

2021

## **Perspectivas sociolingüísticas y culturales en la conservación lingüística del wayuunaiki**

Andrés Gabriel Espejel Fuentes  
*Minnesota State University, Mankato*

Follow this and additional works at: <https://cornerstone.lib.mnsu.edu/etds>

 Part of the [Anthropological Linguistics and Sociolinguistics Commons](#), and the [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#)

---

### **Recommended Citation**

Espejel Fuentes, A. G. (2021). *Perspectivas sociolingüísticas y culturales en la conservación lingüística del wayuunaiki* [Master's alternative plan paper, Minnesota State University, Mankato]. *Cornerstone: A Collection of Scholarly and Creative Works for Minnesota State University, Mankato*.  
<https://cornerstone.lib.mnsu.edu/etds/1143/>

This APP is brought to you for free and open access by the Graduate Theses, Dissertations, and Other Capstone Projects at Cornerstone: A Collection of Scholarly and Creative Works for Minnesota State University, Mankato. It has been accepted for inclusion in All Graduate Theses, Dissertations, and Other Capstone Projects by an authorized administrator of Cornerstone: A Collection of Scholarly and Creative Works for Minnesota State University, Mankato.

**Perspectivas sociolingüísticas y culturales en la conservación lingüística del  
wayuunaiki**

By

Andrés Gabriel Espejel Fuentes

An Alternate Plan Paper Submitted in Partial Fulfillment of the

Requirements for the Degree of

Master of Science in Spanish

In

Master of Science in Spanish

Minnesota State University, Mankato

Mankato, Minnesota

12 July 2021

12 July 2021

Perspectivas sociolingüísticas y culturales en la conservación lingüística del wayuunaiki

Andrés Gabriel Espejel Fuentes

This Alternate Plan Paper has been examined and approved by the following members of the student's committee.

---

Dr. Alfredo Duplat

## ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i> .....	4
1. <i>Las comunidades wayuu – identidad, historia y territorio</i> .....	8
1.1. La Guajira – territorio wayuu Woumpainpaa.....	9
1.2. Historia wayuu.....	11
1.2.1. La conquista.....	11
1.2.2. Las perlas.....	15
1.2.3. Las misiones.....	21
1.2.4. El carbón.....	22
2. <i>Situación sociocultural, política y lingüística</i> .....	24
2.1. Incongruencia entre las políticas públicas y la realidad de las comunidades wayuu 25	
2.2. Variantes diatópicas del wayuunaiki.....	27
2.3. Dominios de uso y transmisión.....	28
2.4. Bilingüismo y diglosia.....	29
3. <i>Planteamientos teóricos</i> .....	32
3.1. Pérdida de la diversidad lingüística.....	33
3.1.1. ¿Qué es la extinción/muerte lingüística?.....	34
3.1.2. ¿Qué se considera una lengua en peligro de extinción?.....	35
3.1.3. ¿Cómo muere una lengua?.....	36
3.1.4. ¿Por qué es importante fortalecer, o revitalizar, una lengua en peligro de extinción?.....	48
3.1.5. ¿Cómo fortalecer, o revitalizar, una lengua en peligro de extinción?.....	52
3.2. Lengua y cultura.....	57
3.2.1. Tres paradigmas de la lengua como cultura.....	58
3.3. Relativismo y Determinismo Lingüístico.....	61
3.3.1. Límite de la relatividad cultural.....	63
3.4. Colonialidad del poder.....	64
<i>CONCLUSIONES</i> .....	66
<i>Obras citadas</i> .....	71

Perspectivas sociolingüísticas y culturales en la conservación lingüística del wayuunaiki

Andrés Gabriel Espejel Fuentes

AN ALTERNATE PLAN PAPER SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF  
THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF  
Master of Science in Spanish

MINNESOTA STATE UNIVERSITY, MANKATO  
MANKATO, MINNESOTA  
12 July 2021

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo analiza perspectivas epistemológicas instrumentales para entender la pérdida de la diversidad lingüística, haciendo un énfasis particular en la lengua de las comunidades ancestrales colombianas wayuu: el wayuunaiki. Este marco de análisis integra conceptos y teorías derivadas de los campos de la sociolingüística, la antropología cultural y lingüística, la historia y la filosofía. De ahí que este trabajo presente un modelo para (a) estudiar la pérdida de la diversidad lingüística que permite diagnosticar el estado de vitalidad lingüística del wayuunaiki, y (b) desarrollar un meta-análisis de los discursos epistemológicos que subyacen a las teorías que impactan este fenómeno. En definitiva, este trabajo deriva de la necesidad de elaborar un plan de fortalecimiento lingüístico que integre distintos enfoques teóricos y que, además, surja desde los planteamientos y el interés de la comunidad lingüística.

Es pertinente porque las lenguas ancestrales representan la realidad de las comunidades y su manera de relacionarse con el mundo. El uso del wayuunaiki tiene una profunda relación con la manera en que los wayuu perciben el significado de la vida. Esta forma de entender el ser wayuu solo puede ser comunicada mediante la lengua que les representa, en tanto que es el único medio que les otorga la posibilidad de agenciar su cultura desde su propia propuesta ontológica. En consecuencia, el fortalecimiento del wayuunaiki es pertinente porque comprende la profunda relación que existe entre la lengua de una comunidad y su identidad.

La parte positiva de este trabajo es que ofrece un marco teórico pertinente para que futuros estudios con respecto a la revitalización, fortalecimiento, y/o conservación

lingüística puedan analizar los problemas que este fenómeno supone, desde distintas perspectivas académicas y epistemológicas. En cuanto a los aspectos negativos de este trabajo es posible plantear que, dada la amplia variedad de conceptos y constructos teóricos que deberían tenerse en cuenta a la hora de llevar a cabo una investigación sobre la vitalidad lingüística, este tipo de estudios requiera la cooperación de expertos académicos de los distintos campos académicos.

Esto supondría, entonces, la convergencia de varias teorías cuyos discursos fundamentales puedan contradecirse unos con otros, dependiendo de la postura desde la que se vea. Por ejemplo, en el caso de la recolección de datos, cada campo (y cada académico) tiene su propio estilo y manera de recolectar, analizar, y categorizar los datos necesarios para abordar y definir el problema. Asimismo, el asunto de la revitalización/fortalecimiento/conservación lingüística no compete únicamente a los académicos, interesa principalmente a las comunidades lingüísticas; en este caso a las comunidades wayuu. De modo que un trabajo serio, profundo y relevante sobre este tema, requeriría de la cooperación, no solo de académicos de distintos campos, sino también de la posible elevación de la voz de estas comunidades a un plano de agencia superior que les permita decidir cuál va a ser el devenir de su lengua y de su cultura. En consecuencia, estudiar la vitalidad lingüística del wayuunaiki de manera holística y completa podría demorar bastante tiempo.

El wayuunaiki es una lengua que no necesita ser revitalizada y, por lo tanto, podrá haber quienes piensen que hacer un estudio para fortalecer y conservar esta lengua no es realmente urgente. Sin embargo, es justamente el desinterés por la conservación de la

diversidad lingüística lo que genera que lenguas ancestrales se pierdan poco a poco. Asimismo, podrá haber quienes consideren que el utilizar teorías como la colonialidad del poder implica la introducción de un discurso con connotaciones políticas, en tanto que deriva de planteamientos que presentan una cierta apología a los fundamentos teóricos de la izquierda liberal.

### **Lengua wayuu – el wayuunaiki**

El *wayuunaiki* es un sistema lingüístico que desciende de la familia lingüística del Arawak (Álvarez 2017; Arostegui 2008.; Mejía 2011) y no cuenta con un alfabeto escrito determinado, esto supone la necesidad de que se utilicen 22 letras del alfabeto español para representar los 22 fonemas que le conforman (Figuroa 2017).

El *wayuunaiki* encarna la cosmogonía de la comunidad wayuu y, por lo tanto, les permite enunciar la realidad desde la experiencia de sus hablantes; es el medio a través del cual los wayuu desarrollan su propio sistema epistemológico y moral. La palabra les permite agenciar y construir su identidad como pueblo, pues ofrece una visión diferente del mundo que se refleja tanto es su cotidianidad como en sus momentos más sagrados.

Cuando un wayuu saluda, lo hace con una intencionalidad diferente al saludo de los *alijunas*—aquellas personas que no pertenecen a comunidades indígenas. Para el pueblo wayuu el saludo implica la posibilidad de relacionarse con el otro “Al saludar los wayuu dicen: “¡Eres tú!, ¡Has venido!, ¿Estás bien?” o sencillamente “¡Llegaste!”, y se suele contestar: “-Sí, he llegado”. (Hostein 2010). Este modo de enunciación connota una serie de elementos culturales complejos propios de la cosmogonía wayuu que no podrían

enunciarse en español, pues nuestro saludo, aunque busca la relación entre el interlocutor y el receptor, no profundiza en la idea de bienvenida. El saludo “Hola, ¿cómo estás?” del español no es realmente una apertura que posibilite la relación con el otro, sino más bien una manera de mostrar interés—no siempre verdadero—por la condición en que el otro se encuentra.

Asimismo, en sus contextos más sagrados como los funerales, matrimonios, entre otros, la lengua dominante es el *wayuunaiki* porque, dentro de estos contextos, la lengua es símbolo de la tradición wayuu, pues es esta la lengua que permite enunciar, significar y comunicar los espacios de representación propios del mundo étnico. (Mejía 2011). Es a través del *wayuunaiki* que los wayuu representan su historia, su identidad, sus creencias y su sabiduría; les permite significar, mediante la palabra, quiénes son con relación a otros y al mundo (Corpoguajira 2011).

La palabra, según Figueroa (2017), es aquello que dignifica y caracteriza al ser wayuu pues cualquiera de sus actos está mediado por el profundo respeto que tienen de su lengua. La palabra tiene un valor muy importante en la cotidianidad de las comunidades wayuu y es la herramienta de cohesión sociocultural que les permite tejer y fortalecer sus costumbres. Una de varias tradiciones que evidencia el valor de la palabra para las comunidades wayuu, es la tradición de escoger un miembro de la comunidad para solucionar conflictos internos entre familia: el *pütchipü'üi*, en español el palabrero.

El *pütchipü'üi* es comisionado por una familia agredida para comunicar a la agresora su falta y que, de acuerdo con las normas de la comunidad, deben reparar los daños. En tanto que la intención de esta tradición es la de solucionar problemas dentro del pueblo

wayuu, un palabrero desde ser escogido por su carácter y capacidad de persuasión. (Figueroa 2017)

En definitiva, los wayuu tienen una forma de relacionarse con su lengua que les permite percibir el mundo desde su propia cosmogonía y tradición. Para un wayuu la palabra es un aquello que constituye y dignifica al ser wayuu.

### **1. Las comunidades wayuu – identidad, historia y territorio**

Este capítulo presenta la configuración sociocultural histórica y contemporánea en la que se enmarca la relación entre las comunidades wayuu y los *alijunas*<sup>1</sup> y cómo esto ha impactado la vitalidad del *wayuunaiki*.

De acuerdo con Potowski (2015) existen muchos factores que contribuyen al desplazamiento lingüístico y que no se pueden separar en categorías independientes. El desplazamiento lingüístico debe entenderse desde una perspectiva individual y grupal simultáneamente, porque es a través del comportamiento de los individuos que conforman una comunidad lingüística que una lengua se mantiene o desaparece. Potowski (2015) sostiene que existen múltiples lenguas que comparten un mismo espacio geopolítico como consecuencia de varios fenómenos sociohistóricos como la inmigración y las conquistas. Asimismo, Boas afirma que donde fuera que las condiciones culturales de comunidades originarias se hubiesen estudiado en detalle, era evidente la relación directamente proporcional entre el desarrollo de la historia del lenguaje y la de la historia general de su cultura (McGee, R. Jon, y Richard L. Warms 2020: 145). De manera que el recuento

---

<sup>1</sup> Aquellas personas que no pertenecen a ninguna comunidad indígena y que son considerados extranjeros.

histórico de las comunidades wayuu es pertinente para determinar las causas del actual estado de vitalidad del *wayuunaiki*.

### 1.1. La Guajira – territorio wayuu Woumpainpaa<sup>2</sup>

Los indígenas wayuu son una comunidad ancestral que está ubicada en la península de La Guajira, territorio dividido entre el departamento colombiano de La Guajira y el estado de Zulia en Venezuela. La península de La Guajira cuenta con una superficie de 21.000 kilómetros cuadrados, de los cuales 15.380 kilómetros cuadrados son parte del territorio wayuu (Hostein 2010), aproximadamente 12.400 kilómetros cuadrados corresponden al territorio colombiano (Mejía 2011), y aproximadamente 2.369 kilómetros cuadrados pertenecen al territorio venezolano (Padrilla et al. 2014).



**Mapa 1. Subdivisión territorial de La Guajira, Colombia (Mejía 2011)**

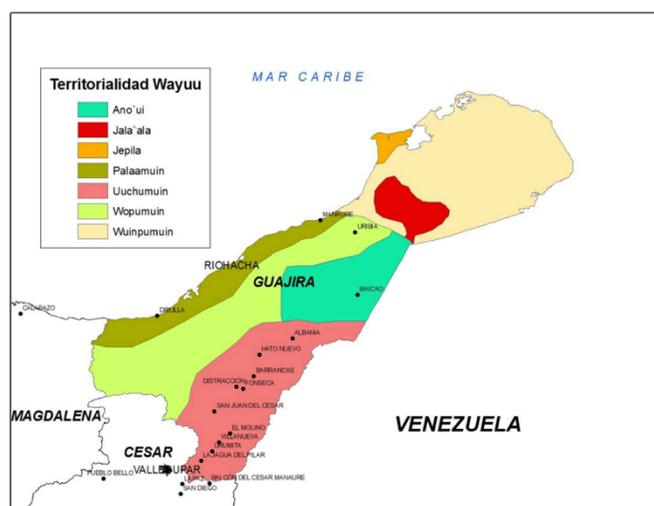
<sup>2</sup> Nuestra tierra desde siempre.

El departamento de La Guajira en Colombia cuenta con 15 municipios, 44 corregimientos y 69 inspecciones de policía (Corpoguajira 2011), y está subdividida en Alta, Media y Baja Guajira. Según Mejía (2011) esta división responde a la necesidad de delimitar las zonas en función de “las fuentes de agua, los tipos vegetación y los accidentes geográficos. Ahora bien, las comunidades wayuu tienen sus propias maneras de enunciar y dividir el territorio desde su cosmogonía y su lengua. Hostein (2010) enumera seis divisiones que las comunidades hacen de La Guajira.

Este espacio geográfico y étnico es llamado por los wayuu *Woummainpa* (nuestra tierra desde siempre).

- *Wuinpumuin* (agua vía hacia), al Noreste de la Península.
- *Jala'ala* (piedra dura, campo de piedras), al Occidente de Wuinpumuin.
- *Wopumuin* (hacia los caminos), al Suroccidente.
- *Palaatu'u* (cercanía al mar), zona costera.
- *Anouui*, entre Uribia y Maicao: es una tierra de sabanas y de cría de caprinos.
- *Uuchumuin* (hacia montañas), zona alejada de la montaña de Perijá.

Asimismo, Mejía (2011) menciona un lugar adicional que es profundamente sagrado para las comunidades wayuu: El Cabo de la Vela—*Jepira* en *wayuunaiki*; este es el lugar donde los muertos habitan.



**Mapa 2. Perspectiva wayuu de su territorialidad (Mejía 2011)**

Montero & Mestra (2008) definen el profundo significado de la territorialidad para el pueblo wayuu con el siguiente párrafo.

Los Wayúu se consideran a sí mismos “hijos de la tierra” y dueños únicos de todo cuanto existe sobre el suelo y el subsuelo guajiro. Para ellos, la suma de estos elementos hace parte de una especie de “poder absoluto” en donde el cementerio se constituye en un aspecto trascendental en el fortalecimiento de la identidad cultural

Esta diferencia en la categorización lingüística de los espacios geográficos es evidencia de la diferencia epistemológica entre el español y el *wayuunaiki*, en tanto que la manera de enunciarlos impacta el sentido de pertenencia e identidad de las comunidades.

## **1.2. Historia wayuu**

Es nuevamente pertinente aclarar que este proyecto entiende la crítica histórica, no como un juicio moral sobre los acontecimientos del pasado, sino como oportunidad para reconocer los factores sociales y culturales que configuraron el modelo de interacción intercultural actual entre los distintos grupos humanos que conforman a la sociedad colombiana, particularmente los que competen a las relaciones interculturales de las comunidades wayu. Es entonces importante visibilizar las circunstancias históricas de cada comunidad en particular para lograr entender su cultura. Franz Boas afirma que no se debe intentar resolver el problema fundamental del desarrollo general de una civilización hasta que se hayan descubierto los procesos históricos que subyacen a tal proceso (teoría del *particularismo histórico*) (McGee, R. Jon, y Richard L. Warms 2020: 144)

### **1.2.1. La conquista**

Wildler Guerra (2014), historiador y antropólogo wayuu, hace hincapié en que la lucha de las comunidades wayuu no fue por su independencia sino por el mantenimiento de su cultura, porque ellos nunca se sintieron parte de ningún imperio externo. La historia

del contacto wayuu-*alijunas* en época colonial está marcado por tres fenómenos: (a) el desinterés de los españoles por las tierras guajiras desérticas (b) la comercialización con *alijunas*, y (c) el uso del *wayuunaiki* como símbolo de resistencia (Mejía 2001: 19; Pérez 2004: 614).

Cristobal Colón llega al continente americano en 1492 financiado por los Reyes Católicos<sup>3</sup> que estaban interesados, particularmente la reina Isable I de Castilla, en encontrar una ruta más sencilla hacia Asia por el oeste. El 17 de abril de 1492, Colón firma las *Capitulaciones de Santa Fe* con los Reyes Católicos para hacer oficial el proyecto de expedición. En este documento se registran las condiciones, títulos y dirictercies que los reyes dan a Colón con respecto a esta nueva expedición.

En 1499 la Corona permite que más navegantes y empresarios se dirijan al Nuevo Mundo pues, ya para esa fecha Colón había realizado su tercer viaje de cuatro, de modo que abrieron el mercado a más gentes para finzalizar la monopolozación de las navegaciones a las Indias. Estos viajes se llamaron *viajes menores o andaluces*. De éstos, el primero que se realiza es el de Alonso de Ojeda, quien había participado del segundo viaje de Colón. En 1496 regrasa a España y, sin conocimiento de Colón, capitula con los Reyes Católicos una expedición para verificar la veracidad de los reportes del Almirante.

El primer contacto entre Alfonso de Ojeda y las comunidades wayuu ocurre el 9 de agosto de 1499. De Ojeda es recibido por **Kooki'iway Epinayuu**, líder wayuu y padre de **Palaaira Jinnuu**, quien eventualente fue secuestrada y desposada por De Ojeda. Este acontecimiento resulta en un conflicto que supuso una gran dificultad para el plan de

---

<sup>3</sup> Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla.

colonización. Tanto así, que Alonso de Ojeda se vio en obligación de desarticular la ciudad de Santa Cruz de Castillete, que fue la capital de su efímera Gobernación de Coquibacoa<sup>4</sup> (Eloy & Ríos 2004: 24; Guerra 2004; Hostein 2010: 10).

Como la noticia de las riquezas del Nuevo Mundo llegaron a tantos oídos españoles, muchos mercaderes decidieron hacerse a la mar y emprender expediciones para aumentar sus riquezas; sin embargo, tales planes solo resultaron en grandes atrocidades contra los nativos. Juan de Ampues es comisionado por la *Real Audiencia de Santo Domingo*<sup>5</sup> para remediar los inconvenientes causados por los vejámenes y horrores causados a los indígenas por mano de los mercaderes que, amparados por la orden de Carlos V, tenían autorizado esclavizar a todo aquel que resistiese la conquista (Eloy & Ríos 2004: 27).

En 1527 Juan de Ampues llega a lo que hoy se considera territorio venezolano<sup>6</sup>, donde escucha que el cacique Manaure es la autoridad de la zona. Ampues intenta establecer una suerte de relación diplomática con el cacique y, eventualmente, lo logra. El 26 de julio de ese mismo año funda la ciudad de Santa Ana de Coro<sup>7</sup> y promete respetar la autoridad del cacique caquetío Manaure (Eloy & Ríos 2004: 28).

Este acuerdo entre Ampues y el cacique duró hasta que otro acontecimiento determinó el carácter bélico de las relaciones *wayuu-alijuna* en marzo de 1528. Ambrosio Alfinger llegó a Coro en representación de los hermanos Welsner que habían sido

---

<sup>4</sup> Nominada así en honor de **Kooki'way Epinayuu**. Fue otorgada a De Ojeda por los Reyes Católicos sin el conocimiento del entonces virrey Cristóbal Colón. Abarcaba

<sup>5</sup> Fue fundada en 1511 como el primer tribunal de la corona en América. Se crea bajo la cédula real de Fernando V de Castilla.

<sup>6</sup> Ciudad de Coro en el estado Falcón, municipio Miranda.

<sup>7</sup> Santa Ana de Coro fue fundada el 26 de julio de 1527 por Juan Martín de Aumpés.

autorizados por la corona para fundar nuevas poblaciones y centros militares desde el Cabo de la Vela hasta Maracapana (Eloy & Ríos 2004: 30–31).

Las atrocidades que cometió Alfinger en búsqueda de oro es una de las razones por las que el siglo XVI se caracteriza por la violencia entre los europeos y los nativos. Si bien la corona había otorgado a los hermanos Welsner una cédula real “Como pago por antiguas deudas contraídas para financiar las continuas guerras y como prenda de garantía por nuevos préstamos para llevar a cabo la conquista y colonización del recién descubierto territorio americano” (Banco de la República), el interés que ellos tenían era el de acumular tanto oro como fuera posible. De ahí que el 9 de junio de 1531, Alfinger iniciara su expedición hacia la laguna de Maracaibo (Eloy & Ríos 2004: 32–33).

Como el plan de Alfinger era descubrir las riquezas del rumoreado Dorado para poder ampliar el poder comercial de sus socios los Welser, y de sí mismo, cuando llegó a la laguna de Maracaibo no tenía intención de poblar. No tuvo reparo alguno en destrozar cuanto se le cruzara ni en aprisionar cuanto nativo apareciera. Luego de un año de esta cruel expedición, y una vez destruido el paisaje y esclavizado el indio, en 1530 decide dirigirse hacia la zona que en ese entonces no pertenecía a su jurisdicción sino a la de Santa Marta. Hacia 1531 ataca Harara lo que ocasiona los roces con los indígenas de la península de La Guajira y luego, en 1532, atraviesa las serranías de los Itotos<sup>8</sup> y llega al Valle de Upar donde continua con su atroz labor de destrucción y conquista. (Eloy & Ríos 2004: 34–36; Guerra 2004). Esta situación nos da una idea de la falta de interés por parte de la Corona por controlar lo que organizaciones privadas hacían en el continente americano.

---

<sup>8</sup> Serranía del Perijá.

Pues las atrocidades que se cometieron contra los indígenas americanos es responsabilidad tanto de la realeza como de las organizaciones privadas civiles.

A pesar de que la llegada a la península de la Guajira ocurre en 1499, no fue sino hasta 1538 que se inició el proceso formal de asentamiento español. Este proceso de asentamiento relativamente tardío es el resultado del conflicto *wayuu-alijuna* derivado de las atrocidades llevadas a cabo por los mercaderes y colonos, particularmente De Ojeda y Alfiñguer (Eloy & Ríos 2004; Guerra 2007:71; Guerra 2014). Poblar La Guajira, además, no significaba un beneficio financiero para los conquistadores en tanto que era una tierra desértica habitada por nativos que no estaban dispuestos a ceder su territorio y su autonomía tan fácilmente (Mejía 2011).

Sin embargo, en 1538, Diego de Almonte descubre los ostrales perleros ubicados en el Cabo de la Vela. (Guerra 1997; 2007). Este nuevo descubrimiento genera una movilización por parte de la comunidad de pescadores perleos que ya se encontraba ubicada en Nueva Cádiz de Cubagua<sup>9</sup>, pues a pesar de la gran prosperidad que ofreció desde su establecimiento en 1510, para 1537 su productividad disminuyó bastante.

Ante el derrumbe del rendimiento de los bancales de cubagua los comerciantes de perlas allí establecidos solicitaron licencia a la corona para explorar otras áreas del Caribe en las cuales se presumía la existencia de ricos ostrales. Alegaban para ello la inminente ruina de la ciudad y solicitaban, además, que se les eximirá de sanciones por despoblar aquella isla. (Guerra 2007: 70)

### 1.2.2. Las perlas

---

<sup>9</sup> Nueva Cádiz de Cubagua estaba ubicada en la isla que hoy en día se conoce como “isla de Cubagua”. Junto con la *isla Coche* y la *isla Margarita*, pertenecen al único estado insular de Venezuela: Nueva Esparta. Según Wilder Guerra, la primera ranchería perlera se estableció en 1510. En 1521 alcanzó un nivel de prosperidad tal, que obtuvo el estatus de ciudad, recibiendo el nombre de Nueva Cádiz de Cubagua.

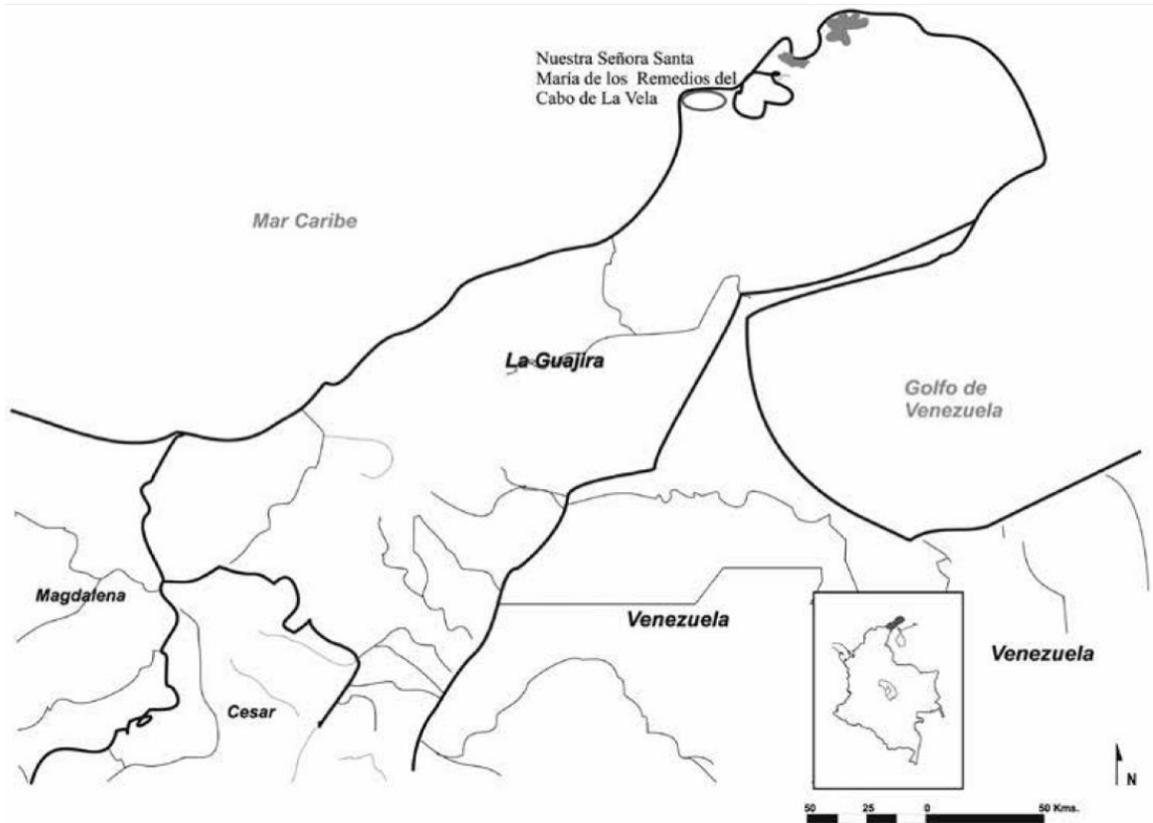
Dado que el objetivo de la conquista era la obtención de bienes que fueran útiles para fortalecerse económicamente, uno de los elementos que definió el asentamiento europeo en la península de La Guajira hacia 1538, fue la comercialización de perlas. Con el descubrimiento de Diego Almonte en ese mismo año, los comerciantes de este preciado producto encontraron una nueva oportunidad para retomar el trabajo perlero y así enriquecerse; entonces, se trasladaron al Cabo de la Vela. En 1539 se fundaron dos poblaciones muy importantes para para la industria perlera de la época colonia en territorio guajiro *Nuestra Señora de los Remedios del Cabo de La Vela*<sup>10</sup> y *La Ranchería de las Perlas*<sup>11</sup>. Luego de establecidos los recién trasladados de Nueva Cádiz, las empresas de explotación perlera en La Guajira cubrían el territorio desde el Cabo de la Vela hasta el Río de la Hacha<sup>12</sup> por el oeste (Guerra 1997:33–34; Guerra 2007:70–71).

---

<sup>10</sup> En octubre 1544 se traslada del *Cabo de la Vela* al *Río de la Hacha*. Y, en 1547, la Corona confirma el traspaso jurídico, incluyendo el nombre. (En Guerra 2007:85)

<sup>11</sup> También conocido como “Pueblo de la Laguna de San Juan”, pues estaba ubicado a orillas de la laguna de San Juan. Actualmente esta zona pertenece al municipio colombiano de Manaure.

<sup>12</sup> Río Yaro, o río Hermo. Conocido actualmente como *Río Ranchería*.



**Mapa 3: Tomado de Bernal 2015**

La fundación de estas dos poblaciones modificó radicalmente la configuración sociocultural de las comunidades guajiras en tanto que supone nuevas formas de organización social como las *rancherías*, *granjerías*, *pesquerías*, y haciendas de perlas, esto como respuesta a las necesidades que la nueva actividad económica perlera suponía. Las *rancherías* eran unidades técnicas diseñadas para proteger a los pescadores perleros del sol y la fuerte brisa. Se caracterizaban por ser móviles y porque, cuando se establecía una *ranchería* en una zona donde se localizaba un banco perlífero muy productivo, eran la base para levantar ciudades económicamente muy prósperas—en la actualidad las poblaciones en donde habitan los clanes guajiros también se llaman ‘*rancherías*’. Las *granjerías* y *pesquerías* eran conceptos genéricos que enmarcaban la actividad económica que realizaban todos los grupos humanos de la época—incluyendo la esclavización que llegó a conocerse como “granjería de indios”. Finalmente, las *haciendas de perlas* eran espacios en los que se encontraban todos los recursos humanos, animales, y físicos (canoas,

edificaciones, herramientas, etc.) para llevar a cabo la labor perlera. Estas tres organizaciones permitieron el contacto de varias personas y sus culturas, además de crear nuevas jerarquías que eran ajenas a la cosmogonía indígena. Es preciso, entonces, reconocer cuáles fueron esas reconfiguraciones de poder que, eventualmente, quedaron incrustadas en el tejido social de las comunidades ancestrales (Guerra 1997:34–44; Maya 2019:75).

- a) Los señores de las canoas:** Eran la élite de la nueva estructura política y social en la colonia perlera. Eran los propietarios de las *haciendas de perlas* y, por lo tanto, estaban encargados de los esclavos, ya fueran indígenas o africanos. Sin embargo, la Corona hacía hincapié en el buen trato y adoctrinamiento en la fe católica únicamente de los indígenas. En esta nueva relación de poder, los Señores de Canoas les permitían a los buzos ocultar las mejores perlas como (a) incentivo para los buzos, y (b) como herramienta de evasión de impuestos<sup>13</sup>. Ellos no vivían en las rancherías.
- b) Mayordomos y canoeros:** Los mayordomos eran los hombres de confianza de los Señores de las Canoas que vivían en las rancherías y quienes debían responder por la producción de las haciendas. Los canoeros solo eran responsables por la producción de la/s canoa/s que estuviera/n a su cargo.
- c) Los buceadores indígenas:** Eran los nativos de los pueblos que estaban en la obligación de bucear para recolectar perlas. Muchos murieron por los tratos tan inhumanos a los que fueron sometidos. Los indígenas que estaban encerrados en las haciendas venían de varios lugares en Suramérica y Las Antillas.

---

<sup>13</sup> El quinto real.

- d) Los esclavos africanos:** Ellos tenían el mismo rango que los indígenas dentro de la jerarquía social. Sin embargo, tenían labores diferentes y no se les permitía bucear para recolectar perlas. Eran considerados gente fuerte, mientras que los indígenas eran gente débil que debía permanecer en el mar. Sumado a que cada uno tenía labores dependiendo de sus supuestas capacidades, el costo de un esclavo negro era mucho más elevado que el de un indígena. Los esclavos africanos eran importados y para poder obtenerlos, se necesitaba de una licencia real especial. Los colonos, además, tenían que pagar impuestos por cada esclavo negro que tuviera.
- e) Las indias y pajes de servicio:** Eran el personal indígena que cumplía labores de apoyo. Las indias eran las mujeres que los colonos habían esclavizado en toda Suramérica. Los pajes, eran niños nacidos del contacto entre hombres y mujeres provenientes de Europa y América. Al nacer dentro de este espacio sociocultural de la pesquería perlera, eran entrenados en este oficio desde muy temprana edad.

Uno de los eventos que más impacto tuvo contra el plan de colonización en territorio guajiro, tuvo lugar en 1769. Las fuerzas españolas secuestraron a 22 indígenas wayuu para que fueran a trabajar en Cartagena. Como repuesta ante esta situación, “el 2 de mayo los indios de El Rincón, cerca de Riohacha, incendiaron su pueblo y quemaron la iglesia, en la que murieron dos españoles que se habían refugiado en ella.” (Monroy s.f.). A los dos días de ocurrido el ataque, las demás comunidades guajiras se unieron a las fuerzas rebeldes, resultando con un total de 20.000 sublevados. Los indígenas de la península, a diferencia de otros pueblos ancestrales, aprendieron a usar armas de fuego y usar caballos para fines militares. Estas adaptaciones culturales, les permitieron resistir

numerosos conflictos contra los españoles (Monroy s.f.). Estas situaciones se siguieron presentando constantemente hasta la época de la independencia y constitución de la república.

Una vez obtenida la independencia en 1810, se inició un proceso político que eliminó muchas cargas para los pueblos indígenas e incluso, en 1821, se emitieron decretos que les daba la autonomía jurídica para poseer su territorio nuevamente. Sin embargo, estas medidas suponen un grado de confusión (Villalba 2007: 56). En la carta de Jamaica, Simón Bolívar, libertador y fundador de la Nueva Granada escribe lo siguiente:

La Nueva Granada se unirá con Venezuela, si llegan a convenirse en formar una republica central, cuya capital sea Maracaibo o una nueva ciudad que, con el nombre de Las Casas (en honor de este héroe de la filantropía), se funde entre los confines de ambos países, en el soberbio puerto de Bahía-honda. Esta posición, aunque desconocida, es más ventajosa por todos respectos. Su acceso es fácil, y su situación tan fuerte, que puede hacerse inexpugnable. Posee un clima puro y saludable, un territorio tan propio para la agricultura como para la cría de ganados, y una grande abundancia de maderas de construcción. Los salvajes que la habitan serían civilizados, y nuestras posesiones se aumentarían en la adquisición de la Goajira.

Es evidente, entonces, cómo las comunidades indígenas eran parte del plan de integración nacional de la época republicana con el fin de adherir el territorio guajiro a esta nueva estructura política. Esta situación se da porque las dinámicas políticas de poder servían al mismo sistema de pensamiento colonial y porque la idea de inferioridad con respecto a los pueblos ancestrales continuaba siendo un notable prejuicio aun en época republicana. El gobierno republicano se perpetúa del legado colonial al suponer que la supervivencia de las comunidades ancestrales estaba directamente relacionada con su incorporación a una sociedad más ‘civilizada’ como la que estaban tratando de construir. No obstante, los pueblos guajiros no iban a ceder ante tales objetivos; de ahí que el gobierno

se viera en la necesidad de plantear que la incorporación de estos ‘salvajes’ a la vida civilizada tenía que darse mediante mecanismos de reducción y civilización (Pérez 2004: 618) Este orden social es una estructura explícitamente colonial que se sirve de varios mecanismos para mantener y controlar el poder. Eventualmente, esta epistemología que se deriva de tales atrocidades es la que presumiblemente se mantiene hoy en día.

### **1.2.3. Las misiones**

Cerca de 1700 inician los primeros intentos por parte de misioneros católicos capuchinos de cristianizar al pueblo wayuu, pero no lo lograron porque ellos seguían resistiéndose a ser sometidos ante la Corona española. (Pérez 2004: 617)

Los misioneros capuchinos llegaron al territorio de La Guajira en 1647 en un intento por alcanzar la región del Darién. Luego, en 1649 alcanzan la ciudad de Santa Marta y en 1784 se asientan en Valledupar (Córdoba 2012: 60). El objetivo de estas misiones evangélicas era ‘civilizar’ a los salvajes mediante el proyecto misionero. No obstante, la presencia de los misioneros en territorio Guajiro siempre estuvo matizado por el sinsabor del fracaso, pues la conversión de los nativos al cristianismo falló durante los intentos que llevaron a cabo en los siglos XVII y XVIII (Villalba 2018: 51).

No fue sino hasta la época de la república que se retomaron esfuerzos por establecer contacto con las comunidades. Este segundo intento tuvo lugar en el año de 1864 y dio como resultado la instauración de prácticas sociales como el compadrazgo. Luego, en 1879, Rafael Celedón escribió una Gramática Guajira para que los misioneros pudieran predicar a los guajiros en su propia lengua (Pérez 2014; Mejía 2011).

Es entonces en la época republicana que las misiones toman un papel importante en la “integración” de las comunidades indígenas a la civilización derivado del interés que tanto iglesia y estado tenían en las comunidades indígenas de La Península. En 1890 se crea la Custodia de la Inmaculada Concepción por Orden de la Orden de los Capuchinos lo que resulta en una serie de cruzadas misioneras y, eventualmente, en el establecimiento del Vicariato Apostólico de La Guajira en 1905 (Córdoba 2012: 68).

El proyecto misionero, además, tenía un interés particular en lograr civilizar a los pueblos ancestrales mediante la educación. Los orfanatos más antiguos de la península son “... el de La Sierrita, instituido en La Sierra Nevada en 1903; el de San Antonio creado en 1910, situado a orillas del río Calanala; el de Nazareth en la Macuira en 1913.” (Daza 2002: 9)

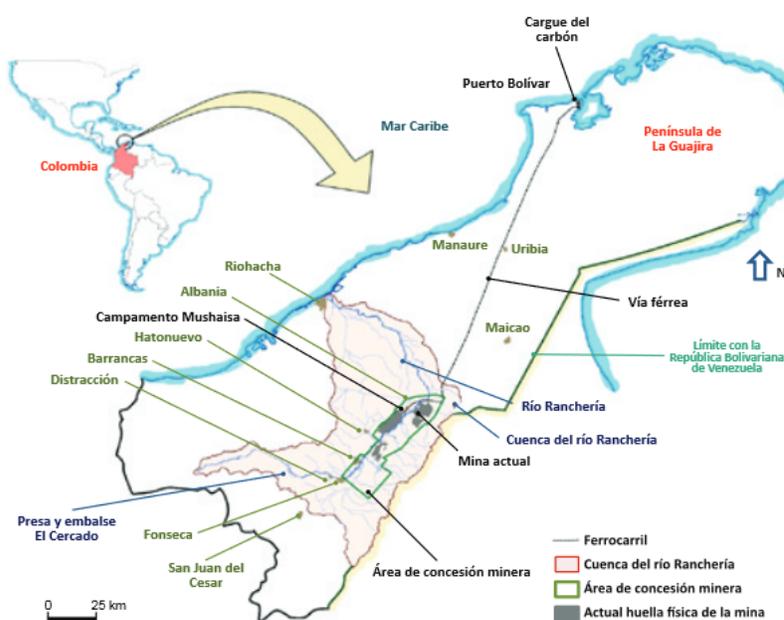
El establecimiento de instituciones educativas y/o orfanatos, no solo permitía moldear un nuevo marco social y político, sino que logró incrustarse en los imaginarios y formas de pensar de las comunidades; hubo un intento por erradicar la cosmogonía ancestral bajo el argumento de la integración nacional para lograr reemplazarle con un sistema de pensamiento occidental capaz de reducir las comunidades a una vida ‘civilizada’. (Córdoba 2012: 94; Daza 2002: 9)

#### **1.2.4. El carbón**

Durante el año de 1862, ocurrió otro acontecimiento que cambió la configuración territorial de la península y, como consecuencia, afectó también la agencia cultural de las comunidades guajiras. John May reportó el descubrimiento de carbón a orillas del río Cerrejón. Muchos intentaron extraer, sin mucho éxito, este recurso, pero fue en 1979

cuando se estableció un plan de explotación minera que inició un conflicto entre la industria carbonífera y las comunidades wayuu. Los espacios ancestrales y sagrados para los wayuu pasaron de ser un don divino a un simple objeto de comercialización, pues el proyecto minero necesitaba 38.000 mil hectáreas—entre la Media y Alta Guajira—para su ejecución (Mestra & Montero de Daza 2008: 146–147).

La empresa a la que se le adjudicó el proyecto de extracción de carbón es una empresa de asociación llamada *Carbones Cerrejón Limited*. Desde 1985 han llevado a cabo la extracción de carbón al sudeste del departamento de La Guajira, Colombia, en la zona media de la cuenca del Río Ranchería. Esta mina de carbón a cielo abierto es considerada una de las más grandes del mundo. (Cerrejón 2011: 9)



**Mapa 4. Tomado de Cerrejón 2011: 7**

De acuerdo Mejía (2011: 21) la aparición del Cerrejón en la península de La Guajira ha sido devastadora para las comunidades ancestrales wayuu porque fueron expulsados de

su territorio ancestral y reubicados en zonas que no eran aptas para la preservación de su cultura. Sumado al problema de desvinculación territorial que deriva de la presencia de esta empresa minera, existe también un riesgo de ambiental y de salud. El impacto ambiental de la mina el Cerrejón es perjudicial para la salud, en tanto que aumenta los niveles de contaminación y deteriora la calidad del aire. (Liga contra el silencio 2019)

Así mismo, este proyecto del carbón ha sometido a las comunidades wayuu a una dependencia económica. De acuerdo con el informe del Cerrejón (2011: 9) “solamente la extracción del mineral en Cerrejón representa 41 por ciento de su [de La Guajira] Producto Interno Bruto (PIB)... para el Gobierno departamental los impuestos pagados por Cerrejón representan el 84% de los ingresos corrientes...”

Si bien la presencia del Cerrejón supone ciertos beneficios para el desarrollo económico del país, este argumento no es suficiente para justificar el desplazamiento de comunidades ancestrales enteras. Es preciso considerar también que el crecimiento económico responde a una narrativa económica occidental que no se corresponde con la cosmogonía de los pueblos wayuu. En consecuencia, es más que necesario proponer nuevas formas de balancear el contacto cultural en el territorio Guajiro.

## **2. Situación sociocultural, política y lingüística**

En la actualidad, los problemas que aquejan al pueblo wayuu siguen relacionados con su territorialidad y, además, tienen que ver con la disonancia entre los documentos legales de las instituciones gubernamentales y la realidad de las comunidades. A pesar de que se han realizado varios esfuerzos por mejorar su calidad de vida, siguen viviendo bajo condiciones muy precarias. (Mejía 2011; Mestra & Montero de Daza 2008).

## 2.1. Incongruencia entre las políticas públicas y la realidad de las comunidades wayuu

Las comunidades ancestrales en Colombia están reconocidas dentro de la Constitución Política nacional, en los artículos 7 y 8. Asimismo, hay un marco jurídico extenso que está diseñado para favorecer, proteger y reconocer a las comunidades ancestrales. Algunos de los artículos más importantes que están relacionados con, pero no se limitan a, la protección, reconocimiento y organización de los pueblos ancestrales son:

<b>Artículos de la Constitución</b>	
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 7</b>	El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural colombiana.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 8</b>	El Estado está obligado a proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 10</b>	El idioma oficial es el español y se reconocen los idiomas indígenas como oficiales dentro de sus territorios. La enseñanza dentro de los territorios que tengan otra lengua distinta al español será bilingüe.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 63</b>	Las tierras de los grupos étnicos y las tierras de los resguardos son inalienables, imprescriptibles e inembargables.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 68</b>	Los grupos étnicos tienen derecho a recibir una educación que respete y desarrolle su identidad cultural.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 72</b>	Los grupos étnicos tienen derechos especiales sobre las riquezas arqueológicas ubicadas dentro de su territorio.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 96</b>	Reconoce como colombianos a los miembros de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 176</b>	Asegura la participación política de los grupos étnicos colombianos mediante la participación en la Cámara de Representantes.
<b>Constitución Política de Colombia Artículo 246</b>	Las comunidades étnicas tienen derecho a ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su territorio, siempre y cuando no sean contrarios a la Constitución y a las leyes nacionales.

Asimismo, las comunidades ancestrales colombianas, entre ellas por supuesto la wayuu, se encuentra bajo el marco legal que provee la Ley 21 de 1991, en la que se

ratifica y otorga vigencia jurídica (es ahora una Ley colombiana) al Convenio 169 de la OIT.

Los pueblos indígenas y tribales tienen derecho a los recursos naturales existentes en sus tierras, lo cual implica que tienen derecho a participar en su utilización, administración y conservación. En Colombia, la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se debe hacer sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas y en las decisiones que se adopten respecto a dicha explotación, el Gobierno debe propiciar la participación de los representantes de las respectivas comunidades. (Convenio 169 OIT)

A pesar de la existencia de estos convenios y leyes, siguen ocurriendo fenómenos socioculturales que contradicen lo manifestado por éstos. De acuerdo con un artículo publicado por *El Herald* (2016), los habitantes de La Guajira, incluyendo las comunidades ancestrales—wayuu y otros grupos étnicos—están pasando por una crisis humanitaria bastante grave. La crisis que aqueja a las comunidades esta relacionada con tres factores fundamentales: la sequía, el abandono del estado, y la corrupción. (El Herald 2016) De acuerdo con un artículo presentado en el sitio web de *Región Caribe* (2020), la contraloría general de la nación anunció que el nivel de corrupción en La Guajira aumentó. Es evidente que, a pesar de tener todas las herramientas administrativas, jurídica y económicas para trabajar en beneficio del bienestar social y cultural de las comunidades wayuu, no se están llevando a cabo ningún tipo de proyectos con tales fines.

La situación lingüística, por su parte, puede ser analizada desde la información recopilada por dos estudios sociolingüísticos a la luz de los planteamientos académicos

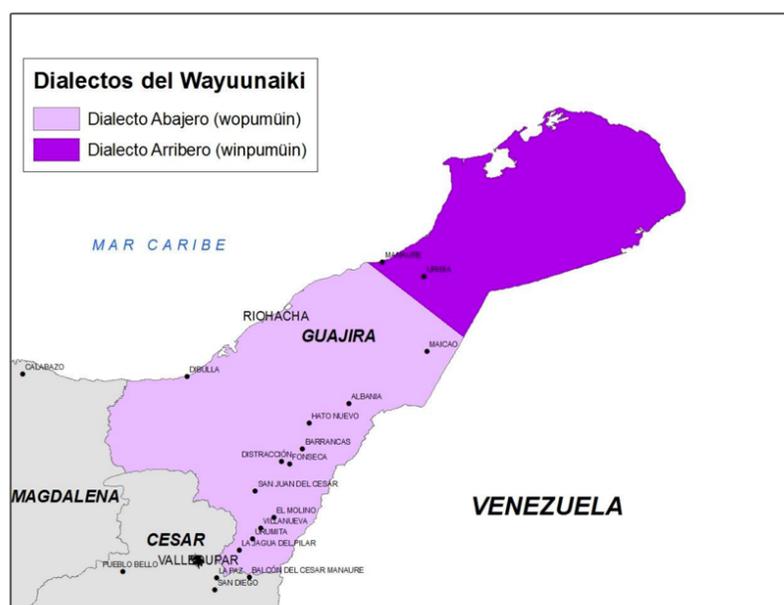
pertinentes, que permiten determinar el estado de vitalidad lingüística del *wayuunaiki* y el riesgo que, posiblemente, están enfrentando. Si bien la literatura revisada propone que el *wayuunaiki* no es precisamente una lengua minoritaria en la Guajira dado el número de hablantes y el hecho de que se declarara lengua cooficial en el Departamento (Arostegui 2008), también es cierto que hay una constante fricción social entre las comunidades lingüísticas del español y el *wayuunaiki* como consecuencia del prestigio social que ha adquirido el español dentro del pueblo wayuu. (Mejía 2011)

Uno de los fenómenos que determina la necesidad de programas de conservación o revitalización de una lengua es el desplazamiento lingüístico dentro de una comunidad cuya lengua está en contacto con otra. De ahí la necesidad de poder vislumbrar los fenómenos sociales y lingüísticos que tienen lugar dentro de la comunidad lingüística del *wayuunaiki*, pues, aunque no haya un riesgo latente de que se extinga su lengua, sí podría ocurrir que el desinterés general por su conservación tenga un impacto gradual en su vitalidad. Los elementos sociales actuales que ejercen presión sobre la agencia cultural de la comunidad son evidencia de que no hay un cumplimiento de las leyes, si no una alternancia entre mecanismos de control. Asimismo, este robo de los espacios que permiten la agencia sociocultural de las comunidades para beneficio de la economía de unidades privadas afecta la posibilidad de usar el *wayuunaiki*.

## **2.2. Variantes diatópicas del wayuunaiki**

Según Álvarez (2017) en el *wayuunaiki* hay diferencias dialectales que corresponden a dos espacios geográficos de la península Guajira. Sin embargo, hay dos

variantes dialectales notorias, el **dialecto arribero** que destaca por su forma de expresar el prefijo personal de la tercera persona singular femenina como *jü-*, y el **dialecto abajero** que expresa este prefijo como *sü-*. El dialecto arribero corresponde al territorio *Jala'ala* y *Palaamuin*—Alta Guajira—y el dialecto abajero corresponde a *Anouui* y *Wopumuin*—Baja Guajira (Mejía 2011).



**Mapa 5. Dialectos del Wayuunaiki (Mejía 2011)**

### 2.3. Dominios de uso y transmisión

De acuerdo con Arostegui (2008), hay dos ámbitos principales en los que se habla la lengua, uno es el ámbito privado, que se refiere a las interacciones que ocurren en el hogar con la familia nuclear y, el otro, es el ámbito público, donde las interacciones se dan con la familia extensa, el clan, la etnia y otros sujetos externos a la comunidad. El **ámbito privado** de los wayuu hace referencia a aquellos espacios de interacción en los que convergen hablantes de su misma lengua para compartir sus tradiciones. Según el

diagnostico sociolingüístico realizado por Mejía (2011) en la ranchería de El Pasito, la comunidad mantiene un uso casi exclusivo del *wayuunaiki* en el ámbito privado. Así mismo, indica que este fenómeno facilita la transmisión a las futuras generaciones pues es en el núcleo familiar donde se evidenció que el *wayuunaiki* ocupaba un espacio principal.

Según la información recogida en campo, todas las generaciones, desde los abuelos hasta los jóvenes, que habitan en la Ranchería dominan y hacen uso del *wayuunaiki*. Algunos indígenas, ni siquiera tuvieron contacto con la ciudad ni asistieron a la escuela, como es el caso de algunas personas mayores que son monolingües en *wayuunaiki*, permitiendo que la lengua sea transmitida y usada en los hogares.

En el **ámbito público**, el *wayuunaiki* es bastante utilizado cuando se trata de reuniones entre miembros de la comunidad que están relacionados con prácticas tradicionales como funerales, matrimonios, entre otros. Sin embargo, dado que muchas de las rancherías de la comunidad están ubicadas cerca de las áreas urbanas, hay una gran cantidad de *input* en español en ciudades como Riohacha y Manaure, siendo la escuela, las instituciones gubernamentales, los centros de salud, la iglesia y los centros comerciales, los espacios donde se da el contacto *wayuunaiki*-español (Mejía 2011). De acuerdo con Mejía (2011: 81), en las instituciones gubernamentales y los centros de salud no hay absolutamente ninguna interacción en *wayuunaiki*. En consecuencia, la comunidad lingüística el *wayuunaiki* siente la constante presión que impone el creciente prestigio del español en su territorio.

#### **2.4. Bilingüismo y diglosia**

De acuerdo Arostegui (2008) y Mejía (2011), la comunidad lingüística del *wayuunaiki* se caracteriza, en su mayoría, por ser bilingüe. A pesar de que algunos de sus miembros solo hablan la lengua wayuu, el constante contacto con la comunidad lingüística

del español ha generado la sensación de que la cantidad de hablantes del español va en aumento, mientras que la cantidad de hablantes del *wayuunaiki* está descendiendo.

A pesar de que el *wayuunaiki* sí puede ser utilizado en la ciudad, su uso está limitado a ciertas condiciones sociales que el español no. La presión generada por las interacciones entre ambas comunidades lingüísticas en áreas urbanas está generando situaciones de diglosia, pues el prestigio del español la posiciona como la lengua dominante, mientras el *wayuunaiki* se convierte en la lengua recesiva. Esta condición de privilegio del español es reafirmada y reconocida por las instituciones sociales— instituciones gubernamentales, centros de salud, escuelas, entre otros—en tanto que son los wayuu quienes deben buscar la manera de comunicarse dentro de los diferentes espacios en los que interactúan (Arostegui 2008; Mejía 2011).

Vemos entonces que hay todo un entramado de fenómenos sociales, políticos, culturales y lingüísticos que condicionan la situación actual de las comunidades wayuu, que limitan la vitalidad de su lengua, y que reducen su agencia cultural. A continuación, presento una síntesis de esos elementos condicionantes que pueden ser utilizados como mecanismos de dominio, éstos que aquejan a las comunidades wayuu, no solo en la actualidad, sino desde que se implantó la epistemología colonial en la constitución y desarrollo del plan nacional colombiano.

<b>Mecanismos de dominio</b>			
	<b>Época colonial</b>	<b>Época de la República</b>	<b>Después de la constitución de 1991</b>
<b>Políticos:</b> Leyes que no coinciden con las realidades que atraviesan las comunidades	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El quinto real.</li> <li>- La propiedad de esclavos.</li> <li>- Venta de territorios</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La reducción y civilización de los pueblos ancestrales mediante acuerdos con la iglesia católica.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Corrupción y abandono a las comunidades wayuu por parte del Estado.</li> </ul>

	ancestrales a extranjeros.	- Venta de territorios ancestrales a extranjeros.	- Venta de territorios ancestrales a extranjeros.
<b>Sociales:</b> Segmentación por categorías construidas socialmente	- Segmentación social racial. Las jerarquías de poder social se estructuran de acuerdo con la raza.	- Segmentación social racial. Las jerarquías de poder social se estructuran de acuerdo con la raza.	- Segmentación social económica. Las jerarquías de poder social se estructuran de acuerdo con el estrato socioeconómico.
<b>Culturales:</b> Mayor prestigio atribuido a las prácticas de la cultura dominante	La cultura occidental europea es civilizada; las culturas de otras comunidades étnicas son sinónimo de barbarismo y salvajismo.	La cultura occidental europea es civilizada; las culturas de otras comunidades étnicas son sinónimo de barbarismo y salvajismo.	La cultura occidental europea es civilizada; las culturas de otras comunidades étnicas son romantizadas, limitando su posibilidad de evolucionar y transformar su agencia histórica y cultural.
<b>Lingüísticos</b> Hay más espacios para la interacción en la lengua dominante	Imposición del castellano como lengua oficial mediante mecanismos militares y religiosos.	Imposición del castellano como lengua oficial mediante mecanismos religiosos.	Limitación de la agencia cultural de los pueblos mediante el uso de su lengua por medio de mecanismos económicos y sociales como la venta del territorio.
<b>Morales/Religiosos</b> El grupo dominante mantiene una sensación de superioridad moral	- La superioridad del cristianismo. - El papel salvador del hombre occidental que va a civilizar a los salvajes.	- La superioridad del cristianismo. - El papel salvador del hombre occidental que va a civilizar a los salvajes.	- Romantización de la identidad indígena. - El occidental salvador que va a defender los intereses de los pueblos ancestrales.
<b>Territoriales</b>	Robo de las tierras donde habitan las comunidades ancestrales.	Apropiación de las tierras que fueron robadas a las comunidades ancestrales.	El cerrejón. Construcción de minas en territorios vendidos a extranjeros, luego de que fueran robados a las comunidades ancestrales.

Es entonces evidente cómo se manifiesta la colonialidad del poder (véase página 61) en la relación wayuu-alijuna. Así como cuando los indígenas asimilaron elementos culturales derivados de las situaciones de contacto, en las que las estructuras de poder

colonial moldearon y limitaron su capacidad de agencia, así mismo pasa actualmente en las comunidades guajiras que se encuentran circunscritas a las decisiones políticas de un agente ajeno a su cosmogonía. Es decir, la vitalidad del wayuunaiki ha estado, desde la época colonial, supeditada a dinámicas políticas, sociales y culturas que limitan y reducen la agencia cultural y lingüística y de su comunidad de habla.

De acuerdo con Anderson & Uribe-Jongbloed (2014: 230) la situación de las lenguas minoritarias en Colombia ha evidenciado una gran mejoría en términos legales, políticos y educativos. El hecho de que las comunidades indígenas tengan la posibilidad de crear un marco educativo desde la *etnoeducación*<sup>14</sup> es un factor de beneficio para las comunidades. No obstante, aún hay incongruencias entre lo que está escrito en el papel y lo que realmente sucede.

### **3. Planteamientos teóricos**

Este capítulo dispone un marco teórico pertinente para determinar el estado de vitalidad del wayuunaiki y justifica el esfuerzo de su mantenimiento desde una perspectiva filosófica y cultural. Diagnosticar el estado de vitalidad de las lenguas que se encuentran en peligro de extinción requiere la recolección y sistematización de datos que evidencien los fenómenos sociales que impactan su uso. Es necesario, además, analizar dicho impacto desde una perspectiva histórica y cultural dentro de un marco crítico, de modo que la discusión no se estanque en una mera descripción del problema, sino que permita el planteamiento de soluciones contextualizadas.

---

<sup>14</sup> Educación hecha por, para, y sobre los grupos indígenas mismos. Esto otorga un cierto nivel de autonomía con respecto al contenido educativo.

En consecuencia, los planteamientos teóricos propuestos en este capítulo son de (a) un carácter científico y metódico, generalmente evidenciado en las teorías y en los diagnósticos sociolingüísticos que se toman como punto de referencia en este trabajo y, (b) un carácter filosófico, manifestado en la crítica histórico-social del enfoque político y cultural que, históricamente, ha establecido la discusión y las políticas públicas de protección lingüística de los pueblos ancestrales colombianos.

### **3.1. Pérdida de la diversidad lingüística**

De acuerdo con Romaine (2015: 773), el fenómeno de la pérdida de la diversidad lingüística a nivel mundial está relacionado, indiscutiblemente, con la extinción de las lenguas del mundo. En su texto *Linguistic and Ecological Diversity*, hace una comparación entre las lenguas y los organismos biológicos para argumentar que todo tipo de extinción—en este caso particular haciendo referencia a la extinción lingüística y de la biodiversidad—está condicionado por la misma razón: un cambio en el ambiente (2015: 773). Romaine reconoce algunos de los fenómenos sociolingüísticos que responden a preguntas tales como: ¿cómo muere una lengua? (2015: 773, 775-777) y ¿por qué es importante fortalecer, o revitalizar, una lengua en peligro de extinción? (2015: 777)

Sin embargo, la discusión académica sobre la pérdida de la diversidad lingüística también implica responder a otras preguntas que otros autores han intentado responder—o que Romaine discute en otros escritos—como: ¿qué es la extinción/muerte lingüística? (Crystal 2000: 1), ¿qué se considera una lengua en peligro de extinción? (Crystal 2000:19, Fishman 1991:81, Romaine 2015:778, Thomas 2001:4), ¿cómo determinar el nivel de vitalidad de una lengua en peligro de extinción? (ej. Fishman 1991, Crystal 2000: 19, Nettle

& Romaine 2000, Grenoble 2006), y ¿por qué es importante fortalecer, o revitalizar, una lengua en peligro de extinción?

Asimismo, es importante definir y diferenciar dos conceptos fundamentales dentro de la discusión de las lenguas en peligro de extinción: mantenimiento/conservación lingüística (*language maintenance*) y revitalización lingüística (*language revitalization*). Según Grenoble (2015), aunque muy similares, existe un factor que permite diferenciarles. La revitalización lingüística se hace necesaria cuando las siguientes generaciones de una comunidad lingüística—los niños—ya no están aprendiendo la lengua dentro del hogar o la comunidad debido al constante desplazamiento lingüístico que afrontan. En contraste, la conservación lingüística (*language maintenance*) está suscrita a la necesidad de acoger y promover la lengua de una comunidad lingüística que, si bien continúa enseñándose de modo intergeneracional, siente la presión por otras comunidades lingüísticas, generalmente dominantes (2015: 793).

### 3.1.1. ¿Qué es la extinción/muerte lingüística?

De acuerdo con Crystal (2000: 11), una lengua muere cuando no hay nadie más que la hable. Sin embargo, existe una dificultad al intentar determinar la muerte de una lengua con base exclusivamente a la cantidad de personas que hablan dicha lengua.

En su texto, Crystal hace hincapié en la importancia de realizar un análisis contextualizado con respecto a la muerte lingüística. Es decir, no se puede catalogar una lengua como muerta sin considerar la agencia sociocultural de su comunidad lingüística. Dependiendo de las circunstancias, un determinado número de hablantes puede ser suficiente para perpetuar la existencia de la lengua y, bajo otras circunstancias, ese mismo

número de hablantes podría suponer un riesgo para la existencia de dicha lengua (Crystal, 2000:11).

No obstante, dado que este tipo de situaciones, en donde bajo determinadas circunstancias algunas lenguas con pocos hablantes pueden mantener su vitalidad sin ponerla en riesgo de extinción, Crystal también asevera que, sin contar estas especiales excepciones, la mayoría estaría de acuerdo con decir que una lengua con menos de cien hablantes está, muy probablemente, en peligro de extinción.

... a language spoken by less than 100 is in a very dangerous situation. They would then probably think in terms of a 'sliding scale' whereby languages with less than 500 would be somewhat less in danger, those with 1,000 even less so, and so on. What is unclear is the level at which we would stop automatically thinking in terms of danger (Crystal, 2000:11).

### 3.1.2. ¿Qué se considera una lengua en peligro de extinción?

Sarah Thomason (2001:4) plantea que una lengua está claramente en peligro de extinción cuando es evidente que va a desaparecer dentro de las siguientes dos generaciones. Para que ello suceda tienen que darse tres situaciones: (a) sus hablantes proficientes son adultos mayores, (b) hay pocos o ningún niño aprendiendo la lengua como lengua materna, y (c) nadie está aprendiendo la lengua como segunda lengua. Thomason (2001:4-7) y Crystal (2000:19-20) también usan el término *lengua moribunda* para definir el estado de una lengua que no se está enseñando a las generaciones más jóvenes, pero que aún tiene hablantes.

Asimismo, Fishman (1991:81) y Romaine (2015:778) se encuentran alineados teóricamente con el planteamiento de Thomas cuando dice que las lenguas amenazadas<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Fishman (1991:81) utiliza el término de “threatened languages”, como sinónimo de “endangered languages”.

son lenguas que no se están transmitiendo a las siguientes generaciones. No obstante, Fishman adiciona el elemento de prestigio y poder “... additionally, they are typically unrelated to higher social status (prestige, power) even within their own ethnic cultural community, this being a reflection of the relative powerlessness of the bulk of their users” (Fishman 1991:81).

Es posible plantear, entonces, que dos factores importantes al identificar lenguas en peligro de extinción son (a) la transmisión intergeneracional y (b) los factores sociales que impactan la agencia cultural de la comunidad. Ahora bien, para poder establecer un modelo pertinente que evidencie el nivel de vitalidad de una lengua, también hay que determinar cómo muere una lengua.

Desde una perspectiva sociolingüística general, la muerte de una lengua está suscrita al fenómeno del desplazamiento de un sistema lingüístico por otro (*language shift*). Usualmente, cuando una lengua entra en contacto con otra, se dan ciertos cambios en las actitudes lingüísticas de la comunidad de hablantes. Estos cambios de actitudes lingüísticas surgen como respuesta a las transformaciones históricas y sociales dentro de las comunidades lingüísticas, dejando como resultado una lengua **dominante** y una lengua **recesiva** (Seifart 2000). De acuerdo con Crystal (2000:77), este fenómeno se denomina ‘asimilación cultural’ (Crystal 2000).

### 3.1.3. ¿Cómo muere una lengua?

La muerte lingüística es un fenómeno que, generalmente, ocurre como consecuencia del contacto entre dos comunidades lingüísticas, aunque también puede ser el resultado de circunstancias externas que no depende de la intervención humana. Este

fenómeno puede tipificarse dentro de varias categorías propuestas en las teorías de distintos estudios. Campbell & Muntzel (1989:182-183), Fishman (1991), Crystal (2000), y Zuckermann (2018), plantean la posibilidad de una **muerte lingüística súbita**. Esto ocurre cuando todos, o la gran mayoría de los hablantes de una lengua, mueren repentinamente como resultado de (a) catástrofes naturales, o de (b) actos violentos. Asimismo, existe la **muerte lingüística gradual** que, generalmente, esta precedida por el fenómeno del *desplazamiento lingüístico (language shift)*, y está directamente vinculada con el contacto entre dos, o más, comunidades lingüísticas.

**Sobre la muerte súbita causada por catástrofes naturales**, Campbell & Muntzel (1989:182) van a referirse a este fenómeno como *muerte repentina*. Crystal (2000:70-88) define dos *grupos de factores* que exponen a las personas a riesgos físicos, o que ponen en peligro a sus culturas, y enmarca dentro de éstos la muerte lingüística causada por desastres naturales dependiendo la consecuencia del siniestro. Es decir, si la catástrofe destruye la totalidad del hábitat y a sus hablantes, pertenece al *grupo de factores* que exponen a las personas a riesgos físicos. En este caso, Crystal (2000:71-73) presenta el ejemplo de enfermedades devastadoras, terremotos, incendios y/o inundaciones. En cuanto a la **muerte súbita causada por actos violentos**, Campbell & Muntzel (1989:183-185) van a referirse a este fenómeno como *muerte radical*. Dirán que, aunque muy parecida a la *muerte repentina*, el desvanecimiento de la lengua está sujeto a la represión política, usualmente dando como resultado el genocidio de la comunidad lingüística. Zuckermann (2018) y Crystal (2000:86) denominarán este fenómeno como *linguicide* y dirán que es el

intento de una comunidad lingüística por destruir a la otra, con el fin de tener ventajas, sociales, políticas y/o económicas.

Ahora bien, otro tipo de muerte es aquel que Campbell & Muntzel (1989:185-186) denominan *muerte lingüística gradual*. Esto sucede cuando la desaparición de la lengua está sujeta al desarrollo de procesos externos, cuya finalidad es causar el *desplazamiento lingüístico* dentro de la comunidad lingüística recesiva, a un punto en el que ésta se da ante la presión generada por la comunidad lingüística dominante. Al respecto Crystal (2000:73) se refiere a dos fenómenos que inciden en la muerte gradual de las lenguas: (a) *desertización* y (b) *asimilación cultural*—esta última, está enmarcada dentro del *grupo de factores* que ponen en riesgo la cultura de las personas. Crystal (2000:73-74) define este fenómeno y explica cómo el perder la fertilidad de la tierra tiene un impacto en la supervivencia de la comunidad lingüística.

Desertification is the name given to the environmental degradation of arid and semi-arid areas of the world through overcultivation, overgrazing, cash-cropping (which reduces the land available for producing food crops for the local people), deforestation, and bad irrigation practices, with changing climate patterns (such as El Niño) also implicated.

En cuanto a la *asimilación cultural*, Crystal (2000:77) plantea que este fenómeno ocurre cuando una cultura es influenciada por otra y los miembros de la comunidad lingüística reseciva adoptan la lengua, los comportamientos y las características de la cultura dominante. Establece, además, tres etapas que están suscritas al fenómeno de la asimilación cultural. En la etapa 1 (Crystal 2000:78) se genera una presión por parte de la comunidad lingüística dominante para que la comunidad lingüística reseciva reemplace su lengua por la lengua dominante. Esta presión ocurre de dos maneras (a) *presión lingüística*

*ascendente*<sup>16</sup>, o (b) *presión lingüística descendente*<sup>17</sup>. Ambos son procesos graduales que se dan cuando dos o más lenguas entran en contacto y la comunidad lingüística escoge utilizar y transmitir a las futuras generaciones la lengua dominante, en tanto que se le considera la lengua de mayor prestigio. La diferencia, sin embargo, radica en qué motiva la decisión dentro de la comunidad. Cuando ésta cede gradualmente ante la lengua dominante por causa de la presión de alguna autoridad, como por ejemplo incentivos, leyes o dictámenes gubernamentales, se habla de una *presión lingüística descendente* (Crystal 2000:78). Generalmente, la lengua inicia su proceso de desaparición en los dominios formales del contexto sociocultural, pero se sigue utilizando en contextos más casuales.

Por el contrario, cuando esta transición lingüística ocurre como consecuencia de la presión de los mismos miembros de la comunidad, o de las tendencias sociales más prestigiosas, se habla de una *presión lingüística ascendente* (Crystal 2000:78). En este caso, la lengua inicia su proceso de desaparición en los dominios casuales del contexto sociocultural, pero se sigue utilizando en contextos más formales. Tanto la *presión lingüística ascendente* como la *presión lingüística descendente* generan lo que Fishman (1991) denomina *social dislocation*, lo que a su vez incide en el incremento de la deslealtad de una comunidad lingüística con las tradiciones que constituyen su identidad. En la etapa 2 (Crystal 2000:79) la comunidad lingüística se vuelve más eficiente en el uso de la nueva lengua; la lengua recesiva empieza a ceder su agencia ante la lengua dominante. Crystal denomina este fenómeno como bilingüismo emergente y es lo que le abre las puertas a la

---

<sup>16</sup> ‘Bottom up’.

<sup>17</sup> ‘Top down’.

etapa final. En la etapa 3, (Crystal 2000:79) las generaciones más jóvenes se vuelven proficientes en la nueva lengua—dominante—, se identifican más con ésta y sienten que su primera lengua—recesiva—no es funcional. Esto, a su vez, genera un sentimiento de culpa al usar su antigua lengua y, por lo mismo, no se enseña a las siguientes generaciones.

Otro académico que trata el fenómeno del desplazamiento lingüístico es Joshua A. Fishman. En su texto *Reversing Language Shift* (1991:57) Fishman, plantea que el desplazamiento lingüístico—fenómeno que generalmente precede a la muerte lingüística—ocurre como resultado de tres causas denominadas (a) *desvinculación física y demográfica*, (b) *desvinculación social*, y (c) *desvinculación cultural*.

Fishman (1991:57) plantea que existe una base física para la vida del individuo, de la sociedad y/o de la cultura. Cuando una comunidad es descontada/desvinculada (*dislocation*) de esta base física—el territorio—la vida misma se encuentra en peligro. Al igual que la *muerte repentina* y la *muerte radical* de Campbell & Muntzel (1989:182), los *grupos de factores* que exponen a las personas a riesgos físicos y culturales de Crystal (2000:71-73), y el fenómeno denominado por Zuckermann (2018) y Crystal (2000:86) como *linguicide*, Fishman (1991:57-59) describe el fenómeno del *desplazamiento lingüístico* como consecuencia de una *desvinculación física y demográfica* y lo supedita a dos circunstancias (a) catástrofes naturales, hambrunas y enfermedades, y (b) guerras, genocidios, políticas de invasión, y explotaciones naturales.

En cuanto a la *desvinculación social*, Fishman (1991:59-62) plantea que la comunidad lingüística recesiva se encuentra en una desventaja social—producto del contacto entre dos comunidades lingüísticas—manifiesta en términos educativos,

económicos y políticos. Dada la presión socioeconómica por parte de la comunidad lingüística dominante, las minorías lingüísticas se encuentran en una posición de riesgo; al no tener la misma posibilidad de participación educativa, política, se disminuye su agencia lingüística y cultural.

Finalmente, respecto a la *desvinculación cultural*, Fishman (1991:62-63) plantea que la modernización y democratización del espacio y la cultura son causantes de que ocurran fenómenos de desplazamiento lingüístico, en tanto que la configuración geográfica y social en la que las lenguas entran en contacto debilitan la identidad, y las características culturales, de la lengua recesiva. La crítica de Fishman no es realmente un ataque a la noción de democracia y pluralidad *per se*, si no a la configuración de una sociedad que, escondida tras los valores de este discurso, implícita y paulatinamente desvinculan a las comunidades minoritarias de sus lenguas.

Sarah Thomason (2001:19-37) es otra académica que se preocupa por responder cómo muere una lengua a partir de cinco factores que pueden suponer una amenaza a la vitalidad de las lenguas. Aclara, además, que por lo general una lengua no entra en un estado de peligro de extinción como consecuencia de un solo factor. En el segundo capítulo de su libro *Endangered Languages. An Introduction*, Thomason define estos cinco factores de riesgo lingüístico como: (a) conquistas, (b) presión económica, (c) unificación cultural, (d) políticas lingüísticas, y (e) actitudes lingüísticas.

Ahora bien, hasta ahora hemos delineado un marco teórico que permite observar las diversas categorías que distintos académicos han planteado para entender el fenómeno de la *muerte lingüística*. Asimismo, hemos esbozado las características del desplazamiento

lingüístico y su impacto en la vitalidad lingüística. Sin embargo, aun hacen falta algunos elementos para poder bosquejar un panorama completo al respecto. Una vez ocurre el contacto entre lenguas y los fenómenos socioculturales permiten el establecimiento de una lengua recesiva y otra dominante, las lenguas entran en un estado de *diglosia*.

De acuerdo con Ferguson (1959:325) la diglosia es un estado lingüístico que da cuenta de las variedades dialectales<sup>18</sup> de una lengua y cómo sus comunidades lingüísticas hacen uso de éstas bajo distintas condiciones. En tanto que la diglosia es un fenómeno derivado del contacto lingüístico, Ferguson (1959:327) codifica a la lengua dominante como la variedad “H (‘high’)” y a la lengua recesiva como la variedad “L (‘low’)”. Asimismo, plantea que la diglosia puede ocurrir por múltiples razones, pero está constantemente caracterizada por nueve factores lingüísticos:

**(a) funcionalidad**, cada variedad dialectal—H y L—cumple un papel dentro de los espacios socioculturales de las comunidades. Es decir que las comunidades lingüísticas ya han determinado la función social de ambas variedades dialectales;

**(b) prestigio**, las comunidades lingüísticas en contacto tienden a considerar la lengua dominante—o la variedad H—como más importante, relevante y útil, en tanto que los espacios socioculturales le otorgan mayor funcionalidad y agencia;

**(c) herencia literaria**, las comunidades lingüísticas tienden a mantener en alta estima aquellas variedades que están respaldadas por una gran cantidad de literatura escrita. Sirven

---

<sup>18</sup> Aunque en su texto Ferguson habla del estado lingüístico resultante entre el contacto de dos variedades dialectales diferentes, también es posible aplicar estas definiciones al estado lingüístico derivado del contacto entre dos lenguas distintas. Aun no existe un método que permita establecer cuándo una variedad dialectal se transforma en un código lingüístico independiente.

como una referencia estándar dentro del uso escrito de la lengua, en tanto que se consideran un vestigio histórico, lo que les dota de un carácter atractivo y útil para fines periodísticos y/o literarios;

**(d) adquisición**, la adquisición de la lengua recesiva—variedad L—por parte de los niños de ambas comunidades lingüísticas es esporádica y no formal, mientras que la lengua dominante—variedad H—es enseñado en los ámbitos formales de la comunidad<sup>19</sup>;

**(e) estandarización**, la variedad dialectal H—lengua dominante—cuenta con una estructura estándar de uso (normas gramaticales, ortográficas, de estilo, etc.), y está respaldada por estudios descriptivos-normativos-estructurales. En contraste, la variedad L—lengua recesiva—no cuenta con normas estándares, lo que la hace susceptible a mayores variaciones gramaticales, fonéticas, etc., y no está respaldada por casi ningún estudio realizado por la misma comunidad lingüística;

**(f) estabilidad**, la diglosia generalmente persiste, por lo menos, varios siglos. Según Ferguson, la evidencia sugiere que incluso puede durar hasta más de mil años. Las tensiones comunicativas que se derivan en situaciones de diglosia pueden ser aliviadas mediante el préstamo lingüístico que la variedad L toma de la variedad H. En otras

---

<sup>19</sup> Dentro del análisis realizado por Ferguson (1959), este factor paradójicamente demostró que los niños estaban aprendiendo mejor la variedad L—equivalente a la lengua recesiva—porque ésta era enseñada mediante el método ‘natural’ de adquisición del lenguaje; los niños adquirían la lengua al escucharla esporádicamente dentro de los ámbitos informales de uso. Es decir, el hecho de que una sociedad quiera dar más agencia a la lengua dominante no significa que los métodos empleados para tales fines sean totalmente efectivos. Esto, sin embargo, no contradice el hecho de que existe una presión sociocultural sobre la comunidad lingüística recesiva para que incurra en un acto de desplazamiento lingüístico.

palabras, el préstamo lingüístico de H a L resulta en una mezcla lingüística que mitiga el impacto en el proceso del desplazamiento lingüístico;

**(g) gramática**, en situaciones de diglosia hay diferencias bastante evidentes entre las estructuras gramaticales de H y L. Cuando dos lenguas entran en contacto y, posteriormente, en situación de diglosia, la lengua dominante—variedad H—tiende a tener una estructura gramatical más compleja. Aunque no es posible hacer una generalización absoluta con respecto a esto, sí existe un acuerdo considerablemente generalizado entre los académicos;

**(h) léxico**, en situaciones de diglosia tanto la variedad H como la variedad L comparten conceptos comunes que puede ser significados desde el vocabulario de ambas variedades—o de ambas lenguas (recesiva y dominante). Por lo general, sin embargo, la variedad H tiende a conceptualizar dentro de su léxico términos más técnicos que no tienen una categoría lingüística equivalente en la variedad L. Asimismo, la variedad L conceptualiza dentro de su léxico expresiones populares y nociones muy familiares que no tienen una categoría lingüística equivalente en del léxico de la variedad H, en tanto que casi nunca, o nunca, se discuten asuntos relacionados con tales objetos dentro de los ámbitos de uso de la variedad H;

**(i) fonología**, en situaciones de diglosia, los sistemas de sonido de H y L tienden a converger en un solo sistema fonológico. Es decir, la fonología de la variedad L se transforma en el sistema básico compartido entre las dos variedades, mientras que los elementos divergentes de la fonología de H se transforman en *subsistemas* o

*parasistemas*<sup>20</sup>. Ahora bien, si dentro de la variedad H hay elementos cuyos fonemas no pueden encontrarse dentro de elementos de la variedad L, ésta última tiende a remplazarlos con *tatsamas*<sup>21</sup>. Es decir, cuando los hablantes de una lengua recesiva no poseen los fonemas adecuados para enunciar/pronunciar los términos de la lengua dominante, se tiende a reemplazar esa ausencia fonética con un ‘fonema conocido’ que se asemeje al ‘fonema desconocido’. Por ejemplo, en español no existe la vocal /I/ y, por lo tanto, los hispanohablantes que están adquiriendo el inglés como lengua extranjera, tienden a reemplazar este fonema con un fonema similar que les es familiar, en este caso: /i:/; en lugar de pronunciar la palabra ‘*ship*’ como /ʃɪp/, los hispanohablantes tienden a pronunciarla como ‘*sheep*’ /ʃi:p/.

DIGLOSSIA is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation. (Ferguson 1959:336).

Entonces, la diglosia es una situación en la que dos, o más comunidades de habla, comparten un espacio físico y sociocultural—el territorio—que determina la agencia lingüística de sus respectivas lenguas o variedades lingüísticas mediante factores sociales como el prestigio, la funcionalidad, y la institucionalidad. Como resultado de este contacto

---

<sup>20</sup> Un *subsistema* es un conjunto de elementos que están relacionados entre sí y que, al mismo tiempo, son parte de un sistema superior. Asimismo, un *parasistema* es un sistema auxiliar que está supeditado a un sistema superior.

<sup>21</sup> Los *tatsamas* son préstamos lingüísticos del sánscrito que se encuentran en las lenguas indoarias. Para efectos de esta investigación, el significado de *tatsamas* representa los préstamos que hay dentro de los sistemas lingüísticos y fonológicos de las variedades H y L—equivalentes a las lenguas dominantes y recesivas.

lingüístico, ocurren transformaciones sociales dentro de los espacios de encuentro de las comunidades lingüísticas que resultan en la concepción de una variedad lingüística/lengua **dominante** y una variedad lingüística/lengua **recesiva**.

Es posible plantear, entonces, que el estado de diglosia está intrínsecamente relacionado con el fenómeno del desplazamiento lingüístico (en adelante DL). Fishman (1991) define tres dimensiones principales que caracterizan el DL, y en las que implícitamente se evidencia la relación *diglosia-DL*. La primera de ellas es **(a) el medio en el que sucede el DL**, Fishman (1991:44) plantea que para poder determinar si ocurre un fenómeno de DL, primero es necesario identificar y reportar el número de individuos que son capaces de comunicarse mediante alguno de los cuatro ‘medios’ (entendimiento, habla, lectura, y escritura). La primera dimensión característica del DL es, entonces, la de reconocer cuáles ‘medios’ de comunicación están en estado de diglosia. La segunda dimensión es la **(b) apertura: actitud/voluntad, competencia y actuación**, Fishman (1991:44) establece que para determinar si efectivamente ocurre un fenómeno de DL, es preciso identificar si la cantidad de hablantes de una lengua se ha reducido porque ‘no pueden’ comunicarse en la lengua *Xish*<sup>22</sup>, o porque ‘no quieren’ hacerlo. Al respecto, Fishman también establece una distinción entre ‘querer hacerlo’ (actitud/voluntad), ‘ser capaz de hacerlo’ (competencia), y ‘hacerlo’ (actuación).

The same distinction between *wanting to (attitude/volition)*, *being able to (competence)* and *actually doing so (performance)* ... Some people may not want to let on that they understand *Xish* even though they do. All in all, however, the implicational levels of overtness should not always be taken from granted and needs to be confirmed. Some people may be able to speak without wanting

---

<sup>22</sup> Fishman (1991) se refiere a la **lengua recesiva** como ‘*Xish*’, y a la **lengua dominante** como ‘*Yish*’.

to, and even more pathetically, in some LS settings, some individuals may actually speak a few words or phrases without understanding what they're saying. (Fishman 1991:44)

En caso de no querer hacerlo, es posible plantearse la hipótesis de que este fenómeno es la consecuencia de un cambio en la *actitud lingüística* de la comunidad de habla. Las situaciones de diglosia impactan las *actitudes lingüísticas* de los hablantes en tanto que la comunidad de habla de *Xish* está presionada por el prestigio y funcionalidad que tiene la lengua *Yish* dentro de los distintos espacios socioculturales. Moreno (1998) define las actitudes lingüísticas como valoraciones sociales sobre una lengua y su uso.

La actitud lingüística es una manifestación de la actitud social de los individuos, distinguida por centrarse y referirse específicamente tanto a la lengua como el uso que de ella se hace en sociedad, y al hablar de lengua incluimos cualquier tipo de variedad lingüística: actitudes hacia estilos diferentes, sociolectos diferentes, dialectos diferentes o lenguas naturales diferentes. (Moreno 1998:179)

Al respecto, Fishman (1995:216) menciona cuatro aspectos relevantes con respecto a las actitudes, creencias y comportamientos lingüísticos. El primero es la **estandarización (codificación)**, que se refiere al carácter normativo de las lenguas o variedades lingüísticas, producto del contacto lingüístico derivado de la interacción social. Esta actitud está supeditada a las convenciones sociales instauradas por las instituciones de poder. El segundo elemento se denomina **autonomía**, que se refiere a la agencia independiente que cada lengua, o variedad lingüística, evidencia dentro de una misma comunidad de habla. En otras palabras, la comunidad del habla tiene la posibilidad de usar más de una variedad lingüística dentro de los mismos espacios socioculturales. El tercero recibe el nombre de **historicidad**, que se refiere al prestigio histórico que una ostenta variedad lingüística, o lengua, dado su carácter intergeneracional. Es decir, una lengua, o variedad lingüística, tiene un estatus de prestigio histórico, en tanto que es transmitida de

generación en generación. El último aspecto recibe el nombre de **vitalidad**, que se refiere a la funcionalidad y pertinencia que tiene una lengua, o variedad lingüística, manifestada en la cantidad de hablantes que la usan.

Finalmente, la tercera dimensión en la que ocurre el DL como resultado de una situación de diglosia, es **(c) dominios y relaciones**,<sup>23</sup> se refiere a los contextos sociocultural en el que una determinada lengua, o variedad lingüística, es implementada. Estos contextos pueden ser vistos desde una perspectiva ‘amplia’ o ‘estrecha’. La perspectiva ‘amplia’ hace referencia a los contextos en los que las interacciones ocurren dentro de las principales instituciones sociales, por ejemplo, la familia, la esfera de trabajo, la educación, la familia, el gobierno, etc. En este caso, nos referimos a dichos contextos como ‘dominios’.<sup>24</sup> En contraste, la perspectiva ‘estrecha’ se refiere a los contextos donde el uso de la variedad lingüística, o la lengua, está conceptualizado con base a las relaciones que son congruentes con el dominio. Por ejemplo, en el dominio de la familia, la relación madre-hijo, esposo-esposa, etc. (Fishman 1991:44)

#### 3.1.4. ¿Por qué es importante fortalecer, o revitalizar, una lengua en peligro de extinción?

Las lenguas al no ser entidades independientes están sujetas a las interacciones de sus hablantes y, a diferencia de los organismos naturales, éstas no poseen genes que las sometan a procesos de selección natural. La posibilidad de que una lengua sobreviva o no, está determinada únicamente por fenómenos sociales (Crawford 1995). De ahí que sea posible sugerir que la pérdida de las lenguas es natural e inevitable. Si la funcionalidad de

---

<sup>23</sup> Fishman (1991:44) los llama ‘*domains*’ y ‘*role relations*’.

<sup>24</sup> Los ‘*dominios*’ también son conceptualizados como ‘*ámbitos de uso*’.

una lengua ha empobrecido con el paso del tiempo y no logra adaptarse a las necesidades de la actualidad ¿no sería más fácil y conveniente reemplazarle por un código lingüístico más competente?

Este argumento es rebatido por algunos autores, quienes defienden y promueven la protección de las lenguas en peligro de extinción. Crystal argumenta que, aunque hay quienes consideran que la reducción de lenguas en el mundo significaría algo positivo para la humanidad por cuanto todos los seres humanos tenderíamos a tener una mejor relación e interacción, este tipo de perspectiva presenta dos dificultades. La primera es que el uso de un mismo código lingüístico no garantiza ni el mutuo entendimiento entre los seres humanos, ni tampoco un estado de paz. El segundo problema está planteado desde un paradigma pragmático, pues si como humanidad tuviéramos que escoger una sola lengua, llegaría el momento en el que todos votarían por institucionalizar la lengua propia lo que inevitablemente produciría más conflicto y discordia. (Crystal 2000:27-28)

Con el fin de rebatir el argumento reduccionista de la diversidad lingüística, Crystal expone aquellos componentes culturales que estaríamos perdiendo como sociedad. En primera instancia se refiere a la *pérdida de la diversidad*, en donde plantea que, así como en el campo ecológico donde la biodiversidad es la que regula y balancea los ecosistemas, la diversidad lingüística cumple un papel similar en tanto que las lenguas yacen en el corazón de la identidad humana. (Crystal 2000:33-34). Por lo tanto, otro de los argumentos fundamentales a favor de la protección y revitalización de la diversidad lingüística surge de la relación *lengua-identidad*. Con respecto a esta relación plantea que tanto las lenguas como los dialectos identifican a una comunidad lingüística, pues es a través de éstos que

todos los demás artefactos culturales de una comunidad pueden ‘ser’; es decir, el lenguaje encarna la identidad de su comunidad lingüística porque es el medio que permite la agencia sociocultural de la misma.

Identity is what makes the members of a community recognizably the same. It is a summation of the characteristics which make it what it is and not something else – of ‘us’ vs ‘them’. These characteristics may be to do with physical appearance, but just as often (especially in these increasingly heterogeneous days, when it can be difficult to tell what community people belong to just by looking at their faces) they relate to local customs (such as dress), beliefs, rituals, and the whole panoply of personal behaviour. And of all behaviours, language is the most ubiquitous. It is available even when we cannot see other people (shouting at a distance) or see anything at all (talking in the dark). Language is the primary index, or symbol, or register of identity. Crystal (2000:36-40)

Crystal (2000:40-43) propone además que la identidad de una comunidad lingüística está intrínsecamente relacionada con su historia. No es inesperado, entonces, que utilice el carácter histórico de la lengua como segundo argumento contra del reduccionismo lingüístico, pues es justamente allí, en la relación *lengua-historia*, donde yace registrada la memoria de un pueblo. Romaine (2015:777) presenta una defensa similar en la que sintetiza el impacto histórico y cultural de la pérdida lingüística en la identidad de su comunidad de habla.

Because a large part of any language is culture specific, people feel that an important part of their traditional culture and identity is also lost when that language disappears. Most languages are unwritten, leaving much of the world's so-called traditional ecological knowledge to be passed down orally and potentially only a generation away from extinction. (Romaine 2015: 777)

Asimismo, Thomas (2001:71-77) ofrece argumentos que están alineados teóricamente con los planteamientos de Crystal y Romaine en términos de la función que juegan las lenguas como elementos de cohesión cultural en la relación *lengua-memoria-identidad* “If the languages are lost, these creative treasures [cultural customs and features described throughout the chapter] will inevitably be lost as well, because they will not carry

over into the dominant language”, y añade que la pérdida lingüística limita la agencia e identidad cultural de sus respectivas comunidades de habla.

Like other complicated systems of kinship terminology, these one reflects, or reflected, the cultural cohesion of the speech community: kinship ties were among the most important, if not *the* most important, aspects of cultural identity. But even in endangered speech communities all over the world such complexities in kinship terminology are being lost, and losing the terms promotes loosening of the cultural ties and, ultimately, loss of culture. (Thomas 2001:78)

Como argumento final, Crystal (2000:44-54) plantea que hay un constante diálogo entre los factores *lengua, historia e identidad* de una comunidad de habla que contribuye a la suma del conocimiento humano. Thomas (2001:82-85) presenta una idea similar cuando dice que el perder una lengua impacta el compendio universal del conocimiento humano, en tanto que mucho de ese conocimiento es el resultado único de dicho diálogo y que, además, solo puede descifrarse por medio del código lingüístico propio de esa comunidad de habla. En una entrevista, el Dr. Ghil’ad Zuckermann (2018), presentó tres argumentos a favor de la conservación y revitalización de las lenguas en peligro de extinción. Estas razones están dadas en términos éticos, estéticos, y funcionales.

En cuanto al **factor ético**, planteó que la conservación y revitalización lingüística es una manera de corregir los errores del pasado y que, actuar en función de lo éticamente correcto debería ser, en principio, suficiente para justificar el trabajo que tratar de evitar la extinción de las lenguas. En cuanto al **factor estético**, explicó que la diversidad lingüística embellece al mundo porque la complejidad contenida en cada lengua es única y, por lo tanto, ofrece una hermosura incomparable. Finalmente, planteó que el **factor funcional** de su argumento se refiere al empoderamiento de los hablantes. Al reclamar su identidad por

medio de la lengua, los sujetos (re)construyen su autoestima y su noción de pertenencia, pues la libertad lingüística genera una sensación de empoderamiento y tranquilidad mental.

En definitiva, la importancia de la protección y revitalización de la *diversidad lingüística* yace en la relación *lengua, historia e identidad*. La lengua es el único medio que un pueblo tiene para acceder y entender el mundo, su historia, su devenir y su identidad. Es a través de la lengua que un pueblo aprende de su pasado y construye su futuro. Así que, a pesar de que la evolución de las distintas lenguas y variedades lingüísticas sea algo natural, debemos aprender de los errores del pasado y no permitir el uso de mecanismos externos que pueden acelerar la pérdida de la diversidad lingüística, pues podría reducir la agencia histórica y sociocultural de varias comunidades de habla.

### 3.1.5. ¿Cómo fortalecer, o revitalizar, una lengua en peligro de extinción?

Así como se han planteado teorías que responden a las causas de la muerte lingüística y, por lo tanto, de la pérdida de la diversidad lingüística, también se han desarrollado varios estudios en un esfuerzo por diseñar y establecer teorías/modelos que permitan determinar el estado de vitalidad de las lenguas con el fin de conservarlas o revitalizarlas.

De manera que el fortalecimiento, o revitalización de una lengua, depende de (a) la evaluación de la vitalidad de la lengua, y (b) el diseño de un plan de acción por fortalecerla/revitalizarla. Aunque se han desarrollado varias propuestas al respecto (Crystal 2000, Fishman 1991, UNESCO 2003), no existe un único modelo para determinar el *grado de vitalidad* de las lenguas, ni tampoco un proceso único que evite su extinción. No obstante, hay un consenso en algunos factores generales. Crystal (2000:20-21) expone una

clasificación de tres niveles con respecto a la vitalidad de una lengua que, según él, deriva del sentido común: *segura*, *en peligro*, o *extinta*. Luego, presenta un resumen de las distintas escalas de clasificación planteados por varios autores que se han interesado por abordar el problema de las lenguas en peligro desde una perspectiva académica.

James A. Bauman (1980)	Dale M. Kincade (1991:160-3)	Michel Krauss (1992:4)	Stephen A. Wurm (1998:192)
Flourishing	Viable	Safe	Potentially endangered
Enduring	Viable but small	Endangered	Endangered
Declining	Endangered	Moribund	Seriously endangered
Obsolescent	Nearly extinct	Extinct	Moribund
Extinct	Extinct		Extinct

Asimismo, argumenta (Crystal 2000:21-23) que el diseño de estos planteamientos también puede surgir como resultado de un análisis mediado por criterios lingüísticos que reflejen el campo de acción en el que se puede determinar la *funcionalidad* de una lengua y que, además, evidencie los cambios *estructurales* que ha sufrido la lengua como resultado del contacto lingüístico. De modo que este fenómeno converge dentro de dos perspectivas, la primera es una (a) **perspectiva estructural**, y la segunda es una (b) **perspectiva funcional**. Sin embargo, añade Crystal, es importante ser cuidadosos con el análisis que derive de éstas, en tanto que la funcionalidad y las estructuras internas de una lengua que se considera ‘saludable’ están constantemente cambiando.

Assessing the level of functional or structural change in a language is an important process; but it must always be carried out with caution. After all, change is a normal and necessary part of all languages. Healthy languages are always borrowing from each other, and vocabulary is always changing between old and young generations. The formal characterization of what has been called language *obsolescence* is still in its early stages, as a research field, but its important is evident. We need to know which features of change (if any) might be ambiguously associated with it.

Finalmente, Crystal (2000:24-25) concluye que la muerte de una lengua no es la pérdida de una estructura, o de una idea abstracta. Más bien, este fenómeno se define como

un fenómeno que resulta de la carente transmisión lingüística intergeneracional y de los factores sociales que impactan negativamente la agencia cultural de los pueblos.

Ahora bien, de acuerdo con Fishman (1991) el desplazamiento lingüístico ocurre en ocho etapas que están detalladas en su *Escala Gradual de Interrupción Intergeneracional* (GIDS por sus siglas en inglés). (Fishman 1991:87-121; Grenoble 2015:793-794). Este es un modelo que permite determinar el estado relativo de vitalidad o peligro de una lengua.

<b>Escala Gradual de Interrupción Intergeneracional de Joshua A. Fishman</b>
<b>Grado 8:</b> Muchos de los usuarios restantes de <i>Xish</i> son personas mayores que están desvinculadas de la sociedad y <i>Xish</i> necesita ser reensamblada mediante sus palabras y memorias, para así ser enseñada a adultos que no están demográficamente agrupados.
<b>Grado 7:</b> Muchos de los usuarios de <i>Xish</i> son una población socialmente integrada y etnolingüísticamente activa, pero están más allá de la edad reproductiva; ya no tienen la capacidad de tener hijos.
<b>Grado 6:</b> Se logra el uso informal intergeneracional de la oralidad, y su concentración demográfica y refuerzo institucional.
<b>Grado 5:</b> Alfabetización de <i>Xish</i> en el hogar, en la escuela y en la comunidad, pero sin asumir un refuerzo extracomunitario de dicha alfabetización.
<b>Grado 4:</b> Presencia de <i>Xish</i> en educación básica (tipos a y b) que cumple con los requisitos obligatorios de las leyes de educación.
<b>Grado 3:</b> Uso de <i>Xish</i> in la esfera laboral básica (fuera de la comunidad/barrio/vecindario <i>Xish</i> ) que involucra la iteración entre <i>Xmen</i> y <i>Ymen</i> .
<b>Grado 2:</b> Presencia de <i>Xish</i> en los niveles básicos de los servicios gubernamentales y de los medios de comunicación masiva, pero no en las esferas superiores de ninguna de las dos.
<b>Grado 1:</b> Algo de uso de <i>Xish</i> en los niveles superiores de los contextos educativos, ocupacionales, gubernamentales y de los medios de comunicación masiva.

En un esfuerzo similar por presentar un marco de evaluación y categorización que permita medir la vitalidad de las lenguas, la UNESCO (2003) presenta siete factores para llevar a cabo tal diagnóstico y añade una ‘rúbrica’ para medir el *grado de vitalidad* de cada indicador/factor:

- 1) Transmisión intergeneracional de la lengua;
- 2) Número absoluto de hablantes;
- 3) Proporción de hablantes en el conjunto de la población;
- 4) Cambios en los ámbitos de utilización de la lengua;
- 5) Respuesta a los nuevos ámbitos y medios;
- 6) Disponibilidad de materiales para el aprendizaje y la

enseñanza de la lengua. Nótese que ninguno de estos factores se debe emplear solo. Una lengua bien situada con arreglo a un criterio puede merecer atención inmediata y urgente a causa de otros factores.

Una vez determinado el *grado de vitalidad* de una lengua, el paso que sigue es el de diseñar un plan de acción para evitar la extinción de las lenguas amenazadas. Fishman entonces diseña un modelo para revertir el desplazamiento lingüístico (*Reversing Language Shift*, en adelante RLS por sus siglas en inglés) que emerge como una solución a los ocho grados de interrupción intergeneracional. El modelo está dividido en dos fases. La primera fase del modelo RLS busca alcanzar un estado de diglosia. En la segunda etapa, establece que se debe trascender y reemplazar diglosia por bilingüismo.

<b>Etapas de Reversión del Desplazamiento Lingüístico: Severidad de la desvinculación intergeneracional<sup>25</sup> (Léase de abajo hacia arriba)</b>
<b>1:</b> Educación, esfera laboral, medios de comunicación masiva y operaciones gubernamentales en contextos superiores y a nivel nacional.
<b>2:</b> Servicios gubernamentales y de los medios de comunicación masiva a nivel local/regional.
<b>3:</b> La esfera laboral local/regional entre <i>Xmen</i> y <i>Ymen</i> (ej. No el vecindario/barrio).
<b>4b:</b> Escuelas públicas para niños <i>Xish</i> que ofrezcan instrucción por vía de <i>Xish</i> , pero sustancialmente supeditada al control curricular de <i>Yish</i> , así como al personal <i>Yish</i> .
<b>4a:</b> Escuelas en lugar de educación obligatoria, y sustancialmente supeditada al control curricular de <i>Yish</i> , así como al personal <i>Yish</i> .
<b>Fase II: RLS para trascender estados de diglosia, luego de alcanzar tal estado.</b>
<b>5:</b> Escuelas para la alfabetización de jóvenes y viejos, y no en lugar de la educación obligatoria.
<b>6:</b> El hogar-familia-vecindario intergeneracional y demográficamente concentrado: el núcleo de la transmisión de la lengua materna.
<b>7:</b> Interacción cultural en <i>Xish</i> , principalmente involucrando a la generación de la comunidad de mayor edad.
<b>8:</b> Reconstruyendo <i>Xish</i> y la adquisición por parte de los adultos de XSL.
<b>Fase I: RLS para alcanzar un estado de diglosia (asumiendo la clasificación ideológica previa)</b>

<sup>25</sup> Stages of Reversing Language Shift: Severity of Intergeneration Dislocation. Traducción y síntesis realizada por el autor. En Fishman, J. A. 1991. *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 395.

Con respecto a la pregunta *¿qué hacer para evitar la muerte de una lengua en peligro?*, Crystal (130) invita a que se considere otra pregunta para abordar la discusión sobre el tema. Posteriormente (130–144), sugiere seis postulados que derivan de los fenómenos que frecuentemente se evidencian en los proyectos de fortalecimiento lingüístico.

So, if there is now a significant body of data on language maintenance projects which have achieved some success, are there any factors which turn up so frequently that they could be recognized as postulates for a theory of language revitalization – that is, prerequisites for progress toward the goal of language being used in the home and neighbourhood as a tool of inter-generational communication? I attach primary significance to six such factors.

<b>Postulados teóricos sobre la revitalización lingüística de David Crystal<sup>26</sup></b>
<b>P1:</b> Una lengua amenazada progresará si sus hablantes incrementan su prestigio dentro de la comunidad lingüística dominante. (2000: 130-132)
<b>P2:</b> Una lengua amenazada progresará si sus hablantes incrementan sus recursos económicos en relación con los de la comunidad lingüística dominante. (2000: 132-133)
<b>P3:</b> Una lengua amenazada progresará si sus hablantes incrementan su legitimidad ante los ojos de la comunidad lingüística dominante. (2000: 133-136)
<b>P4:</b> Una lengua amenazada progresará si sus hablantes tienen una fuerte participación en el sistema educativo. (2000: 136-138)
<b>P5:</b> Una lengua amenazada progresará si sus hablantes pueden escribirla. (2000: 138-141)
<b>P6:</b> Una lengua amenazada progresará si sus hablantes pueden hacer uso de tecnología electrónica. (2000: 141–143)

En conclusión, los elementos más relevantes para determinar el grado de vitalidad de una lengua y para, eventualmente, diseñar un plan que evite el detrimento y la muerte de las lenguas amenazadas, están dados en función de dos elementos generales, (a) la transmisión intergeneracional y (b) los factores sociales que impactan la agencia cultural de la comunidad. Asimismo, es preciso plantear que la pertinencia de estos modelos responde a la idea de que la lengua está intrínsecamente relacionada con el ser y el devenir

<sup>26</sup> Traducción y síntesis realizada por el autor. En Crystal, D. 2000. *Language death*. Cambridge University Press, 130–144.

de su comunidad de habla y, por lo tanto, la muerte lingüística no es la mera pérdida de un código lingüístico, sino la pérdida de un medio de agencia cultural. En definitiva, para fortalecer/revitalizar una lengua amenazada/moribunda, hay que fortalecer/revitalizar su cultura y su territorio, porque es dentro de estos espacios culturales que los miembros de las comunidades pueden ejercer su agencia lingüística.

### 3.2. Lengua y cultura

Analizar la vitalidad lingüística de una lengua indígena como el *wayuunaiki* supone entonces la definición de términos académicos que son bastante amplios y diversamente utilizados en distintos campos académicos. Si bien el estudio del carácter social y cultural de las lenguas se ha dado desde varios campos académicos, esta sección está particularmente interesada en los aportes teóricos planteados desde la antropología lingüística. No obstante, todo el proyecto se sirve de los aportes teóricos realizados desde el campo de la sociolingüística y desde el campo de la antropología lingüística. En consecuencia, es preciso (a) presentar una definición de cultura pertinente para el desarrollo de esta investigación, (b) delimitar las características principales de la **antropología lingüística** en contraste con el campo de la **sociolingüística**, y (c) explicar la relación que hay entre la lengua y la cultura.

En cuanto al significado de cultura, no existe una sola definición. Esta realidad supone una complicación a la hora de definir el concepto de cultura. Sin embargo, la noción de cultura deriva de las propuestas antropológicas que se han planteado a lo largo de la historia. Los descubrimientos del siglo dieciocho sentaron las bases para el surgimiento de

la antropología (McGee, R. Jon, and Richard L. Warms 2020: 10) y desde entonces se ha dado una constante evolución teórica con respecto a las distintas dimensiones del ser humano, incluida entre éstas su dimensión cultural.

### **3.2.1. Tres paradigmas de la lengua como cultura**

*Lengua y cultura* son conceptos que siempre han estado intrínsecamente relacionados, en tanto que la lengua es el máximo recurso de cohesión cultural para un pueblo. Dentro del estudio de la lengua como cultura en los Estados Unidos, existen tres paradigmas que han ido evolucionando a lo largo de la historia y que, además, han liderado la discusión académica al respecto. Si bien no son totalmente compatibles, coexisten pacíficamente dentro de la academia, pero la falta de debate interno dificulta la sistematización de argumentos teóricos desarrollados a lo largo del siglo pasado con respecto al carácter de la lengua como *recurso* cultural y como *práctica* social (Duranti 2003: 323).

<b>Tres paradigmas de la lengua como cultura por Alessandro Duranti<sup>27</sup></b>			
	<b>Paradigma 1</b>	<b>Paradigma 2</b>	<b>Paradigma 3</b>
<b>Época:</b>	Finales del s. XIX	Década de los 60, hasta mediados de los 80.	Finales de los 80 e inicios de los 90.
<b>Objetivo:</b>	Documentar, describir y clasificar lenguas indígenas, especialmente las del Norte de América.	Estudiar el uso de la lengua entre sus hablantes, y en sus actividades.	Usar prácticas lingüísticas para documentar y analizar la reproducción y transformación de personas, instituciones, y comunidades en el espacio y el tiempo.
<b>Visión de la lengua:</b>	Como lexicon y gramática, estructuras determinadas por reglas que representan relaciones inconscientes y arbitrarias entre el lenguaje, como un sistema simbólico arbitrario, y la realidad.	Como un dominio culturalmente organizado, y de organización cultural.	Como el alcance de una interacción llena de valores indiciales <sup>28</sup> (incluyendo los ideológicos).
<b>Unidades de análisis preferidas:</b>	Oraciones, palabras, morfemas y, desde 1920, fonemas; también textos (ej., mitos y cuentos tradicionales).	Comunidades de habla, competencia comunicativa, repertorio, variedades lingüísticas, estilo, eventos y actos de habla, <sup>29</sup> género.	Práctica lingüística, marco de participación, el ser mismo/la persona/la identidad.
<b>Asuntos teóricos:</b>	Unidades de análisis pertinentes para estudios comparados (ej., para documentar clasificaciones)	Variación lingüística, y la relación entre el lenguaje y el contexto.	Enlaces micro-macro, heteroglosia, integración de diferentes recursos semióticos,

<sup>27</sup> Traducción y síntesis realizada por el autor. En Duranti, Alessandro. (2003). "Language as Culture in U.S. Anthropology: Three Paradigms." *Current Anthropology* vol. 44, no. 3: 323-47. Consultado el 8 de marzo, 2021. doi:10.1086/368118.

<sup>28</sup> *Indexical values* se refieren a los valores derivados de la indexicalidad (indicialidad). Ésta es una de las modalidades del signo según Pierce. Es el carácter que cualquier signo tiene cuando apunta, señala o ayuda a crear una identidad social.

<sup>29</sup> Un *acto de habla* ocurre cuando la comunicación se establece mediante la competencia comunicativa de los individuos y puede analizarse en pequeños segmentos constitutivos del discurso (ej. una instrucción o una recriminación). El *evento de habla* se refiere a todos los componentes, normas y reglas que condicionan el uso del lenguaje y que, además, permiten la comunicación; es decir, se refiere al discurso mismo.

	genéticas o difusionistas, y el relativismo lingüístico.		entextualización, <sup>30</sup> materialización lingüística, <sup>31</sup> formación y negociación de la identidad/el ser mismo, narratividad, ideología del lenguaje.
<b>Métodos de recolección de datos preferidos:</b>	Recopilación de listas de palabras, patrones gramaticales, y textos tradicionales de hablantes nativos.	Observación participativa, entrevistas informales, y grabaciones del uso espontáneo de la lengua.	Análisis sociohistórico, documentación audiovisual de encuentros e interacciones humanas que ocurren en un momento determinado, con un interés particular en la naturaleza negociada, fluida e intrínseca de las identidades, instituciones y comunidades.

Es entonces válido proponer que, a pesar de que desde el campo académico han existido y se han planteado varias explicaciones para determinar el grado de relación entre lengua y cultura, la lengua es un elemento fundamental para la estructuración, cohesión y evolución sociocultural de un pueblo. En consecuencia, es de vital importancia reconocer que la revitalización y/o fortalecimiento de una lengua no puede llevarse a cabo sin el fortalecimiento cultural de su comunidad de habla y sin el reconocimiento de los antecedentes históricos de su comunidad de habla; una lengua evidencia su vitalidad a plenitud cuando la configuración sociocultural y territorial de su comunidad les permite

---

<sup>30</sup> Es el proceso para descentralizar y analizar el discurso. Según Bauman y Briggs “it is the process of rendering discourse extractable, of making a stretch of linguistic production into a unit—a *text*—that can be lifted out of its interactional setting” (1990: 73). En otras palabras, es el proceso de extraer una unidad del discurso—que es el contexto original de dicha unidad—y aplicarla en la configuración de otro contexto diferente. Cuando una unidad es extraída del discurso y ‘entextualizada’ en otro, cambian sus valores indiciales. Puede contrastarse con la ‘contextualización’.

<sup>31</sup> Linguistic embodiment.

una agencia cultural constante y duradera. Entre mayor agencia cultural tenga una comunidad de habla, más sólida, pertinente y permanente es su vitalidad lingüística.

### 3.3. Relativismo y Determinismo Lingüístico

Como ya se había mencionada antes, uno de los académicos más importantes en los estudios antropológicos es Franz Boas, quien planteó la noción del *relativismo cultural*<sup>32</sup> como otra perspectiva desde la que se podía estudiar antropología. Los estudios antropológicos se venían desarrollando desde una perspectiva evolucionista linear, fuertemente influenciado por las teorías de Herbert Spencer y Charles Darwin.

Este enfoque evolucionista también estaba supeditado a la idea de que todas las sociedades humanas estaban en el mismo—el único—proceso de desarrollo para evolucionar de *salvajes a civilizados*. Por el contrario, Franz Boas, quien rechazaba tales argumentos, consideraba que las sociedades eran el resultado de sus propias y únicas historias (McGee, R. Jon, y Richard L. Warms 2020: 129); esta idea se conceptualizó como *particularismo histórico* (página 35). Asimismo, Boas proponía que los estudios lingüísticos eran un factor fundamental para entender la cultura de una comunidad (McGee, R. Jon, y Richard L. Warms 2020: 138). Esta idea fue heredada y desarrollada con más detalle por su estudiante Edward Sapir y por Benjamin Whorf—estudiante de Sapir—, dando como resultado lo que hoy en día se conoce como la **hipótesis Sapir-Whorf**. Esta hipótesis es una propuesta basada en dos principios fundamentales (a) *el determinismo lingüístico*, y (b) *la relatividad lingüística*.

---

<sup>32</sup> De acuerdo con McGee, R. Jon, y Richard L. Warms (2020: 129), Boas nunca utilizó este término.

El principio del *determinismo lingüístico* establece que las estructuras de una lengua inciden y determinan en el desarrollo cognitivo de los hablantes “los deterministas lingüísticos proponen que las categorías gramaticales y léxicas de la lengua de una persona, modelan y determina el pensamiento y el comportamiento de una persona. Este primer principio implica que “(1) ninguna lengua es superior a otra, y que (2), en tanto que las estructuras gramaticales y léxicas de cada lengua son únicas, los hablantes de diferentes lenguas habitan en mundos conceptuales distintos<sup>33</sup>”; esto es, entonces, el principio de la *relatividad lingüística* (Moreno Fernández, Francisco 1998: 197–198 & 349; McGee, R. Jon, y Richard L. Warms 2020: 138).

Ahora bien, de acuerdo con Moreno (1998: 197), la teoría Sapir-Whorf no tiene adherentes incondicionales como consecuencia de los términos tan extremos en los que se plantea. No es admisible que una comunidad lingüística no pueda conceptualizar un término/objeto/idea sino posee las estructuras gramaticales y léxicas de la comunidad lingüística a la que determinado término/objeto/idea pertenece. Moreno, además, presenta una propuesta alternativa a la rigurosidad de la *hipótesis Sapir-Whorf*, en la que se plantea la “teoría de los prototipos”. Esta teoría establece que “es relativamente más fácil que las lenguas compartan prototipos y no tanto que compartan significados lingüísticos” (1998: 197–198). Es decir, el prototipo es el ejemplo que semánticamente se aproxima más a una categoría. Por ejemplo, ‘ave’ es un prototipo al decir ‘avestruz’ en lugar de ‘pingüino’, el

---

33 Traducción y síntesis realizada por el autor. McGee, R. Jon, and Richard L. Warms. 2020. *Anthropological theory: an introductory history*. The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 7th Ed. 138.

concepto más cercano al prototipo es ‘avestruz’. Así las cosas, las diferencias lingüísticas y culturales entre comunidades lingüísticas pueden ser menos.

Para esta investigación es importante y pertinente reconocer la validez del principio de la *relatividad lingüística*, aunque no desde una posición tan rígida y estricta. Si bien es cierto que hay palabras, términos, conceptos, discursos, etc., del wayuunaiki que no tienen un equivalente léxico-semántico en español—de ahí su aporte a la diversidad lingüística mundial y la importancia de fortalecerla—también es cierto que sí podemos servirnos de otra herramientas lingüísticas y filosóficas para dimensionar la validez que éstas tienen dentro de la construcción y agencia sociocultural de las comunidades wayuu.

### 3.3.1. Límite de la relatividad cultural

John T. Omohundro (2008: 359–361) plantea que el relativismo cultural está dividido en tres niveles. El primero es el nivel de *la doctrina moderada*<sup>34</sup> que aboga por el abandono de la visión etnocentrista cuando se llevan a cabo estudios antropológicos, de esta manera los juicios o el análisis que derive de la observación de un determinado grupo dependerá únicamente de su historia y cultura propia, no de las del observador. El segundo nivel se denomina *el tabú de la comparación*<sup>35</sup> que propone que se eviten las comparaciones entre las culturas de dos grupos distintos, pues lo que el grupo A representa como un comportamiento respetuoso, puede ser totalmente irrespetuoso de acuerdo con lo valores culturales del grupo B. Estos dos primeros niveles son, de acuerdo

---

<sup>34</sup> Traducción del autor. Original: *The moderate doctrine*.

<sup>35</sup> Traducción del autor. Original: *The comparison taboo*

con Omohundro (2008), de orden metodológico<sup>36</sup>, en tanto que solo proponen se separen los juicios morales de aseveraciones fácticas/empíricas. De modo que el antropólogo debe desconectar su posición moral hasta que se capaz de visibilizar todo el panorama completo y en perspectiva, de modo que pueda describir o explicar la situación sin tener que juzgarla desde sus [del antropólogo] valores morales. Finalmente, el tercer nivel que es denominado *doctrina rígida*<sup>37</sup>, es de orden ético<sup>38</sup> pues sugiere que todos los estándares que subyacen a los juicios de valor son puramente culturales. En consecuencia, no hay universales que permitan juzgar otras culturas. Sin embargo, este último nivel, explica Omohundro (2008), es insostenible ya que no podemos vivir en un mundo dominado por la anarquía moral.

### 3.4. Colonialidad del poder

Aníbal Quijano (2014: 285–6) se enfoca en definir un concepto que denomina *colonialidad del poder*, que se entiende como la dominación epistemológica sobre los imaginarios propios de los pueblos dominados, que eventualmente son reemplazados por los paradigmas universales etnocentristas que condicionan las relaciones sociales, los modos de conocer y de producir conocimiento, los símbolos y la manera de significar las experiencias con el ambiente.

Quijano define el colonialismo como una estructura de dominación política formal que ejerce una cultura sobre otra que, si bien parece cosa del pasado, produjo el marco

---

<sup>36</sup> John T. Omohundro (2008) se refiere a estos dos como ‘tipos de relativismo metodológico’, en inglés: *methodological relativism*.

<sup>37</sup> Traducción del autor. Original: *The strong doctrine*.

<sup>38</sup> John T. Omohundro (2008) se refiere a este último como ‘relativismo ético’, en inglés: *ethical relativism*.

epistemológico que se impone a las culturas dominadas y que determina las relaciones intersubjetivas desde el principio de la discriminación de grupos humanos; en otras palabras, la *colonialidad* es el resultado y culminación de una dominación más profunda que la ejercida por el *colonialismo* como sistema político formal “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido” (Quijano 1992: 14).

Como resultado de dominar, no solo los aspectos concretos y formales de la cultura, sino de la erradicación de epistemologías propias de los pueblos dominados para ser reemplazados por paradigmas universales constitutivos de la cultura dominante/hegemónica, la colonialidad del poder está incrustada en todos aquellos que han sido educados bajo el marco epistemológico del eurocentrismo.

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial / moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder.

## CONCLUSIONES

El problema de fondo que subyace al debilitamiento de la agencia lingüística y cultural de las comunidades wayuu es la aproximación académica y epistemológica fragmentada. Desde todos los planos se dan soluciones, pero éstos no son plenamente pertinentes. Las dinámicas políticas, socioculturales y lingüísticas que limitan la agencia cultural del pueblo wayuu y que, por lo tanto, reducen la vitalidad lingüística del *wayuunaiki*, se encuentran en un ciclo dialógico constante que deriva de una narrativa colonial. Es decir, el fortalecimiento cultural y, por lo tanto, lingüístico de las comunidades wayuu depende de proyectos que entiendan las causas y síntomas de la actual crisis desde una perspectiva que considere los factores históricos, sociales, políticos, económicos, lingüísticos y culturales que inciden en el progreso ontológico de las comunidades wayuu y su cosmogonía.

El modelo de revitalización lingüístico de Fishman, y los postulados de Crystal con respecto al fortalecimiento lingüístico, por ejemplo, pertinentes para darnos un camino a favor del fortalecimiento del *wayuunaiki*; sin embargo, es fundamental alinear estos procesos con estudios antropológicos culturales que permitan determinar el modo y la pertinencia de tales procesos dentro de la comunidad. Es preciso que todo el proceso de fortalecimiento lingüístico y cultural esté circunscrito a una epistemología que considere el valor de la relatividad cultural en el progreso de la cosmogonía wayuu. No se puede imponer una idea de 'progreso' que derive de un sistema de pensamiento occidental ni que sea producto de narrativas que romantizan la identidad wayuu, limitando y relegando su

agencia cultural a eventos puramente históricos que únicamente tienen relevancia en el pasado.

De manera que el fortalecimiento de la vitalidad lingüística del wayuunaiki depende de estudios y acciones que estén enmarcados dentro de un marco teórico en donde converjan las teorías pertinentes. Si bien es de vital importancia desarrollar diagnósticos sociolingüísticos que determinen el estado de vitalidad lingüístico del *wayuunaiki* como en es el caso de los estudios realizados por Pérez (2004), Hostein (2010), Mejía (2011), Anderson & Uribe-Jongbloed (2014), entre otros aquí mencionados, no podemos dejar que los aportes académicos al respecto se queden en la esfera de lo puramente descriptivo. Ahora bien, los cambios que se precisan para lograr fortalecer la agencia cultural y la vitalidad lingüística de las comunidades wayuu requieren—como lo sugieren Crystal (2000), Fishman (1991), Quijano (1992) y Thomas (2001)—una serie de transformaciones sociales, culturales y epistemológicas suficientemente complejas que podrían tomar bastantes años; deshacer los efectos de la colonialidad en todas las esferas humanas que inciden en el fortalecimiento de la lengua guajira no es una tarea que se logre de un día para el otro. Sin embargo, tenemos la posibilidad de trabajar en conjunto con las comunidades para plantear qué necesitan y cómo perciben el problema de la pérdida lingüística y cultural. De esta manera se podrá desarrollar un plan que integre las perspectivas teóricas sociolingüísticas y culturales, y que derive de los intereses propios de las comunidades.

En consecuencia, esta investigación ofrece un marco teórico para orientar el desarrollo de futuras investigaciones, y sugiere que se tengan en consideración las Etapas

de Reversión del Desplazamiento Lingüístico de Fishman, los postulados teóricos sobre la revitalización lingüística de Crystal, las teorías sociolingüísticas de Ferguson y Gumperz, los planteamientos de la antropología lingüística de Hymes, los tres paradigmas de la lengua como cultura de Duranti, la teoría del relativismo cultural y el particularismo histórico de Boas, la teoría Sapir-Whorf, las teorías sobre asimilación cultural y aculturación de Willems y González, el concepto de colonialidad del poder de Quijano y la descripción de los mecanismos de dominio colonial propuestos por Aguirre. Así, el fortalecimiento del wayuunaiki puede ocurrir dentro del marco teórico que se compone de las perspectivas sociolingüísticas y culturales planteadas en este proyecto.

El propósito general de este trabajo fue el de visibilizar los eventos históricos relevantes que impactaron la actual configuración de los ámbitos sociales donde ocurren algunas interacciones lingüísticas entre los hablantes del español y el *wayuunaiki*, y cómo este contacto lingüístico ha impactado la vitalidad del *wayuunaiki* en la Guajira colombiana.

Este trabajo se realizó con el fin de determinar el estado de vitalidad del *wayuunaiki*, mediante la recolección y análisis de estudios de carácter sociohistórico, diagnósticos sociolingüísticos, y teorías sociales y lingüísticas en el campo académico. A lo largo del trabajo, se ha señalado la importancia que tiene el fortalecimiento de las lenguas que se encuentran bajo una presión social constante. En el caso del *wayuunaiki*, aunque no esté en peligro latente de extinción, sí se ha demostrado que hay una presión social constante por parte de la lengua dominante de la región—el español—y esto, a su vez, está alterando el desarrollo lingüístico y cultural de la comunidad.

El prestigio del español en áreas urbanas ha impactado en las generaciones jóvenes de las comunidades y esto ha generado cambios en varios de los factores diagnósticos de vitalidad planteados por la UNESCO (2003): 2) Número absoluto de hablantes; 4) Cambios en los ámbitos de utilización de la lengua; 5) Respuesta a los nuevos ámbitos y medios. Es preciso mencionar que, aunque la situación sociolingüística del *wayuunaiki* no es totalmente adecuada, ésta no corre peligro y su vitalidad está en un presunto grado 4 (UNESCO 2003), en tanto que casi todos hablan la lengua, la lengua se utiliza en la mayoría de los ámbitos sociales. Sin embargo, es preciso trabajar por el fortalecimiento del *wayuunaiki* dado que se encuentra *comprometida*—grado 2—en el factor “Nuevos ámbitos y medios aceptados por la lengua en peligro” de la UNESCO (2003) y esto ha generado descontento y preocupación dentro de la comunidad lingüística del *wayuunaiki*.

Finalmente, es pertinente reiterar que una solución a largo plazo debe ser planteada desde un trabajo conjunto con las comunidades en tanto que ellos son quienes pueden, desde su cultura, su lengua y su cosmogonía, hacer propuestas que respondan a las problemáticas que están enfrentando. Para eso nuestro aporte como *alijunas* puede ser desde el entendimiento de nuestra identidad circunstancial de extranjeros y el de promover en nuestra cultura occidental la idea de que nuestros pueblos ancestrales no son representados los antecedentes históricos de nuestra identidad, sino que también pueden ofrecernos una riqueza cultural, social, lingüística y política actual para poder afrontar los retos que nos propone el mundo de hoy como un solo pueblo que está unido en la diferencia.

Con cada problema que el pueblo wayuu tiene que afrontar, más fuerza adquiere el *wayuunaiki* como símbolo de resistencia histórica y contemporánea. Sobrevivió a la época

colonial, a la época republicana y, aún hoy, sigue luchando por mantener la identidad de sus hablantes. Sin embargo, no debería tener que ser una constante lucha para las comunidades wayuu.

### Obras citadas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo., and Deward E. Walker. 1979. *Regions of Refuge*. Washington: Society for Applied Anthropology.
- Álvarez, J. 2017. *Manual de la Lengua Wayuu. Karalouta Atüjaaya Saa'u Wayuunaikikuwa'ipa*. Organización Indígena de la Guajira Yanama.
- Anderson & Uribe-Jongbloed. 2014. *Indigenous and minority languages in Colombia: The current situation*. Recuperado el 22 de marzo de 2021. [https://www.researchgate.net/profile/Enrique-Urbe-Jongbloed/publication/273319481\\_Indigenous\\_and\\_minority\\_languages\\_in\\_Colombia\\_The\\_current\\_situation/links/54fe14590cf2741b69ef9b49/Indigenous-and-minority-languages-in-Colombia-The-current-situation.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Enrique-Urbe-Jongbloed/publication/273319481_Indigenous_and_minority_languages_in_Colombia_The_current_situation/links/54fe14590cf2741b69ef9b49/Indigenous-and-minority-languages-in-Colombia-The-current-situation.pdf)
- Arostegui, M. 2008. "La comunidad de habla del wayuunaiki, lengua arawak de la Guajira colombo-venezolana". *Paseo de la Universidad*, no. 5.
- Barrera, Monroy. s.f. *La rebelión Guajira de 1769: algunas constantes de la Cultura Wayuu y razones de su pervivencia*. Recuperado el 20 de marzo de 2021 <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-6/la-rebelion-guajira-de-1769>
- Bauman, Richard, and Charles L. Briggs. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life." *Annual Review of Anthropology* vol. 19 (1990): 59-88. Recuperado el 11 de marzo, 2021. <http://www.jstor.org/stable/2155959>.
- Bernal Arévalo, M. (2015). Control social en el asentamiento colonial Nuestra Señora Santa María de los Remedios del Cabo de la Vela. *Revista Colombiana de Antropología*, 51 (2), 241-263.
- Campbell, L. & Muntzel, M. 1989. The Structural Consequences of Language Death. 10.1017/CBO9780511620997.016.
- Cerrejón. 2011. *Resumen del Proyecto de Expansión Iiwo'uyaa para Grupos de Interés*. Recuperado el 22 de marzo de 2021 <https://docplayer.es/17905684-Proyecto-de-expansion-iiwo-uyaa.html>
- Corporación Autónoma Regional de la Guajira (Corpoguajira). 2011. *Atlas Ambiental del Departamento de La Guajira*. Riohacha, Colombia: Corporación Autónoma Regional de la Guajira.
- Crawford, J. 1995. "Endangered Native American languages: what is to be done, and why?". *The Bilingual Research Journal*, vol. 19, no. 1 (winter): 17-38.
- Crystal, D. 2000. *Language death*. Cambridge University Press.
- Daza, Vladimir. 2002. *Guajira, Memoria visual*
- Duranti, Alessandro. (2003). "Language as Culture in U.S. Anthropology: Three Paradigms." *Current Anthropology* vol. 44, no. 3: 323-47. Consultado el 8 de marzo, 2021. doi:10.1086/368118.

- El Heraldo. 2016. *Cinco causas de la crisis humanitaria en La Guajira*. Recuperado 22 de marzo de 2021 <https://www.elheraldo.co/la-guajira/cinco-causas-de-la-crisis-humanitaria-en-la-guajira-245843>
- Ferguson, C. A. 1959. *Diglossia*. En *Word*, 15:2, 325-340, DOI: 10.1080/00437956.1959.11659702
- Figueroa, N. 2017. “La palabra en la cultura wayúu”. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, no. 30 (julio – diciembre): 43–54.
- Fishman, J. A. 1991. *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Fishman, J. (1995). *La sociología del lenguaje*. Madrid, España: Ediciones Cátedra S.A.
- Hornberger, Nancy H., and Pütz, Martin, eds. 2006. *Language Loyalty, Language Planning and Language Revitalization. Recent Writings and Reflections from Joshua A. Fishman*.
- Grenoble, L. 2015. “Language revitalization”. En *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*, editado por Robert Bayley, Richard Cameron, & Ceil Lucas, 792–811. New York: Oxford University Press.
- Hostein, N. 2010. “El pueblo wayuu de la Guajira colombo-venezolana: un panorama de su cultura. *Cuadernos de Antropología*, no. 20.
- Lanchero, H. 2018. “Los indigenismos léxicos en las variedades diatópicas del español colombiano”. *Forma y Función*, vol. 31, no. 2: 9–29. <http://dx.doi.org/10.15446/fyf.v31n2.74652>
- Liga contra el silencio. 2019. *La oscura nube del Cerrejón en La Guajira*. Recuperado el 22 de marzo de 2021 <https://ligacontraelsilencio.com/2019/08/01/la-oscura-nube-del-cerrejon-en-la-guajira-2/>
- Maya, Ligia. 2019. *Configuración arqueológica de las “Rancherías de Perlas” en la Península de la Guajira durante la primera mitad del siglo XVI: un acercamiento teórico*. Universidad de Cádiz. Recuperado el 22 de marzo de 2021 <https://rodin.uca.es/xmlui/handle/10498/23572>
- McGee, R. Jon, and Richard L. Warms. 2020. *Anthropological theory: an introductory history*. The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 7<sup>th</sup> Ed.
- Mejía, P. 2011. “Situación sociolingüística del wayuunaiki: Ranchería El Pasito”. Tesis de maestría en Lingüística, Universidad Nacional de Colombia.
- Mestra, L., & Montero de Daza, J. 2008. “Los wayúu, la tierra y la política del carbón en la Guajira. 1998–2000: Una visión desde la historia para reparar y no repetir”. *Palabra que obra*, no. 9 (agosto): 145–162.
- Moreno Fernández, F. (1998). *Principios de Sociolingüística y Sociología del Lenguaje*. Barcelona, España: Editorial Ariel, S.A.
- Nettle, D., & Romaine, S. 2000. *Vanishing voices. The extinction of the world's language*. New York: Oxford University Press.
- Ospina, A. 2015. “Mantenimiento y revitalización de lenguas nativas en Colombia. Reflexiones para el camino”. *Forma y Función*, vol. 28, no. 2: 11–48. <http://dx.doi.org/10.15446/fyf.v28n2.53538>

- Padrilla, G., & Raffalli, S. 2014. *Mapeo de la situación de los medios de vida y la seguridad alimentaria de familias vulnerables en la Alta Guajira*. Uribia, Departamento de La Guajira, Colombia: OXFAM.
- Pérez, Luis. 2004. “Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias”. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, no. 4 (octubre-diciembre): 607–630.
- Potowski, K. 2015. “Language maintenance and shift”. En *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*, editado por Robert Bayley, Richard Cameron, & Ceil Lucas, 321–340. New York: Oxford University Press.
- Quijano, Aníbal. 1992. *Colonialidad y modernidad/razionalidad*.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Colección Antologías*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>.
- Rabushka, Alvin y Shepsle, Kenneth. 2009. *Politics in Plural Societies. A Theory of Democratic Instability*. Pearson Education, Inc. 1<sup>st</sup> Edition.
- Región Caribe. 2020. *Contraloría asegura que corrupción en La Guajira pasó de \$12 mil a \$240 mil millones*. Recuperado el 22 de marzo de 2021 <https://regioncaribe.com.co/contraloria-asegura-que-corrupcion-en-la-guajira-paso-de-12-mil-a-240-mil-millones/>
- Rodríguez, Amparo. s.f. *Breve reseña de los derechos y de la legislación sobre comunidades étnicas en Colombia*. Recuperado 22 de marzo de 2021  
[https://www.urosario.edu.co/urosario\\_files/3a/3a3ccef9-bcde-4c21-bfcf-35cae97d5c48.pdf](https://www.urosario.edu.co/urosario_files/3a/3a3ccef9-bcde-4c21-bfcf-35cae97d5c48.pdf)
- Romaine, S. 2015. “Linguistics and ecological diversity”. En *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*, editado por Robert Bayley, Richard Cameron, & Ceil Lucas, 773–791. New York: Oxford University Press.
- Salzman, Philip Carl. 2001. *Understanding Culture: an Introduction to Anthropological Theory*. Prospect Heights, Ill: Waveland Press.
- Seifart, F. 2000. “Motivos para la documentación de las lenguas en vías de extinción”. *Forma y Función*, no. 13: 101–115. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional.
- Tabouret-Keller, A. 2013. “Lenguaje e Identidad”. En *Manual de Sociolingüística*. Recopilado por Florian Coulmas y traducido por Gisella Reyes, 347–359. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. Serie Traducciones.
- Thomson, S. 2001. *Endangered Languages. An Introduction*. Cambridge University Press.
- UNESCO Grupo especial de expertos sobre las lenguas en peligro. 2003. *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. Paris: UNESCO.
- Wildler, G. 2014. “Documental: "Wachikua", Nuestra Historia (Aranaga Epieyu)”. YouTube. Consultado el 30 de noviembre, 2020.  
[https://www.youtube.com/watch?v=\\_TnJ2PZOEDQ&t=327s](https://www.youtube.com/watch?v=_TnJ2PZOEDQ&t=327s)
- Zuckermann, G. 2018. En “Dead Languages and the Man Trying to Revive Them” Entrevista realizada por Nuno Marquez el 21 de febrero de 2018. *BabbleMagazine*. Consultado el 30 de noviembre de 2020. <http://bit.ly/2HyM7Uz>