opció de viure al territori propi i l'eliminació d'aquesta opció reflecteix les ramificacions de la colonialitat.

7 Conclusió

En conclusió, aquesta recerca destaca les connexions entre el territori, els sistemes de coneixement i les llengües indígenes a la regió del Rio Negro de l'Amazònia del Brasil. Examina com el coneixement indígena de la pesca es codifica a través de la diversitat lingüística i qüestiona la visió occidental de la llengua com a mera eina de comunicació. Tot i que la transmissió oral continua sent important, l'aprenentatge «pràctic» és essencial per a la transmissió intergeneracional de coneixements. L'estudi també explora l'impacte dels canvis ambientals, especialment el canvi climàtic i la urbanització, sobre la transmissió

de coneixements i llengües indígenes. Tot i que actualment la invasió de terres té un impacte directe mínim, la fragilitat del sistema de titulació de terres suggereix que això no serà així en el futur. Les meves conclusions indiquen que les futures invasions de terres i els canvis climàtics més extrems afectaran dràsticament els sistemes de coneixement i l'ús de les llengües, ja que la migració forçada cap a les ciutats on domina el portuguès minvaria la seva transmissió.

A São Gabriel da Cachoeira, les actituds cap a les llengües indígenes han millorat amb un reconeixement simbòlic. No obstant això, el portuguès continua sent la llengua dominant, a causa de factors socioeconòmics, la manca d'escriptura estandaritzada per a algunes llengües indígenes i la necessitat de llengües franques en un entorn urbà multilingüe. Per a evitar una degradació dels territoris indígenes més gran, cal allunyar-se de les epistemologies occidentals, particularment de la mercantilització de la terra. La descolonialitat, mitjançant la governança i el lideratge indígenes, és crucial per a mitigar el canvi climàtic i revitalitzar les llengües indígenes. Les llengües indígenes engloben la terra i el coneixement, i ofereixen una oportunitat de desvincular-se del pensament colonial occidental. Tanmateix, la protecció de les llengües en si mateix no és suficient si no se salvaguarden les terres i el clima.

El futur de la regió del Rio Negro depèn d'aquestes pràctiques descoloniales, que permeten als pobles indígenes tenir sobirania sobre les seves terres. Les reformes constitucionals al Brasil podrien donar suport a aquesta sobirania, tot i que això podria constituir una «reforma suau». En definitiva, la descolonialitat ofereix un camí per a preservar la diversitat lingüística i cultural de la regió i assegurar que els sistemes de coneixement indígenes continuïn prosperant malgrat les pressions externes.

Referències

- Bastos, R. L., Derani, C., Lino, J. T., Pandolfo, A. C. i Giaretta, J. A. (2021) 'Cultural Heritage and Traditional Knowledge: Some Reflexions about Indigenous Rights in Brazil', *Brazilian Journal of Development*, 7 (2), p. 12030-12043.
- Brum, E. (2023) 'Forest peoples: the alliance of the beings and in-betweens' a *Banzeiro Òkòtó: The Amazon as the Centre of the World*. Londres: The Indigo Press. p. 89-95.
- Carmona, R., Reed, G., Ford, J., Thorsell, S., Yon, R., Carril, F., Cerda, J. i Pickering, K. (2022) Recognition of Indigenous Peoples in Nationally Determined Contributions. En línia: IWGIA. <<https://www.iwgia.org/en/resources/publications/4943-recognition-indigenous-peoples-nationally-determined-contributions.html>>.
- Congretel, M. i Pinton, F. (2020) 'Local knowledge, know-how and knowledge mobilized in a globalized world: A new approach of indigenous local ecological knowledge', *People and nature (Hoboken, N.J.)*, 2 (3), p. 527-543.
- Davis, H. i Todd, Z. (2017) 'On the importance of a date, or decolonizing the Anthropocene', *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 16 (4), p. 761-780.
- Dunn, C. P. (2018) 'Climate Change and Its Consequences for Cultural and Language Endangerment', a *The Oxford Handbook of Endangered Languages*. [en línia]. Oxford University Press. p. 720-738.
- Environmental Justice Atlas* (2018) <<https://ejatlas.org/conflict/indigenouscommunities-of-rio-negro-divided-over-mining-regularization-and-affected-bycommercial-cooptation-and-illegal-mining>>.
- Ferrante, L. i Fearnside, P. M. (2019) 'Brazil's new president and 'ruralists' threaten Amazonia's environment, traditional peoples and the global climate', *Environmental conservation*, 46 (4), p. 261-263.

- Ferreira, E. et al. (2017) 'Antes Sabiam Era Pelas Estrelas' a *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, volume 1, outubro 2017, p. 69-81.
- Fishman, J. A. (1991) *Reversing language shift: theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon; Filadélfia: Multilingual Matters.
- Fraser, N. (2022) 'Omnivore: Why We Need to Expand Our Conception of Capitalism' a *Cannibal capitalism: how our system is devouring democracy, care, and the planet - and what we can do about it*. Londres: Verso. p. 1-26.
- Freitas, C. et al. (2022) 'A Pesca Nos PGTAs Do Médio E Alto Rio Negro, Informações E Estratégias' a *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, volume 4, novembro 2022, p. 161-175.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2022) <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/panorama>> (Consulta: 23 d'octubre de 2024).
- Kopnina, H. (2020) 'The Non-human Borderlands: Engaging with Ecological Justice and Indigenous Rights in Amazonia', a *Indigenous Amazonia, Regional Development and Territorial Dynamics*. [En línia]. Suíça: Springer International Publishing AG. p. 341-356.
- Lizarralde, M. (2001) 'Biodiversity And Loss Of Indigenous Languages And Knowledge In South America' a Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Londres i Washington: Smithsonian Institution, p. 265-281.
- Maffi, L. (2001) 'Introduction' a Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*. Londres i Washington: Smithsonian Institution, p. 1- 50.
- Mignolo, W. (2018) 'What Does It Mean to Decolonize?' *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Nova York, EUA: Duke University Press, p. 105 134. <<https://doi.org/10.1515/9780822371779-008>>.
- Palhares, R., Levis, C., Mutti, V., Ferreira, M. J., Franco, M., Costa Lima P. A., Schietti, J. i Clement C. R. (2022) 'Local forest specialists maintain traditional ecological knowledge in the face of environmental threats to Brazilian Amazonian protected areas', *Frontiers in Forests and Global Change*, 5. p. 1-13.
- Risso, M., Sekula, J., Brasil, L., Schmidt, P., Eduarda, M. i Pessoa de Assis (2021) 'Brazilian Legislation on Mining and Indigenous Lands Overview. Illegal Gold That Undermines Forests And Lives In The Amazon: An Overview of Irregular Mining and Its Impacts on Indigenous Populations'. Igarape Institute, p. 13-19. JSTOR, <<http://www.jstor.org/stable/res-rep30586.8>> (Consulta: 23 d'octubre de 2024).
- Santos, B. de S. (2014) 'Ecologies of Knowledges' *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Nova York: Paradigm Publishers, p. 188-211.
- Shulist, S. (2016) "'Graduated authenticity": Multilingualism, revitalization, and identity in the Northwest Amazon', *Language & communication*, 47, p. 112-123.
- Shulist, S. (2022) 'Insecurity through diversity: a case study from the Northwest Amazon', *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 43 (3), p. 200-213.
- Smith, E. (2001) 'On The Coevolution Of Cultural, Linguistic, And Biological Diversity' a Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*. Londres i Washington: Smithsonian Institution, p. 95-117.
- Stein, S., Andreotti, V., Suša, R., Amsler, S., Hunt, D., Ahenakew, C., Jimmy, E., Cajkova, T., Valley, W., Cardoso, C., Siwek, D., Pitaguary, B., D'Emilia, D., Pataxó, U., Calhoun, B. i Okano, H. (2020) 'Gesturing

- Towards Decolonial Futures: Reflections on Our Learnings Thus Far', *Nordic Journal of Comparative and International Education* (NJCIE), 4 (1), p. 43-65. <<https://doi.org/10.7577/njie.3518>>.
- Todd, Z. (2016) 'An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism', *Journal of Historical Sociology*, 29 (1), [en línia] p. 4-22.
- Tuck, E. i Yang, W. K. (2012) 'Decolonization is not a metaphor'. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1), p. 1-40.
- Whyte, K. (2018) 'What Do Indigenous Knowledges Do for Indigenous Peoples?', *Traditional Ecological Knowledge*. [En línia]. Cambridge University Press. p. 57-82.
- Wilson, N. J., Lira, M. G. i O'Hanlon G. (2022) 'A systematic scoping review of Indigenous governance concepts in the climate governance literature', *Climatic change*, 171, p. 3-14. <<https://doi.org/10.1007/s10584-022-03354-7>>.

THE INDIGENOUS TORWALI LANGUAGE: PRESERVATION, REVITALIZATION, AND ENVIRONMENTAL SYNERGY

Zubair Torwali and Aftab Ahmad

Idara Baraye Taleem-o-Taraqi (IBT)

توروالی جیب، ایسی جینی کو آں جیب او ماحولیاتا سی ایک دیئی سیت تعلق

بہیم سوات سی کھنیل وطن گھن نہید سی دیش کے مدین ما ژھوگورا پر کے سینگان یعنی بحرین سی دیش کے آں مدین ما سی ٹوخواٹین سی دیش کے آلال/در سی درہ می توروالی جیب بنا بیٹی۔ مہیڑوک وخ می ایسی بوڑ بناڑ گاں دش زر او سات بیش تھی۔ توروالی جیب ہُم پاکستان سی تھأ سات او بیش جیبا ما ایک چھی کامیگے یا یونسکو (UNESCO) چیر خطرہ سی ٹین جیب بنوڈودا۔

توروالی جیب داری جیبا می چھی۔ داری جیب ہند آریائی جیب تھی۔ آج ما بیش کالے موش توروالی جیب لیگل نا اشی نا ئی خلگا ئے ٹنو تاریخ آں پیانو/شناخت معلوم آشو۔

اے جیب کے نم جیدون سی دیو سی کیا بحرین سوات می اے تنظیم ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) سی نام دے کال 2007ء سی اول اول می سوا گا۔ ای تنظیم ای زید کام شروع کی آں سے کام مہیرے ہُم ہوڈو۔ ای ادارہ توروالی جیب می کتاب لیگی آں بھی لوڑا سی کیا اے جیب می تعلیم سی ٹوپ تھو۔ اے اسکول سواد تیس کے ”مہون اسکول“ سی نام دید۔ بھی چو اسکول ہوئی آں پین نام ”علم اسکول“ تھا گا۔ ہا اسکولا می لوڑ ٹنو جیب می سوچ چھیڑوڈود۔

اسکول سی پروگرام ما علاہ جیب او دستور سی جینی کو سی کیا ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) کلتوری پروگرام ہُم کی آں ہاموڑ شاعری او موسیقی ہُم بھی جینی کی۔ ایندے جیب کے گن فائدہ ہو۔ ہاموڑ ای ادارہ توروالی خلگا سی تاریخ زید ہُم کام کی آں زوان او گھنا می تھین اصل شناخت ”توروالی“ دوار بھا کی۔ موش پے شناخت خلگے ما آموشا گشو۔

جیب او دھریں او چار چاپیر سی ایک دیئی سیت گن تعلق ہوڈو۔ ماحول آں دھیرین سی دال شئیا سمان او او ہوا آں بن او زنگل خلگا سی کیا ہوڈو آں ہیے دے خلگا سی جیب می چیر خیال او سوچ سوا بیدی۔ ہاموڑ چیر جنو ہُم ہا شیے دے ہوڈو۔ علم جیب می ہا شئیا سی ہوڈو۔

کے یا ہا شئیا می بدلی آپو جیب می ہُم بدلی ے پی۔ مثال اے تھویرا سیلاب او کھڑا سی ہُو دے خلگ ٹنو زئی بدی وطن بیدی آں دوئی کینگیت بیشتے جون کودے۔ ایندے جیب او کلتور ختم ہوڈی۔

بہیم سوات ہُم سیلابا سی وجہ دے این تباہ ہوڈو۔ 2010ء می اول گھن کھڑا ہی۔ تیندے چیر خلگ بے شیرے آں بے روزگا دھری۔ سے چیر خلگ بھی وائے خارا ے گئی۔ تھیدا پاش 2022ء بھی مہید گھن سیلاب آپ، تی دال خلگ ہُم شگاد آں ہاموڑ جیب کے چیر نقصان ہو۔ موش ما مہون خلگا سی گن تعداد، دش او دو بیش زرے ما چیر خلگ میلا کلاش گھنیدے موا گئی دی۔ مہیے سیلابے اے تعداد لای چیری کی۔

مے مضمون می توروالی جیب، توروالی کلتور آں ایسی شناخت زید بات ہی پی۔ جیب سی کیا ادارہ برائے تعلیم و ترقی سی کما زید بات ہی پی۔ بھی جیب او ماحول آں موسما سی بے حسابہ آں دھال دھال بدلی زید بات ہی پی۔ مے مضمون می میس بندویرا ماحول سی جیب او کلتور زید کا اثر ہوڈو۔

Abstract

This article explores the cultural and linguistic heritage of the Torwali people, an Indigenous community of northern Pakistan with a 5,000-year history in the Swat Valley. The Torwali language, part of the Dardic linguistic group, is endangered, with approximately 150,000 speakers. Climate change, migration, and environmental degradation have emerged as critical factors threatening the survival of this language and its associated cultural practices.

Environmental changes in the Swat Valley, including glacial retreat, flooding, and shifts in agricultural productivity, have forced many Torwali families to migrate to urban areas. This migration disrupts the transmission of the language, as younger generations adopt dominant languages like Urdu and English. Displacement also severs ties to cultural identity and erodes traditional ecological knowledge encoded in the language, such as terms related to flora, fauna, and farming.

The article highlights the dual impacts of environmental degradation and migration on linguistic identity. Deforestation, biodiversity loss, and changing seasonal patterns disrupt cultural traditions, such as festivals and oral narratives, weakening the language's role in maintaining community cohesion. Urbanisation further accelerates language loss by fragmenting communities and prioritising utilitarian languages for economic opportunities.

Efforts to preserve the Torwali language are spearheaded by organisations like Idara Baraye Taleem wa Taraqi (IBT). Initiatives include cultural festivals, multilingual education, and digital outreach. The IBT's Innovative Learning Model (ILM) School integrates cultural studies, oral literature, and ecological knowledge into its curriculum, fostering linguistic pride among young learners. Local artists and poets also modernise traditional songs and poetry, ensuring the language remains relevant in contemporary contexts.

The article emphasises the importance of community action in addressing environmental and cultural challenges. Traditional councils (*yaraks* or *Jirgas*) have been repurposed to advocate for sustainable practices, while social media campaigns amplify awareness of the Torwali language and culture. These initiatives highlight the interconnected benefits of environmental conservation and cultural preservation.

Global lessons from the Torwali experience underscore the need for inclusive policies that integrate language preservation into climate adaptation strategies. Indigenous languages often contain valuable ecological knowledge, making their preservation essential for sustainability. Digital technologies can also play a vital role in documenting endangered languages and creating accessible educational resources.

The article concludes by asserting that the survival of the Torwali language exemplifies the interdependence of environmental stewardship, climate resilience, and Indigenous identity. Proactive measures addressing migration and ecological degradation are essential to safeguarding linguistic heritage. The Torwali community's resilience offers inspiration for other Indigenous groups facing similar challenges, emphasising the value of collective action in preserving the diversity of human cultures.

Introduction

The Torwali people, an Indo-Aryan ethnic group, are one of the many Dardic communities residing in the northern regions of Pakistan. With a history that spans over 5,000 years in the Swat Valley, the Torwali people have maintained a distinct cultural and linguistic identity despite centuries of external invasions and social changes. However, today, their language, Torwali, is among the 27 endangered languages in Pakistan identified by UNESCO as definitely endangered. This article explores the historical, cultural, educational, environmental, and climate-related dimensions of preservation efforts of the Torwali language and how they intersect with broader goals of sustainable development.

Historical Context and Cultural Shifts

The Swat Valley, once a thriving Buddhist region, underwent significant transformations following invasions by Muslim Turkic rulers like Mahmud of Ghazni in the 11th century. These incursions not only altered the religious fabric of the valley but also led to the displacement of Indigenous populations, including the Torwali community. Subsequent invasions by the Yousafzai Pathans in the 16th century further marginalised the Torwali people, leading to the loss of cultural traditions, historical narratives and memories, and linguistic pride.

Despite these challenges, the Torwali people have continued to inhabit the upper reaches of the Swat Valley, particularly in the Bahrain region. Their resilience has allowed them to retain their language and customs, albeit under increasing pressure from dominant cultures and modern economic demands. The preservation of their unique cultural practices, including traditional dances, folklore, and oral histories, is a testament to their determination and resilience. Festivals, marriage

es, and rites of passage continue to serve as important arenas for the intergenerational transfer of linguistic and cultural knowledge.

Language Endangerment and Multilingualism

The Torwali language belongs to the Dardic branch of the Indo-Aryan family within the larger Indo-European phylum. It is primarily spoken in the upper Swat Valley by approximately 140,000 people. The Torwali people are typically multilingual, fluent in Torwali, Pashto, and Urdu, with some also proficient in English or other Dardic languages such as Gawri Shina, and Indus Kohistani. However, until 2004, Torwali was not a written language, contributing to its under-resourced status and of its being among the least explored and least known languages.

Pakistan's education system prioritises its constitutionally declared national language, Urdu and regional languages like Sindhi and Pashto, leaving Indigenous languages like Torwali without formal recognition or institutional support. This marginalisation has exacerbated the language's vulnerability, driving younger generations to adopt dominant languages at the expense of their mother tongues. Language endangerment, therefore, is not merely a linguistic issue but one intricately tied to social inequalities and economic marginalisation. This trend is not unique to Pakistan but is observed globally, as dominant cultures often overshadow Indigenous ones in the absence of preservation efforts carried out across the board.

The Role of Idara Baraye Taleem wa Taraqi (IBT)

Idara Baraye Taleem wa Taraqi (IBT), an Urdu name of the organisation meaning institute

for education and development, is a non-profit local indigenous organisation established by the Torwali youth in early 2007 for the overall social development of the Torwali people with a broader focus on the Torwali language, culture and history.

In 2007 this nonprofit organisation initiated a comprehensive program to revitalise the Torwali language and culture. Recognising that linguistic preservation is intertwined with cultural identity and community pride, IBT devised strategies to celebrate and sustain Torwali traditions along with establishing educational programs for children in this language wherein community schools were founded in the area.

1. Cultural Festivals and Identity Reclamation

Cultural festivals have played a pivotal role in revitalising Torwali identity and language. These have also played a greater role in entertainment for the community, which otherwise lacks sources of entertainment given the rigid cultural milieu imposed by the dominant cultural and religious discourses. In 2011 The inaugural Simam Festival (meaning Celebration and Dignity" in Torwali) attracted over 9,000 participants who engaged in traditional games, dances, and music. This event revived cultural practices abandoned for decades and provided a platform for Torwali poets and musicians to showcase their art. Such initiatives have restored a sense of pride among the Torwali people, enabling them to reclaim their identity in social and academic settings.

Festivals are more than celebrations; they are acts of resistance against cultural homogenisation. They serve as powerful reminders of the Torwali people's resilience and their commitment to safeguarding their unique tradi-

tions. By engaging younger generations in these festivals, IBT ensures that the essence of Torwali identity is passed down, preserving its vibrancy and richness.

2. Promoting Torwali Music and Media

The advent of modern media posed a significant threat to Indigenous music traditions. To counter this, IBT facilitated the production of Torwali music albums and collaborated with local cable channels to broadcast traditional melodies. The release of the DVD *Manjoora* (meaning "Gift" in Torwali), featuring Torwali music produced with state-of-the-art technology, became a cultural milestone, reaching 90% of the Torwali population. These efforts have reinvigorated interest in Torwali music among younger generations. Music, as an intangible cultural asset, continues to act as a powerful medium for cultural preservation and community bonding. This album and the resultant boom in the very public traditions of the Torwali music led to the production and dissemination of the Torwali unique poetic and musical genre, Zjo (zo), to one of Pakistan's top music platforms, Coke Studio, which in early 2024 released a [Torwali song](#).

Modern technologies, including social media platforms like YouTube and Facebook, have been leveraged to further amplify the reach of Torwali music and narratives. By adapting to these platforms, IBT has ensured that the Torwali community's artistic expressions resonate beyond geographical boundaries, attracting global attention and support.

3. Multilingual Education: A Model for Linguistic Preservation

IBT established the first multilingual education (MLE) school for Torwali children in Bahrain in 2008. Initially named the *Mhoon*



Jerga, consultation meeting with the community and elected representatives of government Education Department for Girls Education in the area

School (meaning “our school” in Torwali) and later rebranded as the Innovative Learning Model (ILM) School, this institution serves as a cornerstone of the Torwali revitalization program. This model is based on innovative approaches to curriculum, pedagogy and teaching materials using the mother language, Torwali, as the medium of instruction.

3.1. CURRICULUM DESIGN AND IMPLEMENTATION

The ILM School employs a transitional early-exit strategy, with Torwali as the medium of instruction for preschool-aged children (4–7 years). In the first year, all subjects are taught in Torwali. Oral Urdu and English are introduced as subjects in the second year, while Torwali remains the instructional medium. The curriculum integrates literacy and non-literacy subjects, including cultural studies, ethics, oral literature, and basic arithmetic in Torwali.

The interconnected curriculum follows a weekly lesson plan known as the “Tonga Wheel,” where daily themes from reading stories link to life skills lessons such as health, arts, and society. This innovative approach ensures that students develop cognitive and social competencies while fostering a deep connection to their linguistic and cultural heritage.

3.2. OUTREACH AND SCOPE

Under this model, four schools were established in four different localities of the Torwali-speaking area. Out of these four schools, one school was up to 4th grade with Torwali as a medium of instruction.

3.3. IMPACT ON GENDER INCLUSION

One significant achievement of the ILM School model has been the inclusion of girls in education. Historically, gender dis-



Bahrain in Swat valley, Pakistan. Bahrain is the main cultural and business hub for Torwali people

parities in educational access have limited opportunities for Torwali girls. By creating a culturally relevant and community-supported curriculum, IBT has encouraged families to send their daughters to these mother tongue-based multilingual schools, contributing to greater gender equity in education.

The emphasis on female education has had cascading benefits, including higher literacy rates among women, improved maternal health awareness, and greater participation of women in community decision-making. This shift underscores the transformative potential of culturally sensitive education systems.

For the efforts of revitalisation of the Torwali language, Torwali identity and Torwali culture the pioneer organisation Idara Baraye Taleem wa Taraqi (IBT) was awarded with the Linguapax International Award for 2021.

Environmental Preservation and Its Role in Cultural Sustainability specific to the Torwali language

The natural environment of the Swat Valley—comprising forests, rivers, springs, and diverse wildlife—is integral to the Torwali way of life. However, environmental degradation poses a significant threat to both the ecosystem and the community's cultural identity. Unsustainable development projects, deforestation, and climate change have disrupted traditional practices and livelihoods. The climate change-induced frequent floods in the Swat valley have also greatly added to the linguistic and cultural shift by displacing more families from the area to the cities.

Protecting Forests and Springs

IBT has been instrumental in mobilising the Torwali community to conserve forests and

natural water sources. Through traditional *jirgas* (councils), the organisation has advocated sustainable land use and reforestation. These efforts have not only restored degraded areas but also reinforced the cultural significance of natural resources in Torwali folklore and traditions.

Integrating Environmental Education

Recognising the interdependence between environmental sustainability and cultural preservation, IBT has incorporated environmental education into its multilingual education programs. Lessons on sustainable practices, conservation ethics, and the importance of biodiversity are integrated into the curriculum, ensuring that young Torwali children understand the value of their natural surroundings. For instance, children are taught the ecological importance of the Swat River, which sustains both their livelihoods and cultural narratives. The short stories taught in Torwali have a greater emphasis on the environment and climate change along with cultural practices.

Climate Change and Language Loss

Climate change and environmental degradation have profound effects on Indigenous communities, particularly those whose languages are closely tied to their natural surroundings. For the Torwali people, the Swat Valley's ecosystems—rivers, forests, and springs—are not only sources of livelihood but also repositories of cultural knowledge and linguistic expressions. The Torwali poetry is replete with love for nature, pasturelands, glaciers, springs, lakes and high mountains. Below are a few Torwali Zjo couplets which tell of this love for the nature and environment.

Torwali poetry sings of the Torwal highland, its clean environment and overwhelming natural beauty. For instance, the following couplets:

مُهن وطن سی داڑو تھی شیدل او او ہوا
کھاؤ دھو وطن خلگ یدی حسینا

Translation:

Healing lies in the fresh air and water of our country.

A beauty that people from distant lands come to see!

مُهن وطن قیمتی اب او ہوا ہی صفا
اوتھل کھن سی پُوشوا سی خائست غلبا

Translation:

How valuable is our country, how clean its air,
Incomparable is the beauty of the flowers
crowning its peaks.

Most of the metaphors used in Torwali poetry are local and from the very ecosystem of the Torwali heartland. For instance,

آما برے نیل تھام تھو، ما بھنن چھچولا
بوڑ بندی شویدو، تو دھری تانا

Translation:

I had thought he would be a green tree, and I
would be shaded by him.

Everyone said he would dry up; and I would be
left standing, humiliated, in the sun.

شوگیل تھام تھو، تا پشیمان ہونین انگولا
مینتے دے بنئی، حی سو کو مہاما

Translation:

A dead tree I am, my beloved, you will regret!

Don't love me; I beseech you, forget me.

آ سے اوس تھو نوخودو تے کیشن پہیما
چھی میثال تیشیل سی یدی پو انگولا

Translation:

I am like the spring that springs from black ice.

O friend, come to me and quench your thirst.

مہی لائی اوتھل کھن سی اصیلی مامیرا
آچیمی وا نہ تھائی اُمیڑدو مہاما

Translation:

My beloved is the purest Mamera of the highest peak.

I won't imperl it in my hair, fearing it will wilt.

حی سی میثال پوئول سی تھام سی ہُو چاپیرا
بات می ٹھونگ دئی، چھینئی کوڑشئی مہی شا

Translation:

My heart is like the ivy that wraps around a tree.
It is now your choice whether to spare or save me!

Impact of Displacement and Migration on culture and language

Rising temperatures, erratic weather patterns, frequent flash floodings, and reduced water flow in rivers have forced many Torwali families to migrate to urban areas. This displacement disrupts traditional ways of life and creates generational divides, with younger members assimilating into dominant urban cultures and languages. As families move away from their ancestral lands, the context in which the Torwali language is used diminishes, accelerating its attrition. About 40 percent of the Torwali people have already migrated to cities within Pakistan like Karachi, Rawalpindi, Quetta, Peshawar, Lahore, Hyderabad and Sialkot where the younger generations of the Torwali people have been giving up their mother language for the dominant languages like Urdu, Pashto and Punjabi. The monster floods in 2010 and then in 2022 increased this permanent migration further. These catastrophic floods of 2010 and 2022 in the Swat Valley in Pakistan, exacerbated by climate change, displaced millions of people, including the Torwali community. When families are uprooted, children often lose access to cultural traditions and linguistic

immersion. This displacement creates an environment where smaller languages like Torwali are at a higher risk of attrition, as the focus shifts to survival and integration into broader society.

Erosion of Ecological Knowledge

Indigenous languages encode extensive ecological knowledge, from the names of plants and animals to seasonal changes and sustainable agricultural practices. As climate change alters landscapes and causes the loss of biodiversity, this knowledge becomes irrelevant or forgotten, taking with it the linguistic expressions that represent it. For the Torwali, the disappearance of specific flora and fauna directly impacts the richness of their language.

The disruption caused by such climate-induced migration is not merely physical but also psychological. The emotional trauma of leaving ancestral lands severs ties to cultural identity, of which language is a cornerstone. For Indigenous communities like the Torwali, whose cultural practices are deeply rooted in specific ecological contexts, migration means not just a loss of habitat but also a loss of linguistic relevance. Many terms related to traditional farming, weather patterns, and natural phenomena become obsolete when individuals relocate to urban environments, further accelerating language decline.

Moreover, the act of migration often fragments communities that were once tightly knit. In urban settings, where the Torwali people are scattered and rarely encounter one another, the opportunities to use their native language diminish. This fragmentation erodes the social fabric that supports the transmission of language and culture, making it increasingly difficult to sustain linguistic practices over time.



Kids at Innovative Learning Model School (ILM), a mother-tongue-based multi-lingual education program

Environmental Degradation and Cultural Erosion

Environmental degradation, such as deforestation and the depletion of natural resources, further compounds the threat to the Torwali language and culture. Forests in the Swat Valley, integral to the Torwali way of life, have been heavily impacted by logging and agricultural expansion. This environmental damage disrupts traditional practices and knowledge systems that are often encoded in the Torwali language. For example, Indigenous terminologies related to flora, fauna, and ecological practices risk being forgotten as the ecosystems they describe are destroyed.

The connection between environment and language extends to cultural narratives, myths, and songs, which are often tied to the natural surroundings. These oral traditions

are essential not only for preserving language but also for maintaining the community's moral and ecological ethos. When the natural landscape changes due to environmental degradation, these stories lose their context, weakening their role in language transmission.

Climate change also alters seasonal patterns and biodiversity, affecting cultural festivals and practices tied to the natural environment. These events are essential for community cohesion and serve as platforms for the oral transmission of language and folklore. The loss of such traditions weakens the cultural identity of the Torwali people and diminishes their linguistic heritage. For instance, a festival celebrating the blooming of specific flowers or the arrival of migratory birds may lose significance if those natural phenomena cease to occur, taking with them the language associated with such events.



Simam, a three days cultural festival arranged by IBT to celebrate linguistic and cultural diversity of northern Pakistan

Beyond the tangible environmental changes, there is also a gradual erosion of traditional ecological knowledge, which is often embedded in the language. Terms for specific plants, animals, and agricultural practices may disappear as their real-world counterparts vanish. This creates a ripple effect, where the loss of environmental vocabulary contributes to a broader decline in linguistic richness.

Interplay of Climate, Migration, and Policy

The challenges faced by the Torwali community are not isolated phenomena but part of a larger global trend where climate change exacerbates social and economic inequalities. Policies addressing climate change and migration rarely consider the cultural and linguistic dimensions of displacement. The ab-

sence of such considerations in national and international frameworks often leaves Indigenous languages like Torwali at the mercy of broader socio-economic forces.

For example, resettlement policies for climate-affected populations typically focus on immediate needs such as housing and employment, with little regard for cultural preservation. As a result, displaced communities struggle to maintain their linguistic heritage in environments that do not support or recognise their cultural specificities. Incorporating language preservation into climate adaptation strategies is crucial for holistic and sustainable development.

International organisations and governments must also recognise the role of Indigenous knowledge systems in climate resilience. Many Indigenous languages, including Torwali, contain a wealth of ecolog-

ical knowledge that can inform sustainable practices. Failing to preserve these languages means losing valuable insights into biodiversity conservation, water management, and climate adaptation. Therefore, policy interventions must be inclusive, ensuring that language preservation is integrated into broader environmental and social frameworks.

The Role of Community Action in Resilience

The Torwali community's resilience in the face of climate and cultural challenges is a testament to the strength of collective action. Traditional forums like *jirgas* (councils) have been repurposed to advocate for environmental conservation and sustainable development. These initiatives not only address immediate ecological concerns but also reinforce the cultural and linguistic identity of the Torwali people.

Efforts to combat deforestation, protect water resources, and promote sustainable agricultural practices have dual benefits for the community. Environmentally, they mitigate the impacts of climate change, while culturally, they preserve the traditional knowledge and practices embedded in the Torwali language. For example, community-led reforestation projects often involve reviving Indigenous terminologies for trees and plants, creating opportunities for language use in practical and meaningful contexts.

Global Lessons from the Torwali Experience

The challenges and strategies of the Torwali community offer valuable insights for other Indigenous groups facing similar threats to their linguistic and cultural heritage. The in-

terplay between climate change, migration, and language loss is a global issue, affecting countless communities from the Pacific Islands to the Arctic. By studying the Torwali experience, policymakers and activists can develop more inclusive approaches that address both environmental and cultural dimensions of sustainability.

For instance, integrating Indigenous languages into climate adaptation and disaster preparedness programs can enhance their effectiveness. Local terminologies often encapsulate ecological wisdom and practical knowledge that is invaluable in addressing environmental challenges. Additionally, empowering Indigenous communities to take the lead in conservation efforts ensures that solutions are culturally relevant and sustainable.

Efforts to document and archive endangered languages must also be prioritised. Digital technologies can play a critical role in creating accessible repositories of linguistic and cultural materials. These archives not only preserve the language for future generations but also serve as educational resources that can be integrated into school curriculums and community programs.

Conclusion

The survival of the Torwali language and culture is deeply intertwined with environmental stewardship and climate resilience. As climate change continues to reshape the physical and social landscapes of Swat Valley, proactive measures to integrate environmental sustainability with cultural preservation are essential. By addressing the root causes of migration and environmental degradation, the Torwali community can safeguard its linguistic heritage for future generations.

In a world increasingly homogenised by globalisation and climate pressures, the preservation of languages like Torwali serves as a reminder of the rich tapestry of human diversity. It underscores the need for inclusive and forward-thinking policies that honour the in-

terdependence of culture, environment, and identity. The Torwali community's journey offers hope and inspiration, demonstrating that even in the face of overwhelming challenges, a determined and united effort can make a profound difference.

LA LENGUA INDÍGENA TORWALI: PRESERVACIÓ, REVITALITZACIÓ I SINERGIA AMBIENTAL

Zubair Torwali i Aftab Ahmad

Idara Baraye Taleem-o-Taraqi (IBT)

توروالی جیب، ایسی جینی کو آں جیب او ماحولیاتا سی ایک دیئی سیت تعلق

بھیم سوات سی کھنیل وطن گھن نہید سی دیش کے مدین ما ژھوگورا پر کے سینگان یعنی بحرین سی دیش کے آں مدین ما سی ٹوخوائن سی دیش کے آلال/در سی درہ می توروالی جیب بنا بیئی۔ مہیڑوک وخ می ایسی بوڑ بناڑ گاں دش زر او سات بیش تھی۔ توروالی جیب ہم پاکستان سی تھأ سات او بیش جیبا ما ایک چھی کامیگے یا یونسکو (UNESCO) چیر خطرہ سی ٹین جیب بنوڈودا۔

توروالی جیب داری جیبا می چھی۔ داری جیب ہند آریائی جیب تھی۔ آج ما بیش کالے موش توروالی جیب لیگل نا اشی نا ئی خلگا ئے ٹنو تاریخ آں پیانو/شناخت معلوم آشو۔

اے جیب کے نم جیدون سی دیو سی کیا بحرین سوات می اے تنظیم ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) سی نام دے کال 2007ء سی اول اول می سواگا۔ ای تنظیم ای زید کام شروع کی آں سے کام مہیرے ہم ہوڈو۔ ای ادارہ توروالی جیب می کتاب لیگی آں بھی لوڑا سی کیا اے جیب می تعلیم سی ٹوپ تھو۔ اے اسکول سواد تیس کے ”مھون اسکول“ سی نام دید۔ بھی چو اسکول ہوئی آں پین نام ”علم اسکول“ تھاگا۔ ہا اسکولا می لوڑ ٹنو جیب می سوچ چھیڑوڈود۔

اسکول سی پروگرام ما علاہ جیب او دستور سی جینی کو سی کیا ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) کلتوری پروگرام ہم کی آں ہموڑ شاعری او موسیقی ہم بھی جینی کی۔ ایندے جیب کے گن فائدہ ہو۔ ہموڑ ای ادارہ توروالی خلگا سی تاریخ زید ہم کام کی آں زوان او گھنا می تھین اصل شناخت ”توروالی“ دوار بھا کی۔ موش پے شناخت خلگے ما موشا گشو۔

جیب او دھریں او چار چاپیر سی ایک دیئی سیت گن تعلق ہوڈو۔ ماحول آں دھیرین سی دال شئیا سمان او او ہوا آں بن او زنگل خلگا سی کیا ہوڈو آں بیے دے خلگا سی جیب می چیر خیال او سوچ سوا بیدی۔ ہموڑ چیر جنو ہم ہا شیئے دے ہوڈو۔ علم جیب می ہا شئیا سی ہوڈو۔

کے یا ہا شئیا می بدلی آپو جیب می ہم بدلی ے پی۔ مثال اے تھویرا سیلاب او کھڑا سی ہوڈو دے خلگ ٹنو زئی بدی وطن بیدی آں دوئی کینگیت بیشتے جون کودے۔ ایندے جیب او کلتور ختم ہوڈی۔

بھیم سوات ہم سیلابا سی وجہ دے این تباہ ہوڈو۔ 2010ء می اول گھن کھڑا ہی۔ تیندے چیر خلگ بے شیرے آں بے روزگا دھری۔ سے چیر خلگ بھی وائے خارا ے گئی۔ تھیدا پاش 2022ء بھی مھید گھن سیلاب آپ، تی دال خلگ ہم شگاد آں ہموڑ جیب کے چیر نقصان ہو۔ موش ما مھون خلگا سی گن تعداد، دش او دو بیش زرے ما چیر خلگ میلا کلاش گھنیدے موا گئی دی۔ مھپے سیلابے اے تعداد لای چیری کی۔

مے مضمون می توروالی جیب، توروالی کلتور آں ایسی شناخت زید بات ہی پی۔ جیب سی کیا ادارہ برائے تعلیم و ترقی سی کما زید بات ہی پی۔ بھی جیب او ماحول آں موسما سی بے حسابہ آں دھال دھال بدلی زید بات ہی پی۔ مے مضمون می میس بندویرا ماحول سی جیب او کلتور زید کا اثر ہوڈو۔

Resum

Aquest article explora el patrimoni cultural i lingüístic del poble torwali, una comunitat indígena del nord del Pakistan amb una història de cinc mil anys a la Vall de Swat. La llengua torwali, que forma part de les llengües dàrdiques, està en perill, amb aproximadament 150.000 parlants. El canvi climàtic, la migració i la degradació ambiental han esdevingut factors crítics que amenacen la supervivència d'aquesta llengua i les pràctiques culturals associades.

Els canvis ambientals a la Vall del Swat, com la retirada de les glaceres, les inundacions i les alteracions en la productivitat agrícola, han forçat moltes famílies torwalis a migrar a zones urbanes. Aquesta migració interromp la transmissió de la llengua, ja que les generacions més joves adopten llengües dominants com l'urdú i l'anglès. El desplaçament també talla els llaços amb la identitat cultural i erosiona els coneixements ecològics tradicionals codificats en la llengua, com ara els termes relacionats amb la flora, la fauna i l'agricultura.

L'article destaca els impactes duals de la degradació ambiental i la migració sobre la identitat lingüística. La desforestació, la pèrdua de biodiversitat i els canvis en els patrons estacionals alteren les tradicions culturals, com els festivals i les tradicions orals, tot debilitant el paper de la llengua en el manteniment de la cohesió comunitària. La urbanització accelera encara més la pèrdua de la llengua, fragmentant les comunitats i prioritzant llengües utilitàries per a les oportunitats econòmiques.

Els esforços per a preservar la llengua torwali estan liderats per organitzacions com Idara Baraye Taleem-o-Taraqi (IBT). Les iniciatives inclouen festivals culturals, educació multilingüe i divulgació digital. El model d'aprenentatge innovador (ILM, sigles en anglès) de l'IBT integra estudis culturals, literatura oral i coneixements ecològics al seu currículum, i fomenta l'orgull lingüístic entre els joves aprenents. Els artistes i poetes locals també modernitzen cançons tradicionals i poesia, garantint així que la llengua encara sigui rellevant en contextos contemporanis.

A més, aquest article subratlla la importància de l'acció comunitària per a afrontar els reptes ambientals i culturals. Els consells tradicionals (*yaraks* o *jirgas*) s'han readaptat per a defensar pràctiques sostenibles, mentre que les campanyes a les xarxes socials amplifiquen la consciència sobre la llengua i la cultura torwalis. Aquestes iniciatives ressalten els beneficis interconnectats de la conservació ambiental i la preservació cultural.

Les lliçons globals de l'experiència torwali subratllen la necessitat de polítiques inclusives que integrin la preservació de les llengües en les estratègies d'adaptació al canvi climàtic. Les llengües indígenes sovint contenen coneixements ecològics valuosos, la qual cosa fa que la seva preservació sigui essencial per a la sostenibilitat. Les tecnologies digitals també poden jugar un paper fonamental a l'hora de documentar llengües en perill d'extinció i crear recursos educatius accessibles.

Aquest article conclou afirmant que la supervivència de la llengua torwali exemplifica la interdependència entre la gestió ambiental, la resiliència climàtica i la identitat indígena. Les mesures proactives per a abordar la migració i la degradació ecològica són essencials per a protegir el patrimoni lingüístic. La resiliència de la comunitat torwali inspira altres grups indígenes que s'enfronten a desafiaments similars, i destaca el valor de l'acció col·lectiva per a preservar la diversitat de les cultures humanes.

Introducció

El poble torwali, un grup ètnic indoari, és una de les moltes comunitats dàrdiques que viuen a les regions septentrionals del Pakistan. Amb una història que abasta més de cinc mil anys a la vall del Swat, el poble torwali ha mantingut una identitat cultural i lingüística distintiva malgrat molts segles d'invasions externes i canvis socials. No obstant això, avui dia, la seva llengua, el torwali, es troba entre les 27 llengües amenaçades del Pakistan, identificades per la UNESCO com a definitivament en perill d'extinció. Aquest article explora les dimensions històriques, culturals, educatives, ambientals i relacionades amb el clima dels esforços de preservació de la llengua torwali, i com s'interrelacionen amb els objectius més amplis del desenvolupament sostenible.

Context històric i canvis culturals

La Vall del Swat, que en el passat va ser una regió budista pròspera, va patir transformacions significatives després de les invasions dels governants musulmans turcs com Mahmud de Ghazni al segle XI. Aquestes incursions no només van alterar el teixit religiós de la vall, sinó que també van provocar el desplaçament de les poblacions indígenes, inclosa la comunitat torwal. Les invasions successives dels yousafzai pathans al segle XVI van continuar marginalitzant el poble torwali i van provocar la pèrdua de tradicions culturals, narratives històriques i records, així com de l'orgull lingüístic.

Malgrat aquests desafiaments, el poble torwali ha continuat habitant les zones altes de la vall del Swat, particularment la regió de Bahrain. La seva resiliència els ha permès conservar la llengua i costums, tot i que sota una pressió creixent per part de les cultures dominants i les demandes econòmiques mo-

dernes. La preservació de les seves pràctiques culturals úniques, que inclouen danses tradicionals, folklore i històries orals, és un testimoni de la seva determinació i resiliència. Els festivals, els casaments i els ritus de pas continuen sent àrees importants per a la transmissió intergeneracional de coneixements lingüístics i culturals.

Perill d'extinció de la llengua i multilingüisme

La llengua torwali pertany a la branca dàrdica de la família indoària dins del gran filum indoeuropeu. És parlada principalment a les zones altes de la Vall del Swat per aproximadament 140.000 persones. El poble torwali és típicament multilingüe, amb fluïdesa en torwali, paixtu i urdú, i algunes persones també són competents en anglès o altres llengües dàrdiques com el gawri shina i el kohistani. No obstant això, fins al 2004, el torwali no era una llengua escrita, cosa que ha contribuït que hi hagués manca de recursos i fos una de les llengües menys explorades i conegudes.

El sistema educatiu del Pakistan dona prioritat a la llengua nacional constitucionalment declarada, l'urdú, així com a les llengües regionals com el sindi i el paixtu, deixant les llengües indígenes com el torwali sense reconeixement formal ni suport institucional. Aquesta marginació ha agreujat la vulnerabilitat de la llengua, fet que ha induït les generacions més joves a adoptar llengües dominants en detriment de les seves llengües maternes. Per tant, el perill d'extinció de la llengua no és només una qüestió lingüística, sinó també un problema estretament vinculat a les desigualtats socials i a la marginació econòmica. Aquesta tendència no és només del Pakistan, sinó que es pot observar globalment, ja que les cultures dominants sovint eclipsen les indígenes en absència d'esforços de preservació a escala global.

El paper d'Idara Baraye Taleem-o-Taraqi (IBT)

Idara Baraye Taleem-o-Taraqi (IBT), el nom en urdú de l'organització que significa «institut per a l'educació i el desenvolupament», és una organització local sense ànim de lucre, establerta pels joves torwalis a començament de l'any 2007, per al desenvolupament social general del poble torwali, amb un enfocament més ampli en la llengua, la cultura i la història del torwali.

El 2007, aquesta organització sense ànim de lucre va iniciar un programa integral per a revitalitzar la llengua i la cultura torwali. Reconeixent que la preservació lingüística està estretament vinculada amb la identitat cultural i l'orgull comunitari, l'IBT va dissenyar estratègies per a celebrar i mantenir les tradicions torwalis, alhora que va establir programes educatius per a infants en aquesta llengua, creant escoles comunitàries a la zona.

1. Festivals culturals i recuperació de la identitat

Els festivals culturals han jugat un paper fonamental en la revitalització de la identitat i de la llengua torwali. També han tingut un paper destacat en l'entreteniment per a la comunitat, la qual, d'altra banda, està mancada de fonts d'entreteniment a causa del rígid ambient cultural imposat pels discursos culturals i religiosos dominants. El 2011, el festival inaugural Simam (que significa «celebració i dignitat» en torwali) va atreure més de 9.000 persones que van participar en jocs tradicionals, danses i música. Aquest esdeveniment va reviu pràctiques culturals abandonades durant dècades i va proporcionar una plataforma per als poetes i músics torwalis per a mostrar el seu art. Aquestes iniciatives han restaurat un sentiment d'orgull entre el poble torwali, que els

permet recuperar la seva identitat en contextos socials i acadèmics.

Els festivals són més que celebracions; són actes de resistència contra l'homogeneïtzació cultural. Serveixen com a poderosos recordatoris de la resiliència del poble torwali i el compromís amb la protecció de les seves tradicions úniques. Amb la implicació en aquests festivals de les generacions més joves, l'IBT assegura que l'essència de la identitat torwali es transmeti, preservant-ne així la vitalitat i la riquesa.

2. Promoció de la música i mitjans torwalis

L'arribada dels mitjans de comunicació moderns va suposar una amenaça significativa per a les tradicions musicals indígenes. Per contrarestar això, l'IBT va facilitar la producció d'àlbums de música torwali i va col·laborar amb canals de cable locals per a transmetre melodies tradicionals. El llançament del DVD *Manjora* (que significa «regal» en torwali), i que presenta música torwal produïda amb tecnologia d'última generació, es va convertir en un punt d'inflexió cultural, arribant al 90 % de la població torwali. Aquests esforços han reactivat l'interès per la música torwali entre les generacions més joves. La música, com a bé cultural intangible, continua sent un mitjà poderós per a la preservació cultural i la unió comunitària. Aquest àlbum i l'auge resultant en les tradicions musicals públiques torwalis van portar a la producció i disseminació del gènere poètic i musical únic torwali, Zjo (zo), a una de les principals plataformes musicals del Pakistan, Coke Studio, que a començament de l'any 2024 va llançar una cançó en torwali.

Les tecnologies modernes, fins i tot les plataformes de xarxes socials com YouTube i Facebook, s'han utilitzat per a amplificar en-



Jerga, reunió de consulta amb la comunitat i representants electes del departament d'educació del govern per a l'educació de les nenes de la zona

cara més l'abast de la música i les narratives en torwali. Mitjançant l'adaptació a aquestes plataformes, l'IBT ha assegurat que les expressions artístiques de la comunitat torwali ressonin més enllà de les fronteres geogràfiques, atraient atenció i suport globals.

3. Educació multilingüe: un model per a la preservació lingüística

L'IBT va establir la primera escola d'educació multilingüe (EM) per a infants torwalis a Bahrain el 2008. Inicialment, es va anomenar l'*Escola Mhoon* (que significa «la nostra escola» en torwali), i més tard es va reanomenar com l'Escola del Model d'Aprenentatge Innovador (ILM). Aquesta institució serveix com a pedra angular del programa de revitalització del torwali. Aquest model es basa en enfocaments innovadors per al currículum, la pedagogia i els materials didàctics, utilitzant la llengua materna, el torwali, com a mitjà d'ensenyament.

3.1. DISSENY I IMPLEMENTACIÓ DEL CURRÍCULUM

L'ILM emprà una estratègia de transició amb sortida primerenca, amb el torwali com a mitjà d'ensenyament per als infants en edat prèvia a l'escola (de 4 a 7 anys). En el primer any, totes les matèries s'ensenyen en torwali. L'urdú oral i l'anglès es presenten com a assignatures en el segon any, mentre que el torwali encara és el mitjà d'ensenyament. El currículum integra matèries de lectura i no-lectura, que inclou estudis culturals, ètica, literatura oral i aritmètica bàsica en torwali.

El currículum interconnectat segueix un pla setmanal de lliçons conegut com la «roda tonga», on els temes diaris de lectura d'històries es vinculen a lliçons d'habilitats per a la vida com la salut, les arts i la societat. Aquest enfocament innovador assegura que els estudiants desenvolupin competències cognitives i socials mentre fomenten una connexió profunda amb el seu patrimoni lingüístic i cultural.



Bahrain a la vall de Swat, al Pakistan. Bahrain és el principal centre cultural i empresarial de la població torwali

3.2. DIFUSIÓ I ABAST

Sota aquest model es van establir quatre escoles en quatre localitats diferents de la zona torwali. D'aquestes quatre escoles, una es va establir fins al quart grau amb el torwali com a mitjà d'ensenyament.

3.3. IMPACTE SOBRE LA INCLUSIÓ DE GÈNERE

Un dels èxits significatius del model de l'ILM ha estat la inclusió de les nenes en l'educació. Històricament, les disparitats de gènere en l'accés a l'educació han limitat les oportunitats per a les nenes torwalis. Amb la creació d'un currículum culturalment rellevant i recolzat per la comunitat, l'IBT ha animat les famílies a enviar les seves filles a aquestes escoles multilingües basades en la llengua materna, tot contribuint a una major equitat de gènere en l'educació.

L'accent posat en l'educació femenina ha tingut grans beneficis, fins i tot taxes més altes d'alfabetització entre les dones, millor consciència sobre la salut materna, i una major participació de les dones en la presa de decisions comunitàries. Aquest canvi subratlla el potencial transformador dels sistemes educatius culturalment sensibles.

Per als esforços de revitalització de la llengua, la identitat i la cultura torwalis, l'organització pionera Idara Baraye Taleem-o-Taraqi (IBT) va rebre el Premi Internacional Linguapax de 2021.

Preservació ambiental i el paper en la sostenibilitat cultural, específicament en la llengua torwali

El medi natural de la Vall del Swat —que inclou boscos, rius, fonts i una fauna diversa— és fonamental per a l'estil de vida torwali.

No obstant això, la degradació ambiental suposa una amenaça significativa tant per a l'ecosistema com per a la identitat cultural de la comunitat. Els projectes de desenvolupament insostenibles, la desforestació i el canvi climàtic han alterat les pràctiques tradicionals i els mitjans de vida. Els canvis climàtics, com les inundacions freqüents a la Vall del Swat, també han contribuït considerablement al canvi lingüístic i cultural, desplaçant més famílies de la zona cap a les ciutats.

Protecció dels boscos i fonts

L'IBT ha estat fonamental en la mobilització de la comunitat torwali per a conservar els boscos i les fonts d'aigua natural. Mitjançant els consells tradicionals (*jirgas*), l'organització ha advocat per l'ús sostenible de la terra i la reforestació. Aquests esforços no només han restaurat àrees degradades, sinó que també han reforçat la importància cultural dels recursos naturals en el folklore i les tradicions torwalis.

Integrant l'educació ambiental

Amb el reconeixement de la interdependència entre la sostenibilitat ambiental i la preservació cultural, l'IBT ha incorporat l'educació ambiental als seus programes d'educació multilingüe. Les lliçons sobre pràctiques sostenibles, ètica de la conservació i la importància de la biodiversitat estan integrades al currículum, assegurant que els joves nens torwalis comprenguin el valor del seu entorn natural. Per exemple, se'ls ensenya la importància ecològica del riu Swat, que sosté tant els seus mitjans de vida com les seves narratives culturals. Les històries curtes que s'ensenyen en torwali tenen un enfocament prioritari en l'entorn i el canvi climàtic, juntament amb les pràctiques culturals.

Canvi climàtic i pèrdua lingüística

El canvi climàtic i la degradació ambiental tenen efectes profunds sobre les comunitats indígenes, especialment sobre aquelles les llengües de les quals estan estretament lligades als seus entorns naturals. Per al poble torwali, els ecosistemes de la Vall del Swat — rius, boscos i fonts — no són només fonts de subsistència, sinó també dipòsits de coneixement cultural i expressions lingüístiques. La poesia en torwali està plena d'amor per la natura, les pastures, les glaceres, les fonts, els llacs i les muntanyes altes. A continuació, es mostren alguns versos de Zjo torwali que expressen aquest amor per la natura i l'entorn.

La poesia torwali canta sobre les terres altes torwalis, el seu ambient net i la seva impressionant bellesa natural. Per exemple, els apartats següents:

مُهن وطن سی داڑو تھی شیدل او او ہوا
کھاؤ دھو وطن خلگ یدی حسینا

Traducció:

La curació es troba en l'aire fresc i l'aigua del nostre país.

Una bellesa que la gent de terres llunyanes ve a veure!

مُهن وطن قیمتی اب او ہوا ہی صفا
اوتھل کھن سی پُوشوا سی خائست غلبا

Traducció:

Quin valor té el nostre país, com és de net el seu aire,

incomparable és la bellesa de les flors que coronen els seus cims.

La majoria de les metàfores utilitzades en la poesia torwali tenen arrels profundes en l'entorn local i reflecteixen l'ecosistema de la terra natal torwal. Per exemple,

آما برے نیل تھام تھو، ما بھٹین چھیچولا
بُور بندى شویوڈو، تُو دھری تانا

Traducció:

Havia pensat que seria un arbre verd, i jo seria omplert per la seva ombra.

Tothom deia que s'assecarà; i jo quedaria dempeus, humiliat, al sol.

شوگيل تھام تھو، تا پشيمان ہونين انگولا
مينت ے دے بنئی، حی سوو کو مہاما

Traducció:

Soc un arbre mort, estimada meva, et pene-diràs!

No m'estimis; et suplico, oblida'm.

آ سے اوس تھو ئوخودو ے کیشن پہیما
چھی میٹال تیشیل سی یدے پو انگولا

Traducció:

Soc com la font que brolla del gel negre.

Oh, amic, vine a mi i sacia la teva set.

مہی لائی اوتھل کھن سی اصیلی مامبرا
آ چیمی وا نہ تھائی امیڑدو مہاما

Traducció:

La meva estimada és la més pura Mamera del cim més alt.

No la posaré als meus cabells, perquè temo que es marceixi.

حی سی میٹال پوئول سی تھام سی پو چاپیرا
ہات می ٹھونگ دی، چھینئی کو ریشئی مہی شا

Traducció:

El meu cor és com la vinya que envolta un arbre.

Ara és la teva elecció si em perdones o em salves!

Impacte del desplaçament i la migració sobre la cultura i la llengua

L'augment de les temperatures, els patrons climàtics erràtics, les inundacions sobtades i freqüents i la disminució del cabal d'aigua als rius han obligat moltes famílies torwalis

a emigrar a les àrees urbanes. Aquest desplaçament interromp els estils de vida tradicionals i crea divisions generacionals, en què els membres més joves s'assimilen a les cultures i llengües urbanes dominants. A mesura que les famílies es desplacen lluny de les seves terres ancestrals, el context on es fa servir la llengua torwali disminueix, accelerant-ne així la desaparició. Aproximadament el 40 % del poble torwali ja ha migrat a ciutats dins del Pakistan com Karachi, Rawalpindi, Quetta, Peshawar, Lahore, Hyderabad i Sialkot, on les generacions més joves del poble torwali han anat abandonant la llengua materna en favor de llengües dominants com l'urdú, el paixtu i el panjabi. Les inundacions monstruoses de 2010 i després les de 2022 van augmentar encara més aquest desplaçament permanent. Aquestes inundacions catastròfiques de 2010 i 2022 a la Vall del Swat al Pakistan, agreujades pel canvi climàtic, van desplaçar milions de persones, inclosa la comunitat torwali. Quan les famílies són desarrelades, els infants sovint perden l'accés a les tradicions culturals i a la immersió lingüística. Aquest desplaçament crea un ambient on les llengües més petites com ara el torwali estiguin en major perill d'extinció, ja que l'atenció se centra més en la supervivència i la integració a la societat més àmplia.

Erosió del coneixement ecològic

Les llengües indígenes codifiquen un ampli coneixement ecològic, des dels noms de les plantes i els animals fins als canvis estacionals i les pràctiques agrícoles sostenibles. A mesura que el canvi climàtic altera els paisatges i provoca la pèrdua de biodiversitat, aquest coneixement esdevé irrellevant o, fins i tot es perd, i s'emporta les expressions lingüístiques que el representen. Per als torwalis, la desaparició de flora i fauna específiques impacta directament en la riquesa de la seva llengua.



Infants a l'Escola Modelo d'Aprenentatge Innovador (Innovative Learning Model School - ILM), un programa educatiu multilingüe basat en la llengua materna

La interrupció causada per aquest tipus de migració induïda pel canvi climàtic no és només física, sinó també psicològica. El trauma emocional de deixar les terres ancestrals trenca els vincles amb la identitat cultural, de la qual la llengua és un pilar fonamental. Per a les comunitats indígenes com la torwali, les pràctiques culturals estan profundament arrelades en contextos ecològics específics, per la qual cosa la migració significa no només una pèrdua d'hàbitat, sinó també una pèrdua de rellevància lingüística. Molts termes relacionats amb l'agricultura tradicional, els patrons meteorològics i els fenòmens naturals esdevenen obsolets quan les persones es reubiquen a entorns urbans, tot accelerant encara més el declivi de la llengua.

A més, la migració sovint fragmenta les comunitats que abans estaven unides. En entorns urbans, on el poble torwali es dispersa i

rarament es troben entre ells, les oportunitats per a utilitzar la seva llengua nativa disminueixen. Aquesta fragmentació erosiona el teixit social que dona suport a la transmissió de la llengua i la cultura, i fa que cada cop sigui més difícil sostenir les pràctiques lingüístiques al llarg del temps.

Degradació ambiental i erosió cultural

La degradació ambiental, com la desforestació i l'esgotament dels recursos naturals, agreuja l'amenaça a la llengua i la cultura torwalis. Els boscos de la Vall del Swat, que són essencials per al model de vida torwali, han estat greument afectats per la tala d'arbres i l'expansió agrícola. Aquest dany ambiental interromp les pràctiques tradicionals i els sistemes de coneixement que sovint estan codificats en la llengua torwali. Per



Simam, festival cultural de tres dies organitzat per IBT per celebrar la diversitat lingüística i cultural del nord del Pakistan

exemple, les terminologies indígenes relacionades amb la flora, la fauna i les pràctiques ecològiques corren el risc d'oblidar-se a mesura que els ecosistemes que les descriuen es destrueixen.

La connexió entre l'entorn i la llengua s'estén a les narratives culturals, els mites i les cançons, que sovint estan lligades al paisatge natural. Aquestes tradicions orals són essencials no només per a preservar la llengua, sinó també per a mantenir l'ètica moral i ecològica de la comunitat. Quan el paisatge natural canvia a causa de la degradació ambiental, aquestes històries perden el seu context i es debilita el seu paper en la transmissió lingüística.

El canvi climàtic també altera els patrons estacionals i la biodiversitat, i afecta les festes culturals i les pràctiques vinculades a l'entorn natural. Aquests esdeveniments són essencials

per a la cohesió comunitària i serveixen com a plataformes per a la transmissió oral de la llengua i el folklore. La pèrdua d'aquestes tradicions debilita la identitat cultural del poble torwali i minva el seu patrimoni lingüístic. Per exemple, una festa que celebri la floració d'algunes flors específiques o l'arribada d'ocells migratoris pot perdre la seva importància si aquests fenòmens naturals deixen de produir-se. D'aquesta manera es podria perdre també la llengua associada a aquests esdeveniments.

Més enllà dels canvis ambientals tangibles, també hi ha una erosió gradual del coneixement ecològic tradicional, que sovint està incrustat en la llengua. Els termes per a plantes, animals i pràctiques agrícoles específiques poden desaparèixer a mesura que els seus homòlegs reals es destrueixen. Això crea un efecte dominó, on la pèrdua del vocabulari ambiental contribueix al declivi general de la riquesa lingüística.

Interacció entre clima, migració i política

Els reptes als quals s'enfronta la comunitat torwali no són fenòmens aïllats, sinó part d'una tendència global més àmplia en què el canvi climàtic agreuja les desigualtats socials i econòmiques. Les polítiques que aborden el canvi climàtic i la migració gairebé mai consideren les dimensions culturals i lingüístiques del desplaçament. L'absència d'aquestes consideracions en els marcs nacionals i internacionals sovint deixa les llengües indígenes com el torwali a mercè de les forces socioeconòmiques més àmplies.

Per exemple, les polítiques de reubicació per a les poblacions afectades pel canvi climàtic es concentren normalment en les necessitats immediates, com l'habitatge i la feina, amb poc o gens de respecte per la preservació cultural. Com a resultat, les comunitats desplaçades lluiten per a mantenir el seu patrimoni lingüístic en entorns que no donen suport ni reconeixen les seves especificitats culturals. Integrar la preservació de la llengua en les estratègies d'adaptació al canvi climàtic és crucial per a un desenvolupament holístic i sostenible.

Les organitzacions internacionals i els governs també han de reconèixer el paper dels sistemes de coneixement indígenes en la resiliència climàtica. Moltes llengües indígenes, inclòs el torwali, contenen un ric coneixement ecològic que pot informar les pràctiques sostenibles. No preservar aquestes llengües significa perdre coneixements valuosos sobre la conservació de la biodiversitat, la gestió de l'aigua i l'adaptació al canvi climàtic. Per tant, les intervencions polítiques han de ser inclusives i han de garantir que la preservació de la llengua s'integri als marcs ambientals i socials més àmplis.

El paper de l'acció comunitària en la resiliència

La resiliència de la comunitat torwali davant dels reptes climàtics i culturals és un testimoni de la força de l'acció col·lectiva. Els fòrums tradicionals com els *jirgas* (consells) s'han reutilitzat per a defensar la conservació ambiental i el desenvolupament sostenible. Aquestes iniciatives no només aborden preocupacions ecològiques immediates, sinó que també reforcen la identitat cultural i lingüística del poble torwali.

Els esforços per a combatre la desforestació, protegir els recursos hídrics i promoure pràctiques agrícoles sostenibles aporten beneficis dobles per a la comunitat. Ecològicament, aquests esforços ajuden a mitigar els impactes del canvi climàtic, mentre que culturalment, preserven els coneixements i pràctiques tradicionals emmagatzemats en la llengua torwali. Per exemple, els projectes de reforestació liderats per la comunitat sovint impliquen la recuperació de terminologies indígenes per a arbres i plantes i creen oportunitats per a l'ús de la llengua en contextos pràctics i significatius.

Lliçons globals de l'experiència torwali

Els reptes i les estratègies de la comunitat torwali ofereixen coneixements valuosos per a altres grups indígenes que afronten amenaces similars al patrimoni lingüístic i cultural. La interacció entre el canvi climàtic, la migració i la pèrdua de llengües és un problema global que afecta moltes comunitats, des de les illes del Pacífic fins a l'Àrtic. Amb l'estudi de l'experiència torwali, els responsables polítics i els activistes poden desenvolupar enfocaments més inclusius que abordin tant les dimensions ambientals com culturals de la sostenibilitat.

Per exemple, la integració de les llengües indígenes als programes d'adaptació al canvi climàtic i la preparació de cara als desastres pot millorar-ne l'eficàcia. Les terminologies locals sovint sintetitzen saviesa ecològica i coneixements pràctics que són molt valuosos per a afrontar els reptes ambientals. A més, empoderar les comunitats indígenes per a liderar els esforços de conservació assegura que les solucions siguin culturalment rellevants i sostenibles.

Els esforços per a documentar i arxivar les llengües en perill d'extinció també han de ser prioritzats. Les tecnologies digitals poden jugar un paper clau a l'hora de crear repositoris accessibles de materials lingüístics i culturals. Aquests arxius no només preservaran la llengua per a les futures generacions, sinó que també serviran com a recursos educatius que es poden integrar als currículums escolars i programes comunitaris.

Conclusió

La supervivència de la llengua i la cultura torwalis està profundament lligada a la gestió ambiental i la resiliència davant el canvi climàtic. A mesura que el canvi climàtic continua modificant els paisatges físics i socials de la Vall del Swat, és essencial adoptar mesures proactives per a integrar la sostenibilitat ambiental amb la preservació cultural. Si s'aborden les causes originals de la migració i la degradació ambiental, la comunitat torwali podrà protegir el seu patrimoni lingüístic per a les generacions futures.

En un món cada vegada més homogeneïtzat per la globalització i les pressions climàtiques, la preservació de llengües com el torwali serveix com a recordatori de la rica diversitat humana. Aquest fet subratlla la necessitat de polítiques inclusives i de pensament avançat que respectin la interdependència de la cultura, el medi ambient i la identitat. El camí de la comunitat torwali ofereix esperança i inspiració, i demostra que fins i tot davant d'enormes desafiaments, un esforç decidit i unit pot marcar una diferència profunda.

CONCLUSION

Joseph Dean

Newcastle University

In the past three decades, researchers have outlined the clear parallels between biological, cultural and linguistic diversity, indicating intertwining relationships between Indigenous peoples, the languages they speak and their environment. These relationships, often termed Traditional Ecological Knowledge (TEK), represent dynamic knowledge systems that have evolved in a specific place through reciprocal, sustaining practices which are mediated often by Indigenous languages. Indigenous knowledge of localised environments, and how this has allowed communities to adapt to and mitigate the effects of climate change in vulnerable zones, have captured the attention of Western scholars and scientists in recent years in the face of significant global challenges. Such discourse relating to sustainability, climate change and well-being often fail to identify the role of Indigenous languages in encoding such knowledge of the local environment. Similarly, Western discourse pertaining to language revitalisation often fails to examine the linguistic effects of climate change and other contextually specific environmental factors which affect the ways in which Indigenous peoples speak their language.

In this sense, the contributions in this review are timely and essential in advancing our thinking regarding the environmental dimensions of language revitalisation. All five contributions reflect the emerging perspective that language, territory and an Indigenous way of being are interlinked and symbiotic. We are presented with insightful and original, context-specific evidence that reconnecting with environmental knowledge encourages

the learning of Indigenous languages, that language revitalisation and territorial reclamation are interdependent, and that environmental changes are causing Indigenous peoples to migrate to urban zones, abandoning both their territory and, simultaneously, their language in the process. These contributions also significantly frame Indigenous languages within the wider, modern world, and suggest that place-specific TEK, which encompasses language, has wider applicability and utility in the modern world. Such framings here also fundamentally transcend extractivist notions that such knowledge can be transferred to Eurocentric environments, but rather take decolonising approaches that favour grassroots, community-led, language activism, revitalisation and reclamation.

An insightful contribution by Marleen Haboud and Fernando Ortega is inspired by a growing concern for the loss of heritage, Kichwa language and knowledge related to nature, foods and plants in Indigenous communities in the Ecuadorian Sierra. The article describes multilocal projects aimed at documenting and reinforcing, from within, the communities' knowledge related to the use of medicinal plants. These decolonising projects are grounded in meaningful, reciprocal and respectful methodologies and rooted in the position that there exists a clear interdependence between language, medicine, ancestral wisdom, cultural values and the ecosystem. In line with wider emerging perspectives on the intertwining relationships between Indigenous knowledge and Indigenous languages, Haboud and Ortega remind us that the loss of language and cul-

tural values corresponds to the loss of health knowledge and practices, degradation of the relationship with the environment, deterioration of land and the resources that sustain the lives of Indigenous peoples and future generations. Language is a crucial medium between knowledge and practice; ancestral knowledge is expressed and maintained through the use of Indigenous languages as part of a rich ethnobotanical medicinal knowledge, cultural identity and worldview.

The projects are aimed at fostering self-recognition and self-valuation of one's ancestral knowledge and experience, whilst simultaneously encouraging the use of the Indigenous language in all socio-communicative spaces. In this sense, I was drawn particularly to the properties of *tifu*, a plant taken in tea or in drops, with multitudinous remedial benefits but also social value, enjoyed with family and friends. Learning about and taking *tifu* highlights simultaneous linguistic, medicinal and sociocultural significance and reinforcement, which is all contextualised and place-specific.

This contribution is timely in the sense that Haboud and Ortega urge us to consider ancestral medicinal knowledge, coupled with the languages tied to such knowledge, as modern and progressive in the face of contemporary global challenges and strategies. Ancestral knowledge of plants and Indigenous languages are positioned as dynamic and adaptable in confronting modern challenges about health, such as eye strain from screens or the effects of COVID-19. One such fascinating example is the endangered plant *tzinzo*, with project actors attempting to restore the plant at the same time as promoting sustainability and the learning of Kichwa. These examples challenge the historical and persisting ideology that traditional knowledge and Indigenous languages are synonymous with backwardness and have

no place in discourse relating to new media, technologies and medicine. In line with this, I was interested to discover the links Haboud and Ortega drew between self-empowerment, self-identification and linguistic pride, and how reconnecting with ancestral knowledge of medicinal plants helped to reawaken these in Indigenous peoples. Through the decolonising methodologies employed in these projects were speakers empowered by the conviction that their language and knowledge have unlimited communicative reach in the face of wider global challenges.

Drawing from a similar framework, Silke Jansen and Erika Rosado Valencia also highlight the intertwining relationships between territorial defence and Indigenous language revitalisation, exemplified through an insightful case of the Andwa people of the Ecuadorian Amazon. What is specifically featured in this contribution is the interdependence of language and territory for the construction of a nationality or identity in the political arena. These two aspects of an Indigenous way of life are positioned as the two inseparable and defining pillars of nationality according to the Ecuadorian state and form a distinct political entity and legitimisation of an Indigenous group and of the language they speak. The authors discuss that, generally speaking, territorial sovereignty is challenged by the fragility of Eurocentric nationalistic policies of linguistic and cultural rights and, in the Andwa context, there are territorial threats by neighbouring nationalities such as Achuar and Shiwiar, because a lack of Katsakati presence delegitimises political entity and nationality.

In line with this, astute excerpts from interviews with Andwa elders highlight the importance of linguistic presence and reveal that attempts to reclaim Katsakati (the language spoken by the Andwa people) are strategic in the reclamation and defence of the territory. In a reciprocal way, the territory provides

a contextualised space, deep-rooted in ancestral relationships, for the revitalisation of Katsakati, as well as a foundation where Indigenous peoples can exercise their rights to economic, political and cultural freedom. Whilst this contribution fundamentally underlines the interdependence of language and territory from an ethnopolitical and human/linguistic rights-based perspective, some insights generated through the interviews underpin the significance of both language and territory in the Andwa worldview. Worth highlighting is the biological and familial metaphor expressed by one interviewee, who explained that their father is their territory, and their mother is their native language, thus if one was removed the Andwa people and the Andwa identity would not exist.

Against the backdrop of ethnoecology and the interconnectedness of Indigenous peoples, the languages they speak and their local environment, in her contribution Karla Avilés Gonzáles challenges the persistent dichotomies separating Indigenous from non-Indigenous and tradition from modernity. It is a common preconception that Indigenous peoples, the languages they speak, and their traditional ways of life are incompatible with the modern world. Avilés Gonzáles' case study of Nahuatl and the Facebook page of the community of Santa Catarina in Morelos, Mexico exemplifies an emerging trend of young people and the use of new technologies to increase wider visibility of an Indigenous way of life that transcends a specific physical space. Central to the author's analysis is the depictions of the interrelation between language, environment and traditional rituals through posts on the page. The documentary *Tic chichihuazque yelotlaxcalli*, made available through a Facebook post, is a particularly insightful example of drawing attention to a culturally significant ritual, made available through Nahuatl, and presenting the typically prepared food *yelot-*

laxcalli, which contains ingredients specific to the local environment.

A salient theme of this contribution is the integration of young people into language documentation and revitalisation efforts, through ethnographic accounts involving the capturing and documenting of rituals which are relayed through social media. Young people, who are typically the most affected by disruptions to intergenerational language transmission, are encouraged to collaborate with older bilinguals in the local physical space and to act as gatekeepers to new technologies. The integration of Indigenous languages into cyberspace facilitates grassroots linguistic, cultural and environmental activism with a broader degree of freedom, independent of official policies. In this way, Avilés Gonzales reminds us that such examples of contemporary community-driven efforts to reclaim Indigenous languages, practices and identities are emerging as fundamental protestations of dominant linguistic and cultural ideologies, as well as modes of valorising and respecting the environment.

In her contribution, Georgina Hulston closely examines the connections between Indigenous land, knowledge systems, and languages in the Rio Negro region of the Brazilian Amazon. She urges us to advocate for decoloniality in discourse about climate change solutions, land sovereignty and Indigenous language revitalisation, all of which she claims are intertwined. Central to this argument is the idea that Indigenous Knowledge Systems (IKS) encompass dynamic medicinal, agricultural, spiritual and astrological knowledge systems, all tied to the land where they evolved and are contextually appropriate. Indigenous languages, according to Hulston, encode such knowledge systems through untranslatable environmentally specific vocabulary; language needs land to contextualise the knowledge, and an expe-

riential 'hands-on' and Indigenous language learning strategy is the optimum way of transmitting the knowledge.

Hulston highlights two key factors which are driving Indigenous peoples away from their lands and into urban zones where language and cultural ideologies disrupt the transmission of IKS and Indigenous languages. Firstly, the rapid pace of climate change is superseding Indigenous peoples' adaptability on the ground; climate-induced disruptions to daily life, such as unpredictable seasonal changes affecting fishing which is vital for food security, or extreme heat shortening the working day, is forcing migration to urban zones for better food security. Secondly, the looming threat of resource extraction in the region, coupled with precarious land demarcation laws which commodify Indigenous Territories, are seriously limiting Indigenous peoples' ability to respond to and adapt to climate change within their territories (referred to as 'cages' by one interviewee), and forcing them to relocate to urban zones. Finally, a significant feature of Hulston's contribution is the election to term what is commonly termed Traditional Ecological Knowledge, Traditional Knowledge or Ancestral Knowledge, as Indigenous Knowledge Systems. She deliberately seeks to contest the ideology that these knowledge systems represent something dormant and symbolic from the past and frames IKS as something dynamic and futural.

The final contribution also highlights the parallels between language loss, involuntary migration and environmental degradation from a different area of the world, in the Swat Valley of Northern Pakistan. This article echoes the prevailing conclusions from the four Latin American case studies, such as the fact that the language of the Swat Valley (Torwali) is considered deeply intertwined with knowledge of the local environment and the Torwali way of life, which are all intrinsically threat-

ened. Deforestation, flooding and unsustainable development projects, to name just a few factors, are disrupting traditional practices and causing families to relocate to urban zones, which is in turn causing the abandonment of Torwali in favour of dominant languages such as Urdu or English. What is called for here is the inclusion of Indigenous languages such as Torwali in global programs about climate change adaptation and natural disasters, as well as collective efforts to maintain and revitalise Indigenous languages for environmental sustainability. Interesting parallels with the Latin American cases include efforts to give visibility to Torwali and transcend localised spaces using modern technologies, such as social media platforms like YouTube and Facebook to make globally visible Torwali music and narratives.

All contributions in this review, birthed from different contextually specific concerns amongst different Indigenous groups in Latin America and Pakistan, highlight the context in which Indigenous languages are intertwined with territory. These contributions collectively call for the fundamental and unavoidable inclusion of the significance of territory in discourse pertaining to language revitalisation. Moreover, what they have proven is the need for experiential learning of Indigenous languages, which are deep-rooted in meaningful and reciprocal environmental patterns and practices, and that prioritise the dynamic permanence of Indigenous ontologies and pluriversality. Nonetheless, increasing visibility of Indigenous languages in different modern spaces, such as interactive media, social media and Western classrooms, are allowing language revitalisation efforts to transcend localised territories. I call for the deconstruction of the ways in which languages are expected to be spoken, taught and represented in these spaces to properly reflect the worldviews of Indigenous peoples from within their territories; some of the posts

from the Facebook page of the community of Santa Catarina shed light on how this might be approached on digital platforms.

As well as revealing such decolonising strategies for language revitalisation in new spaces, detached from Indigenous territories, these contributions give valuable insights into how reconnecting with TEK within these territories can empower Indigenous populations whilst simultaneously promoting the use of their language. The authors collectively advocate that climate change and ecological sustainability discussions and projects build on Indigenous-centric, community-led research methodologies that promote the use and development of Indigenous languages. In line with this, these contributions also highlight how promoting the use of Indigenous languages also strengthens territorial claims, contributing to a collective identity whereby language and territory are symbiotic. On the one hand, language and territory are core pillars of national political identity, as revealed in the Andwa case. On the other hand, language, territory and culture are presented as core interdependent tenets of a localised Indigenous worldview, contributing to an Indigenous peoples' collective solidarity and identity. I urge that research into TEK and language revitalisation should not limit an Indigenous identity and worldview just to language, territory and culture, and separate that from other completely interrelated aspects of an Indigenous way of being, such as medicine, art, education and cosmology.

Although most contributions here call to our attention the negative linguistic, sociocultural and ontological consequences of the re-territorialisation or de-territorialisation of Indigenous groups and their TEK (including language), particularly when this involves migrating to urban centres, all authors suggest that Indigenous groups are capable of mobilising and adapting their languages in new spaces in the modern world. It is an essential takeaway from this review that Indigenous languages and their TEK can and do have a role in the world today and in the future, but Indigenous sovereignty of language, knowledge and place, in keeping with their needs, concerns and worldviews is fundamental. Against the backdrop of colonial notions of Indigenous extractivism and appropriation, coupled with persisting Eurocentric ideologies which deem Indigenous languages and TEK to be backwards-facing, stagnant and merely symbolic, impactful examples from these contributions, such as Haboud and Ortega's work on medicinal properties of Indigenous plants that benefit contemporary challenges and medicine, or the integration of Nahuatl into the modern domains of social media in Avilés González's contribution, convincingly oppose such notions and ideologies. Critical questions remain as to whether and how Indigenous groups, researchers, educators and other parties involved in language revitalisation efforts will engage in meaningful, reciprocal research that effectively centralises Indigenous ontologies, epistemologies and pedagogies, but these contributions are necessary and timely in that they begin to answer these questions.

CONCLUSIÓ

Joseph Dean

Universitat de Newcastle

Durant les últimes tres dècades, els investigadors han descrit els paral·lelismes existents entre diversitat biològica, cultural i lingüística, i han mostrat les relacions i les connexions existents entre els pobles indígenes, les llengües que parlen i el seu entorn. Aquestes relacions, anomenades ‘coneixement ecològic tradicional’ (TEK, segons les sigles en anglès), representen sistemes de coneixement dinàmics que han evolucionat en un lloc determinat a partir de pràctiques sostenibles que sovint s’expressen en llengües indígenes. En els darrers anys, davant dels grans reptes globals, els investigadors i els científics occidentals s’han interessat pel coneixement de les comunitats indígenes d’alguns territoris i com aquest els ha permès, en zones vulnerables, adaptar-se i mitigar els efectes del canvi climàtic. Això no obstant, en la codificació del coneixement del medi ambient local, el paper de les llengües indígenes gairebé mai no apareix en els discursos relacionats amb la sostenibilitat, el canvi climàtic i el benestar. Igualment, el relat occidental sobre revitalització lingüística no examina els efectes lingüístics del canvi climàtic i d’altres factors ambientals específics del context que afecten la manera de parlar dels pobles indígenes.

És per això que les cinc contribucions d’aquesta Revista són essencials i molt oportunes per avançar en la reflexió sobre les dimensions ambientals de la revitalització lingüística. Totes les contribucions reflecteixen aquesta nova perspectiva que aborda la interconnexió i la simbiosi entre llengua, territori i la manera de ser indígena. I totes presenten evidències contextuais originals

que demostren que reconnectar amb el coneixement ambiental fomenta l’aprenentatge de les llengües indígenes, que la revitalització lingüística i la reclamació territorial són interdependents i que el canvi climàtic està provocant la migració dels pobles indígenes cap a zones urbanes, i que abandonar el seu territori implicar abandonar, simultàniament, la seva llengua. A més, tots els articles parteixen de la idea que les llengües indígenes formen part del món contemporani i suggereixen que el coneixement ecològic tradicional propi de cada lloc, que inclou la llengua, té una aplicabilitat i utilitat més àmplia en el món modern. També transcendeixen les nocions extractivistes que impliquen que aquest coneixement es pot transferir a entorns eurocèntrics i enfocaments descolonitzadors que afavoreixen l’activisme lingüístic, la revitalització i la reclamació liderats per la comunitat de base.

La contribució de Marleen Haboud i Fernando Ortega neix de la preocupació creixent per la pèrdua del patrimoni, de la llengua kichwa (en ortografia local) i del coneixement relacionat amb la natura, els aliments i les plantes en les comunitats indígenes de la Sierra equatoriana. L’article descriu projectes multilocals que documenten i reforcen, des de dins, el coneixement de les comunitats sobre l’ús de plantes medicinals. Aquests projectes descolonitzadors es basen en metodologies recíproques i respectuoses que parteixen de la clara interdependència entre la llengua, la medicina, la saviesa ancestral, els valors culturals i l’ecosistema. D’acord amb les perspectives emergents més àmplies sobre la interconnexió entre el coneixe-

ment i les llengües indígenes, Haboud i Ortega ens recorden que la pèrdua de la llengua i dels valors culturals és equivalent a la pèrdua del coneixement i les pràctiques de salut, a la degradació de la relació amb el medi ambient, al deteriorament de la terra i dels recursos que formen part de la vida dels pobles indígenes i de les futures generacions. La llengua és un instrument essencial entre el coneixement i la pràctica; el coneixement ancestral del qual formen part el coneixement etnobotànic medicinal, la identitat cultural i una determinada visió del món, s'expressa i es manté mitjançant l'ús de llengües indígenes. Els projectes descrits en aquest article tenen per objectiu fomentar l'autoreconeixement i l'autovaloració del coneixement i l'experiència ancestral, alhora que impulsen l'ús de la llengua indígena en tots els espais sociocomunicatius. En aquest sentit, em va cridar especialment l'atenció l'exemple sobre les propietats del *tifu*, una planta que es consumeix infusada o en gotes, amb beneficis remeiers múltiples que, alhora, té un valor social ja que es pren en família i amb amics en moments de lleure. Com que es relaciona amb el context i és específic del lloc, reforça simultàniament el seu valor lingüístic, medicinal i sociocultural.

Aquesta contribució és oportuna atès que Haboud i Ortega plantegen el coneixement medicinal ancestral, juntament amb les llengües associades a aquest coneixement, com un coneixement modern i de progrés que permet abordar els reptes globals contemporanis i les estratègies per fer-hi front. El coneixement ancestral de les plantes i les llengües indígenes es presenten com elements dinàmics i adaptables per abordar alguns problemes de salut actuals, com ara la fatiga visual causada per l'ús de les pantalles o els efectes de la COVID-19. Un exemple fascinant és com a través del projecte s'intenta recuperar el *tzinzo*, una planta en perill d'extinció, alhora que es promou la sosteni-

bilitat i l'aprenentatge del kichwa. Aquests exemples contradiuen la ideologia històrica i persistent segons la qual el coneixement tradicional i les llengües indígenes són sinònims d'endarreriment i no tenen cabuda en el debat sobre les noves tecnologies i la medicina. M'ha interessat molt descobrir els vincles que Haboud i Ortega estableixen entre autoempoderament, autoidentificació i orgull lingüístic, i com els pobles indígenes van reconnectar amb la llengua a través del coneixement ancestral de les plantes medicinals. Les metodologies descolonitzadores emprades en aquests projectes van ajudar a empoderar els parlants convencent-los que la seva llengua i el seu coneixement tenen un abast comunicatiu il·limitat davant dels desafiaments globals més amplis.

Partint d'un marc similar, Silke Jansen i Erika Rosado València també destaquen la interconnexió entre la defensa territorial i la revitalització de la llengua indígena, i ho exemplifiquen amb el cas del poble andwa de l'Amazònia equatoriana. Aquesta contribució remarca la interdependència de la llengua i el territori en la construcció d'una nacionalitat o identitat d'àmbit polític. Aquests dos aspectes de la vida indígena es consideren pilars inseparables i definitoris de la nacionalitat segons l'estat equatorià i formen una entitat política i una legitimació distintiva d'un grup indígena i de la llengua que parla. Les autores plantegen que, en termes generals, la sobirania territorial dels andwa es veu amenaçada per la fragilitat de les polítiques nacionalistes eurocèntriques sobre drets lingüístics i culturals, perquè altres nacionalitats veïnes com els achuar i els shiwiar amenacen el seu territori i perquè l'abandonament de la llengua katsakati (la llengua parlada pel poble andwa) en deslegitima l'entitat política i la nacionalitat.

Tanmateix, alguns fragments d'entrevistes amb ancians andwa mostren com la llen-

gua és important i revelen que els intents de recuperar el katsakati són estratègics en la reclamació i la defensa del seu territori. De manera recíproca, el territori proporciona un espai contextualitzat, amarat de relacions ancestrals, que afavoreix la revitalització del katsakati, així com un entorn on els pobles indígenes poden exercir els seu dret a la llibertat econòmica, política i cultural. Si bé aquesta contribució subratlla fonamentalment la interdependència de la llengua i el territori des d'una perspectiva etnopolítica i de drets humans/lingüístics, algunes idees generades a partir de les entrevistes mostren la importància de la llengua i el territori en la cosmovisió andwa. Val la pena destacar la metàfora biològica i familiar expressada per un entrevistat afirmant que el seu pare és el seu territori, i la seva mare la seva llengua nativa, i que si se n'elimina un dels dos, el poble andwa i la identitat andwa no poden existir.

Amb l'etnoecologia com a rerefons i la interconnexió dels pobles, les llengües que parlen i el seu entorn, Karla Avilés González qüestiona en la seva contribució les dicotomies que continuen separant el que és indígena del que no ho és i la tradició de la modernitat. Insisteix en denunciar la idea preconcebuda segons la qual els pobles indígenes, les seves llengües i les seves formes de vida tradicionals són incompatibles amb el món modern. L'estudi de cas d'Avilés sobre el nàhuatl i la pàgina de Facebook de la comunitat de Santa Catarina a Morelos, México, exemplifica com, a través de l'ús que fa el jovent de les tecnologies, augmenta la visibilitat d'una manera de viure indígena que transcendeix un espai físic específic. Un aspecte central de l'anàlisi de l'autora és la representació de la interrelació entre la llengua, l'entorn i els rituals tradicionals a través de missatges a les xarxes socials. El documental *Tic chichihuahque yelotlaxcalli*, difós a través de Facebook, és un exemple especialment intel·ligent sobre com atreure l'atenció sobre un ritual

culturalment significatiu en llengua nàhuatl, on es presenta el menjar *yelotlaxcalli* preparat de manera tradicional amb els ingredients locals.

És interessant veure com el jovent participa en la documentació i la revitalització de la llengua mitjançant la difusió de relats etnogràfics que impliquen la recollida i la documentació de rituals a través de les xarxes socials. Els joves, que són els més afectats per les interrupcions en la transmissió intergeneracional de la llengua, col·laboren amb adults bilingües i actuen com a guardians de les noves tecnologies. La incorporació de les llengües indígenes al ciberespai facilita l'activisme lingüístic, cultural i mediambiental de base amb un grau més ampli de llibertat i independent de les polítiques oficials. D'aquesta manera, Avilés ens recorda que els esforços contemporanis impulsats per la comunitat per recuperar les llengües, les pràctiques i les identitats indígenes emergeixen sovint com a protesta contra les ideologies lingüístiques i culturals dominants, i com a formes de valorar i respectar el medi ambient.

En la seva contribució, Georgina Hulston examina de prop les connexions entre el territori indígena, els sistemes de coneixement i les llengües a la regió del Riu Negre de l'Amazònia brasilera. Ens insta a defensar la descolonialitat en els discursos sobre les solucions per als efectes del canvi climàtic, la sobirania de la terra i la revitalització de les llengües indígenes, que, segons ella, estan interconnectats. En aquest argument és fonamental la idea que els sistemes de coneixement indígena inclouen sistemes dinàmics de coneixement medicinal, agrícola, espiritual i astrològic, tots vinculats al territori on es van desenvolupar i són contextualment adequats. Segons Hulston, les llengües indígenes codifiquen aquests sistemes de coneixement a través d'un vocabulari específic i intraduble; la llengua necessita el territori per

contextualitzar el coneixement, i una manera òptima de transmetre el coneixement és a partir d'un aprenentatge pràctic i vivencial en llengua indígena.

Hulston destaca dos factors clau que fan que els pobles indígenes marxin de les seves terres cap a zones urbanes on les ideologies lingüístiques i culturals interrompen la transmissió dels coneixements i les llengües indígenes. En primer lloc, el ritme ràpid del canvi climàtic supera la capacitat d'adaptació dels pobles indígenes al seu territori; l'alteració de la vida quotidiana a causa del clima, com ara els canvis estacionals impredecibles que afecten la pesca, vital per a la seva supervivència, o la calor extrema que escurça la jornada laboral, estan forçant la migració cap a zones urbanes per garantir una millor seguretat alimentària. En segon lloc, l'amenaça imminent de l'extracció de recursos a la regió, juntament amb les precàries lleis de demarcació territorial que mercantilitzen els territoris indígenes, estan limitant seriosament la capacitat dels pobles indígenes de respondre i adaptar-se al canvi climàtic dins dels seus territoris (referits com a "gàbies" per un entrevistat), i els obliguen a desplaçar-se cap a zones urbanes. Finalment, un aspecte rellevant de l'aportació de Hulston és denominar 'sistemes de coneixement indígena' al que normalment s'anomena 'coneixement ecològic tradicional', 'coneixement tradicional' o 'coneixement ancestral'. L'autora intenta deliberadament rebatre la ideologia segons la qual aquests sistemes de coneixement representen quelcom adormit i simbòlic del passat i els defineix com a dinàmics i de futur.

L'aportació final també destaca els paral·lismes entre la pèrdua de la llengua, la migració involuntària i la degradació ambiental en una altra zona del món, la Vall de Swat al nord del Pakistan. Aquest article reitera les conclusions principals dels quatre estudis de

cas de l'Amèrica Llatina, mostrant la profunda imbricació de la llengua de la Vall de Swat (el torwali) amb el coneixement de l'entorn i la manera de viure dels torwali, ambdós intrínsecament amenaçats. La desforestació, les inundacions i els projectes de desenvolupament no sostenibles, per esmentar només alguns dels factors, estan alterant les pràctiques tradicionals i provocant que les famílies es traslladin a zones urbanes, la qual cosa, al seu torn, causa l'abandonament del torwali a favor de llengües dominants com l'urdú o l'anglès. El que reclama l'article és la incorporació de les llengües indígenes com el torwali en els programes globals relacionats amb l'adaptació al canvi climàtic i la prevenció dels desastres naturals, així com esforços col·lectius per mantenir i revitalitzar les llengües indígenes de cara a la sostenibilitat ambiental. Altres semblances interessants amb els casos d'Amèrica Llatina són els esforços per donar visibilitat al torwali i a la música i les narracions en aquesta llengua més enllà del territori on es parla a través de l'ús de les tecnologies i de les xarxes socials com YouTube i Facebook.

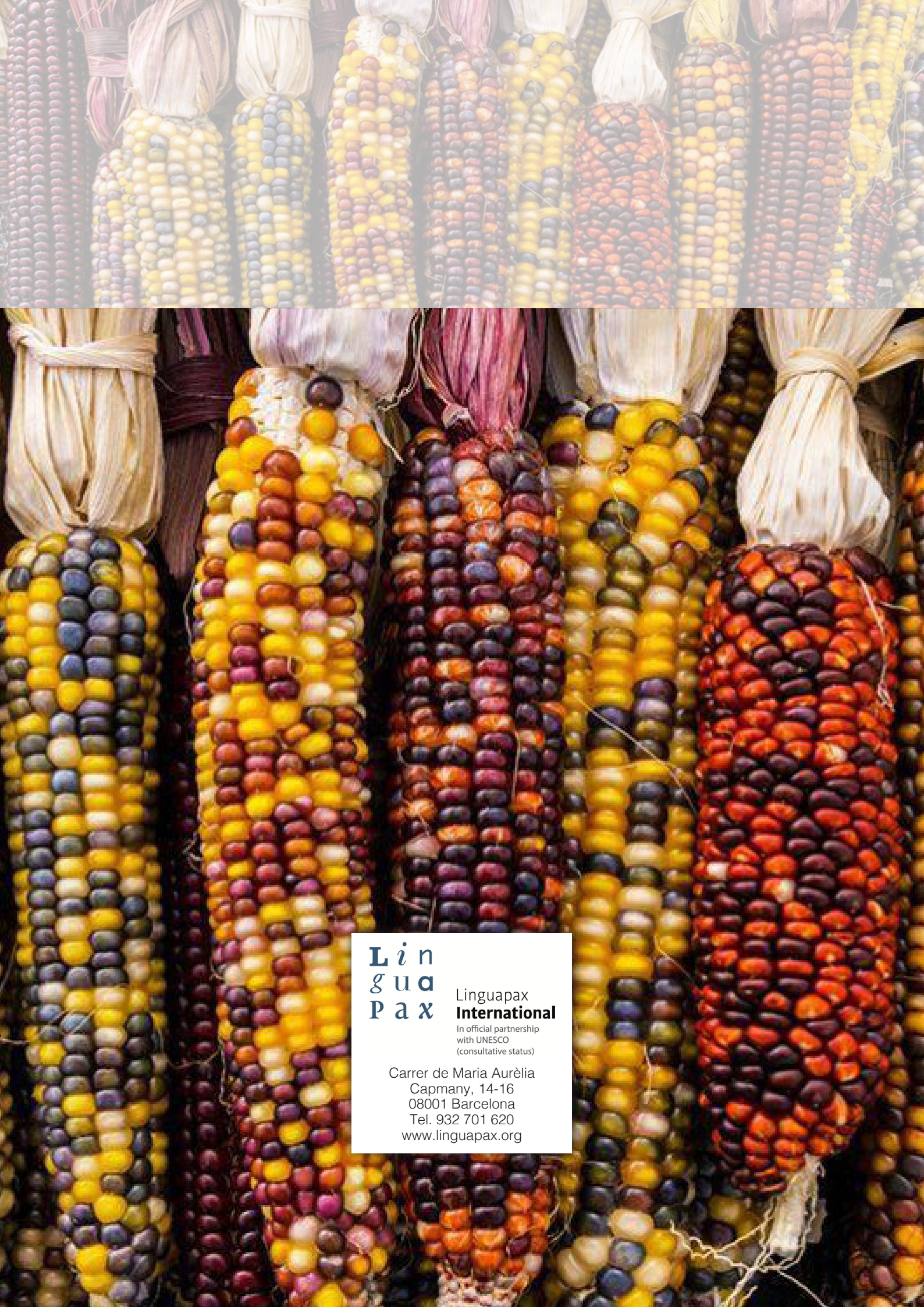
Totes les contribucions d'aquesta revista, nascudes de contextos específics diferents d'Amèrica Llatina i de Pakistan, destaquen el fet que les llengües indígenes estan entrellaçades amb el territori i reclamen col·lectivament incloure de manera fonamental i ineludible el significat del territori en el discurs sobre la revitalització lingüística. A més, mostren la necessitat d'abordar l'aprenentatge de les llengües indígenes, profundament arrelades en patrons i pràctiques ambientals significatives i recíproques, des de l'experiència ja que prioritzen la permanència dinàmica de les ontologies indígenes i la pluriversitat. No obstant això, l'increment de la visibilitat de les llengües indígenes en espais contemporanis com els mitjans interactius, les xarxes socials i les aules occidentals, permet que els esforços de revitalització lingüística trans-

cedeixin els territoris locals. Faig una crida a la deconstrucció de les maneres en què s'espera que es parlin, ensenyin i representin les llengües en aquests entorns i perquè es reflecteixin adequadament les cosmovisions dels pobles indígenes des dels seus territoris com il·lustren algunes de les publicacions de la pàgina de Facebook de la comunitat de Santa Catarina.

Totes les contribucions, a més de mostrar estratègies descolonitzadores per a la revitalització lingüística en entorns deslligats dels territoris indígenes, ofereixen valuoses perspectives sobre com la reconexió amb el coneixement dins d'aquests territoris pot empoderar les poblacions indígenes i promoure simultàniament l'ús de la seva llengua. Tots els autors defensen que les discussions i els projectes sobre el canvi climàtic i la sostenibilitat ecològica es basen en metodologies de recerca centrades en els pobles indígenes i liderades per la comunitat que promou l'ús i el desenvolupament de les seves llengües. En línia amb això, aquestes contribucions també destaquen com la promoció de l'ús de les llengües indígenes també enforteix les reivindicacions territorials, contribuint a una identitat col·lectiva en la qual la llengua i el territori són simbiòtics. D'una banda, la llengua i el territori són pilars bàsics d'una identitat política nacional, tal com es revela en el cas dels andwa. D'altra banda, la llengua, el territori i la cultura es presenten com a principis interdependents d'una cosmovisió indígena localitzada, i contribueixen a la solidaritat i identitat col·lectiva dels pobles indígenes. Caldria que la investigació sobre coneixement ecològic tradicional i revitalització lingüística no reduís la identitat i la cosmovisió indígena només a la llengua, el territori i la cultura, sinó que es vinculés a d'altres aspectes totalment interrelacionats amb la

manera de ser indígena, com ara la medicina, l'art, l'educació i la cosmologia.

Encara que la majoria de les contribucions alerten sobre les conseqüències lingüístiques, socioculturals i ontològiques negatives de la re-territorialització o des-territorialització dels grups indígenes i el seu coneixement ecològic tradicional (incloent-hi la llengua), especialment quan això implica la migració cap a centres urbans, tots els autors afirmen que els grups indígenes són capaços de mobilitzar i adaptar les seves llengües als nous espais contemporanis. Una lliçó essencial d'aquesta revisió és que les llengües indígenes i el seu coneixement ecològic tradicional poden tenir i tenen un paper en el món actual i en el futur i que la sobirania indígena sobre la llengua, el coneixement i l'entorn, d'acord amb les seves necessitats, preocupacions i visions del món, és fonamental. Les aportacions exposades en aquesta revista s'oposen de manera convincent a les nocions colonials de l'extractivisme i l'apropiació indígena, i a les ideologies eurocèntriques persistents que consideren les llengües indígenes, i el coneixement ecològic tradicional com a retrògrades, estancades i merament simbòliques, com mostren el treball de Haboud i Ortega sobre les propietats medicinals de les plantes indígenes i com beneficien la medicina moderna, o la integració del nàhuatl en les xarxes socials que explica Karla Avilés. Queden preguntes crítiques sobre si i com els grups indígenes, els investigadors, els educadors i altres parts implicades en els esforços de revitalització lingüística es comprometran a fer una investigació significativa que centralitzi les ontologies, epistemologies i pedagogies indígenes, però aquestes contribucions són necessàries i oportunes en la mesura que comencen a respondre aquestes preguntes.



**L i n
g u a
P a x**

**Linguapax
International**

In official partnership
with UNESCO
(consultative status)

Carrer de Maria Aurèlia
Capmany, 14-16
08001 Barcelona
Tel. 932 701 620
www.linguapax.org