

IV. DIGNIDAD Y DERECHOS LINGÜÍSTICOS

*Sandra Anchondo Pavón**
*Martha de Haro Romo***

INTRODUCCIÓN

En *Justicia para erizos*, Ronald Dworkin encuentra dos requerimientos, indispensables por igual, para la comprensión de una vida humana digna: el autorrespeto y la autenticidad. Sin estos dos contenidos el concepto de dignidad queda vacío, pero sobre todo podemos decir que sin ellos nadie consigue vivir una vida plenamente humana. La intención del presente capítulo es la de explicar estos dos componentes —autorrespeto y autenticidad— a la luz de la lengua como un valor nuclear para todas las culturas y todas las personas, pero también como un prerrequisito para la justicia social. Dicho de otro modo, habremos de argumentar que sin justicia lingüística es imposible hablar de autorrespeto o autenticidad, pues sin ella no puede haber una identificación cultural sana. La elección de la lengua como un “valor nuclear” que de algún modo articula el autorrespeto y la autenticidad no es arbitraria. En primer lugar, aseguramos, junto con Skutnabb-Kangas que “el lenguaje y las lenguas son un aspecto esencial —tal vez el aspecto más esencial— de la existencia humana”.¹ Esto, en nuestra

* Profesora de la Universidad Panamericana (sanchondo@up.edu.mx).

** Profesora de la Universidad Panamericana (marthadeharo@gmail.com).

¹ Skutnabb-Kangas Tove, *Linguistic genocide in education or worldwide diversity and human rights?*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2012, p. 6.

opinión, se debe a dos causas principales: a que la lengua conforma la identidad, y a que la lengua tiene un “valor” más allá de su utilidad.

A través de la preferencia por las lenguas dominantes y de la discriminación lingüística institucionalizada en algunos países latinoamericanos, se han impuesto modos de ver la vida a ciertos grupos y personas que, forzados a abandonar su propio modo de vida, quedan sin posibilidad de plantearse decisiones significativas de manera libre. Nos centraremos en el caso particular de los pueblos y las lenguas indomexicanas, aunque más allá de las peculiaridades y sutilezas de cada pueblo, la discusión podría extenderse a toda Latinoamérica, pues afirmamos que “los problemas causados por la devaluación de la propia lengua materna son endémicos a las comunidades indígenas de todo el mundo. Éstos no son voluntarios, sino que son causados por la dominación de una lengua sobre la otra”.² Al tratarse de una imposición violenta, se ponen en entredicho valores políticos comúnmente aceptados desde el liberalismo, tales como son la igualdad y la libertad.

Para llevar a cabo nuestros objetivos, comenzaremos por especificar las nociones de autorrespeto y autenticidad siguiendo la tradición liberal de Rawls y Dworkin y las ligaremos con la lengua como un valor transversal insustituible. En seguida, profundizaremos en la idea de que la lengua es un valor nuclear para la constitución de la identidad y de la propia visión de mundo, más allá de su mero uso instrumental como vehículo de comunicación. Para ello, recurriremos una vez más a la tradición heredera de Rawls, aunque ahora referiremos a las observaciones de Sandel y Kymlicka respecto a la necesidad de que ese “yo” rawlseano de la posición original, se vea complementado por su relación con la comuni-

² David A. Hough, Ram Bahadur Thapa Magar y Amrit Yonjan-Tamang, “Privileging indigenous knowledges: empowering multilingual education in Nepal”, en T. Skutnabb-Kangas [ed.], *Social justice through multilingual education*, Bristol, Multilingual Matters, 2009, p. 161.

dad (en específico, pensamos en la comunidad de habla como un elemento significativo para la constitución del sujeto, y de la vida política participativa a la que aspira el liberalismo democrático). Una vez que se ha dibujado el estado de la cuestión hablaremos de la injusticia lingüística y menosprecio histórico que han sufrido las lenguas originarias, y que se sigue perpetuando por medio de políticas públicas homogeneizantes abiertamente castellanizantes. Explicaremos cómo estas dinámicas de exclusión se fundamentan en la falsa idea de la superioridad de una lengua sobre otra, e impiden la formación del respeto por uno mismo y la vida auténtica de ciertas personas y grupos. Por último, esbozaremos las posibles soluciones que se han propuesto al problema, mencionando las ventajas y limitaciones de cada una. Nuestro objetivo final no es dictar una salida absoluta, sino plantear las coordenadas del conflicto, apuntalar hacia distintas resoluciones, y, sobre todo, invitar al diálogo.

AUTORRESPECTO Y AUTENTICIDAD EN LA TRADICIÓN LIBERAL

La noción del respeto a uno mismo como uno de los bienes primarios básicos se la debemos a Rawls.³ De acuerdo con este autor, el autorrespeto tiene dos vertientes: la convicción del valor de la propia vida, y la certidumbre de que los propios planes pueden ser alcanzados:

Podemos definir el respeto propio (o la autoestimación) en dos aspectos. En primer lugar [...] incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien,

³ Si bien existe toda una tradición filosófica antes de Rawls que enfatiza la importancia del respeto a uno mismo (por ejemplo en Kant, Hegel y Fichte), nos parece que Rawls es el primero en introducirlo como bien primario y desde el debate político.

su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio hacer, de realizar las propias intenciones. Está claro, pues, por qué el respeto propio es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y en el cinismo.⁴

El autorrespeto consiste en considerar valiosa y darle importancia objetiva a nuestra vida y actuar en consecuencia; está relacionado con el concepto que las personas crean sobre sí mismas. Existen ciertas condiciones sociales que propician o socavan el autorrespeto, pues para formar una imagen sana de nosotros mismos es necesario “ver que nuestra persona y nuestros actos son apreciados y confirmados por otros, que son, a su vez, estimados y de cuya compañía gozamos”.⁵ El tema del respeto propio, los requisitos para que éste se forme de una manera suficiente, y las repercusiones de su carencia no son, pues, una cuestión exclusiva del ámbito de lo privado, o de la formación de los individuos en el contexto familiar; al contrario, la creación de instituciones, bases sociales y dinámicas políticas que propicien el autorrespeto es una cuestión que atañe al Estado.

En palabras de Dworkin, el principio del autorrespeto se comprende como el imperativo de que “cada persona debe tomar su propia vida en serio: debe aceptar que es un asunto de importancia el que su vida sea una labor exitosa en lugar de una oportunidad perdida”.⁶ Tanto Dworkin como Rawls introducen el tema del autorrespeto en el seno de la discusión por los requisitos mínimos

⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, México, FCE, 1995, pp. 398 y 399.

⁵ *Ibid.*, p. 399.

⁶ Ronald Dworkin, *Justice for hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 203.

para una vida digna. Parece, pues, que es necesario tener respeto por uno mismo para construir un plan coherente y apreciable de vida.

Una vez que el autorrespeto ha sido explicado, Dworkin menciona que es necesaria una segunda condición, para aceptar la responsabilidad de identificar y perseguir los bienes y valores que libremente consideramos para la construcción de una narrativa vital congruente: “Cada persona tiene una responsabilidad especial y personal de identificar lo que considera el éxito en su propia vida; tiene una responsabilidad personal de crear esa vida a través de un estilo o narración coherente que él mismo hace suyos”.⁷ A esa narrativa genuina, Dworkin la llama autenticidad. Esta narración, pensamos nosotras, es obvio que estará a su vez estructurada en una lengua en específico y atravesada por diversos valores y saberes interconectados con ella. La estructuración de esta narrativa en una lengua o en otra no es tampoco neutral o indiferente, pues

cuando alguien asocia determinada lengua o lenguas a su plan de vida, los proyectos que emprende, las relaciones que entabla o los derechos y libertades de que disfrutan pasan a multiplicar su valor subjetivo si son realizadas en esa lengua o lenguas (aquellas que son objeto de elección del hablante). Cuando la gente es forzada a mantener esas relaciones y proyectos exclusivamente en una lengua impuesta, disminuye la sensación de que vale la pena lo que están haciendo con sus vidas y su sentido de autonomía puede quedar lastimado.⁸

Esta idea de que la propia vida se construye a la manera de un relato coherente y racional es recurrente en la tradición liberal, pues se pone énfasis en el hecho de que es siempre una elección proyectiva, enraizada en las opciones reales del individuo y sus

⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁸ Francisca Pou G., “Contra la lengua invisible. Una discusión sobre la relevancia normativo-legal de la pluralidad lingüística”, en *Isonomía*, núm. 19, 2003, p. 94.

elecciones racionales. Lo que no se ha dicho con la importancia necesaria, es que dicho relato y dichas elecciones se realizan en el marco de una comunidad lingüística determinada y que sin ella es imposible que se den. A excepción de Will Kymlicka, muy pocos liberales han señalado la importancia de la lengua y la cultura para el ejercicio de la libertad individual y la vivencia de una vida propiamente humana, una vida digna. Desde este autor, la pertenencia a un grupo cultural constituye un elemento determinante, sin el cual ningún individuo estaría en condiciones de realizar elecciones valiosas y significativas.⁹

De acuerdo con el pensamiento de Kymlicka, todo individuo parte de su pertenencia a una nación, entendida como una unidad cultural diferenciada, para decidir y para actuar.

La nación es un marco para la libertad del individuo, porque éste se considera inserto en una nación, y no puede concebir el desarrollo de su personalidad fuera de esta primigenia identidad. La nación es el presupuesto de la libertad de las personas, de donde deriva la falta de sentido de contraponer libertad y nacionalismo, como hacen algunos liberales.¹⁰

Las elecciones, así lo sostenemos nosotras siguiendo a Kymlicka, se hacen desde una cultura y una lengua determinadas y no tan sólo desde una perspectiva puramente individual.¹¹ Sería ingenuo pensar que la libertad de elección, la libertad de acción, la libertad de expresión y el sentimiento mismo, la creencia de ser un agente

⁹ Juan Antonio Serrano S., “Límites del multiculturalismo de Kymlicka para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas”, en *EN-CLAVES del Pensamiento*, año II, núm. 3, 2008, pp. 27-45.

¹⁰ Ramón Soriano y Juan Jesús Mora, “Estudio preliminar”, en Will Kymlicka, *Estados, naciones y culturas*, Córdoba, Almuzara, 2004, p. 16.

¹¹ Esto no quiere decir ni que no sea el individuo quien decida en última instancia, ni tampoco que esté culturalmente determinado en absoluto. Simplemente hacemos énfasis en la tensión irrenunciable de los conceptos individuo-comunidad, sobre todo pensando en la distinción.

libre nada, o poco, tienen que ver con la comunidad lingüística en la que el individuo vive y se desarrolla: “El liberalismo tiene como principio la elección individual, pero ésta no puede realizarse fuera del significado cultural que las personas prestan a sus prácticas”.¹²

Desde Kymlicka, la libertad depende de la existencia de una lengua y cultura compartidas y de ciertos significados culturales específicos.¹³ Dicho de otro modo, la libertad no se da en abstracto, sino siempre situada dentro de un contexto cultural-lingüístico delimitado. Nuestro contexto de elección individual consiste en la gama de opciones que imaginamos y que, de hecho, tenemos gracias a la cultura en la que vivimos: “la autonomía individual no se ejerce en el vacío, sino que necesita de un contexto del que nutrirse, lo que, lejos de estar la pertenencia cultural en tensión con la libertad, resulta ser lo que hace significativa a esta última”.¹⁴ La lengua y la cultura no constituyen solamente una plataforma para la elección libre de nuestros modos de vida o nuestro concepto de bien, sino que en gran medida también determinan los resultados de ésta. Así, un modelo de Estado que tome en cuenta la libertad como un valor fundamental, habrá de tomar esto en consideración.

Sólo las elecciones verdaderamente libres, o al menos aquellas que alcanzan un grado de libertad satisfactorio, son susceptibles de la exigencia de responsabilidad del agente. Esta construcción personal de un programa de acción coherente en el mundo, tal como lo están pensando Rawls, Dworkin y Kymlicka, no se puede hacer sin autorrespeto e identidad lingüística sana, y sin esto no se le puede exigir a los agentes responsabilidad moral o social en estricto sentido. Lo explica Dworkin en *Los derechos en serio* cuando dice que los principios de justicia no tienen una existencia objetiva

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ Cfr. Federico Pérez, “Will Kymlicka: la defensa del nacionalismo minoritario”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 4, 2007, pp. 61-77.

¹⁴ Pou, *op. cit.*, pp. 90-91.

[...] pero suponen al menos que: “los hombres y mujeres tienen la responsabilidad de organizar juicios particulares sobre cuya base actúan en un programa de acción coherente”.¹⁵

LENGUA MATERNA, CULTURA Y VISIÓN DE MUNDO, UN NEXO INDISOLUBLE

En este apartado, explicaremos a fondo la relación entre lengua, pensamiento y cultura, esto para reforzar la premisa de que la lengua no es un elemento cultural intercambiable o neutral, sino que su peso en la vida social es tal, que configura la visión de mundo de sus hablantes.

La tradición que ha reivindicado el valor de la lengua más allá de su mero origen funcional tiene su origen en el romanticismo alemán, específicamente en las posturas de los filósofos Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder, aunque no fue sino hasta la obra de Humboldt, que sus postulados contaron con algún tipo de evidencia empírica que la sustentara.

Hamann dedicó parte de su obra a la estrecha relación entre pensamiento y lenguaje. En su *Ensayo sobre una cuestión académica*, iluminó las diferencias entre las distintas lenguas, las cuales, a su entender, tenían claros paralelismos en el pensamiento de los individuos que las hablaban. Para Hamann, cada lengua implica un modo de pensar el mundo que le es propia, por lo que si se pretende adoptar una segunda lengua, no basta con aprender simplemente las palabras o las frases que refieran a los objetos, sino que habrá que acomodar el pensamiento para que éste se adecue a los moldes lingüísticos de la lengua en cuestión: “Quien escriba en una lengua extranjera debe acomodar su modo de pensamiento a ella como un amante”.¹⁶

¹⁵ Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 247.

¹⁶ Johann Georg Hamann, “Essay on an academic question”, en *Hamann: writings on philosophy and language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 18.

Alumno de Hamann, J. G. Herder retomó las enseñanzas de su maestro, y las llevó al terreno de otra discusión: el del origen de la lengua. Herder apuesta en su *Ensayo sobre el origen de la lengua*, por un origen plenamente emotivo del lenguaje: el ser humano no comienza a hablar con el fin de expresar ideas, sino sentimientos, necesidades afectivas, etc. Este presupuesto implica que si el lenguaje tiene su origen en la emotividad, la fuente del pensamiento no era, como algunos pretendían, la universalidad de la razón, sino la espontaneidad del individuo.¹⁷ Hasta este punto, “el rasgo inconfundible que caracteriza el planteamiento de los diversos autores de esta tradición es, sin duda, la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como mero instrumento para la designación de entidades extralingüísticas o para la comunicación de pensamientos igualmente prelingüísticos”.¹⁸ Ante esto, los autores proponen una concepción del lenguaje como “constructor” activo de nuestra visión de mundo, antesala de la racionalidad, y mediador con la otredad, que determina el tipo de experiencia de mundo que el individuo es capaz de alcanzar, así como su manera de concebir realidades últimas y nociones abstractas.

La crítica coincide en mencionar a Alexander von Humboldt como el más importante sistematizador de la teoría de la relatividad lingüística, pues a diferencia de sus predecesores, Humboldt contó con experiencia empírica acerca de la diversidad de las lenguas más allá del continente europeo, y pudo comprobar muchas de las hipótesis que algunos autores anteriores a él habían sostenido de manera teórica. Humboldt puso especial énfasis en la idea de que a cada lenguaje le subyace una perspectiva del mundo y

¹⁷ Cfr. Beek Wouter, *Linguistic relativism. Variants and misconceptions*, Universidad de Ámsterdam. En <https://staff.fnwi.uva.nl/b.bredeweg/pdf/BSc/20052006/Beek.pdf>, p. 8.

¹⁸ Cristina Lafont y Lorenzo Peña, “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico”, en *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999, p. 191.

que lejos de ser una realidad objetiva, “la lengua no representa nunca los objetos, sino los conceptos que de ellos se forma el espíritu espontáneamente al crear lenguaje”.¹⁹ Las lenguas, asegura Humboldt en una expresión típica de su sistema, “abren al mundo”, pues “al ser constitutivas del pensamiento o de los conceptos, lo son igualmente de los objetos a que éstos remiten”.²⁰

Cabe resaltar una distinción importante de la tradición de la antropología lingüística: el que la lengua de las culturas delimite su experiencia no significa que los individuos o los pueblos tengan percepciones diferentes de una misma realidad, sino que realizan un proceso de categorización y racionalización de acuerdo con las estructuras propias de su lengua madre. Esto significa que culturas distintas habrán de tener nociones diferentes de bienestar, autoridad, comunidad, participación, etc., que serán irreductibles a las nociones que otra cultura pueda tener de ellas. Dentro de un país pluricultural, si la barrera de lenguaje se establece de un modo violento, ya sea negando el acceso a una formación plenamente bilingüe, ya sea propiciando el bilingüismo sustractivo estrictamente funcional, o la percepción de una sola lengua como dominante, no habrá participación, diálogo ni inclusión, en estricto sentido, en esa sociedad.

Todos estos autores fueron antecedentes teóricos de la propuesta de la antropología lingüística que nosotras vamos a retomar, y que se expresa en la famosa hipótesis relativista Sapir-Whorf, la cual podemos resumir en palabras del mismo Whorf como:

El principio de la relatividad lingüística significa que los usuarios de gramáticas marcadamente diferentes son encauzados [...] hacia diferentes tipos de observación y diferentes evaluaciones de actos

¹⁹ Von Humboldt Wilhelm, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la realidad*, trad. de Ana Agud, Madrid, Anthropos, 1990, p. 120.

²⁰ Lafont y Peña, *op. cit.*, p. 193.

similarmente externos; estos actos a partir de ese momento ya no son equivalentes pues los observadores llegan a visiones de mundo relativamente diferentes.²¹

De acuerdo con esta hipótesis, la adquisición de una lengua —la que llamamos materna— no sólo implica el aprendizaje de ciertas palabras y estructuras gramaticales, sino toda una manera particular, irremplazable e irrevocable de concebir el mundo. Cualquier conocimiento que el individuo pueda adquirir de la realidad, una vez pasada la llamada etapa lingüística de adquisición, estará mediado por elementos obtenidos de la lengua materna, tales como la segmentación de las diferentes realidades en correspondientes categorías gramaticales; la comprensión de la temporalidad según los tiempos verbales que existan en su lengua, etc. La adquisición de dichas categorías lingüísticas, que pasan a ser categorías epistemológicas, no se da, como es evidente, de manera aislada, sino siempre grupal.²²

Así pues, al adquirir una lengua, se hereda en el mismo acto la “visión de mundo” de la cultura de la que se forma parte; este conocimiento (aunque sea inconsciente) moldea la perspectiva del individuo respecto a su realidad y lo hace acceder al conocimiento de una forma particular e irreductible a cualquier otra.

Grandes pensadores, como el mismo Whorf o Wittgenstein, han puesto énfasis en el hecho de que no hay acceso al mundo que no esté mediado por la lengua, no hay conocimiento que escape a la cualidad intrínsecamente lingüística del ser humano: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”.²³

²¹ Benjamin Lee Whorf, *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1956, p. 221.

²² De ahí que los derechos lingüísticos sean derechos *sui generis*, que se mueven siempre a caballo entre los derechos individuales y los colectivos.

²³ Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, trad. de Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, 2002, prop. 5.6.

Los autores de esta tradición critican la concepción tradicional del lenguaje como mero instrumento para la designación de entidades extralingüísticas o para la comunicación de pensamientos igualmente prelingüísticos”,²⁴ como bien dice Cristina Lafont. Ante esto, se propone una concepción del lenguaje como “constructor” activo de nuestra visión de mundo, antesala de la racionalidad, y mediador con la otredad.²⁵

De este breve recorrido conceptual, podemos concluir junto con Stavenhagen que:

El idioma [...] no es tan sólo un medio de comunicación, sino también un elemento esencial para la estructuración de los procesos mentales y la aportación de significado al entorno natural y social de cualquier persona. Una comunidad idiomática es también una comunidad epistemológica, es decir, vincula a las personas mediante su participación en un medio común y en unos conocimientos compartidos. Las comunidades que poseen un idioma indígena proporcionan a sus miembros toda la gama de significados culturales que conlleva el uso de un idioma común.²⁶

Esta gama de significados, como hemos querido demostrar, es irreductible a los criterios de otra lengua pero, además, configura de un modo fuerte y significativo la identidad de los individuos y de los pueblos, pues media todas sus experiencias interpersonales.

²⁴ Lafont y Peña, *op. cit.*, p. 191.

²⁵ Aunque advertimos los problemas derivados del relativismo lingüístico respecto al posible relativismo moral y otras complicaciones filosóficas, nos parece casi innegable que la lengua materna determina la propia cosmovisión y que de hecho pueda marcar la cognición de la persona de manera indeleble.

²⁶ Rodolfo Stavenhagen, *Derechos humanos y cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión*, ONU 2002. En <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1>, p. 59.

IDENTIDAD CULTURAL: COMUNIDAD DE HABLA,
MUNDO Y LENGUA

Aclarar la cuestión acerca de la identidad cultural no es cosa fácil. Partiremos de la definición funcional de cultura que ofrece Kymlicka precisamente porque enfatiza la importancia del lenguaje y se desentiende de considerar las costumbres como elemento prioritario. Este autor entiende cultura como una “comunidad intergeneracional más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas”.²⁷ De entrada, sabemos que la identidad cultural es un constructo temporal y dinámico; se va formando a lo largo del tiempo y consta de elementos diversos. Como lo afirma Amartya Sen “una persona pertenece a muchos grupos diferentes (de género, clase, lenguaje, profesión, nacionalidad, comunidad, raza, religión y así sucesivamente)”²⁸ y son éstos los que van conformando su identidad. Sen, sin embargo, también afirma que “los imperativos que podemos asociar con nuestra humanidad no pueden ser mediados por nuestra pertenencia a colectividades menores”,²⁹ pues los grupos que Sen considera significativos, tienen carácter de universalidad. La postura de Sen nos sirve aquí de contraste, pues en este punto nosotras discrepamos y en cambio afirmamos que existen ciertas esferas cercanas que determinan de manera más fuerte que otras la identidad de un individuo. Es decir, hay “colectividades menores” que sí tienen un mayor peso en la constitución de la identidad personal, pero no sólo esto, sino que las estimamos, pues configuran formas de vida valiosas que las personas libremente pueden elegir como tales.

²⁷ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carmen Castells, Barcelona, Paidós, 1996, p. 36.

²⁸ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, trad. de Hernaldo Valencia, Madrid, Taurus, 2015, p. 277.

²⁹ *Ibid.*, p. 171.

Michael Sandel, hablando acerca de la conformación de la identidad, y en el contexto de su crítica al “yo desvinculado” de John Rawls y la posición original, se pregunta si es posible concebirse a uno mismo como un individuo escindido de sus propios deseos y vínculos. Al respecto, Sandel contesta que:

No creo que podamos, al menos no sin costo alguno para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste en parte en el hecho de que vivir de acuerdo con ellas, es inseparable de la comprensión de nosotros mismos como los individuos particulares que somos como miembros de esta familia o de la comunidad o nación o personas, como portadores de esta historia, como ciudadanos de esta república.³⁰

Así, por tanto, resulta que desde esta concepción, los individuos se encuentran fuertemente enraizados a ciertos grupos cercanos que van construyendo la identidad y la noción de una vida auténtica.

En general, nuestra postura es más cercana a la de los llamados “comunitaristas”, como la de Michael Sandel, y es prácticamente incompatible con la propuesta de Sen, ya que “consideran que las personas están ‘incrustadas’ en papeles y relaciones sociales particulares. Estos yoes incrustados [...] heredan un modo de vida que define lo que es bueno para ellos. En vez de ver las prácticas grupales como el producto de las elecciones individuales, los comentaristas consideran a los individuos el producto de prácticas sociales”.³¹ Aludimos aquí a este contraste para ilustrar que la práctica social que por excelencia vincula a las personas entre sí, y transmite los valores y el conocimiento de las culturas a las generaciones posteriores es, sin duda, la práctica lingüística.

³⁰ Michael Sandel, “The procedural republic and the unencumbered self”, en *Political Theory*, vol. 12, núm. 1, 1984, p. 90.

³¹ Will Kymlicka, “El nuevo debate sobre los derechos culturales”, en *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. de Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2003, p. 31.

Es posible reconocer muchos y muy variados elementos que conforman nuestra identidad; algunos más importantes que otros. No estamos diciendo que la individualidad de la persona se juega toda en el terreno de la lengua pero, ciertamente, afirmamos que la lengua es el elemento transversal que nos permite interpretar el mundo, armar nuestra propia narrativa vital e incluso ser capaces de entender las historias de los demás. Como lo afirma Francisca Pou,

La lengua es a veces tan central a los proyectos vitales de las personas que éstas pueden llegar a verla no sólo como algo que valoran, sino como algo que afecta su *identidad* como personas. Sin duda esta especial relación lengua-identidad tiene que ver con la capacidad de la lengua para situarnos en el tiempo y el espacio, para hacernos sentir parte de agentes colectivos y situarnos en la historia.³²

No por nada Jerzy Smolicz, Tove Skutnabb-Kangas, Joshua Fishman y otros expertos en la materia, están de acuerdo en mencionar a la lengua como uno de los componentes más indiscutibles tanto de la identidad individual, como de la colectiva. Consideramos, además, que una de estas esferas significativas de las que hablábamos antes, que configuran de manera fuerte la identidad, y aseguran la autenticidad de una vida digna, es la de la comunidad de habla, puesto que la lengua forma parte de aquellos elementos identitarios que “han sido aprendidos en la infancia temprana (y eso) los dota de un carácter especial, que no es el mismo de aquellos rasgos adquiridos después”.³³

Lo que proponemos en el fondo, en este escrito, es una ampliación del concepto estándar de bienestar, en el que se incluyan entre los recursos fundamentales y más significativos, los recursos

³² Pou, *op. cit.*, p. 95.

³³ Tove Skutnabb-Kangas, “Multilingual education for global justice: issues, approaches, opportunities”, en Skutnabb-Kangas, *Social justice...*, p. 52.

comunicativos como bienes con valor en sí mismos.³⁴ Sólo bajo estos criterios de justicia puede formarse una identidad lingüística saludable.

Dijimos antes que el papel de la “lengua materna” como estructura formadora de la visión de mundo era irreductible e insustituible. Mencionamos también que una esfera particularmente significativa para la conformación de la identidad, era la “comunidad de habla”. Antes de continuar, habrá que precisar lo que se entenderá por estos dos conceptos.

Existen diversos criterios para determinar qué es la lengua materna. Tove Skutnabb-Kangas habla de al menos cuatro de ellos: 1) el origen (la lengua que aprendes primero); 2) la identificación (la lengua con la que te identificas como hablante nativo o con la que los demás te identifican); 3) la competencia (la lengua que conoces mejor); y 4) la función (la lengua que más usas).³⁵ Para efectos de este trabajo, seguiremos a Skutnabb-Kangas, apostando por un criterio mixto: la lengua materna va a ser la que aprendas primero en el orden del tiempo y con la que te identifiques como hablante.

³⁴ “Las singularidades de lo lingüístico no son inmediatamente aparentes cuando uno aborda el punto que ha centrado la mayor parte del debate general: la exploración de los vínculos entre reconocimiento cultural y autonomía e identidad individual. Por el contrario, de la lengua parece poder predicarse, casi automáticamente y con especial intensidad, la totalidad de lo que subrayan los argumentos que destacan el valor de la pertenencia cultural desde la perspectiva referida. De las lenguas puede decirse, como se dice respecto de la cultura en general, que son muy importantes para el adecuado ejercicio de la autonomía individual, en tanto operan como contextos que dan sustancia y significación a las opciones que los individuos pueden decidir incorporar a su plan de vida, que son un elemento central en la definición de la identidad de las personas, que son valiosas no sólo en tanto contexto, sino como elemento integrante de un plan de vida elegido, o que para sus hablantes tienen una dimensión valiosa adicional a la de ser un medio para acceder a otros bienes, relacionada con su carácter de creación o logro humano de la que ser partícipe tiene sentido por sí mismo.” Francisca Pou G., “Constitucionalismo y derechos lingüísticos en América Latina: una discusión preliminar”, en *SELA*, núm. 95, 2011, pp. 7 y 8.

³⁵ Cfr. Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 106.

En cuanto a la comunidad de habla, habremos de comprenderla como un “conjunto de hablantes que comparten efectivamente, al menos, una lengua, pero además un conjunto de normas y valores de naturaleza sociolingüística: participan en unas mismas actitudes lingüísticas, unas mismas reglas de uso, un mismo criterio a la hora de valorar socialmente los hechos lingüísticos, unos mismos patrones sociolingüísticos”.³⁶ Resulta claro el elemento sociopolítico implicado en este concepto; la comunidad de habla no se habrá de definir en términos puramente lingüísticos, sino que tiene que ver por una parte con el reconocimiento de una norma o modelo de conducta y, por otra, con la autoidentificación del hablante como parte de un grupo determinado que configura su visión de mundo y su identidad siempre en colectivo. De acuerdo con Alessandro Duranti, la comunidad de habla depende en gran parte de “los aspectos emergentes y cooperativamente alcanzados del comportamiento como medios de establecer lazos de solidaridad en el desarrollo de la vida social”.³⁷

Hay quienes piensan que la pregunta por la relación entre lengua e identidad es un sinsentido, ya sea que lo sostengan desde un enfoque neoliberal no especialista (a la economía neoliberal sólo le importan las culturas cuando éstas puedan entrar al mercado y representen un potencial negociador; si una cultura no es apta para entrar al juego del libre mercado, o es ajena a las prácticas de intercambio, resulta indiferente su existencia o desaparición. Desde un punto de vista antropológico, la posición neoliberal no reconoce una relación significativa entre lengua, cultura y etnicidad, por lo que no habría una razón de peso para pugnar por su conservación); desde una posición posmoderna no-nominalista (las lenguas ma-

³⁶ Francisco Moreno Fernández, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1998, p. 23.

³⁷ Alessandro Duranti, “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”, en *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge*, vol. 4: El lenguaje: contexto socio-cultural, 1992, p. 26.

ternas no existen en sí, son una creación desde la alteridad) o desde la trinchera de aquellos “archivistas” que únicamente documentan las lenguas, pero no se interesan en mantenerlas vivas desde una posición política determinada.³⁸ Nosotras, sin embargo, pensamos que la lengua, como constructora de la identidad, está relacionada en primera instancia con el autorrespeto y la autenticidad, pues siendo parte de un grupo social y lingüístico reconocido, es que nos formamos como agentes responsables y como sujetos políticos, y gozamos de los requerimientos de una vida digna. Además de esto, retomamos la enseñanza de la antropología lingüística en lo referente a la lengua como el medio a través del cual configuramos nuestra visión de mundo, y nos abrimos a la otredad, y asumimos que “ningún otro rasgo identitario representa al mismo tiempo una garantía tan clara de continuidad cultural y una herramienta tan poderosa de revisión cultural (como la lengua).”³⁹

Afirmamos antes que las lenguas tienen por sí mismas un “valor” que sobrepasa su mera utilidad como vehículo de comunicación. Esto se debe, en nuestra opinión, a que la lengua en su uso público, su reconocimiento, sus significados sociales, etc., tiene un valor político, puesto que

el lenguaje se ha convertido en un medio importante para la lucha contra las hegemonías y para la búsqueda de la autodeterminación en varios niveles: psicológico, educativo, político. La lengua es central para ver, interpretar, comprender y cambiar el mundo, y de hecho para la creación del mismo, por ello, la lengua es central para la identidad cultural y étnica de la mayoría de los grupos.⁴⁰

Hay quienes han intentado subestimar el valor de las lenguas maternas, incluso algunos investigadores han dicho que éstas no existen, no son importantes para la gente que las habla, o que no re-

³⁸ Cfr. Skutnabb-Kangas, “Multilingual education...”, pp. 45ss.

³⁹ Pou, “Contra la lengua...”, p. 108.

⁴⁰ Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 202.

presentan un elemento importante en la conformación de la identidad.⁴¹ En general, lo que pretenden es invisibilizar a los hablantes de lenguas no hegemónicas, para sacar de la mesa del debate la cuestión de la justicia lingüística, ya que “cuando el lenguaje se constituye en el núcleo de una cultura étnica o minoritaria, y donde el sistema ideológico de la mayoría dominante es el monismo lingüístico, las oportunidades personales para construir un sistema étnico personal, se vuelven mucho más problemáticas”.⁴²

Al rechazar estas posturas, Jerzy Smolicz propone su famosa teoría de los *core values*, valores nucleares de las sociedades, que conforman de manera fundamental e insustituible, los sistemas ideológicos de las culturas, y sirven como valores de identificación que son simbólicos para el grupo.⁴³ Estos valores nucleares no son intercambiables, y constituyen el puente necesario entre los sistemas sociales y culturales del grupo; sirven para identificar al conjunto como una realidad distinta de otras comunidades étnicas, religiosas, científicas, etc. En opinión de Smolicz, el valor nuclear por excelencia es la lengua: “La lengua es más que un medio de comunicación y expresión, y es más bien el símbolo de una identidad étnica y un valor que define y que actúa como un prerrequisito para una integración grupal auténtica”.⁴⁴ Así pues, la lengua no es sólo “otro componente” de las culturas, es más bien el núcleo y eje transversal de las identidades culturales, además de que tiene un “valor” intrínseco para éstas, más allá de ser el medio de comunicación más eficaz. Aunque así no lo fuera, la lengua seguiría constituyendo un bien a ser procurado, pues funge como un elemento de identificación tanto de manera interna, como externa.

⁴¹ Cfr. Skutnabb-Kangas, “Multilingual education...”, pp. 46ss.

⁴² Jerzy Smolicz, “Core values and cultural identity”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, núm. 4, 1981, p. 88.

⁴³ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 88.

LENGUAS INDOMEXICANAS, ENTRE EL MENOSPRECIO
HISTÓRICO Y LAS POLÍTICAS CASTELLANIZANTES

Históricamente, los grupos y personas indomexicanas han desarrollado experiencias intersubjetivas con limitaciones de lenguaje, lo que ha impedido la articulación coherente de una visión de mundo a partir de principios enraizados en su lengua.⁴⁵ De conseguir dicha articulación, habrían de hacerlo a través de una narrativa vital auténtica (y por lo tanto susceptible de exigencias morales, políticas y sociales), que se pueda construir de manera libre y coherente. Esta narración estará a su vez atravesada por diversos valores y saberes interconectados con la lengua y con lo que ésta tiene de interpersonal. La injusticia histórica, institucional y sistematizada de la que han sido víctimas los pueblos indomexicanos les ha impedido construir un concepto respetable sobre ellos mismos, pues el vehículo que poseen para crear la narración sobre uno mismo —su lengua— ha sido menospreciada por las políticas públicas asimilacionistas y castellanizantes desde principios del siglo pasado de manera institucionalizada,⁴⁶ pero desde tiempos de la Colonia *de facto*.⁴⁷ Este ambiente de discriminación lingüística excluye a un

⁴⁵ Aunque tampoco se ha logrado que consigan un dominio del español que más o menos les permita articularla o que puedan tener la libertad de elegirlo como su lengua de preferencia, más allá de las cortapisas políticas, sociales y culturales de las que han sido víctimas.

⁴⁶ Baste con pensar en las políticas de aculturación propuestas por el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde su intención de apoyo a las personas y grupos indígenas de 1948 a 1970, las políticas educativas y la falta de institutos para la formación de maestros indígenas y traductores.

⁴⁷ Se sabe que durante la estancia de los españoles en lo que hoy es nuestro territorio, algunos de ellos, especialmente los frailes franciscanos, aprendieron las lenguas indígenas, fueron doctos en ellas e incluso hicieron gramáticas y escribieron defensas de las mismas. Sin embargo, los misioneros se volcaron en esta tarea con el fin de convertir a los indios al cristianismo y no tuvieron interés de conservar las lenguas y los contextos lingüísticos en sí mismos, a excepción de Bernardino de Sahagún, en ningún caso.

gran sector de la población de la vivencia de una comunidad lingüística saludable. Como bien lo explica Rodolfo Stavenhagen:

Desde una perspectiva histórica [...] en las políticas de los Estados no se han reconocido o protegido siempre los idiomas hablados por los pueblos indígenas o las minorías lingüísticas. Por el contrario, la intención de las políticas lingüísticas, educativas y culturales oficiales ha sido a menudo la asimilación de esos grupos en la corriente principal del país, con la consiguiente pérdida de idioma y cultura. Ha sido únicamente en los últimos años cuando se ha percibido que con esos procesos se vulneraban los derechos humanos de los miembros de esas comunidades lingüísticas, y a veces se han considerado como una forma de etnocidio.⁴⁸

Este etnocidio que menciona Stavenhagen toma una forma especialmente destructiva cuando las poblaciones indígenas internalizan el menosprecio generalizado, y llegan a despreciar incluso su propia lengua. Existen diversos testimonios de personas y poblaciones indígenas enteras que han optado por no hablar la lengua de sus padres, ni transmitirla a las nuevas generaciones, pues, dado que deben mostrar cierto dominio de la lengua de prestigio para poder satisfacer sus necesidades fundamentales “dejan de transmitir la lengua a sus hijos con el fin de lograr movilidad social ascendente. Así, no necesariamente una lengua debe estar moribunda para ser considerada una lengua en peligro, sino que la interrupción en la transmisión intergeneracional de la lengua constituye una instancia de peligro”.⁴⁹ A la par de este fenómeno, suele surgir un sentimiento de vergüenza por la propia identidad étnica, pues ésta se vincula con el retraso y el fracaso social.⁵⁰

⁴⁸ Stavenhagen, *op. cit.*

⁴⁹ Silvia Hirsch, Hebe González y Florencia Ciccone, “Lengua e identidad: ideología lingüística, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes”, en *Indiana*, núm. 23, 2006, p. 108.

⁵⁰ *Cfr.* Rebeca Barriga y Claudia Parodi, “Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos”, en *Las causas sociales de la desaparición y del manteni-*

Diversos estudios han mostrado y documentado el fenómeno del abandono voluntario de la lengua por causas ligadas a la violencia y la exclusión. Sólo por mencionar algunos ejemplos, citaremos el reporte de María Bertely, Gonzalo Saraví y Pedro Abrantes, para la UNICEF respecto a las identidades y derechos de los jóvenes indígenas, en el que se muestra que:

Muchos de los adolescentes... (y particularmente aquellos que residen en áreas urbanas) señalaron que hablar la lengua de sus padres en ciertos espacios era fuente de estigma, discriminación e incluso de vergüenza para ellos mismos, y muchos más reconocieron que directamente no habían aprendido a hablarla. Esto no significa un rechazo absoluto de la lengua indígena, ni mucho menos de la identidad indígena porque gran parte de estos mismos jóvenes manifestaron frustración ante la imposibilidad de dominar sus lenguas maternas. A pesar de reconocer la centralidad de la lengua en la identidad indígena y de no hablarla, la gran mayoría de ellos seguían reconociéndose como indígenas.

La lengua materna no se olvida, pero al hablar el español nos perdemos de aprender cosas. No dominamos bien la lengua wixárika [...]. Los que lo hablan claro son los ancianos o los marakame. (Adolescentes wixáritari de la Sierra Norte de Jalisco).⁵¹

Tania Carrasco, por su parte, al analizar la presencia de comunidades indígenas en la Ciudad de México, concluyó que: “Un tema recurrente en todos los grupos de enfoque fue que los niños se sienten avergonzados al escuchar a los padres hablar una lengua indígena. Éste es un rasgo común en los trabajadores migrantes urbanos de cualquier grupo étnico y se refuerza por la falta de valoración de las lenguas indígenas en los sistemas escolares urbanos”.⁵²

miento de las lenguas en las naciones de América. 49^a Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Sonora, 1997, p. 26.

⁵¹ María Bertely Busquets *et al.*, *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*, México, CIESAS-UNICEF, 2013, pp. 28 y 29.

⁵² Tania Carrasco V., “Identidad étnica y pobreza. Los indígenas en las ciudades de México”, en *Asuntos indígenas. Pueblos indígenas en áreas urbanas*, Copenhague,

La actitud lingüística negativa de los hablantes frente a sus propias lenguas y culturas son consecuencia del menosprecio histórico que han sufrido las lenguas indomexicanas y provoca la falta de autorrespeto en estas personas y pueblos. Lo dicho es reflejo de la posición sociopolítica y económica de estos grupos y la falta de respeto que los grupos dominantes (esto es, aquellos hispanoparlantes identificados con la cultura “occidental”) les han mostrado y no de una falla estructural lingüística de estas lenguas, no de su falta de valor objetivo, no de su incapacidad o poca utilidad para la comunicación.

Del estudio de Joshua Fishman⁵³ sobre el fenómeno de las actitudes lingüísticas podemos decir que hay al menos dos aristas interesantes en este análisis: 1) el estudio valorativo del hablante o juicio subjetivo y 2) la reacción valorativa de la comunidad hacia la lengua. En el caso concreto de los pueblos indomexicanos tenemos que 1) los hablantes jóvenes se avergüenzan en su mayoría de la lengua que hablan y 2) la sociedad ha producido actitudes estereotipadas que afectan la concepción de los indígenas incluso más allá de sus maneras de hablar.

Esta degradación de la que se habla repetidamente refiriéndose a la actitud de los indígenas respecto a la expresión de su propia lengua en contextos “no indios”, puede identificarse con lo que Rawls llama propiamente “vergüenza”: “Sentimiento que alguien experimenta cuando sufre una ofensa a su respeto propio o un ataque a su autoestima. La vergüenza es dolorosa, porque es la pérdida de un bien preciado.” El bien preciado del que habla Rawls en este caso puede pensarse como la pertenencia y el orgullo cultural que quedan menoscabados en una sociedad que constantemente humilla ciertas lenguas, y las identifica con el retraso.

Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, núms. 3-4, 2002. En http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/AI_3_4_02.pdf.

⁵³ Cfr. Joshua Fishman, *Sociología del lenguaje*, trad. de J. Carlos Moreno, Madrid, Cátedra, 1988.

Una de las principales fuentes de menosprecio, discriminación, vergüenza y autoestigmatización de los indígenas en México ha sido la educación formal institucional. A pesar de que las recomendaciones del primer Congreso de pueblos indios de Centroamérica, México y Panamá, llevado a cabo en enero de 1977 se centraron en reclamar la inexistencia de una “educación autóctona bilingüe”⁵⁴ y también a pesar de la creación de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) un año después, la realidad es que hasta la fecha en México no se ha conseguido una educación indígena bilingüe intercultural que realmente sea inclusiva y respetuosa de estas personas y pueblos.

Sirva recordar algunos de los problemas que hasta la fecha hemos enfrentado en el país:

1. El problema de la escrituración de las lenguas indígenas.
2. La falta de materiales educativos y el largo proceso de elaboración de los mismos.
3. La alta demanda de maestros indígenas y la falta de buenos programas de capacitación para los mismos.
4. La falsa idea de que una traducción de código lingüístico es suficiente, sin una adaptación cultural y discursiva.

Sin embargo, más allá de los problemas mencionados, nosotras creemos que la falta principal de este enfoque educativo consistió en la instrumentalización de la lengua indígena solamente como medio de instrucción (desvinculado de la valorización y promoción cultural).

En el caso de nuestro país, el encumbramiento del monolingüismo estuvo relacionado con las políticas mestizófilas propias del

⁵⁴ Cfr. Dora Pellicer, “Derechos lingüísticos en México: realidad y utopía”, en *XX Congreso Internacional de Latin American Studies Association*, Guadalajara, 1997. En https://d3gqux9sl0z33u.cloudfront.net/AA/AT/gambillingonjustice-com/downloads/226063/pellicer_DERECHOS_LINGUISTICOS_EN_MEXICO-REALIDAD_Y_UTOPIA.pdf, p. 5.

periodo posrevolucionario, y perduró hasta finales del siglo XX, época durante la cual “las profundas divisiones entre los mestizos fueron disimuladas por la ideología nacionalista del mestizaje, que planteaba una definición única y coherente de su identidad [...]. Esta definición [...] gozó de una aceptación más o menos general pues fue promovida incesantemente por el gobierno y por los intelectuales”,⁵⁵ que intentaban crear un discurso nacionalista por medio de la anulación de las diferencias culturales, en pro de una supuesta unidad nacional fundamentada en el español como “lengua oficial y única”. Las políticas a favor del mestizaje descansaban sobre la convicción de que:

La imposición de la lengua dominante se hace mediante un procedimiento sustitutivo: se intenta que esa lengua, al aprenderse, sustituya a la o las lenguas de los que la aprenden. Además, se asocia esa lengua imperial a una sociedad dominante que se va imponiendo para conseguir una creciente homogeneización, con el consiguiente arrinconamiento y minusvaloración de las culturas y lenguas ajenas a esa sociedad, presuntamente superior.⁵⁶

Después de la fiebre mestizófila y castellanizadora, las primeras propuestas de educación intercultural de los años setenta en el país propusieron un modo de castellanización indirecta a través de las lenguas originarias. Es decir, la lengua indígena servía de apoyo para imponer con mayor eficacia el castellano y la cultura dominante, se trataba de un bilingüismo transitorio que en el fondo caminaba hacia la desaparición progresiva de las lenguas indígenas y la expansión de la lengua dominante, supuestamente más apta para cumplir con las necesidades comunicativas de la realidad nacional.

⁵⁵ Federico Navarrete L., *Las relaciones interétnicas en México*, México, IIH-UNAM, 2004, p. 16.

⁵⁶ Juan Carlos Moreno Cabrera, *De Babel a Pentecostés. Manifiesto plurilingüista*, Barcelona, Horsori, 2006, p. 47.

Otro reclamo, que podríamos hacer a las políticas educativas supuestamente interculturales, consiste en denunciar la falta de un currículo verdaderamente intercultural, desde el supuesto de que una educación bilingüe no se determina por el uso de dos lenguas para la instrucción, sino que además de buscar los resultados educativos concretos del programa, debe al mismo tiempo contribuir a la preservación y rehabilitación de la lengua subordinada, minoritaria o débil. La organización del discurso y los modelos culturales de referencia tienen una relevancia fundamental en este sentido.⁵⁷ Como lo explica también Jesús Serna,

las políticas estatales de asimilación de los pueblos indígenas se han considerado etnocidas. A través de la resistencia cultural numerosos pueblos indígenas han logrado preservar elementos de su cultura y mantener su identidad étnica. La defensa de la lengua, la exigencia de que se apliquen programas de educación bilingüe en las regiones indígenas, programas de capacitación de maestros para sus propias gentes y contenidos curriculares que tomen en cuenta las culturas indígenas son aspectos fundamentales de esta trascendental demanda.⁵⁸

Ahora bien, dado que las actitudes de vergüenza son adquiridas y se relacionan con el significado social de las lenguas, podemos decir siguiendo a Fishman y aplicando su enfoque a la realidad indomexicana, que las valoraciones, producto de una situación socio-política injusta, han producido y siguen produciendo, en este caso, actitudes lingüísticas negativas hacia las lenguas originarias (como una forma de menosprecio cultural) y al mismo tiempo una actitud lingüística positiva hacia la lengua de prestigio.

Este menosprecio sistemático no sólo repercute en las preferencias “personales” o “comunales” de utilizar una lengua sobre otra.

⁵⁷ Cfr. Hamel Rainer E., “Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 5, 1995, p. 84.

⁵⁸ Jesús Serna M., *México, un pueblo testimonio: los indios y la nación en nuestra América*, México, CCyDEL-UNAM, 2001, p. 98.

De acuerdo con David A. Hough, Ram Bahadur Thapa Magar y Amrit Yonjan-Tamang, existen una serie de repercusiones tanto psicológicas como políticas derivadas del desprecio histórico y social de las lenguas, tales como la falta de aprecio por las culturas en general, sentimientos de inferioridad y humillación ante la cultura dominante, la negación de la propia lengua, menosprecio a uno mismo (tanto internalizado como exteriorizado), colonización de la mente (concepción de uno mismo de acuerdo con categorías externas, usualmente las occidentales), desarrollo educativo retrasado, aumento de deserción escolar,⁵⁹ etcétera.

INJUSTICIA LINGÜÍSTICA E IGUAL DIGNIDAD DE TODAS LAS LENGUAS

Es posible decir que se rompe la justicia lingüística, cimentada en el autorrespeto y la autenticidad, desde el análisis de las “causas” de la suplantación de una lengua por otra. Esto porque según lo explicaremos a continuación, no existe ni una razón lingüística para menospreciar una lengua o hablar de la preeminencia de una lengua sobre otra; o lo que es lo mismo, no existe una lengua que tenga una mayor o menor capacidad expresiva, ya que todas son óptimas por igual. Así pues, si la elección e imposición de una lengua sobre otra se da de hecho, las razones de esto habrán de obedecer a criterios políticos, de poder y supremacía de unos grupos culturales y no a criterios lingüísticos. Vayamos paso a paso.

Como bien lo menciona Juan Carlos Moreno Cabrera, la oligoglosia se ha erigido como la “ideología que justifica y promueve la imposición de un número reducido de lenguas a varias comunidades plurilingües”.⁶⁰ En nuestro país, esta ideología ha tomado la

⁵⁹ Cfr. David A. Hough, Ram Bahadur Thapa Magar y Amrit Yonjan-Tamang, “Privileging indigenous knowledges”, en Skutnabb-Kangas, *Social justice through multilingual education...*, p. 160.

⁶⁰ Moreno Cabrera, *op. cit.*, p. 80.

forma de políticas públicas castellanizantes, sobre todo en lo concerniente a la educación, las formas válidas de participación política, etc., pero puede expresarse de maneras más sutiles y enmascaradas.

De acuerdo con Moreno Cabrera, la oligoglosia echa mano de los siguientes argumentos para sostener la supremacía de unas lenguas sobre otras:

1. Las lenguas que predominan en el mundo son las más aptas para la comunicación.
2. La promoción de las lenguas minoritarias requiere una gran inversión de recursos sobre todo económicos.⁶¹
3. Las personas pueden aprender pocas lenguas a lo largo de su vida.

Para resolver esta discusión nos apegamos a la opinión del mismo Juan Carlos Moreno Cabrera y Tove Skutnabb-Kangas en lo referente a la “igual dignidad de todas las lenguas”.⁶² Según lo explica Moreno Cabrera, todas las lenguas del mundo pertenecen a la misma especie del sistema comunicativo y ello no impide que haya diferencias notables entre ellas.

Moreno Cabrera recalca que las propiedades universales de la facultad lingüística de nuestra especie se manifiestan en todas las lenguas humanas (incluso en el lenguaje de señas):⁶³

⁶¹ Pou Giménez insiste en sustituir la pregunta por los costos del desarrollo e implementación de políticas lingüísticas más igualitarias que las actuales, por la de la justicia. Lo que deberíamos preguntarnos, expresa Pou, es si las políticas propuestas serían redistributivas y en qué sentido lo serían. *Cfr.* Pou, “Contra la lengua...”, pp. 22.

⁶² Habrá que hacer una aclaración preliminar. Consideramos que la dignidad se predica en sentido estricto de las personas y de sus vidas. La lengua lo que tiene es un valor intrínseco, aunque adoptamos provisionalmente la expresión “la igual dignidad de las lenguas”, entendiendo dignidad en un sentido análogo precisamente para enfatizar el valor de las lenguas más allá de la mera utilidad comunicativa.

⁶³ *Cfr.* Juan Carlos Moreno Cabrera, *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*, Madrid, Alianza, 2004, p. 43.

Todas las lenguas naturales del mundo presentes, pasadas y futuras, por pocas personas que las usen, son universales en tanto que son la manifestación perfecta de la facultad humana del lenguaje, que es universal. Al mismo tiempo, todas las lenguas del mundo, por muchas personas que las usen y por mucha extensión geográfica, social o cultural que tengan, son particulares, específicas y limitadas, porque no son más que una de las miles de formas posibles en las que se puede manifestar la facultad humana del lenguaje.⁶⁴

El mismo autor insiste en destacar las propiedades universales que definen todas las lenguas del *Homo sapiens sapiens*:

1. Todas las lenguas tienen un inventario limitado de sonidos vocálicos y consonánticos y unas reglas de combinación de los mismos para obtener unidades mayores denominadas sílabas.
2. Todas tienen un elenco de elementos mínimos con significado denominados palabras.
3. Las lenguas tienen mecanismos (composición, aglutinación o incorporación) para obtener palabras nuevas a partir de las ya existentes.
4. Tienen una serie de reglas de combinación sintáctica a través de las cuales se vinculan las palabras para obtener sintagmas y oraciones.
5. Contienen expresiones para informar, preguntar y ordenar.
6. Todas las lenguas tienen mecanismos lingüísticos para describir y narrar acontecimientos, para señalar las relaciones de sus hablantes con el entorno, para expresar razonamientos y para expresar lo imaginado o soñado.
7. Están abiertas a la excelencia estética de los mensajes.
8. Todas conocen la connotación.⁶⁵

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁵ *Loc. cit.*

Si esto es así es porque la totalidad de las lenguas, en tanto que manifestaciones diversas, pero directas, de la facultad del lenguaje, son igualmente valiosas, pues todas ponen de manifiesto la capacidad humana del lenguaje, por más que cada una lo haga de un modo original y único. Como hemos dicho, desde la lingüística es posible afirmar, sin lugar a dudas, que no existe una sola lengua que, en sí misma, sea más apta que otra, o que tenga una mayor capacidad expresiva que las demás. Lo que es cierto, es que las funciones sociales de las lenguas están determinadas, sobre todo, por aspectos extralingüísticos, como los intereses de las élites,⁶⁶ pero no por la capacidad comunicativa de la lengua en sí. En este sentido, “la visibilidad relativa y el valor percibido de varias lenguas tienen menos que ver con las lenguas por sí mismas y por los hablantes, y más con las relaciones ideológicas, políticas y económicas entre los hablantes de las lenguas respectivas y los estados en los que viven”⁶⁷.

Dijimos antes que todas las lenguas son universales e igualmente aptas para la comunicación de las cosas humanas, porque son manifestación directa de la capacidad lingüística de la especie, pero son particulares en la medida en que representan solamente una concreción de esa capacidad entre miles de posibilidades más. Es justamente por eso que perder una lengua es perder una ventana única “de acceso al estudio de los mecanismos y propiedades de algunos aspectos de la mente humana”⁶⁸ y también representa una pérdida cultural (individual y colectiva) irrecuperable con implicaciones importantes en la vida de las personas y de los pueblos. La mayor parte de los contenidos de la cultura, y la cultura misma, están en el lenguaje y se expresan a través del lenguaje. Perder una lengua es perder sus leyes, su literatura, sus cantos, sus proverbios, sus oraciones, su sabiduría, en general el modo de vida, el pensa-

⁶⁶ Cfr. Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 13.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ Moreno Cabrera, *op. cit.*, p. 63.

miento, los procedimientos de valoración, la moralidad y el orden de la realidad dado por dicha cultura⁶⁹ que le son específicos e irreductibles a otras. Así pues, decir que la lengua es el alma de un pueblo, la mente de un pueblo, el espíritu de un pueblo, no es una mera metáfora,⁷⁰ ya que, además de que toda la comunidad con la que nos identificamos y formamos lazos solidarios habla nuestra lengua natural, todos los que amamos mientras fuimos niños hablaban esa lengua.⁷¹

Dados todos estos antecedentes, puede verse más claramente que la predominancia de una lengua en la esfera pública y la restricción de las otras lenguas al ámbito de lo privado no tiene que ver con sus capacidades expresivas, sino con cuestiones políticas de poder, dominación ideológica y discriminación.

En este mismo tenor, Skutnabb-Kangas asegura que:

En sociedades con discriminación institucional y cultural, no a todos los niños que pertenecen a las minorías les es permitido identificarse de manera positiva con su cultura y su lengua materna original. Muchos niños que pertenecen a minorías son forzados a sentirse avergonzados de su lengua materna, de sus padres, sus orígenes, su grupo y su cultura. Muchos de ellos, sobre todo cuando viven en países donde el racismo es más sutil y no se expresa de manera abierta, internalizan las opiniones negativas que la sociedad mayoritaria tiene de los grupos minoritarios, sus lenguas y sus culturas. Muchos reniegan de sus padres y de su propio grupo y su lengua.⁷²

Además de la actitud lingüística despectiva con obvias implicaciones negativas que ya hemos explicado, hace falta enfatizar que sin esta aceptación de la identidad étnica, resulta complicado exi-

⁶⁹ Cfr. Joshua Fishman, "What do you lose when you lose your language?", en G. Cantoni [ed.], *Stabilizing indigenous languages*, Flagstaff, Northern Arizona University, 2007, p. 72.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁷¹ *Ibid.*, p. 74.

⁷² Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 114.

gir responsabilidad por los tipos de vida y por las acciones de estas personas, puesto que no han sido capaces de elegir las libremente como sujetos auténticos. La vida auténtica es condición de posibilidad para exigir responsabilidad, misma que sólo se consigue desde la identificación etnolingüística sana.

Tove Skutnabb-Kangas menciona que la formación sustractiva que obliga a las personas a abandonar su lengua materna en pro de una lengua dominante, puede tener consecuencias dañinas en el terreno de lo social, psicológico, económico y político. Estos fenómenos causan “un daño grave tanto físico como mental: dislocación social, psicológica y cognitiva, daño lingüístico y educativo, y, parcialmente a través de esto, también marginación económica, social y política”.⁷³ La cuestión de la discriminación lingüística no es un asunto que ocupe exclusivamente a las ciencias del lenguaje en sí, sino que resulta fundamental si se pretende hablar de la dignidad, y del respeto a los derechos colectivos de los pueblos.

CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo, hemos querido mostrar que la lengua es un componente nuclear no negociable, tanto de la identidad, como de toda vivencia social. Es por esto que la cuestión acerca de la sustracción lingüística violenta no puede quedar fuera del debate por la justicia social y los prerrequisitos para hablar de una vida digna. Las discusiones lingüísticas planteadas en estos términos son importantes, justamente porque el ideal de sociedad justa al que aspiramos implica que habría de ser posible que los hablantes originarios de cualquier lengua nacional puedan vivir en ella plenamente. En otras palabras, que los sujetos puedan hacer sus vidas tan valiosas como puedan en coherencia con sus rasgos identitarios y que la comunidad local y el Estado generen las condiciones necesarias para que esto suceda.

⁷³ Skutnabb-Kangas, “Multilingual education...”, p. 37.

Ante el panorama de la exclusión lingüística que han sufrido las personas y los pueblos indomexicanos, surge la pregunta por el plurilingüismo como una solución al conflicto. De acuerdo con Juan Carlos Moreno, se puede hablar de dos actitudes históricas diferentes respecto al plurilingüismo:

La primera consiste en ver esta situación como intrínsecamente negativa y desventajosa e intentar superarla en lo posible proponiendo el monolingüismo o la oligoglosia [...]. La segunda actitud ve el plurilingüismo como una situación intrínsecamente positiva y ventajosa e intenta aprovecharla para llegar a un mejor entendimiento y armonía de la humanidad [...] la actitud pentecostal ante la diversidad de lenguas proporciona un medio de conocer mejor la naturaleza humana y de procurar una convivencia enriquecedora basada en el entendimiento mutuo de las comunidades y pueblos. Va a mostrar que la naturaleza humana, en el plano lingüístico, está más orientada al entendimiento del habla o gesticulación del otro que al de la propia y que, por lo tanto, la diversidad de variedades lingüísticas habladas o gesticuladas, lejos de ser un impedimento para el desarrollo de nuestro potencial humano, es uno de los elementos que más lo potencian y enriquecen⁷⁴.

De la primera de estas actitudes ya hemos hablado, cuando nos referimos a las políticas mestizófilas posrevolucionarias. La segunda postura, aquella que revalora la diversidad de lenguas, podría relacionarse el ideal pluricultural expresado en la reforma al artículo 2º Constitucional en el año 2001 que, entre otras cosas, reconoce y revalora la realidad plurilingüe y pluricultural del país. Dentro del territorio nacional,

las lenguas indígenas, piedra angular de su identidad étnica han sido motivo de discusiones en medios políticos y académicos y han dado origen a políticas lingüísticas contradictorias y pendulares. El continuo oscilar entre el español y las lenguas indígenas se ha traducido en un discurso oficial inconsistente, que ha contaminado de ambigüe-

⁷⁴ Moreno Cabrera, *op. cit.*, p. 9.

dades y paradojas a otros discursos que tratan del uso y valor de las lenguas indígenas de la sociedad mexicana.⁷⁵

Consideramos que un buen punto medio entre estas oscilaciones inconsistentes, puede estar representado en la propuesta del “sesquilingüismo”, el cual se define como “una capacidad que tenemos todos los seres humanos y que nos permite llegar a entender otras lenguas, aunque no las hayamos estudiado previamente [...]. El hablante de la lengua A conoce y entiende la lengua B y el de la lengua B conoce y entiende la lengua A”.⁷⁶ En el fondo de esta propuesta laten dos cosas: la convicción de que es posible entendernos unos a otros sin la necesidad de unificar nuestros códigos lingüísticos, pues no se requiere dominio completo de éstos para lograr la comunicación, y la posibilidad de que cada grupo cultural mantenga su lengua como mejor le parezca, sin que esto signifique quedar aislado del resto de las culturas. El único requerimiento para lograr esto, sería la voluntad expresa de comunicar, ser entendido, y valorar todos los lenguajes por su valor intrínseco en sí.

Otra posible opción en contra del monolingüismo puede ser el llamado bilingüismo aditivo, en el cual el aprendizaje de una segunda o tercera lengua no implica el abandono de la lengua materna, pues las condiciones sociales están dadas para que esto no tenga que suceder así por razones de violencia o discriminación. Las ventajas de esta postura son claras, pues ciertamente “saber varias lenguas nos permite participar en varias visiones del mundo, ampliar las opciones vitales a nuestro alcance y evaluar genuinamente las mismas”.⁷⁷

Un primer paso para el tránsito hacia esa “actitud pentecostal” que menciona Moreno Cabrera podría ser cuestionar la noción

⁷⁵ Barriga y Parodi, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁶ Juan Carlos Moreno Cabrera, *El sesquilingüismo cooperativo: un recurso contra el imperialismo lingüístico*, Barcelona, Universidad Pompeu Fabra, 2012. En http://www.upf.edu/factii/_pdf/conferencias/1213/llico_1213.pdf.

⁷⁷ Pou, “Contra la lengua...”, p. 93.

misma de “lengua oficial”, la cual ha resultado particularmente problemática, pues su elección no es nunca neutra, y como hemos visto, tampoco responde a criterios lingüísticos respecto a la idoneidad de un cierto idioma para expresar la realidad. Resulta que la definición de una llamada lengua oficial es siempre artificiosa, atiende a tendencias políticas, intereses hegemónicos, y tiene implicaciones importantes en lo que se refiere a las políticas públicas y las prácticas de exclusión: “los conceptos de lengua oficial, nacional o común no sólo se utilizan para reconocer políticamente la extensión efectiva de una lengua en un Estado, país o territorio dado, sino también para marginar y arrinconar otras lenguas que no tienen el carácter de oficial, nacional o común”.⁷⁸ En este sentido, el hecho de tener una lengua que se proclama oficial en nada contribuye a que se use de mejor modo o más que antes y en cambio sí sirve para “poner una barrera infranqueable a otras lenguas menos extendidas para que sigan en esa posición minoritaria [...]”⁷⁹ y de subordinación, en la que históricamente han sido colocadas de manera injusta.

En segundo lugar, pensamos que es urgente y fundamental crear e implementar mecanismos de revitalización y rehabilitación de las lenguas indígenas mediante políticas públicas de promoción y reconocimiento cultural. Adelantándonos a las posibles objeciones que se pudieran plantear respecto a este tipo de “acciones afirmativas”, pensamos tres cosas:

1. No cuesta caro mantener una lengua, ciertamente cuesta recursos y esfuerzo, pero es posible, y sobre todo es una cuestión de justicia social.
2. El hecho de que siempre se hayan muerto lenguas, e impuesto unas sobre otras, no hace que ésta sea una práctica deseable en una sociedad democrática. Así como antes

⁷⁸ Moreno Cabrera, *De Babel...*, p. 45.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 46.

muchos infantes morían de enfermedades curables que se creían inevitables, pero hoy día sabemos que existen curas para ellas, lo mismo pasa con las lenguas. Los enormes avances antropológicos, filosóficos, lingüísticos, sociológicos, jurídicos y hasta neurológicos, nos permiten reconocer la importancia fundamental de la preservación de las lenguas, y su habilitación en espacios públicos de prestigio. También somos más capaces de reconocer mecanismos de colonización sutiles, y ser conscientes de sus efectos políticos, por lo que habremos de estar alertas a las señales de hegemonía cultural que desde las esferas de poder se pudieran imponer.

3. Estamos conscientes de que las lenguas, como organismos vivos que son, tienden al cambio y la adaptación. No pensamos pues, que el ideal sociopolítico radique en mantener las lenguas intactas, sino que, como todo patrimonio inmaterial, lo que se deberá de propiciar es su conservación por medio de la refuncionalización y reconocimiento en espacios públicos, tomando en cuenta la voluntad de la población que hable la lengua en cuestión.

Iniciamos nuestro trabajo mencionando que fue Rawls quien introdujo el tema del respeto a uno mismo como un aspecto relevante para el debate político de orden público. Es Rawls mismo quien da luces respecto a cómo resarcir el daño cuando las condiciones políticas no han sido apropiadas para hacer surgir la convicción por la propia valía: “Basta que para cada persona haya alguna (una o más) asociación a la que pertenezca y dentro de la cual sean públicamente afirmadas por los otros las actividades que son razonables para él. De este modo, adquirimos la convicción de que lo que hacemos en la vida cotidiana merece la pena”.⁸⁰ En el caso que nos ocupa, pensamos que esas “asociaciones” encar-

⁸⁰ Rawls, *op. cit.*, p. 400.

gadas de reivindicar el valor de las lenguas y las personas, habrán de tener dos funciones fundamentales: la re-funcionalización y la revitalización de las lenguas indígenas en el espacio público y no sólo dentro de sus comunidades (medios de comunicación, el sistema escolar, las instituciones de gobierno, etc.). El ideal, en última instancia, será el de una comunidad política en la cual “en la vida pública los ciudadanos respeten entre sí sus correspondientes objetivos y ejerzan sus derechos políticos de modo que también apoyen su autoestimación”.⁸¹

BIBLIOGRAFÍA

- Barriga Rebeca y Claudia Parodi, “Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos”, en *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América. 49^a Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad de Sonora, 1997.
- Beek Wouter, *Linguistic relativism. Variants and misconceptions*, Universidad de Ámsterdam. En <https://staff.fnwi.uva.nl/b.bredeweg/pdf/BSc/20052006/Beek.pdf>.
- Bertely Busquets María *et al.*, *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*, México, CIESAS/UNICEF, 2013.
- Carrasco V., Tania, “Identidad étnica y pobreza. Los indígenas en las ciudades de México”, en *Asuntos indígenas. Pueblos indígenas en áreas urbanas*, Copenhague, Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, núms. 3-4, 2002, En http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/AI_3_4_02.pdf.
- Duranti, Alessandro, “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”, en *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge*, vol. 4: El lenguaje: contexto socio-cultural, 1992.

⁸¹ *Ibid.*, p. 400.

- Dworkin, Ronald, *Justice for hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- _____, *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Fishman, Joshua, *Sociología del lenguaje*, trad. de J. Carlos Moreno, Madrid, Cátedra, 1988.
- _____, “What do you lose when you lose your language?”, en G. Cantoni [ed.], *Stabilizing indigenous languages*, Flagstaff, Northern Arizona University, 2007.
- Hamann, Johann Georg, “Essay on an academic question”, en *Hamann: writings on philosophy and language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Hamel, Rainer E., “Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 5, 1995.
- Hirsch Silvia, Hebe González y Florencia Ciccone, “Lengua e identidad: ideología lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes”, en *Indiana*, núm. 23, 2006.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carmen Castells, Barcelona, Paidós, 1996.
- _____, “El nuevo debate sobre los derechos culturales”, en *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. de Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2003.
- _____, *Estados, naciones y culturas*, trad. de Juan Jesús Mora, Córdoba, Almuzara, 2004.
- Lafont, Cristina y Lorenzo Peña, “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico”, en *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999 (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía).
- Moreno Cabrera, Juan Carlos, *De Babel a Pentecostés. Manifiesto Plurlingüista*, Barcelona, Horsori, 2006.
- _____, “El sesquilingüismo cooperativo: un recurso contra el imperialismo lingüístico”, Barcelona, Universidad Pompeu Fabra,

2012. En http://www.upf.edu/factii/_pdf/conferencias/1213/llico_1213.pdf.
- _____, *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*, Madrid, Alianza, 2004.
- Moreno Fernández, Francisco, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1998.
- Navarrete L., Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, IIH-UNAM, 2004.
- Pellicer, Dora, “Derechos lingüísticos en México: realidad y utopía”, en *XX Congreso Internacional de Latin American Studies Association*, Guadalajara, 1997. En https://d3ggqux9sl0z33u.cloudfront.net/AA/AT/gambillingonjustice-com/downloads/226063/pellicer_derechos_linguisticos_en_mexico_realidad_y_utopia.pdf.
- Pérez, Federico, “Will Kymlicka: la defensa del nacionalismo minoritario”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 4, 2007.
- Pou G., Francisca, “Constitucionalismo y derechos lingüísticos en América Latina: una discusión preliminar”, en *SELA*, núm. 95, 2011.
- _____, “Contra la lengua invisible. Una discusión sobre la relevancia normativo-legal de la pluralidad lingüística”, en *Isonomía*, núm. 19, 2003.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, México, FCE, 1995.
- Sandel, Michael, “The procedural republic and the unencumbered self”, en *Political Theory*, vol. 12, núm. 1, 1984.
- Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, trad. de Hernaldo Valencia, Madrid, Taurus, 2015.
- Serna M., Jesús, *México, un pueblo testimonio: los indios y la nación en nuestra América*, México, UNAM-CCyDEL, 2001.
- Smolicz, Jerzy, “Core Values and cultural identity”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol.1, núm. 4, 1981.
- Serrano S., Juan Antonio, “Límites del multiculturalismo de Kymlicka para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas”, en *EN-CLAVES del pensamiento*, año II, núm. 3, 2008.

- Skutnabb-Kangas, Tove, *Linguistic genocide in education or worldwide diversity and human rights?*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2012.
- _____. *et al.* [ed.], *Social justice through multilingual education*, Bristol, Multilingual Matters, 2009.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Derechos humanos y cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión*, ONU 2002. En <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1>.
- Von Humboldt, Wilhelm, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la realidad*, trad. de Ana Agud, Madrid, Anthropos, 1990.
- Whorf, Benjamin Lee, *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1956.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tratado lógico-filosófico*, trad. de Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, 2002.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Fishman, Joshua A. *Reversing language shift. Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*, Clevedon, Multilingual Matters, 1997.
- Flores Farfán, José Antonio, “En torno a la política y planeación lingüísticas en el contexto latinoamericano”, en *Linguapax Annual Review*, 2010.
- Flores Farfán, José Antonio, “Vías en el campo de la amenaza a las lenguas y su prospecto”, en *Regiones, suplemento de Antropología*, núm. 37, 2009.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, community and culture*, Oxford, Clarendon Press-Oxford, 1989.
- Skutnabb-Kangas, Tove y Robert Philipson *et al.* [ed.], *Linguistic human rights: overcoming linguistic discrimination*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1995.