



EL ESPAÑOL: ENTRE COLONIALIDAD Y POSCOLONIALIDAD. EL BINOMIO LENGUA E IDENTIDAD

Tógliatty Toro

SPANISH: BETWEEN COLONIALITY AND POSCOLONIALITY:
THE LANGUAGE AND IDENTITY BINOMIAL

Universidad Pedagógica Experimental Libertador

Instituto Pedagógico de Barquisimeto

(Barquisimeto, Venezuela)

Profesora en Lengua y Literatura. Magister en Educación, mención Gerencia Educativa. Doctora en Cultura Latinoamericana y Caribeña (UPEL-IPB. Docente Agregado. Dedicación Exclusiva del Departamento de Castellano y Literatura, Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Instituto Pedagógico de Barquisimeto.

togliattydejimenez@gmail.com

<https://0000-0001-7743-4278>

RESUMEN

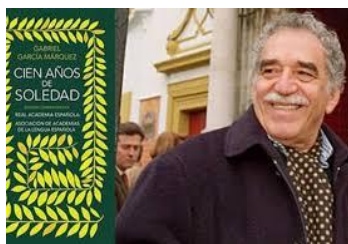
El idioma español se hizo y hace hoy lengua viva entre dos lógicas en tensión: colonialidad y decolonialidad. El ensayo científico que permite analizar esta relación, a la luz del binomio lengua-identidad, tuvo como propósito develar cómo el idioma español fungió como elemento *traditio* de colonialidad, desde la conquista, haciendo efectivo un proyecto ontológico en América Latina, pero a su vez se constituyó, por la propia naturaleza de esta realidad otra y nueva, en elemento decolonizador que preservó el sustrato americano y que le dio real existencia al español de América a través de las palabras y la realidad simbolizada en él. La modalidad de investigación documental, con sus técnicas de resumen analítico y análisis crítico (Montero, Hochman, 2005), fue el camino seleccionado a los fines de este trabajo. Los aportes de autores fundamentales del ámbito de los estudios culturales, filosóficos, latinoamericanos y lingüísticos (Dussel, Kusch, Mignolo, Biord Castillo, Quijano, Maldonado-Torres, entre otros) se conjugaron para amalgamar una totalidad conceptual que, si bien da cuenta de la colonialidad producto de la fusión lengua-cultura e identidad, también permite exponer la misma, a la luz de los procesos decolonizadores que hoy dinamizan la lengua y la cultura, sin dejar de ver la literatura como expresión de ambas.

Palabras clave: español, colonialidad, decolonialidad

ABSTRACT

The Spanish language was made and makes today a living language between two logics in tension: coloniality and decoloniality. The scientific essay that allows analyzing this relationship, in the light of the language-identity binomial, was intended to reveal how the Spanish language worked as a traditional element of coloniality, since the conquest, making an ontological project effective in Latin America, but in turn It was constituted - by the very nature of this new and new reality - as a decolonizing element that preserved the American substrate and gave the Spanish American real existence through words and the reality symbolized in it. The documentary research modality, with its analytical summary and critical analysis techniques (Montero, Hochman, 2005), was the path selected for the purposes of this work. The contributions of fundamental authors in the field of cultural, philosophical, Latin American and linguistic studies (Dussel, Kusch, Mignolo, Biord Castillo, Quijano, Maldonado-Torres, among others) were combined to combine a conceptual totality that, although it accounts for the coloniality product of the language-culture and identity fusion, also allows to expose it, in the light of the decolonizing processes that today revitalize the language and culture, while still seeing literature as an expression of both.

Keywords: spanish, coloniality, decoloniality



Introducción

Hay una línea fina y delgada, fácil de deshilar y sin embargo resistente, entre ser un individuo receptor de cultura y a la vez perpetuador de la misma. Es una línea que marca la relación entre cultura e identidad. La primera, concebida como “una estructura de significados incorporados en formas simbólicas a través de los cuales los individuos se comunican” (Larrain, 2003, p. 32) y la segunda, como “un proceso de construcción en el que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas” (Larrain, 2003, p. 32).

La identidad es un proceso de interiorización y subjetivación de la cultura; que inicia desde que se aparece (nace desde el útero materno) en el mundo y “se es recibido en los brazos de la cultura” (Dussel, 1996, p. 31), en tanto, son las creencias, religiones, la historia, las costumbres, los hábitos, las supersticiones, las cosmovisiones, las simbologías...las que se irán internalizando en la

“La sangre de mi espíritu es mi lengua
y mi patria es allí donde resuena”
Miguel de Unamuno

“¿No es posible o más bien
necesaria otra actitud frente al pasado?”
Subirats, 1993

interacción con los otros (la madre, sustancialmente; padre, abuelos, hermanos, familiares, en fin, el grupo social o colectivo, el pueblo, la región, el país).

Entonces, mientras ese individuo crece (sea mujer u hombre) es amamantado constantemente por la cultura (Dussel, 1996, p. 31) y se construye en él una proyección de futuro de su pasado ancestral. Aunque resulte complicada la idea, ella remite al hecho de que la cultura es de naturaleza histórico-social y en ella residen la historia condensada (de su país, de su región, de su grupo familiar, de los otros) y la memoria social de lo que es el pueblo o el grupo; esto le permite a dicho individuo ser un reservorio cultural que sigue perpetuando hacia el futuro no solo quién es él, sino quiénes eran los que lo precedieron: su pueblo y país, en qué creen, qué comen, cómo conviven (rigidez, violencia, reglas tradicionales, libertad, cordialidad, entre otras manifestaciones).

El proceso de interpretación-construcción (que es la identidad) implica comprender lo que la sociedad nos ha dicho que somos desde el pasado, apropiarnos de ello y transaccionarlo con otras y otros para subjetivar-nos y movilizar (intersubjetivamente) cómo *ser*; en definitiva; la línea entre cultura e identidad sostiene el proyecto ontológico entre el pasado, el presente y el futuro de individuos, grupos y sociedades.

Así que esa línea mantiene asidos (ambos extremos) cultura e identidad, desde que se nace en un proceso de construcción-subjetivación-intersubjetivación, condicionado (dependiendo de pautas, parámetros, reglas, dogmas) para asumir la preservación de una herencia cultural colectiva y la significación y resignificación de ésta constantemente.

Cuando Nebrija (citado en Zavala, 1977) en su *Gramática de la lengua castellana*-publicada en Salamanca en 1492-afirmó: “Una cosa hallo y saco por conclusión mui cierta, que siempre la lengua fue compañera del imperio, y de tal manera lo siguió, que juntamente comentaron, crecieron y florecieron” (p. 199), inmediatamente

daba por sentado que es en la lengua donde se había transportado el imperio de un continente a otro. A partir de la idea precedente, este ensayo analiza el papel de la lengua española como mecanismo de colonización, sobre el cual se cimentó el inicio de una nueva cultura y nuevos procesos identitarios, evidentemente coloniales, que, sin embargo, mutaron con formas propias y diferenciadas de la cultura europea, para discurrir por senderos que transitan entre la colonialidad y la decolonialidad.

Lengua, cultura, identidad y colonialidad

Ciertamente, podemos revisar la idea de que el español, como lengua, fue un elemento de difusión de la colonialidad que se extendió, cual manta encubridora, sobre las lenguas indígenas existentes en América y sobre toda la cultura existente y las identidades construidas ancestralmente.

Zavala (1977) en su Discurso de incorporación a la Academia Mexicana de la Lengua, recordaba a Tomás López, oidor en la ciudad de Guatemala, en carta fechada el 25 de marzo de 1551 dirigida a los reyes de Bohemia, en la cual explicaba que:

El orden que se puede tener para introducir nuestra lengua...y aun nuestra policía y costumbres entre los naturales, será lo primero, que no se prohíba, la conversación y trato de españoles con éstos, sino que indistintamente el encomendero, el cacique, el clérigo, el fraile, todos vayan y vengan a sus pueblos, hablen y conversen con ellos, y los españoles entre ellos hablen siempre nuestra lengua; y por fin con ellos, que acertando o tropezando, o como quiera, hablen la nuestra, que no dejan de entender algún poquito, y cada día entenderán más con este ardid; y con la continua conversación aprenderían nuestra policía de comer, de beber, de vestir, de limpiarnos y de tratar nuestras personas; y nuestras cortesías y ceremonias en el hablar, y nuestras crianzas, y finalmente nuestra lengua, que es lo que pretendemos. (p. 210)

Fue la alfabetización el ardid, para usar una palabra dicha por el propio López. Importaba, ciertamente, que colonizadores y colonizados hablaran la misma lengua, a los efectos de que ésta permitiera expresar la ley y el orden (Veronelli, 2015, p. 43). Era ésta una estrategia de dominación en sí misma, pero importaba más que en la medida que se asumiera esa introducción a una lengua ajena, se introdujera también la nueva cultura y se construyera la identidad preestablecida en los colonizados, quienes al compararse con ese otro europeo, se posicionaron en inferioridad y subalternidad.

Según Merma Molina (2005), un elemento fundamental para legitimar la imposición de la lengua española a los aborígenes fue la necesidad de ponerla al servicio de la evangelización (p. 175), como una de las buenas nuevas que los conquistadores españoles estaban destinados a expandir (Sandoval y Lasso, 2014, p. 33). Sin embargo, convertir al indígena en cristiano era hacerlo un ser civilizado y redimible, lo que, a su vez, suponía someterlo a una educación integral que abarcara todos los espacios de su expresión socio-cultural. En síntesis, había que colonizar los espacios, los cuerpos y la lengua, para

encauzar a los nativos del nuevo continente en el correcto orden del mundo, de acuerdo a la visión europea y mercantilista (Wright, 2003, citado en Sandoval y Lasso, 2014, p. 38). En otras palabras, el objetivo de fondo era la hispanización u occidentalización de los indígenas.

En el marco de la evangelización, señala Polanco Martínez (2000) que para 1550, la Corona española recomendó la introducción del castellano como lengua para llevar a cabo dicho proceso (párr. 3), sin embargo, dado que resultaba más eficaz, ante la barrera idiomática, catequizar en lenguas indígenas (y tal era la postura de la Iglesia), las disposiciones reales en materia lingüística se flexibilizaron y “se conjugó la predicación en la lengua natural de los indios con la enseñanza del español” (Polanco Martínez, 2000, párr. 52). De esta forma, mientras se obligaba a los sacerdotes a aprender las lenguas generales, a los fines de facilitar la evangelización de los indígenas, se ordenaba abrir escuelas para enseñar a éstos la lengua castellana (Merma Molina, 2005, p. 177; Polanco Martínez, 2000, párr. 53 y 55).

Sin embargo, en el siglo XVIII, sostiene Merma Molina (2005), las políticas lingüísticas se endurecieron, con clara orientación a la eliminación de las lenguas indígenas. Respecto a México, en 1770 la Corona española emite una cédula real en la que decide que se pongan en práctica y observen los medios para que se erradiquen los diferentes idiomas que usan los indios y sólo se emplee el castellano (p. 177).

Es importante destacar que muchos misioneros cristianos estudiaron las lenguas indígenas y dieron como frutos numerosos trabajos al respecto (Merma Molina, 2005, p. 178-179); pero, según Tula Abregú y Vásquez (2000), “Se estudia todo eso, no para comprender los puntos de vista del indígena, sino para cambiarlo, para imponerle la concepción del mundo y de la vida propia de sus conquistadores” (p. 65).

La uniformización lingüística es la manera más segura de destruir identidades, en tanto que la identidad, como ya se dijo, es un proceso de construcción en el cual cada individuo va definiendo-se en interacción con los otros; y si asumo una lengua, entonces desde ella heredo una cultura y la perpetúo, hago circular su estructura de significados incorporados en formas

simbólicas y me comunico; esto es, soy sujeto cultural; y más, desde ella me defino a mí mismo: la lengua me permite contar-me, describir-me, pensar-me, reflexionar-me en relación con otros.

Hacer lengua, ser usuario de una lengua es poseer un sistema de códigos que me permite comunicarme a través de signos que están social e históricamente determinados (Cathcart-Roca, Gomes-Pires, 2011). Esta concepción de la lengua del siglo XX responde a la superación de los datos meramente lingüísticos y al alcance de mirarla dentro de un espacio históricamente específico y culturalmente determinado. Lengua y cultura dan cuenta de un binomio en el cual la primera se convierte en patrimonio de la segunda, el cual se individualiza en cada hablante construyendo identidades colectivas e individuales, como consecuencia.

En la cultura están guardadas las estructuras simbólicas que permiten orientarnos; estos son la religión, la lengua misma, la alimentación, los modos de producción, la tecnología, los mitos, las creencias y supersticiones, los modos de crianza, la relación con los otros...convertidos en patrones y normas. Son asumidas por cada uno y

siendo sujetos culturales, interiorizamos todo eso.

La perpetuación de la cultura tras cada nuevo amamantamiento de sujetos culturales, ocurre por tradición. Un nuevo sujeto cultural se amamanta en la cultura de su familia, pueblo, país y aprende lo que tradicionalmente han hecho sus antecesores, convirtiéndose así en reservorio cultural, sin dejar de hacer las adecuaciones que el contexto le requiere.

Según Hervieu-Léger (2005), tradición es “el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (p.145). La armonía que permite la relación pasado-presente es, ciertamente, la óptica bajo la cual se asume la tradición.

La filosofía de la conquista era, en palabras de Tomás López, perpetuar la tradición española en los hombres y mujeres colonizados. Hablar la lengua fue sin duda la mejor estrategia. La idea nos convoca hacia la ocurrencia del hecho mismo colonizador, según el cual la necesidad de regular el presente era a través de una autoridad trascendente que asentara asuntos

sociales, políticos, económicos, familiares con patrones y normas culturales, para que la interpretación y orientación de la vida misma se convirtiera en perpetuación en el futuro (Hervieu-Léger, 2005). La autoridad trascendente fue, sin duda, el español.

La intención primaria de la alfabetización fue la colonización misma. Pero, miro el hecho más allá de esta visión instrumentalista. Es fácil encontrar el ardid: la lengua para la

colonización, sí; pero aun más, la lengua para la colonialidad. Reviso aquí específicamente el concepto de colonialidad como legitimador de la alfabetización. Y con ello asumo que el posicionamiento de esta alfabetización no era solo instrumental (que lo fue), aunque así lo hayamos mirado inicialmente. Radica, en todo caso, en superar la relación de dominación política, económica y religiosa de un pueblo sobre otro (que es colonización) para ser y alcanzar:

...un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de la raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al capitalismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, en el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos (Maldonado-Torres, 2007. (p. 131)

¿Cómo ocurrió esto? Es fácil pensarlo, para mí, desde este posicionamiento en el presente ensayo: a través de la lengua, haciendo que la lengua remitiera a la tradición, por

supuesto, la tradición española. Cabe aquí considerar dos precisiones: la lengua como conocimiento y la lengua como visión del mundo.

La lengua no es solo fenómeno cultural, sino transporte del conocimiento. En tal sentido, vale solo

...los lenguajes no son solo fenómenos “culturales” en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (p. 669)

Ser otro, distinto, extraño...fue la experiencia colonial del indio, dicha, narrada, hecha palabras: bárbaro, salvaje, hereje, inferior, brutal, primitivo, antropófago...términos que desde la lengua construyeron al hombre colonizado. Pero hicieron más que eso, le legaron una auto-imagen que no era la suya, que entrampada en la imagen especular europea, en muchos casos le hizo sentir vergüenza étnica (Caraballo Petit, 2016, p. 33; Gundermann, González y Vergara, 2007, p. 134; Villalón, 2011, p. 154), encubrirse en otro que no era él, negarse...invisibilizarse. En palabras de Berbeglia (2007) sufrió etnocidio: “El genocidio justifica la eliminación de los otros [eliminación física]. Pero el etnocidio, si bien también los desvaloriza, pienso que es posible mejorarlos para ser utilizados en beneficio propio, quitándoles su identidad” (p. 19).

traer a colación las palabras de Mignolo (2003):

Y con la lengua española, el indio, y también el negro, aprendieron qué era lo deseable: en costumbres, hábitos, prácticas culturales, patrones y normas... e incluso la misma lengua. Se convocó a uno de los elementos de la traditía (Hervieu-Lerger, 2005), la lengua, de entre los cuatro: religión, territorio cultural, parentesco y lengua, como visión del mundo. Se hacía una declaración de la cultura y de la identidad que pretendía forjar a los hombres como resultado del proceso de conquista; pero además se hacía una declaración de racionalidad, colocada fuera de los hombres americanos y de su propia cultura y, por tanto, la imposición de un cambio cultural que superó a los hombres mismos.

Entonces, hablo de un posicionamiento de la razón puesta fuera de las identidades de los

americanos originarios y de la cultura de sus pueblos; un punto de vista externo, ajeno, otro, desde el cual, enfrentar la imprevisibilidad del futuro era casi imposible. Justamente, es esa la precisión que acerca de identidad planteó Cichon (2006), al colocarla en la confrontación del sujeto con lo otro, la alteridad. Actitudes y disposiciones de comportamientos y acción aprendidas para orientar al individuo dentro de la sociedad, permiten construir la identidad, en tanto el sujeto se reconoce a sí mismo como parte de ésta, de dónde ha aprendido esas pautas, normas, patrones para su reconocimiento dentro del grupo social.

Específicamente, Cichon (2006) revisó el hecho de que el proceso identitario es inconsciente, siendo que la cultura es anterior a nosotros y que se asume, acepta y reproduce sin preguntas. Si bien es cierto que hay prerreflexividad en el proceso identitario, la identidad requiere de la concienciación del sujeto y del reconocimiento de su cultura y de su pertenencia a ella. Sobre todo, esto ocurre porque como la identidad no es ni biológica, ni heredada, sino fundamentalmente social y cambiante (Bermúdez, 2002), debe el individuo

ser consciente de cuándo la realidad le exige una nueva manera de arrostrarla.

Ciertamente, será desde la tradición que derivará lo que ha aprendido para dar primeras respuestas a específicas situaciones de cambio (nuevas relaciones de género, contextos políticamente convulsos, relaciones culturales con sociedades diversas, por ejemplo), pero hay también, en todo caso, nuevos requerimientos contextuales que convocan a los individuos, sujetos culturales, a dar respuesta probablemente desde procesos de ruptura que impulsan renovaciones o re-inversiones, o desde adecuaciones e incluso desde rupturas caóticas de transformación.

La tradición asumida como dinamismo y re-construcción constante, sin ser caótica ante las exigencias culturales, no produce rupturas caóticas, sino que desde una perspectiva armónica no rompe con el pasado, sino más bien cimentándose en lo que el pasado dio, presenta respuesta al presente, conciliando, transigiendo, acomodando, sin causar explosión para permitir la entrada a los cambios de manera progresiva, lo cual no significa estable (Lotman, 1999).

La nueva realidad que acaeció en territorio americano fue tan absolutamente distinta para todos los sujetos (españoles e indios, luego negros), que para ellos esta asunción de la invención o re-inventción de su presente en atención a nuevos requerimientos contextuales, no fue desde la armonía, sino desde lo que Lotman (1999) nomina como caótica. Ésta da cuenta de un proceso de cambio en el cual no hay adecuaciones, ni acomodos, sino rupturas totales que imponen nuevas visiones de mundo, nuevas asunciones culturales.

El español (como lengua) fue, así, impuesto. Y entonces, más que elemento de colonización, fungió como instrumento de erradicación de lo originario, invención de lo existente, encubrimiento de lo que tradicionalmente había sido. El español fue un proyecto ontológico por el cual la lengua sirvió para la construcción de un sujeto OTRO, con una identidad OTRA, en la cual la alienación emergió como categoría resultante del *ego conquiro* (Dussel, 1992). En una dinámica propia de la colonialidad (Veronelli, 2015, p. 33), este proceso extendió sus repercusiones más allá del período colonial y fue a partir de mediados del siglo XIX cuando se consolidó el

desplazamiento de las lenguas indígenas por el español, gracias a las propias políticas de los estados poscoloniales (Aguilar, 2019, p. 26; Gundermann, González y Vergara, 2007, p. 134).

En Venezuela, particularmente, la actuación de misiones religiosas, tanto católicas como evangélicas, avaladas legalmente desde 1915 con la Ley de Misiones, significó la entrega de la educación de los pueblos indígenas a estas figuras y, con ello, el permiso para realizar una suerte de “transfiguración espiritualista de las comunidades indígenas” (Mosonyi, 2008, p. 36), en medio de un proceso constante de apatía e ignorancia de la mayoría de la población nacional hacia la realidad indígena y una acción oficial gubernamental caracterizada por su ineficacia y burocratización que “jamás se ha planteado el problema indígena en forma integral y ni siquiera ha tratado de administrar sus escasos recursos en forma racional (Mosonyi, 2008, p. 34). Este panorama representó la realidad indígena en el siglo XX.

Es pertinente señalar que, pese al encubrimiento de la identidad originaria del indígena y de su aciaga realidad, algunos pueblos han luchado

por mantener vivos sus rasgos culturales originarios (Hernández, 2019, p. 13) y aunado a ello, por extraño que parezca, paralelamente fue surgiendo un pujante esfuerzo de instancias nacionales e internacionales en pro del indigenismo, la autogestión e interculturación (Mosonyi, 2008, p. 38), a lo que se ha sumado el apoyo de legislaciones y declaraciones, como es el caso del capítulo VIII constitucional de 1999 en Venezuela y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, que impulsan el respeto y protección, así como la restitución de derechos de estos pueblos, en reconocimiento a las deudas con los mismos.

Según la mirada reciente de Biord Castillo (2008), la realidad venezolana del siglo XXI en la materia indígena se ha caracterizado por la presencia de los siguientes procesos: (a) reconocimiento del carácter pluricultural y multicultural del país; (b) adopción de políticas que promueven la interculturalidad y la diversidad sociocultural; (c) fortalecimiento de movimientos de defensa de los pueblos indígenas; (d) etnogénesis (reaparición de etnias y revitalización de lenguas casi extintas);

(e) emergencia de antiguos arquetipos referidos a lo indio para resignificar la identidad venezolana; y (f) un bombardeo simbólico de lo indio en el imaginario social del venezolano, acompañado de manipulación de intereses indígenas con intención política desde la idea del sacrificio y heroísmo de nuestros aborígenes precursores ancestrales, para la constitución o restitución de la memoria venezolana.

La identidad latinoamericana como proyecto ontológico de la colonialidad

La práctica cultural de colonizar asumida por Europa me hace mirar a Rodó (1909), quien expresó que "la identidad latinoamericana es sin duda un referente utópico, un ideal a alcanzar, un proyecto cultural" (p. 38). Proyecto que a la luz de O'Gorman (1995) está fracasado, debido a que la ontología latinoamericana fue inventada como otra, no la que era, sino la que construyeron, desde su visión, los conquistadores.

Al ser los pueblos aborígenes ajenos al marco de comprensión de los europeos, la construcción colonial que se hizo del hombre y la mujer americanos siguió un recorrido de demonización (Tula Abregú y Vásquez,

2000, p. 65). Esta construcción intencionada, deliberada, premeditada, en palabras de Dussel (1992), fue el encubrimiento del otro, un ocultamiento de lo precedente indígena que instauró la alteridad colonial, otredad convertida en hecho cierto por un *ego conquiro* (que vio la amenaza de lo indígena) y la colonialidad del poder (Quijano, 1999), que impuso una cultura y una identidad única, la europea, partiendo de esa uniformización lingüística ya mencionada.

Picotti (2005) en sus estudios acerca del negro en Argentina, afirmó que los pueblos configuran un modo de pensar y de ser, en tanto se trata de “un modo de comprensión habitacional de una realidad viva” (p. 46). En América Latina esa configuración, ese logos, era diferente y se hacía desde la diferencia: si yo pienso (*ego cogito*) que el otro no es como debería, o como yo creo que debe ser; si yo pienso que el otro u otra debe ser cambiado o cambiada para ser mejor; si yo pienso que yo soy mejor que el otro, entonces yo puedo conquistarlo(a) (*ego conquiro*) para ayudarlo(a) a salir de lo inadecuado, de lo no deseado, de lo no ideal. “Yo pienso, yo conquisto” se convirtió entonces en una premisa del pensamiento colonizador, según la cual

el europeo tenía justos argumentos para ayudar al otro, para liberarlo del salvajismo, para civilizarlo; bien puede recordarse a Ginés de Sepúlveda (1941) al respecto.

Las imágenes especulares europeas inventaron un proyecto en América y el Caribe, mediado por una cultura otra, impuesta, arbitraria e invisibilizatoria de lo originario. Así, la identidad de los pobladores originarios (su sí mismo) se re-inventó desde la destrucción sistemática de sí y la imposición de un otro u otra que no era el hombre o mujer originario. La identidad signada por la desvalorización de sí, por una búsqueda constante de mejorar lo que se es y, con ello, una identidad que se pierde constantemente, porque el primer perdido es el sujeto cultural.

Una identidad problemática, definitivamente porque es canibalesca. La categoría remite a Jáuregui (2008), quien avanzó hacia la noción de *canibalia como expresión de lo latinoamericano*. Esta categoría se asocia a la imagen del caníbal, antropófago, que proveyó el significante maestro para la alteridad colonial y sintetizó el espacio de la *differance* colonial. Canibalia es la asunción de una imagen que expresa el

terror por el reconocimiento del otro en mí y al dársela (imagen de lo feo y

salvaje) lo reduzco. El autor afirmó:

La identidad que se sirve de la enorme carga simbólica que significa que América fue construida imaginariamente como una *Canibalia*: un vasto espacio geográfico y cultural marcado con la imagen del monstruo americano comedor de carne humana o, a veces, imaginada como un cuerpo fragmentado y devorado por el colonialismo. (p. 18)

Caníbal es todo otro que permita ver que la diferencia sí existe. Entonces la imagen lo arropa y lo devora, aniquilando la diferencia. Jáuregui asume que la imagen se ha movido constantemente desde la colonia hasta nuestros días, sin detenerse y que se renueva cada vez que algo o alguien es diferente.

Carrera Damas (2012) defendió la tesis de que nosotros “nos hemos pensado a nosotros mismos como si fuéramos sólo ellos” (p. 23), lo cual nos permite revisar que seguimos viendo a nuestros pueblos originarios como un ellos que no somos nosotros, porque sólo nos consideramos criollos. Y obedece esta autoimagen a lo que Carrera Damas denominó la conquista desde adentro (colonialidad, al fin). Una conquista del sí, del sujeto cultural quien no solo se cree criollo, sino que perpetúa su propia colonización, resultado de una construcción desde la

alteridad, desde otro que no se es, ni se fue.

La conquista desde adentro es un logro del proceso colonizador, en tanto ya sin estar el conquistador presente, el colonizado es su propio colonizador. Él mismo se asume como verdugo, el mismo decide construir-se; así, su propia identidad estará inconscientemente encaminada por su conciencia criolla, siendo una estrategia que permite que “el mecanismo de dominación opere espontáneamente” (Carrera Damas, 2012, p. 95).

De acuerdo al autor, la conciencia criolla se constituyó en una forma de pensamiento y, por tanto de lenguaje, incluso para los propios descendientes de indígenas y negros, lo cual genera que los que no son criollos piensen como tales y se conviertan en dominadores cautivos. La tarea de

sanear la conciencia histórica del latinoamericano es, según el escritor, un reto que pasa por la necesidad de liberar esa conciencia criolla, reasumir el curso histórico de los pueblos indígenas y no posponer ya la identidad cultural como proyección de su ser histórico creativo (p.178).

La diferencia de los pueblos colonizados, reafirmada en la conquista de América, fue ocultada y desaparecida en un proceso unificador, en una identidad eurocentrada como un nuevo patrón. Las implicaciones de este proceso histórico son ontológicas, epistémicas y, en definitiva, éticas. Esta específica condición identitaria alcanza auto-imágenes, subjetividades, saberes y todo cuanto es cultura de un pueblo. Se convierte en una construcción mental que perpetúa la dominación. Es colonialidad del ser, experiencia ontológica subalterna vivida por los sujetos, que configura de otro modo el ser, porque lo deforma al impulsarlo a “ser lo que no se era y sin lograr alcanzar lo que se pretendía ser” (Cerutti, 2011, p. 37).

La lengua española actuó y sigue actuando, desde una lógica imperial, para permitir que la identidad siga construyendo-se como residuo emocional y despreciable, en un proyecto de ser que no está en sí, sino

en el afuera y así, él mismo no puede mirarse, ni reconocer-se y, por tanto, el oprimido latinoamericano es un hombre bloqueado por sí mismo.

El español de América y la decolonización

Aceptar la relación lengua e identidad, mirando al idioma español desde la colonialidad es lógico. Claro, que también habría que urdir esta argumentación en otra vía, toda vez que desde el siglo XX hemos visto el desarrollo de los estudios postcoloniales que apuntan a la necesidad de la decolonialidad. Pareciera que el proceso emancipatorio recorrido por los pensadores latinoamericanos y caribeños emergió en las décadas 60 y 70, en tanto hubo una apertura a la discusión acerca de la relación ontología-dominación desde Latinoamérica y el Caribe.

Considero que, a propósito del pensamiento latinoamericano, esto es pertinente. Pero, dado que con la apropiación lingüística (lo mismo que con la producción literaria) ocurrieron fenómenos de uso por parte de los hablantes, bien valdría la pena adentrarse en el hecho mismo del proceso de alfabetización. En este sentido, cabe apelar a la noción de *coiné*, concepto que hace referencia a un “lenguaje común que resulta de la

unificación de ciertas variedades idiomáticas” (Real Academia Española, RAE, 2018), el cual es utilizado para aludir el momento presente de la lengua española en nuestro continente, en una expresión nuestra: el español de América, esto es, la “lengua española que, por razones históricas, geográficas y culturales, se asentó en los territorios americanos de las colonias para diferenciarla...del español de la metrópoli de antaño” (Sánchez Lobato, 1994).

Con esta perspectiva de diferencia entre el idioma español pensinsular y el español de América, podemos comenzar a virar el posicionamiento que había yo misma inducido desde el inicio del ensayo. Y movernos hacia otro: ¿acaso siendo el español la *traditio* esencial de la colonialidad en América y el Caribe, no fue a la vez instrumento decolonizador? Es una interrogante que puede causar confusión. Voy a esgrimir argumentos otros que me permiten montar este nuevo andamiaje, asumiendo puntualmente que el idioma español sí fue en este territorio el principal elemento de tradición que construyó la colonialidad.

Mi primer argumento lo encuentro en la propia naturaleza

lingüística. Quiero decir, tal y como afirmó el propio Alonso (1961):

Ninguna lengua viva y usada por los hombres permanece inalterada a través de los siglos, ni siquiera de los años. Esencial es al lenguaje para vivir el cambiar; el cambiar es constitutivo de su funcionamiento, como instrumento que es a la vez de comunicación social y de expresión individual. (p. 54)

Y es que la lengua como *traditio* (Hervieu-Léger, 2005) enfrenta esa concepción dinámica inherente a la tradición misma, que le permite en la medida de su adecuación a nuevos requerimientos sociales, echar mano de la innovación, sin dejar de ser, para dar respuesta y mantener el orden.

Balandier (1988, citado en Hervieu-Léger, 2005) conceptualizó a la tradición como:

...la relación con el pasado y su coacción, (que) impone una conformidad que resulta de un código de sentido y, por tanto, de valores que rigen las conductas individuales y colectivas transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden, que borra la acción transformadora del tiempo y retiene solo los momentos fundacionales en los que basa su legitimidad y su fuerza. La tradición ordena, en todos los sentidos de la palabra. (p.141)

Si la tradición ordenó y el mundo europeo se montó (valga la metáfora) sobre el americano y caribeño y lo encubrió, la tradición que se ordenó era evidentemente la europea. Si la lengua, como elemento traditio fue el esencial instrumento de colonización y colonialidad, ella también entonces se montó sobre las lenguas originarias, hablando desde una perspectiva estrictamente lingüística.

Sin embargo, vuelvo a las palabras de Alonso (1961): “ninguna lengua viva permanece inalterada” (p. 54). En el contacto, los españoles peninsulares venidos y asentados en América. se toparon con una realidad otra, no imaginada, ni avizorada por la Europa de entonces. Y en el encuentro mucho tuvo que cambiar. Y aunque los conquistadores representaron los nombres de las cosas y los lugares

como una proyección de la realidad europea; e hicieron encajar la nueva realidad en la suya vieja; y amoldaron lo desconocido a lo ya conocido; siendo la primera visión de América un sueño mitológico, ficcional, casi irreal (Rosenblat, 1965), es cierto también que ni siquiera esa realidad europea que se obligaba a nominar lo nuevo americano, alcanzaba y se daba abasto.

Lo conocido en más era agotable y no permitía adecuar lo desconocido: era éste, efectivamente, un nuevo orbe para la realidad europea, donde nada le era conocido (ni los hombres y mujeres, ni sus lenguas, ni la fauna, ni la flora, ni las cosas, ni las prácticas culturales...). Así que la traditio tuvo que innovar y entonces:

El hombre que como descubridor, como conquistador, como emigrante o como viajero llega a América, al mismo tiempo que se siente sumido en la realidad nueva, que se americaniza, va revistiendo su nuevo mundo, tan extenso, con las imágenes y las voces de su mundo familiar. América es en cierto sentido un mundo nuevo, enteramente nuevo e irreductible. En otro sentido es también una nueva Europa. (Rosenblat, 1965, p.07)

Nuevas palabras tuvieron que entrar a la lengua española para nombrar la nueva realidad. Topónimos, zoónimos, etnónimos, fitónimos, patronímicos, nombres de utensilios y cosas se abrieron paso en la lengua impuesta y escindieron su naturaleza para convertirse en “una substancia refundadora de saberes e identidades, en la que lo indio juega un papel fundamental” (Biord-Castillo, 2008, p. 17).

Y el español, sin dejar de ser lo que era, ya no lo fue más y el sustrato de lo indio hizo inteligible la nueva realidad americana. Porque ninguna lengua viva permanece inalterada, porque ningún “idioma, ni sus manifestaciones literarias, orales o escritas, ni las sociedades y culturas que en él se expresan, son comprensibles sin sus sustratos,

superestratos y lenguas, sociedades y culturas” (Biord-Castillo, 2008, p. 22).

Colonizando, el hombre español se colonizó. Abrió un intersticio para su propia alterabilidad y no fue ya más lo que era. Bien hubo de recordar el padre Armellada (1978) las palabras del rey Juan Carlos de Borbón, quien en el Congreso de la República en 1977 aseveró: “España, histórica, social y culturalmente, es ininteligible sin su vertiente americana” (p. 10).

Una mirada decolonizadora es ésta: comprender que mientras el idioma español servía de instrumento de colonización se enriqueció, mutó, mestizó. Y entonces ¿cómo nos explicamos, cómo nos reconoce-mos, cómo asumimos tales o cuales prácticas sin que estén nominadas desde siempre en suelo americano? Si tuvo que ver con un proceso lingüístico, inevitablemente tuvo que ver con un fenómeno cultural

y de construcción de identidades. Si la lengua era “el medio privilegiado para la unificación y la constitución de la identidad de un pueblo” (Subirats, 1993, p. 51), fue en la misma lengua donde se dejó colar, cual agua en hendidja, suave, lenta y subrepticamente, la identidad ancestral de los pueblos indígenas colonizados y luego de los pueblos africanos esclavizados. Así que hoy, una mirada al presente del español de América ya no:

...hace referencia a la
 lengua hablada en aquel
 lejano país, o sea en
 España, sino a la que,
 atravesada por las
 experiencias culturales,
 religiosas y étnicas de las
 múltiples civilizaciones
 que se han encontrado en
 América, arrastra la
 complejidad y
 conflictividad de la
 historia de sus cinco
 siglos de existencia
 humana. (Subirats, 1993,
 p. 53)

La tradición es una cuerda en tensión que se camina incierta, pero de forma segura. Asevero, pues, que la tradición es una manera de llevar conmigo (en la identidad) un pasado que me ha sido legado y desde él tengo herramientas para abordar los hechos culturales que el momento y el contexto me impongan como sujeto cultural, pero es en definitiva en intersubjetividad que me permito pensar si son esas u otras formas de arrostrar las necesidades del contexto las que pueden ser válidas y pertinentes en el presente y con ello asegurarlas al futuro, o adecuarlas, modularlas, re-inventarlas desde el marco de los símbolos culturales que me fueron dados.

La intersubjetividad, en consecuencia, puede validar nuevas formas de enfrentar el contexto. Es, en definitiva, un juego dinámico entre un ala del tejado y otra, en tensión, pero siempre en intento perenne de no caer a ninguno de los dos vacíos y así “Cada uno de nosotros es un violinista en el tejado”, dixit Red Tevye en el film *El violinista en el tejado*. Y aún cuando el *ego conquiro* se montó sobre la realidad americana, esta misma le exigió al colonizador americanizarse, sin más.

El substrato americano persistió y emerge cada vez que lo necesitamos. Kusch (1999) nominó a esto *fagocitación*. Ocurre “cuando tomamos conciencia de algo que nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo propongamos” (p. 135). Es un proceso inconsciente que permite que lo seminal (originario, de la semilla) emerja y reabsorba, en resistencia ante lo invasor, lo impuesto y ajeno y lo haga suyo. Un posicionamiento epistémico que mira desde otra perspectiva la llamada *canibalia* de Jáuregui y nos hace pensar cómo, por simple naturaleza biológica, tenemos la posibilidad ante cualquier intento colonizador, de la conglobación hacia dentro de otra cultura y desde dentro de ella misma emerger renovados.

Ejemplos de ello son claramente la propia condición del idioma español de América hoy, la infinita creación de lo literario latinoamericano y la misma identidad étnica hoy resurgente en movimientos políticos e identitarios, en manos de “sujetos históricamente subordinados y excluidos que empiezan a vivir una nueva agencia social en un mundo que clama por la desaparición de saberes hegemónicos” (Bjord Castillo, 2008, p. 17).

La literatura como diferenciador de la cultura latinoamericana

El español de América es hoy nuestro idioma. Con sus propios fenómenos sistémicos en todos los niveles de la lengua (fonéticos-fonológicos, sintácticos, semánticos). No es ocultamiento, sino aprovechamiento de lo otro para permanecer: estrategia de resistencia, que hace que actualmente la lengua ajena ya no lo sea; más bien sea un “español diferente, tan multiforme y colorístico, mil veces florido, sensual apasionado, más dulce y meloso, más rítmico, enérgico, misterioso y seductor a todos los sentidos que se habla en Puerto Rico, Tucumán, Cuzco o Axaca” (Subirats, 1993, p. 54).

Por otra parte, lo propio literario es también diferente. Voy a partir de una afirmación de Uslar Pietri (1979): “Es como si la circunstancia americana desnaturalizara el simple espíritu de imitación y solicitara implacablemente la atención del novelista con lo característico de su humanidad y su paisaje”(p. 12). El hecho es que texto y contexto se encuentran en los bordes de un cerco narrativo que conjuga realidad-ficción, límites franqueables, al menos en la literatura latinoamericana y caribeña, donde a

veces la ficción es sencillamente superada por la realidad.

Para que un texto literario se dé, juega un papel sustancial el contexto. Y en América y el Caribe, al menos para la ficcionalización de lo extratextual, el contexto es complejo, diferente. Al igual que con la lengua misma, desde la perspectiva exclusivamente lingüística, estar en América fue para los primeros y posteriores colonizadores un hecho inaudito, inesperado, envolvente (Uslar Pietri, 1979). Habría que decir que el quiebre estuvo presente desde el momento mismo de conocer a América. Ésta era otro orbe, una realidad otra, impensada, inimaginada y, entonces, maravillosa y fantástica. Así, la originalidad y la distinción estuvieron aflorando desde el descubrimiento mismo.

El cambio en la realidad y el concomitante desencuentro entre lo cultural europeo y lo americano entran en ruptura, por supuesto. La cultura, siendo un modo de estar en el mundo, se ha puesto de manifiesto de una manera no diferente, sino distinta.

Lo lingüístico y literario en nuestra realidad ameritan de un planteo epistémico otro, donde no es sólo Remedios la Bella, personaje garciamarquiano, maravilloso y

fantástico, ni la hermosa mujer gorda de Botero, ni la desmembrada mujer de Kahlo, expresión de lo artístico.

Es la mujer que cuando pasa de noche volando un alcaraván sabe que puede ser ella la mujer preñada. Es la mujer que cree que a su hijo recién nacido no puede visitarle alguien *serenado* porque el niño enfermará. Es el hombre que no se atraviesa en la puerta de la casa donde rezan la novena noche del muerto, porque está atravesado y no deja salir al espíritu que esperó pacientemente durante nueve días que sus deudos le rezaran y mientras tanto él “recogía sus pasos”. Es la mujer que no deja que su novio la vea antes del casorio, porque es de mala suerte. Es el hombre que se persigna al entrar al mar para que los espíritus del agua le acompañen o simplemente para que le den permiso de entrar y no muera en la intrusión. Es la madre que lleva al niño ya bautizado en la Iglesia al rezandero porque le ha caído “mal de ojo”. Es el padre que bautiza el día de hoy a su hijo, pero dentro de su franelita le ha colocado una *peonía*, por si acaso no basta la bendición del cura...

Las puertas del reconocimiento epistemológico deberán abrirse suficiente, tanto como puedan para que

la naturaleza indoamericana pueda entrar, porque la hegemónica epistemología científica no podrá dar cabida a tanta distinción, a tanta particularidad, a tanta complejidad. Pero la literatura en sus amplísimas puertas de la realidad, valiéndose de esa dualidad ficción-fictivización, logra aprehender una realidad tan compleja de narrar y ficcionalizar: ¿qué podía hacer el conquistador y los posteriores criollos para superar lo irreal que parecía este contexto? ¿cómo novelar esta realidad desde las perspectivas literarias europeas? ¿si era tan

inimaginable lo real, qué sería entonces de lo literario? Repensarnos constantemente nos acerca a la literatura.

Mirar la literatura latinoamericana, vivir la historia de América Latina ficcionalizada (u oculta tras la libertad que permite la ficción y por la cual se hace tan peligrosa, *dixit* Vargas Llosa) es dar valía en su justa dimensión y sin comparación ni contraste alguno, a la epistemología que construimos aquí y que la literatura mejor nos muestra:

...En cierta ocasión, meses después de la partida de Úrsula, empezaron a suceder cosas extrañas. Un frasco vacío que durante mucho tiempo estuvo olvidado en un armario se hizo tan pesado que fue imposible moverlo. Una cazuela colocada en la mesa de trabajo hirvió sin fuego durante media hora hasta evaporarse por completo. José Arcadio Buendía y su hijo observaban aquellos fenómenos con asustado alborozo, sin lograr explicárselos, pero interpretándolos como anuncio de la materia. Un día, la canastilla de Amaranta empezó a moverse con un impulso propio y dio una vuelta completa en el cuarto, ante la consternación de Aureliano, que se apresuró a detenerla. Pero su padre no se alteró. Puso la canastilla en su puesto y la amarró a la pata de una mesa, convencido de que el acontecimiento inesperado era inminente...
 (García Márquez, 1967, p. 35)

Cuando en 1967, García Márquez escribió “Cien Años de Soledad” dejó por sentado en su diégesis que América Latina era una realidad otra. Picotti (2005) afirmó que todo pueblo configura un modo de pensar y crea, en tanto, una actitud para la vida (p. 47). Ciertamente es que José Arcadio Buendía y su hijo Aureliano son entes ficcionales, entes de papel (Bustillo, 1995), pero siéndolo, son *representamen* de personas y hallan en el extratexto los hilos conductores de la ficción narrativa. Los acontecimientos “extraños”, a decir del narrador, no parecen serlo para los personajes; por el contrario hay una falta de expectación, una asunción de lo

extraño como cosa común, una aceptación de lo inesperado como inminente.

Siendo la literatura nuestra mejor filosofía, ésta va diciendo en su multiplicidad, en su prolífica y original creación (de formas literarias, de propuestas estéticas), que así somos también. Que nuestra cultura se deja colar...diversa, plural, impura, heterogénea, oscura, difícil, incomprensible, mágica, intuitiva, crítica... es una literatura propia que se sirve de nuestra única visión cultural para serlo ella también. Y entonces, Garmendia (1959) en “Día de Ceniza, asevera”:

¡Hoy todo es una mierda, por lo visto! Perucho seguía relatando lo que había visto la noche anterior, allí, frente al Edificio del Congreso. Estaba horrorizado. ¿Adónde íbamos a parar?... ¡Pero las cosas tienen que marchar! Y si lo que buscaban es la anarquía, ¿ahí tiene el ejemplo de España! Temblaba. La risa chillona de Antúnez parecía estremecerlo como un contacto eléctrico. ¡Bien sabes tú que yo me cago en los curas!

(p. 15)

El idioma español y las lenguas originarias como recurso cultural de decolonización

Y de la riqueza literaria, me adentro en otra: la de los movimientos decolonizadores. Puede estar ocurriendo en pueblos indígenas que

conserven aún su lengua originaria o, incluso, en pueblos que habiendo perdido la suya propia, hacen uso del propio español para expresar su auto-reconocimiento.

En el primer caso, es evidente que este proceso se diera en el devenir histórico, toda vez que la identidad étnica se ha sostenido en la tradición lingüística del pasado ancestral y ha resistido y persistido hasta el presente.

Señala Zajicová (2017) que a partir de la última década del siglo XX se ha dado un amplio movimiento de reconocimiento y revalorización de las culturas originarias, que tiene como hito el otorgamiento de oficialidad a las lenguas indígenas, con lo cual se busca darles una mayor promoción educacional, social y legal (p. 188). En este sentido, la lista de naciones hispanoamericanas que han optado por declarar sus lenguas indígenas propias como cooficiales incluye a: Bolivia, Colombia, Ecuador, Nicaragua, Perú y Venezuela. México las considera idiomas nacionales válidos en los territorios donde se hablan.

En México, que se proclama como nación pluricultural, persisten 68 lenguas originarias reconocidas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, con una población hablante de 7,2 millones. En este país existe una ley para proteger los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas y se han llevado a cabo experiencias educativas institucionales y

comunitarias que apuntan a la preservación de las lenguas originarias (Hernández, 2019, p. 13, Hurtado Maldonado, 2017, p. 28).

Es de destacar la significación de la lengua quechua, hablada por más de 8 millones de habitantes desde Colombia hasta el norte de Argentina. Por otra parte, sobresale la lengua aimara, con tres millones de hablantes entre Bolivia y Chile (Sinay, 2018, párr. 5).

En cuanto a Venezuela, tiene 39 lenguas autóctonas reconocidas como oficiales por la Ley de Idiomas Indígenas (República Bolivariana de Venezuela, 2008), sin embargo, el número de hablantes de estas lenguas es apenas de 1% de la población (Zajicová, 2017, p. 189), por lo cual, considera Villalón (2011) que se requieren esfuerzos más coherentes y decididos para hacer realidad la educación intercultural bilingüe, como vía para revitalizar estos idiomas ancestrales (p. 152).

La identidad étnica sigue existiendo y es hoy protegida oficialmente en muchos casos. La identidad lingüística tiene que ver con ella. La etnicización de las lenguas ancestrales solo existió desde y por la

conquista. Ello obedece al hecho de que el concepto de etnia refiere a una identidad definida y percibida como foránea en su propio territorio (Giménez, 1998), lo cual es justamente lo que ocurrió con los hombres y mujeres indoamericanos. En esa situación relacional históricamente marcada por la colonialidad, la etnia ha sido un permanente objeto de disputa, de reclamo, de dolor, de nostalgia y ha visto en su lengua originaria “no sólo el medio de comunicación intragrupal (que los hace ser diferentes en esa situación relacional con los otros), sino también como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural” (Giménez, 1998, p. 18).

Las lenguas indígenas son una realidad que da cuenta de este contexto nuestro pluriétnico y multilingüístico. Su contribución a la lengua española misma y a la cultura deben ser hoy revalorizadas, por ser un sustrato que aporta y seguirá aportando a la cultura y la identidad latinoamericana y caribeña. Y en “realidad, los aportes de las lenguas indígenas no han cesado y podrían prolongarse mucho más en el tiempo” (Biord Castillo, 2008, p. 31).

Especial atención merecen los movimientos y grupos que haciendo

uso del idioma español, ahora como recurso cultural de decolonización, se sirven de él para declarar el ascenso (o resurgimiento y refundación) de antiguas identidades desestimadas, rechazadas o negadas por el seglar proceso de re-identificación hacia lo europeo, tal es el caso de la capacitación en etnolingüística y etnohistoria para docentes indígenas cumanagotos que desde el año 2016 lleva a cabo el Instituto de Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) (Biord Castillo, 2018, p. 45)

A modo de reflexiones finales

Hay en América Latina y el Caribe (pero también en el resto del mundo) y como consecuencia de nuevas políticas de identificación de los estados (Giménez, 1998), procesos identitarios de grupos minoritarios que se re-apropian de su pasado para definirse a sí mismos y según sus propios criterios de identidad. Las lógicas sociales que han dado cabida a esta posibilidad en este siglo están estudiándose, pero nos siguen diciendo que tenemos la posibilidad, desde el idioma español mismo, de nombrar-nos, narrar-nos, reconocer-nos y afirmar-nos.

El planteo epistémico que he argüido orienta la mirada reflexiva del posicionamiento del español (idioma)

de América hoy, como forjador de identidades impuestas y, paradójicamente, consentidor de identidades ancestrales, pero subrepticias; el español en fagocitación para bordear incesantemente caminos lingüísticos y literarios, que en más son culturales, entre la colonialidad y la decolonialidad.

Referencias

- Aguilar, Y. (2019). Defender los derechos territoriales y lingüísticos. *Ibero*, 11(61), 8-13. Recuperado de: http://revistas.iberomx.com/ibero/articulo_detalle.php?id_volumen=47&id_articulo=838&id_seccion=772&active=771&pagina=46
- Alonso, A. (1961). *Estudios lingüísticos. Temas hispanoamericanos*. Madrid, España: Gredos.
- Armellada, C. (1978). *Las lenguas indígenas venezolanas y el castellano (sus relaciones y mutuo enriquecimiento durante 500 años)*. Discurso de incorporación como Individuo de Número. Caracas, Venezuela: Academia Venezolana de la Lengua.
- Bermúdez, E. (2002). Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo “propio y lo “ajeno”. En: D. Mato (Ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (1-12). Caracas, Venezuela: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/bermudez.doc>
- Biord Castillo, H. (2008). *Discurso de incorporación como Individuo de Número*. Caracas, Venezuela: Academia Venezolana de la Lengua
- Biord Castillo, H (2018). Herramientas digitales, apropiación tecnológica y fortalecimiento cultural. Reflexión a partir de experiencias entre algunos pueblos amerindios de Venezuela. *Revista NuestrAmérica*, 6 (12): 38-55.
- Bustillo, C. (1995). *El ente de papel*. Caracas, Venezuela: Vadell Hermanos.

- Caraballo Petit, E. G. (2016). Rasgos cosmovisionarios emergentes (indígenas y no indígenas) de la comunidad La Vega de los Gayones de Kumunibare, Parroquia Cují-Tamaca del estado Lara. *Dissertare. Revista de Investigación en Ciencias Sociales*, 1(1), 25-37.
- Carrera Damas, G. (2012). *De la dificultad de ser criollo*. Caracas, Venezuela: El Nacional.
- Cerutti (2011) H. (2011). *Filosofando desde nuestra América para el mundo. Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.
- Cichon, P. (2006). Lengua e identidad en el cono sur en el siglo XIX. En: W. Dahmen, G. Holtus, J. Kramer, M. Metzeltin, W. Schweickard, O. Winkelmann. (Eds.), *Lengua, historia e identidad. Perspectiva española e hispanoamericana (209-222)*. Tübingen, Alemania: Gunter Narr Verlag.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la "modernidad"*. La Paz, Bolivia: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227025302/3c_ap2.pdf
- García Márquez, G. (1967). *Cien Años de Soledad*. Barcelona, España: Círculo de Lectores.
- Garmendia, S. (1959). *Día de Ceniza*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Giménez, G. (1998). Identidades étnicas: un estado de la cuestión. En: L. Reina. (Ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, D.F., México. Recuperado de: http://www.paginasprodigy.com/peimber/id_etnicas.pdf
- Ginés de Sepúlveda, J. (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica..
- Gomes-Pires, D. y Cathcart-Roca, M. (2011) Cabo Verde: lengua, cultura e identidad y su relación con la educación. *Revista Electrónica Ciencia en su PC*, 4, 122-136. Recuperado de:

- <http://www.redalyc.org/pdf/1813/181324323010.pdf>
- Gundermann, H., González, H. y Vergara, J. I. (2007). Vigencia y desplazamiento de la lengua aymara en Chile. *Estudios Filológicos*, 4, 123-140. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO071-17132007000100008
- Hernández, N. (2019). Las lenguas indígenas: esencia de nuestra identidad mexicana. *Ibero*, 11(61), 8-13. Recuperado de: http://revistas.iberomx.mx/iberomx/articulo_detalle.php?id_volumen=47&id_articulo=834&id_seccion=771&active=770&pagina=6
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona, España: Herder.
- Hurtado Maldonado, J. (2017). La función del gobierno y los actores civiles en una comunidad indígena de Querétaro, México. *Dissertare. Revista de Investigación en Ciencias Sociales*, 2, 20-31.
- Jaúregui, C. (2008) *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid, España: Iberoamerica.
- Kusch, R. (1999) *América Profunda*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Larrain, J. (2003) El concepto de identidad. *Revista FAMECOS*, 21, 30-42. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/279345700_El_concepto_de_identidad
- Lotman, I. (1999). *Cultura y explosión*. Barcelona, España: Gedisa.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (127-167). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Merma Molina (2005). Antecedentes históricos del contacto entre el español y las lenguas indígenas americanas: los intérpretes indígenas, la Iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena. *Res Diachomicae Virtual*, 4, 171-183.

- Mignolo, W. (2003). Los esplendores y miserias de la ciencia: colonialidad, geopolítica del conocimiento y pluri-versatilidad epistémica. En: B. Sousa. (Ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências* (631-671). Lisboa, Portugal: Afrontamento.
- Montero, M. y Hochman, E. (2005). *Investigación documental. Técnicas y procedimientos*. Caracas, Venezuela: Panapo.
- Mosonyi, E. (2008). *En pos de la liberación del indígena venezolano*. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.
- O' Gorman, E. (1995). *La invención de América*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Picotti, D. (2005). El pensar en las culturas afroamericanas. *Revista del CESLA*, 7, 45-62. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976003>
- Polanco Martínez, F. (2000). La lengua de la evangelización y de la enseñanza en las crónicas de Motolinía y Reginaldo de Lizárraga. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 14. Recuperado de https://webs.ucm.es/info/especulo/numero14/le_evang.html
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositivo*, 24(51), 137-148. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/i40072838?refreqid=excelsior%3Ae643e96cb3a4fe262e3739f9386baf05>
- Real Academia Española (2018). *Diccionario de la lengua española*. Madrid, España.
- República Bolivariana de Venezuela (2008). *Ley de idiomas indígenas*. Gaceta Oficial N° 38.344, 27 de diciembre.
- Rodó, J. E. (1909). *Ariel*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Rosenblat, A. (1965). *La primera visión de América y otros estudios*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación.
- Sánchez Lobato, J. (1994). *El español en América*. Recuperado de: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/04/o4_0553.pdf
- Sandoval, K, y Lasso, H. (2014). Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el Valle

- de Sibundoy Putumayo. *Historia y Espacios*, 10(43), 33-57.
- Sinay, J. (2018). El auge del aymara, el idioma de las palabras alucinantes como “Aruskipt’asiñanakasakipunira kispawa”. *Redacción.com*. Recuperado de: <https://www.redaccion.com.ar/el-auge-del-aymara-el-idioma-de-las-palabras-alucinantes/>
- Subirats, E. (1993). *América o la memoria histórica*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Tula Abregú, R. A. y Vásquez, L. M. (2000). La Filosofía en la conquista americana. *Universitas Philosophica*, 38, 57-72.
- Uslar Pietri, A. (1979). *La novela hispanoamericana*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación.
- Veronelli, G. A. (2015). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, 81, 33-58.
- Villalón, M. (2011). Lenguas amenazadas y la homogeneización lingüística de Venezuela. *Boletín de Lingüística*, 23(35 - 36), 143-170.
- Zajicová, L. (2017). Lenguas indígenas en la legislación de los países hispanoamericanos. *Onomázein*, número especial. Las lenguas amerindias en Iberoamérica: retos para el siglo XXI, 171-203.
- Zavala, S. (1977) *¿El castellano, lengua obligatoria? Ceremonia de ingreso de Don Silvio Zavala a la Academia Mexicana de la Lengua*. Recuperado de: <http://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-don-silvio-zavala>