


# Documentación y recuperación de la lengua nonuya de la Amazonia colombiana

*Documentation and Revival of the Nonuya Language of the Colombian Amazon*

Juan Álvaro Echeverri<sup>1</sup> 

Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia-Colombia



**Para citaciones:** Echeverri, J. (2021). Documentación y recuperación de la lengua nonuya de la Amazonia colombiana. *Visitas al Patio*, 15(2), 146-163. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.15-num.2-2021-3684>

**Recibido:** 15 de junio de 2021

**Aprobado:** 20 de agosto de 2021

**Editora:** Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

**Copyright:** © 2021. Echeverri, J. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.



## RESUMEN

Este artículo presenta la historia del proceso de documentación de la lengua nonuya de la Amazonia colombiana, su posterior incorporación en el Archivo DOBES del Max Planck Institute, destacando la contribución de estos materiales para la descripción de la lengua en un marco comparativo y tipológico. En segundo término, presenta el sentido y los alcances del proceso de recuperación lingüística y cultural nonuya asociado al trabajo de documentación y muestra que la relación entre los procesos de documentación y de recuperación lingüística nos llevan a cuestionar la noción de lo que significa una *lengua* en el contexto social multilingüe de la gente de centro.

**Palabras clave:** nonuya; gente de centro; recuperación lingüística; documentación lingüística.

## ABSTRACT

This paper presents the history of the documentation process of the Nonuya language of the Colombian Amazon, its subsequent incorporation in the DOBES Archive of the Max Planck Institute, highlighting the contribution of these materials to the description of the language in a comparative and typological framework. Secondly, it presents the meaning and scope of the nonuya linguistic and cultural revival process associated with the documentation work and shows that the relationship between the documentation and linguistic revival processes leads us to question the notion of what a *language* means in the multilingual social context of the People of the Center.

**Keywords:** Nonuya; People of the Center; linguistic revival; linguistic documentation.

<sup>1</sup> Antropólogo PhD (New School for Social Research, NY, 1997). Profesor titular, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. [jaecheverri@unal.edu.co](mailto:jaecheverri@unal.edu.co)

## INTRODUCCIÓN

Nonuya (2969-noj) es una de las tres lenguas de la familia lingüística witoto, junto con el murui (uitoto)<sup>2</sup> y el ocaina, habladas en la región amazónica del sureste de Colombia y noreste de Perú. La lengua está clasificada como en estado “latente (*dormant*)”, según Endangered Languages Project (2021), y a finales de la década de 1980 se consideraba una lengua extinta tanto en Colombia como en Perú.

Durante el auge del caucho, a principios del siglo XX, los grupos de la gente de centro (hablantes de lenguas de las familias de witoto, bora, andoke-urekena<sup>3</sup> y arawak) fueron sometidos a un sistema de esclavitud que diezmo su población y condujo a la dispersión y reasentamiento forzoso de la población restante. En este proceso, los nonuya, cuya población antes del auge cauchero era de aproximadamente 1.000 (Whiffen, 1915: 59), fueron reducidos a unas pocas decenas de individuos (Echeverri, forthcoming), esparcidos a lo largo del río Putumayo en la actual frontera Colombia-Perú. Por lo menos tres de ellos regresaron a su territorio tradicional y se casaron entre otros grupos, principalmente andoque y féeneminaa (muinane)<sup>4</sup>. Sus descendientes aprendieron las lenguas de estos grupos y en la década de 1970 formaron una comunidad -Peña Roja, en el río Caquetá en Colombia-, identificada como nonuya, aunque ya no se hablaba la lengua. A principios de la década de 1990, estos nonuya por descendencia iniciaron una búsqueda de parientes sobrevivientes que aún podían hablar la lengua, y encontraron a tres, que vivían en Leticia, en el río Amazonas, y en el río Putumayo. Con estos hablantes iniciamos un proceso de documentación de la lengua, que fue acompañado de un proceso de recuperación lingüística, que ha continuado, con altibajos, durante las siguientes décadas.<sup>5</sup>

En §1 presento la historia de este proceso de documentación y su posterior incorporación en el Archivo DOBES del Max Planck Institute; en §2 la contribución de estos materiales para la descripción de la lengua en un marco comparativo y tipológico; en §3, el sentido y los alcances del proceso de recuperación lingüística y cultural nonuya, y en §4 concluyo, mostrando que si bien el proceso de documentación ha sido exitoso en aportar materiales para la descripción de una lengua hasta entonces no documentada, la relación entre los procesos de documentación y de recuperación lingüística nos llevan a cuestionar la noción de lo que significa una *lengua* en el contexto social multilingüe de la gente de centro.

### 1. Documentando una lengua bajo el nivel cero

Las fuentes disponibles de la lengua nonuya a principios de la década de 1990 eran escasas. La fuente más antigua es un manuscrito inédito, con 127 entradas nonuya-

<sup>2</sup> Utilizo *murui* en lugar de “uitoto” (“huitoto”, “witoto”), siguiendo la preferencia de los hablantes de la lengua (ver Agga Calderón et al., 2019: 58, n. 3; Echeverri forthcoming, para más detalles); para la familia lingüística empleo, como es convencional entre los investigadores de estas lenguas, *witoto* (con “w”).

<sup>3</sup> Marcelo Jolkosky (2016: 284–285), basado en una lista de 30 palabras de la lengua urekena (urekena, arequena) recogida por Johann Natterer en 1831 (cf. Adelaar & Brijnen, 2014), demostró el parentesco genético entre urekena y andoque y propuso la familia lingüística “andoke-urekena”, hipótesis con la cual concuerda Jon Landaburu (in print).

<sup>4</sup> Féeneminaa es la autodesignación del grupo y lengua conocidos como “muinane” en la literatura (cf. Ancianos del Pueblo Féeneminaa, 2016:10). Suárez (2021) introduce una modificación la ortografía a “féeneminaa”; aquí conservo la ortografía original adoptada por el pueblo.

<sup>5</sup> Para información sobre el proceso de recuperación del nonuya, ver Echeverri y Landaburu (1995), Echeverri y Romero (2015), Romero (2015a, 2015b), Moreno et al. (2017).

español, recopilado por un misionero capuchino (Mataro, 1930). Paul Rivet y Robert de Wavrin (1953) produjeron la primera fuente publicada de la lengua, con 394 palabras y expresiones, lo que permitió a Paul Rivet proponer que nonuya, ocaina y murui eran lenguas emparentadas.<sup>6</sup> En 1977, Jorge Gasché había hecho una grabación de una hora con palabras y expresiones de Mamerto Ríos, un anciano nonuya que vivía en Tarapacá (río Putumayo en la frontera Colombia-Brasil), que fueron publicadas años después en el Archivo DOBES como parte del trabajo de documentación (Ríos, 2009).

En 1990, los Nonuya de Peña Roja eran en su mayoría hablantes de la lengua fééneminaa, y los mayores (hijos de dos hombres que habían regresado a su territorio ancestral en las décadas de 1930 y 1940) conocían algunas palabras y cantos en el idioma. Políticamente estaban afiliados a una comunidad fééneminaa, que los consideraba como otro clan de ese pueblo, al que nombraban como *nóobajo* ‘gente de achiote’. Diferencias internas llevaron a su segregación política y a la afirmación de su identidad étnica nonuya. En este proceso, el asunto de la recuperación de su lengua se volvió crucial. Se enteraron de que Mamerto Ríos, mencionado en el párrafo anterior, vivía en la ciudad de Leticia y, con el apoyo del lingüista Jon Landaburu, viajaron a esa ciudad y realizaron diez horas de grabaciones del idioma, a cargo de Landaburu y un anciano nonuya. Esta entrevista extensa incluyó listas de nombres de plantas, animales e insectos; un cuestionario lexical basado en las listas de Swadesh y Swadesh-Rowe, oraciones simples inspiradas en la gramática muinane (fééneminaa) de Walton (1975), e incluía algunos cantos en nonuya y conversaciones sobre la cultura y los rituales. Estas grabaciones tuvieron un profundo impacto en la comunidad nonuya de Peña Roja, y activaron la memoria de los mayores, cuyo interés era más la recuperación de la vida ritual que los inventarios de palabras y frases que ocuparon la mayor parte de la entrevista conducida por el lingüista. Un intento de los nonuya de Peña Roja de continuar entrevistando a Mamerto en relación con los cantos y otros aspectos de los rituales fue frustrado por los hijos del mayor, quienes consideraron que “recordar cosas del pasado” podría afectar su salud. Mamerto finalmente falleció en 1994.

Estas grabaciones permanecieron sin procesar durante varios años, aunque fueron aprovechadas por la comunidad, particularmente los cantos que se habían grabado. En 1993 me involucré en este proceso y la comunidad solicitó ayuda para tratar de encontrar otros hablantes sobrevivientes.<sup>7</sup> Logramos encontrar a Humberto Ayarce, un hombre nonuya que vivía en el lado colombiano del río Putumayo. Humberto fue traído a vivir a Peña Roja, junto a su esposa bora y sus hijos. El primer idioma de Humberto había sido nonuya, pero creció hablando ocaina y también hablaba con fluidez murui, bora y español. Sin embargo, Humberto no estaba familiarizado con los asuntos rituales, y su pronunciación no se consideró igual a “la forma en que

<sup>6</sup> Un vocabulario “nonuya” de cuatro palabras publicado por Tessmann (1930) es de la lengua bora-miraña (Echeverri & Landaburu, 1995: 46). “Nonuya” deriva de la palabra murui *nonuiai* ‘gente de achiote’ y ha sido usada para nombrar a un grupo que habla una lengua diferenciada de la familia witoto (del que aquí trato) y también para referirse a clanes de gente de achiote de los murui (*nonuiai*) y, en el caso de Tessmann, de los bora-miraña (*nebaje*). La autodesignación actual de los nonuya es *nono-nota* (achiote-PI) o *nono-ba ini* (achiote-PEPA gente), que es el nombre del clan principal de este grupo. Rivet y Wavrin (1953), en su vocabulario nonuya, citan *año-noba* (gallinazo-PI) ‘gente de gallinazo’ como la autodesignación del pueblo. Castellví y Espinosa (1958: 121) son los únicos autores que citan la lengua “nononotá”, pero la clasifican como un subdialecto del bora.

<sup>7</sup> Los trabajos que se mencionan a continuación fueron apoyados por el Programa PEAMA de la Fundación Gaia Amazonas, una ONG colombiana (<https://www.gaiaamazonas.org/>) entre 1993 y 1998.

hablaban nuestros padres”. No obstante, realizamos una entrevista extensa con Humberto y, en aras de la comparación, comenzamos siguiendo de cerca las mismas palabras y expresiones que se habían utilizado en la entrevista con Mamerto y agregamos un cuestionario lexical que había sido elaborado por el Centro Colombiano para el Estudio de las Lenguas Aborígenes CCELA.<sup>8</sup> Humberto se ahogó accidentalmente en el río Caquetá en 2003.

Como la comunidad no estaba del todo contenta con el conocimiento y la pronunciación de Humberto, logramos encontrar en 1997 un tercer hablante, Rafael Grande, un reconocido cantor que vivía en el lado peruano del río Putumayo, mucho mayor que Humberto. Rafael también fue traído a vivir a Peña Roja. El conocimiento de Rafael era importante y su forma de hablar satisfactoria para los nonuya de Peña Roja, pero la relación con él no fue fluida; en este caso, fue el anciano quien encontró a sus parientes como ingenuos e ignorantes y se mostró reacio a responder a sus preguntas (particularmente en lo relacionado con los temas rituales). Con Rafael también realizamos una entrevista extensa siguiendo una estructura similar a las empleadas con Mamerto y Humberto, e incluyó un buen número de cantos que Rafael, en varios casos, había negado a su propia gente, pero no encontró ningún problema en compartir conmigo; poco después transcribimos y traducimos estos cantos para distribuirlos a la gente (Grande, 1997).

Con Jon Landaburu esbozamos una fonología de la lengua (inédita) y propusimos una ortografía práctica, con la que Álvaro Rodríguez, un joven Nonuya, elaboró una cartilla para los niños de la recién creada escuela comunitaria de Peña Roja (Rodríguez, 1997).

En total se habían grabado cerca de treinta horas de los tres hablantes. La mayoría de estos materiales no estaban procesados ni publicados, con la excepción de la cartilla para niños de Rodríguez, la transcripción de cantos de Rafael Grande y mi transcripción manuscrita de aproximadamente el 30% de las grabaciones. Las copias de los casetes grabados circularon entre los jóvenes y los ancianos (y con frecuencia se dañaban o se perdían), pero ayudó a muchos a aprender algunas palabras y oraciones, y los niños de la escuela comenzaron a aprender y practicar los cantos.

Entre 2004 y 2009, Frank Seifart, un lingüista alemán que trabaja con la lengua bora-miraña, puso en marcha un proyecto de documentación en el marco de la iniciativa de financiación DOBES (*Dokumentation bedrohter Sprachen* ‘documentación de lenguas amenazadas’), titulado “Una documentación multimedia de las lenguas de la gente del centro” (Seifart et al., 2009). Inicialmente, el proyecto estaba enfocado en las lenguas bora y ocaina, pero poco después me invitó a Jorge Gasché y a mí a contribuir también con los materiales del murui y el nonuya respectivamente. Con los recursos del proyecto se podrían digitalizar las grabaciones análogas y pagar a alguien (un estudiante de lingüística o similar) para que realizara la anotación de los archivos, utilizando mis transcripciones manuscritas.

Estando en la búsqueda de ese estudiante que pudiera ayudar con las transcripciones, me encontré en Bogotá por azar con un joven nonuya, quien diez años atrás, había sido uno de los niños de la escuela comunitaria que había

<sup>8</sup> Las grabaciones con Humberto Ayarce las iniciamos también con el apoyo del lingüista Jon Landaburu.

comenzado a aprender los cantos grabados por Mamerto y Rafael. El me comentó que era ahora un cantor formado; los cantos que se habían recogido los habían complementado con nuevos cantos traducidos de otras lenguas de la región al nonuya, trabajo que habían hecho en conjunto con los mayores.

Esto les permitió comenzar a participar en los rituales pronunciando los cantos en su propio idioma ancestral, un gran logro político-ritual. Decidí entonces vincularlo a él para hacer las anotaciones de los archivos recién digitalizados, empleando el programa *ELAN* del Max Planck Institute. El trabajo de anotación consistió en identificar en los archivos de audio los fragmentos en nonuya y anotar la transcripción y la traducción del segmento. Para esto se valió, en un inicio, de mis cuadernos de transcripción (un poco más del 30% de lo grabado). Para la transcripción decidimos emplear la ortografía práctica que habíamos diseñado con Landaburu. Una vez concluida la anotación del material que tenía transcripciones, este joven estuvo en capacidad de asumir la transcripción del material restante, que fue enteramente concluida.

En el año 2007, Frank Seifart y Jorge Gasché realizaron en La Chorrera (Amazonas) una grabación de 37 minutos con Margarita Kapojó, hija de un importante capitán nonuya, quien había quedado huérfana de niña y se crió entre los murui (Kapojoy, 2007), la cual también fue transcrita.

Las transcripciones de estos cuatro hablantes contienen un total 8.693 entradas (palabras u oraciones): 2.459 de Mamerto Ríos, 4.064 de Humberto Ayarce, 1.932 de Rafael Grande y 238 de Margarita Kapojó, sin incluir las transcripciones de los cantos de Rafael Grande (1997) y de Mamerto Ríos. Todas estas transcripciones y traducciones se encuentran en el Archivo DOBES Gente de Centro (Echeverri, 2009a) y fueron impresas y enviadas a la comunidad (Echeverri, 2009b).

En este proceso se logró digitalizar todas las grabaciones que se habían hecho una década atrás, dividir las en sesiones con informaciones de metadatos, anotar (transcribir y traducir) todo el material digitalizado y obtener un documento impreso para el servicio de la comunidad. Para ese momento, 2009, ya habían fallecido los tres principales hablantes de la lengua.

Miremos ahora qué servicios ha prestado este material, tanto a la descripción y conocimiento de la lengua.

## 2. El nonuya en un marco comparativo y tipológico

Si a inicios de la década de 1990 el nonuya era una lengua escasamente documentada, veinte años después disponíamos de un material, que, si bien tiene sus limitaciones, nos permite describir y comparar la lengua.

En el caso de las entrevistas con Mamerto, Humberto y Rafael empleamos el mismo corpus de palabras (nombres de plantas, animales e insectos, listas de Swadesh y Swadesh-Rowe) con los tres hablantes. Esto nos permitió confirmar ampliamente la coincidencia de los términos nonuya para este corpus y comparar las diferencias de la pronunciación de los tres hablantes. La pronunciación de Mamerto y Rafael (que era positivamente percibida por sus parientes de Peña Roja) se diferencia de la

de Humberto particularmente en la producción de las consonantes implosivas (ausentes o poco marcadas en Humberto) y en otros cambios regulares (por ejemplo, Mamerto y Rafael [b] ~ Humberto [m] o [b]).

En todas las entrevistas empleamos conjuntos de frases simples y expresiones que buscaba establecer contrastes morfológicos y esclarecer paradigmas (por ejemplo, afirmaciones y negaciones, contrastes de movimiento espacial, paradigmas pronominales, etc.). Esto permitió que las entrevistas evolucionaras a la producción de expresiones más libres, pero sin llegar a narraciones o discursos más complejos. En este aspecto, Humberto demostró mayor capacidad de producir oraciones complejas, e incluso hay conjuntos de entradas, en las que se refiere a su vida, que adquieren el carácter de cuasi-narrativas.

En cuanto a la representatividad del corpus, si bien tenemos cerca de nueve mil entradas, hay que tener en cuenta que muchas entradas son repetidas, tanto porque durante las entrevistas se pedía al hablante repetir la palabra o frase, como porque el mismo cuestionario era aplicado con los diferentes hablantes.

Todo el material anotado en *ELAN* fue exportado a *Toolbox*, una herramienta para interlinearización y análisis morfológico. *Toolbox* nos permitió ver que el corpus de 8.693 entradas contiene 16.236 palabras nonuya (un promedio de cerca de 2 palabras por entrada), y de estas, 4.317 son palabras únicas. Realizamos la segmentación de cerca de un 80% de todo el material (dividiendo cada palabra en sus raíces lexicales y morfemas); el diccionario obtenido contiene 1.184 entradas léxicas (raíces nominales, verbales, adjetivales, pronombres, adverbios, sufijos verbales y nominales, etc.). Este corpus es suficiente para análisis fonológico y morfológico, pero puede ser todavía muy limitado para describir adecuadamente la sintaxis.

El trabajo de segmentación nos permitió revisar y ajustar las transcripciones, las cuales convertimos al Alfabeto Fonético Internacional y las publicamos como una base de datos de referencia disponible en línea (Echeverri, 2019).

La fonología de la lengua ha sido muy poco trabajada. El primer esbozo de fonemas que hicimos con Jon Landaburu en la década de 1990 nos permitió diseñar una ortografía práctica, que fue empleada en la cartilla de Rodríguez (1997), el libro de cantos de Rafael Grande (1997) y en las anotaciones que quedaron en el Archivo DOBES (Echeverri, 2009a). Lorena Orjuela Salinas (2010) llevó a cabo un análisis fonético a partir de las grabaciones de Humberto Ayarce (que son las que tienen la mejor calidad para este tipo de trabajo), el cual aportó elementos que le permitieron a Isabel Victoria Romero proponer una revisión de nuestra primera propuesta fonológica (Romero, 2013).<sup>9</sup> La revisión de las transcripciones para la segmentación en *Toolbox* y un trabajo de reconstrucción de la familia witoto (del que hablaré enseguida) nos llevó a realizar algunos ajustes a esta última, la cual se encuentra publicada en la “Base de datos de la lengua nonuya” (Echeverri, 2019).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Orjuela Salinas señala que en las vocales no parece haber fenómenos de alargamiento sino conjuntos de vocales que poseen tonos o cualidades vocálicas diferentes (Orjuela Salinas, 2010: 43); encuentra también que la estructura silábica básica no permite, para la misma sílaba, la ocurrencia de más de un segmento vocálico y que la estrategia que permite tal organización es la realización de la voz “crepitante y espirada” (*creaky voice*), que podría considerarse una realización de la consonante oclusiva sorda (Orjuela Salinas, 2010: 44).

<sup>10</sup> La fonología del nonuya es compleja en el área de las palatales (además de los sonidos implosivos y la alta frecuencia de la oclusión glotal). En el análisis fonológico del fééneminaa (muinane) llevado a cabo por Consuelo de Vengoechea

Con los materiales nonuya iniciamos junto con Frank Seifart un trabajo de reconstrucción de la familia lingüística witoto. Richard P. Aschmann (1993) había realizado una reconstrucción de esta familia, pero empleando solo datos del “huitoto” (murui) y del ocaina. Con base en la comparación de la reconstrucción del “Proto Huitoto-Ocaina” con el “Proto Bora-Muinane” (también reconstruido por Aschmann),<sup>11</sup> el propuso la existencia de una familia “Proto Witotoan” que incluiría todas estas lenguas. Quisimos verificar la hipótesis de Aschmann haciendo una nueva reconstrucción de la rama witoto incorporando los datos nonuya. Nuestro trabajo arrojó una reconstrucción diferente de la familia witoto que ofrece mucho menos apoyo a las hipótesis de Aschmann.

Este trabajo (Echeverri & Seifart, under review) aún no ha sido publicado, pero señalo aquí algunos puntos que nos permiten situar el nonuya en relación con sus lenguas hermanas: en comparación con el murui y ocaina, el nonuya es la lengua que tienen menos segmentos consonánticos, y tiene los sonidos implosivos [b] y [d], el primero una realización del fonema *b*, y el segundo un fonema diferenciado.

A diferencia del murui y ocaina, la pausa glotal está muy bien representada en nonuya. En comparación con las lenguas tucano, que tienen sistemas tonales, el ocaina, nonuya y los dialectos *minika* y *nipode* del murui podrían ajustarse a lo que Wetzels y Meira (2010) denominan sistemas “*stress-accent*”.

En los aspectos de morfología y sintaxis se han hecho algunos avances. Con base en los materiales publicados en el Archivo DOBES, Katarzyna Wojtylak (2016) escribió un primer esbozo de las características morfológicas y sintácticas básicas del lenguaje. Este trabajo fue complementado con un artículo, en conjunto con Doris Fagua y Wojtylak, sobre la familia lingüística witoto en una perspectiva comparativa y tipológica (Echeverri et al., forthcoming). Si bien el nonuya es morfológicamente más cercano al ocaina que al murui, la lengua tiene su propio perfil particular que todavía necesita ser entendido (la descripción morfosintáctica del ocaina de Fagua 2013 ha sido muy relevante para aclarar la descripción del nonuya). Los datos de la morfología y sintaxis nonuya presentados en ese artículo constituyen el primer intento serio de caracterizar la lengua en el contexto de las otras lenguas de la familia y de la región, los cuales resumo enseguida (tomado de Echeverri et al., forthcoming).

Las tres lenguas de la familia witoto tienen al menos dos clases de palabras abiertas: sustantivos y verbos. En murui y nonuya, los adjetivos forman dos clases separadas (abierta y cerrada, la última con solo unos pocos elementos); el ocaina tiene una subclase de adverbios predicativos con semántica adjetival y un solo adjetivo (Fagua, 2013: 131–134). En las tres lenguas, muchos miembros de clases de palabras abiertas y cerradas pueden ocupar la posición de predicado, similar a otras lenguas de la región. Las tres lenguas tienen pronombres de 1ª, 2ª y 3ª persona; la tercera persona se forma diacrónicamente a través de combinaciones de demostrativos seguidos de clasificadores que distinguen masculino, femenino y, en ocaina, también neutro /

(2012), aunque se trata de otra familia lingüística, ella habla del fenómeno de “armonía palatal” que podría tener resultados interesantes para el análisis fonológico del nonuya.

<sup>11</sup> Con Frank Seifart también hicimos una nueva reconstrucción del Proto Bora-Muinane (Seifart & Echeverri, 2015), que confirma la de Aschmann, pero que incluyó muchos más datos y en la cual proponemos una reconstrucción diferente de las vocales.

inanimado.<sup>12</sup> Como otras lenguas de la gente de centro (bora, resígaro, andoque), las tres lenguas tienen la distinción masculino-femenino para la primera, segunda y tercera persona dual. Las tres lenguas tienen extensos conjuntos de clasificadores y además clasificadores de repetición (*repeat classifiers*, es decir, sustantivos truncados que aparecen en la posición del clasificador); esta es una etapa intermedia en el proceso de gramaticalización de sustantivos a clasificadores, como es el caso de otras lenguas del noroeste de la Amazonia, como en las lenguas de las familias tukano, bora y peba-yagua (Aikhenvald, 2000; Gomez-Imbert, 1986; Seifart, 2005; Seifart & Payne, 2007). La morfología verbal de las tres lenguas es rica, especialmente con respecto a las categorías de aspecto. La diferencia más notable entre las tres lenguas es que los marcadores pronominales en ocaina y nonuya son prefijados a la raíz, mientras que en murui son sufijados.

La sintaxis de las tres lenguas es bastante uniforme; todas muestran un perfil nominativo-acusativo. Como en muchas lenguas del área lingüística del Vaupés, la marcación de casos se correlaciona con la semántica y pragmática del argumento objeto. Una característica destacada del murui y del nonuya es la marcación diferencial de caso. La negación en las tres lenguas se hace mediante un afijo verbal; ocaina y nonuya son inusuales en el sentido de que el imperativo negativo se expresa mediante el orden de los constituyentes, en lugar de la marca negativa.

Como muchas otras lenguas amazónicas, las tres lenguas hacen un uso extenso de nominalizaciones como una estrategia de subordinación, y a diferencia de otras lenguas habladas en la región, no tienen construcciones verbales en serie (común entre numerosas lenguas tucano, arawak y naduhup<sup>13</sup>).

### 3. La recuperación lingüística como proyecto político-ritual

Todo este trabajo de documentación y descripción de la lengua surgió de un proyecto político-ritual de recuperación lingüística y cultural, íntimamente ligado a la catástrofe demográfica y social del tiempo del caucho. Luego del auge cauchero y del conflicto colombo-peruano (1932-33), todos los grupos de la gente de centro tuvieron que depender unos de otros. Las alianzas matrimoniales entre diferentes grupos se hicieron indispensables para evitar la endogamia y se tejió un sistema de intercambios ceremoniales que contribuyó a formar una nueva sociedad multilingüe que se autodenomina *gente de centro* (Echeverri, 1997; Gasché 2009; Echeverri, forthcoming).

Los matrimonios interétnicos dieron lugar a la intensificación del multilingüismo, que fue de la mano con la introducción del español como lengua franca. Esto ha implicado una reducción del uso de las lenguas nativas y en muchos casos el debilitamiento o ausencia de la transmisión intergeneracional. No es sorpresa que todas estas lenguas, según los estándares de vitalidad, se encuentren en situaciones de amenaza, peligro crítico y, en el caso del nonuya, de latencia.

<sup>12</sup> Junto con Wojtylak preparamos otro artículo sobre la reconstrucción de los pronombres que profundiza en estos aspectos (Wojtylak & Echeverri, under review).

<sup>13</sup> La familia naduhup (o nadahup) comprende las lenguas hup, yuhup, dâw, y nadëb, que hasta hace poco eran denominadas como pertenecientes a la familia makú-puinave. Epps y Bolaños (2017) argumentan que no hay bases lingüísticas para esa familia, la cual proponen subdividir en tres nuevas familias (naduhup, kakua-nukak y puinave), y recomiendan abandonar el uso del término altamente peyorativo de “makú”.



Peña Roja es una comunidad con una población de poco más de cien personas (Moreno et al., 2017: 98). La comunidad está conformada por los descendientes de cuatro hombres, hijos de dos de los sobrevivientes al tiempo del caucho: Julio Nonuya, del clan *vastséjomi* ‘mochilero’, y Oliverio Rodríguez, del clan *majañova’i* ‘gavilán’. El proyecto de recuperación de la lengua y la cultura nonuya que han llevado en estos años, según ellos mismos lo representan, sería el tercero que ha tenido lugar luego del período cauchero.

Para resumir una larga historia (más detalles se encuentran en Echeverri & Landaburu, 1995: 48–50; Comunidad Nonuya de Peña Roja, 2015), luego de la deportación de todos los nonuya de su territorio tradicional, un hombre llamado Kapojó (padre de Margarita Kapojó) del clan ‘pescado’, en la década de 1930 trajo del río Putumayo a Oliverio y a Julio, y construyeron una maloca en el antiguo territorio nonuya. Allí establecieron relaciones con gente fééneminaa y murui y Oliverio se casó con una mujer fééneminaa. Conflictos con estos grupos condujeron a la muerte de Kapojó y Oliverio en la década de 1940. Este fue el primer proyecto de recuperación nonuya que no tuvo éxito. Los hijos de Oliverio fueron a vivir con sus parientes fééneminaa, y dos de ellos más tarde vinieron a ser de los fundadores de Peña Roja.

Mamerto Ríos era del clan *nononota* “achiote”, clan principal de donde tomó su nombre el grupo, e hijo de Nonovadéechi, un importante jefe nonuya. Mamerto sobrevivió al naufragio de una embarcación peruana en la que perecieron muchos de los jefes nonuya; vivió en Tarapacá, en la frontera Colombia-Brasil, donde estableció una maloca nonuya, junto con su mujer ocaina, donde mantuvo relaciones ceremoniales con los murui, bora y ocaina. Durante el “tiempo de mafia” (década de 1980) su hijo mayor fue asesinado, lo que causó que abandonara la maloca y los bailes; sus hijos se casaron con no indígenas, y finalmente Mamerto fue a vivir a Leticia junto a una hija, donde años más tarde lo entrevistarían Jon Landaburu y un mayor nonuya. Este fue el segundo proyecto de recuperación que tampoco fue exitoso.

Ambos proyectos tienen elementos comunes con el tercero que es el que nos ocupa ahora. Todos ellos han tenido lugar en un entorno multilingüe, cruzado por alianzas matrimoniales y ceremoniales con otros grupos, y en los tres el ritual es un aspecto central, representado en establecer malocas y conducir *carreras ceremoniales* (conjunto de fiestas que constituyen un camino de curación).

Toda carrera ceremonial implica relaciones con dos o más aliados ceremoniales, es decir, otras malocas con las que se intercambian fiestas. En los tres casos, el sistema de alianzas ceremoniales establecido se dio con otros grupos: fééneminaa y murui, en el primer proyecto; ocaina, murui, bora, en el segundo, y fééneminaa y andoque en el tercero. En los tres casos, además, los proyectos de recuperación han tenido significados políticos y territoriales: en el primero, el de reinstaurar las malocas en el territorio ancestral que había quedado despoblado; en el segundo, en reunir a los nonuya sobrevivientes en un poblado a orillas del río Putumayo y mantener las tradiciones nonuya; y en el último, reafirmar la identidad étnica nonuya frente a los fééneminaa y reagrupar a los sobrevivientes de los proyectos anteriores.

La iniciativa de este último proyecto de recuperación nació de los dos hijos de Julio Nonuya y su foco principal fue la reinstauración de la *autonomía*<sup>14</sup> ritual de los clanes nonuya en el contexto de los intercambios ceremoniales con los otros pueblos. Los nombres personales y clánicos, las palabras del ritual, el diálogo de mambadero<sup>15</sup> y los repertorios de cantos rituales son su principal foco de interés. Esto entró en conjunción con otros intereses y actores: el proceso de documentación mismo que se inició y la creación de una escuela comunitaria que también hacía parte del proyecto político. Por un lado, el énfasis de la documentación, agenciada principalmente por nosotros como asesores externos, se inclinó a documentar la lengua en el sentido de un corpus representativo de palabras y oraciones y solo tangencial y accidentalmente en sus aspectos rituales especializados. Esto confluyó con el proyecto de la escuela como el espacio privilegiado de promoción y enseñanza de la lengua nonuya, que sería apoyada por los materiales de la documentación.

Tenemos entonces tres ámbitos dentro de este proyecto de recuperación: el ámbito ritual, donde predomina la lengua oral en intercambios ceremoniales multilingües; el ámbito de la documentación donde la expresión oral de los hablantes sobrevivientes se registra y transcribe (y se traduce al español), y el ámbito escolar donde la lengua, mediada por la escritura, se inserta en procesos curriculares formales donde predomina el español. El ámbito ritual corresponde a los hombres mayores, el segundo (documentación) a los asesores externos —y, en alguna medida, a algunos miembros de la comunidad con dominio de la escritura y las tecnologías de la documentación—, y el ámbito escolar a los maestros y niños. Interesantemente, el ámbito cotidiano de las interacciones lingüísticas de hombres, mujeres y jóvenes —que de hecho se identifican como de diferentes pueblos, no solo nonuya— es el ámbito menos impactado por la recuperación ritual, la documentación y la escuela. Miremos brevemente este ámbito que nos permitirá situar las acciones que han tenido lugar en los otros tres.

Peña Roja es una comunidad multilingüe. El fééneminaa y andoque son las primeras lenguas de los mayores y algunos de ellos son competentes en otras lenguas nativas (uno de los mayores, por ejemplo, habla fééneminaa, murui, andoque, bora, español y tiene alguna competencia en nonuya). Los hombres adultos son mayoritariamente nonuya, pero sin excepción se han casado con mujeres de otros grupos: fééneminaa, murui nípode, andoque, bora y miraña; además, algunas familias yukuna hacen parte de la comunidad. Todos hablan español, la lengua nacional, que predomina en las interacciones cotidianas, en las reuniones comunitarias y en muchos casos también en el hogar. Tenemos una ecología lingüística dominada por el español, pero donde los jóvenes están expuestos, en el ámbito cotidiano, a las lenguas de sus padres, abuelos y tíos, y en el ámbito ritual, a escuchar cantos y diálogos en las diferentes lenguas que se despliegan en los intercambios ceremoniales, principalmente en las lenguas fééneminaa, andoque, murui, yukuna y nonuya. Este conjunto de lenguas abarca las familias lingüísticas bora (fééneminaa, bora, miraña), witoto (murui, nonuya), andoke-urekena (andoque) y arawak (yukuna), además del español, una lengua indoeuropea. Aunque son lenguas muy diferenciadas genéticamente,

<sup>14</sup> Sobre el concepto de “autonomía” ver Echeverri (2016), donde además se encuentra más información sobre la comunidad de Peña Roja.

<sup>15</sup> Mambadero (*jibibirí* en nonuya, lit. ‘patio de la coca’) se refiere al espacio de reunión nocturna de los hombres, mientras consumen hojas de coca pulverizadas (*jibi*) y pasta de tabaco (*dokóo’á*) mezclada con sal vegetal (*odá*).

comparten códigos comunicativos, que han influido también la pragmática y semántica del español.

En este ámbito sociolingüístico la tendencia de las lenguas nativas que todavía son habladas es hacia la pérdida de vitalidad. Parece evidente que reintroducir una lengua en la que actualmente solo algunos pocos tienen competencia limitada, tendría muy pocas probabilidades de éxito, como en efecto lo ha demostrado la experiencia de todos estos años. Lo que sí ha tenido éxito es la visibilidad y valoración positiva de la lengua, y el aprendizaje por muchos de algunas palabras y expresiones icónicas (nombres de animales, saludos, etc.) y el aprendizaje de los cantos (más detalles en Romero, 2015a, 2015b; Echeverri & Romero, 2015; Moreno et al., 2017).

En el ámbito político-ritual, en contraste, la historia ha sido otra. El trabajo de documentación, más allá recopilar palabras y expresiones, les permitió a los mayores “organizar” los nombres clánicos de los nuevos miembros de la comunidad. Esto es fundamental en términos de los intercambios ceremoniales y de la organización social. Esto dio lugar, interesantemente, al renacimiento del clan principal, *nononota* ‘mata de achiote’, a partir de uno de los hombres mayores del clan *vastséjomi* ‘mochilero’. Los cantos recogidos con Mamerto y Rafael complementaron el pequeño acervo que se conservaba en la memoria de los mayores y dio lugar a un proceso de enriquecimiento mediante la traducción de cantos de otras lenguas a la lengua nonuya (ver Moreno et al., 2017: 94). Esto ha sido posible porque hay compatibilidad entre los repertorios de cantos de diferentes pueblos.

Esto les ha permitido participar como cantores invitados en rituales, particularmente en la carrera ceremonial de “frutas” (*yuaké* en murui, *jójoja’e* en nonuya). Los cantos en efecto han sido la herramienta pedagógica más efectiva, y natural, de recuperación y transmisión de la lengua.

Cuando con Jon Landaburu estábamos en Peña Roja comenzando a trabajar la fonología, uno de los mayores nonuya nos acompañaba mientras reproducíamos fragmentos de audio tratando de establecer pares mínimos y ese tipo de cosas. Él, sin disimular su aburrimiento con esta tediosa tarea, nos dijo: “¿Sabe cómo era que los antiguos aprendían muchas lenguas?” A lo que él mismo respondió: “Aprendiendo cantos”.

El aprendizaje de cantos no solo ha incrementado y fortalecido la capacidad de acción ritual del grupo, sino también ha sido efectiva en el ámbito escolar, como lo demostró que uno de los niños que aprendió cantos en la primera mitad de la década de 1990, diez años más tarde fue quien hizo las anotaciones de las grabaciones en ELAN (lo que le sirvió además a mejorar su conocimiento de la lengua), y otros diez años más tarde (2015) lideró un proyecto de fortalecimiento lingüístico con financiación externa (los detalles de este proyecto pueden consultarse en Moreno et al., 2017).

Esto nos lleva al ámbito de la auto-documentación que ha complementado el ámbito ritual, la escuela y la documentación agenciada por actores externos. Desde la década de 1990, hubo iniciativas de documentación local (empleando entrevistas y grabadoras) que se condujeron con Mamerto Ríos (posterior a la documentación

llevada a cabo con Jon Landaburu) que no fue exitosa porque, aunque se pudieron grabar varios casetes, estos finalmente se perdieron, y porque concluyó con la oposición de los hijos del anciano. En 1997, un joven nonuya grabó un par de horas con Humberto Ayarce y Rafael Grande (los dos hablantes que por un tiempo coincidieron en Peña Roja). Estas grabaciones sí fueron digitalizadas, anotadas e incorporadas en el Archivo DOBES y son interesantes porque el tipo de preguntas formuladas por el joven tienen un enfoque diferente al que empleamos en nuestras entrevistas. Este joven fue quien produjo la primera cartilla nonuya (Rodríguez, 1997). En el proyecto de fortalecimiento de la lengua que tuvo lugar en 2015, se apoyó con grabadoras digitales, computador y planta solar para conducir procesos de auto-documentación. En ese proceso, el corpus existente se revisó y se alimentó “con las nuevas creaciones en la lengua”. También, se realizaron “trabajos de normalización de la lengua” (Moreno et al., 2017: 93).<sup>16</sup> Sin embargo, por diferentes razones, estos materiales grabados no pudieron ser recuperados e incorporados en un archivo permanente.

#### 4. Conclusiones

En este artículo hablo de “recuperación” y no empleo el término más frecuente de “revitalización”. “Recuperación” es el concepto que empleamos con Landaburu en nuestras primeras discusiones sobre este proceso (Echeverri & Landaburu, 1995). Este concepto deriva de los planteamientos de Paulston et al. (1993: 275), quienes definen tres fenómenos separados del concepto que ellos llaman “regénesis lingüística”: *language revival* (recuperación: dar vida nuevamente a una lengua), *language revitalisation* (ampliación de los contextos de uso) y *language reversal* (alteración de las tendencias que van en detrimento de la lengua).<sup>17</sup> En el proyecto comunitario del 2015, mencionado arriba, el líder local del proyecto propuso emplear el término “reactivación” para denominar a la fase actual del proceso, subsecuente a la primera fase que sería la de “recuperación” (Moreno et al., 2017: 88).<sup>18</sup>

Como bien lo expresamos en un artículo temprano con Landaburu, recuperación, desde esta perspectiva, no está en las normas del lenguaje o la cultura, “sino en la transformación de esas normas para que puedan volver a crear los objetos de la cultura —los bailes, el lenguaje mismo— y convocar en términos de las nuevas creaciones” (Echeverri & Landaburu, 1995: 55).

Esto nos lleva a reflexionar sobre la relación entre la documentación y los procesos de recuperación y revitalización lingüística. Como lo afirma Grenoble (2013: 51) ha habido muy poca teorización sobre la revitalización (o recuperación), y muy poca discusión sobre cómo evaluar tales programas que permitan comprenderlos mejor

<sup>16</sup> “El líder del proyecto de reactivación en la comunidad comenzó a grabar las sesiones de normalización de la lengua y nuevas letras de cantos que se iban creando por el camino, así como algunos diálogos que se situaban en contextos específicos (el mambadero, la chagra, el monte, etc.) y que tenían la función de activar el uso de palabras y expresiones de diferentes campos semánticos” (Moreno et al., 2017: 94)

<sup>17</sup> Comajoan-Colomé y Coronel-Molina (2020: 2) citan esta triple distinción, pero en la práctica emplean “revitalización” (*revitalisation*) y “recuperación” (*revival*) como sinónimos.

<sup>18</sup> Ellos hicieron la distinción entre *recuperación* y *reactivación*, entendiendo la primera como “las estrategias y acciones que se llevaron a cabo desde la década de los setenta hasta mediados de los noventa para ubicar en diferentes puntos de la Amazonia colombo-peruana a personas mayores que hablaran fluidamente o que fueran capaces de recordar la lengua nonuya”, y *reactivación* como “las estrategias metodológicas y los proyectos que después de la década de los noventa han tenido como propósito el volver a hablar la lengua entre los adultos y las nuevas generaciones” (Comunidad Nonuya de Peña Roja, 2015).

y lo que podrían aportar para reconfigurar el trabajo de documentación mismo (Grenoble, 2013: 45).

Nuestro trabajo de documentación se enfocó en lo que Comrie (2007) denomina “*core linguistic work*” (trabajo lingüístico fundamental).<sup>19</sup> En este sentido nuestro trabajo de documentación ha sido exitoso porque hemos obtenido materiales de la lengua nonuya que han aportado a la descripción y comparación de una lengua hasta entonces prácticamente no documentada ni descrita. Sin embargo, al mirarlo en relación con las necesidades y aspiraciones del proceso de recuperación nos damos cuenta también de sus limitaciones. La documentación se restringió a entrevistas con los hablantes, sin buscar documentar sistemáticamente registros lingüísticos o géneros verbales diferenciados —a excepción de los cantos, que fueron en cierta medida un producto accidental, y que de hecho hemos usado muy poco en los trabajos de descripción de la lengua.

En las lenguas de la gente de centro, y sin duda en otras lenguas de la región, existen por lo menos dos registros diferenciados: el lenguaje cotidiano, empleado por hombres y mujeres en los asuntos de la vida diaria, y el registro ceremonial<sup>20</sup> que tiene lugar en la realización de los rituales y en diálogo del mambeadero (ver Echeverri, under review). El trabajo de documentación se enfocó de manera casi exclusiva en el registro cotidiano. El proyecto político-ritual de recuperación se enfoca, por el contrario, en el registro ceremonial, del cual hacen parte los cantos, pero no exclusivamente.

Los cantos, este género verbal que afloró en la documentación y cuya eficacia pedagógica fue mayor que los materiales escritos, nos revelan que la diferencia lingüística no constituye un obstáculo para la comunicación. La competencia comunicativa en esta sociedad multilingüe se basa en el conocimiento compartido de normas de interacción y códigos de intercambio lingüístico que posibilitan los intercambios.<sup>21</sup> Los cantos recogidos pudieron ser incrementados gracias a que el sistema regional multilingüe de intercambios ceremoniales —y la misma condición plurilingüe de “los nonuya”— es una matriz que permite expresiones rituales en diferentes códigos lingüísticos. Es decir, la lengua no es solo el código, definido por una fonología, morfología y sintaxis, sino que hace parte de un sistema de comunicación en el cual intervienen diferentes lenguas (distinguidas por códigos ISO).

Como bien lo expresa Mithun, es muy importante prestar atención a lo que aquellos involucrados en procesos de recuperación y revitalización consideran fundamental de lo que llamamos lenguaje, y afirma “Decisions about documentation are tightly

<sup>19</sup> Comrie (2007:34) afirma que “the revitalization of a language does not obviate the need for documentation of the traditional language, since a revitalized language may differ quite extensively from the traditional language to which it corresponds, in particular through the loss of precisely those distinguishing features that make the traditional language of such paramount importance to linguistics”.

<sup>20</sup> Sobre el registro ceremonial (o “palabra ritual”), escribe Jorge Gasché (1999: 9–10, mi traducción): “[...] una peculiaridad discursiva que caracteriza, exclusivamente en los hombres, la manera de hablar de los asuntos relacionados con la realización de una carrera ceremonial, la cual es distinta a la que las personas, hombres o mujeres, adoptan cuando se comunican e interactúan en sus asuntos cotidianos. La diferencia se marca tanto en el léxico, como en las formas gramaticales, la forma de los enunciados, el ritmo y la entonación (hablada o cantada).” Sobre los discursos rituales en Sur América ver el dossier publicado por el *Journal de la Société des américanistes* (2011).

<sup>21</sup> Agradezco a unx de los evaluadorxs anónimos del manuscrito por algunas ideas introducidas en este párrafo.

bound up with ideas about what constitutes the essence of a language” (Mithun, 2013: 21).

Desde el punto de vista de la documentación la lengua nonuya es un objeto diferenciado que puede ser documentado y descrito —y también, desde una perspectiva etnológica, podría pensarse que “la cultura nonuya” es una cultura diferenciada—. No obstante, vemos que estamos frente a una sociedad regional multilingüe tejida por alianzas matrimoniales y un sistema de intercambios ceremoniales. “La comunidad nonuya” en efecto está conformada por individuos, hombres y mujeres, de diferentes afiliaciones étnicas y diferentes orígenes lingüísticos, y la lengua nonuya hace parte de un sistema de comunicación que es en efecto multilingüe.

Nuestra experiencia de recuperación y documentación en el caso del nonuya, y sin duda de muchas otras lenguas, podrían ser mejor entendidas desde una perspectiva que las aborde desde estas perspectivas multilingües, que justamente son la base y el fundamento de la sociedad regional de la gente de centro.

### Reconocimientos

Los primeros trabajos de documentación de la lengua nonuya fueron apoyados por el Programa PEAMA de la Fundación Gaia Amazonas (Colombia). La digitalización y anotación de los materiales análogos recogidos fue posible gracias al proyecto de documentación DOBES “Documentación de las lenguas de la gente de centro”, dirigido por Frank Seifart y apoyado por la Fundación Volkswagen.

### Bibliografía

- Adelaar, W. F. H., & Brijnen, H. B. (2014). Natterer’s Linguistic Heritage. *Archiv Weltmuseum Wien*, 63–64, 162–183. [https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/71532/Natterer%27s\\_Linguistic\\_Heritage.pdf?sequence=1](https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/71532/Natterer%27s_Linguistic_Heritage.pdf?sequence=1)
- Agga Calderón, L. et al. (2019). Murui: Naie jiyakino. El lugar de origen. The place of origin. *Revista Lingüística*, 15(1), 50–87. <https://doi.org/10.31513/linguistica.2019.v15n1a25563>
- Aikhenvald, A. Y. (2000). *Classifiers. A Typology of Noun Categorization Devices*. Oxford University Press.
- Ancianos del Pueblo Fééneminaa. (2016). *Fééne fúvo játyime iyáachimibai júnije –Territorio primordial de vida de la descendencia del Centro: Memorias del territorio del Pueblo Fééneminaa Gente de Centro* (J. A. Echeverri, Ed.). Comunidad Chukiki, Resguardo Predio Putumayo; Comunidad de Villa Azul, Resguardo Nonuya de Villa Azul. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3780583>
- Aschmann, R. P. (1993). *Proto Witotoan*. The Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington.
- Castellví, M. de, & Espinosa, L. (1958). *Propedéutica etnoglológica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Bernardino de Sahagún.

- Comajoan-Colomé, L., & Coronel-Molina, S. M. (2020). What does language revitalisation in the twenty-first century look like? New trends and frameworks. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 1–8. <https://doi.org/10.1080/01434632.2020.1827643>
- Comrie, B. (2007). Documenting and/or Preserving Endangered Languages. En O. Miyaoka, O. Sakiyama, & M. Krauss (Eds.), *The Vanishing Languages of the Pacific Rim* (pp. 25–34). Oxford University Press.
- Comunidad Nonuya de Peña Roja. (2015). *Recuperación de la lengua nonuya en Peña Roja (Amazonas)* (I. V. Romero, Ed.). Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia. <https://sites.google.com/site/lenguanonuya/home>
- Echeverri, J. A. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History and Orality in the Colombian Amazon* [PhD Dissertation, New School for Social Research]. <http://www.bdigital.unal.edu.co/1600/>
- Echeverri, J. A. (2009a). Documentación nonuya. En F. Seifart, D. Fagua, J. Gasché, & J. A. Echeverri (Eds.), *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center*. <http://hdl.handle.net/1839/00-0000-0000-000D-6F8B-E@view>
- Echeverri, J. A. (2009b). Lengua nonuya. Transcripción y traducción de grabaciones de Mamerto Ríos (1973, 1991), Humberto Ayarce (1994-1996), Rafael Grande (1996-1997), Margarita Kapojó (2007). En F. Seifart, et. al (Eds.), *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center*. DOBES-MPI. <http://hdl.handle.net/1839/00-0000-0000-001C-C4F6-F@view>
- Echeverri, J. A. (2016). ¿Qué es una comunidad indígena?: Identidad y autonomía territorial en dos comunidades de la Gente de Centro. En G. E. Rodrigues, et. al (Eds.), *Fazendo antropologia no Alto Solimões: Diversidade étnica e fronteira* (pp. 83–102). Alexa Cultural. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3780595>
- Echeverri, J. A. (2019). *Base de datos de la lengua Nonuya* [Data set]. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3235001>
- Echeverri, J. A. (forthcoming). *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia (forthcoming).
- Echeverri, J. A. (under review). Una aproximación al arte verbal de la Gente de centro (Amazonia colombiana). En S. Maluf, E. Diehl, & J. V. Nieto Moreno (Eds.), *Uma antropologia da práxis: Homenagem a Jean Langdon*. Editora UFSC (manuscrito en revisión).
- Echeverri, J. A., & Landaburu, J. (1995). Los nonuya del Putumayo y su lengua: Huellas de su historia y circunstancias de un resurgir. En M. Pabón Triana (Ed.), *La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica* (pp. 39–60). Bogotá: Universidad de los Andes, CCELA. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3781013>
- Echeverri, J. A., & Romero, I. V. (2015). Agonía y revitalización de una lengua y un pueblo: Los nonuya del Amazonas. *Forma y Función*, 29(2), 135–156. <https://doi.org/10.15446/fyf.v29n2.60192>

- Echeverri, J. A., & Seifart, F. Proto-Witoto-Ocaina-Nonuya and its Relation to Proto-Bora-Muinane: A Re-evaluation of the Witotoan Family. *International Journal of American Linguistics* (manuscript under Review).
- Echeverri, J. A., et al. The Witotoan Language Family. En P. Epps & L. Michael (Eds.), *International Handbook of Amazonian languages. Volume 2*. De Gruyter Mouton (forthcoming).
- Endangered Languages Project. (2021). *Nonuya*. <http://endangeredlanguages.com/lang/2969>
- Epps, P., & Bolaños, K. (2017). Reconsidering the “Makú” Language Family of Northwest Amazonia. *International Journal of American Linguistics*, 83(3), 467–507. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/691586>
- Fagua, D. (2013). *Aspects morphosyntaxiques de l'ocaina. Autour des classes lexicales* [Thèse de doctorat, Université Denis Diderot, Paris VII]. <http://www.theses.fr/2013PA070098>
- Gasché, J. (1999). Pas de rhétorique sans musique: Aspects d'une rhétorique 'non classique' en Amazonie [Conference presentation]. Journées d'Études de Rhétorique Comparée, Université d'Aix-en-Provence, Marseille. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4310322>.
- Gasché, J. (2009). La sociedad de la “Gente del centro”. En *A Multimedia Documentation of the Languages of the People of the Center*. DOBES-MPI. [https://archive.mpi.nl/tla/islandora/object/tla%3A1839\\_00\\_0000\\_0000\\_000F\\_59\\_EC\\_2](https://archive.mpi.nl/tla/islandora/object/tla%3A1839_00_0000_0000_000F_59_EC_2)
- Gomez-Imbert, E. (1986). *De la forme et du sens dans la classification nominale en Tatujo (langue Tukano orientale d'Amazonie colombienne)*. ORSTOM.
- Grande, R. (1997). *Lengua nonuya: Cantos de los bailes de frutas, charapa y repartición de cabuana* (J. A. Echeverri, Ed.; J. Moreno, Trad.). Comunidad indígena nonuya de Peña Roja, Resguardo Indígena Nonuya de Villa Azul. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3996209>
- Grenoble, L. A. (2013). Unanswered Questions in Language Documentation and Revitalization: New Directions for Research and Action. En E. Mihás, et al. (Eds.), *Responses to Language Endangerment: In Honor of Mickey Noonan: New Directions in Language Documentation and Language Revitalization* (Número volume 142, pp. 43–57). John Benjamins Publishing Company; eBook Academic Collection (EBSCOhost).
- Jolkesky, M. P. D. V. (2016). *Estudo arqueo-ecolinguístico das terras tropicais sul-americanas* [Tese de Doutorado em Linguística, Universidade de Brasília]. [http://www.etnolingustica.org/local--files/tese:jolkesky-2016-arqueoecolinguistica/Jolkesky2016PhD\\_corrigeo2017.pdf](http://www.etnolingustica.org/local--files/tese:jolkesky-2016-arqueoecolinguistica/Jolkesky2016PhD_corrigeo2017.pdf)
- Journal de la Société des américanistes. (2011). *Dossier: Discours rituels en Amazonie*. 97(1), 77–319. <https://journals.openedition.org/jsa/11631>
- Kapojó, M. (2007). *Encuesta de nonuya a Margarita Kapojó* [Audio file, collected by J. Gasché & F. Seifart]. <https://hdl.handle.net/1839/00-0000-0000-000D-7032-1>
- Landaburu, J. Andoke language. En P. Epps & L. Michael (Eds.), *International Handbook of Amazonian languages. Volume 1*. De Gruyter Mouton (forthcoming).



- Mataro, F. M. M. de. (1930). *Vocabulario nonuya*. Manuscrito inédito en Archivo del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana, CILEAC. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4812769>
- Mithun, M. (2013). What can Revitalization Work Teach us about Documentation? En E. Mihás, et al. (Eds.), *Responses to Language Endangerment: In Honor of Mickey Noonan: New Directions in Language Documentation and Language Revitalization* (Número volume 142, pp. 21–41). John Benjamins Publishing Company; eBook Academic Collection (EBSCOhost).
- Moreno, E., et al. (2017). Un nuevo capítulo en la recuperación de la lengua nonuya: Testimonio de una experiencia reciente. *Mundo Amazónico*, 8(2), 85–105. <https://doi.org/10.15446/ma.v8n2.67156>
- Orjuela Salinas, N. L. (2010). *Informe de resultados sobre la lengua nonuya. Proyecto Tipología funcional y gramatical de lenguas amazónicas y andinas de Colombia (Ecos-Nord)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4815357>
- Paulston, C. B., et al. (1993). Language Regenesi: A Conceptual Overview of Language Revival, Revitalisation and Reversal. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 14(4), 275–286. <https://doi.org/10.1080/01434632.1993.9994535>
- Ríos, M. (2009). *Encuesta de 1973 [lengua nonuya, Mamerto Ríos]* [Audio file, collected by J. Gasché]. <https://hdl.handle.net/1839/00-0000-0000-000D-70A1-7>
- Rivet, P., & de Wavrin, R. (1953). Les Nonuya et les Ocáina. *Journal de la Société des américanistes*, 42, 333–390. [https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1953\\_num\\_42\\_1\\_2409](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1953_num_42_1_2409)
- Rodríguez, A. (1997). *Manual de recuperación del idioma nonuya* (A. Platarrueda & M. C. López, Eds.). Fundación Etnollano, Fundación Gaia (Programa COAMA). <http://doi.org/10.5281/zenodo.3996205>
- Romero, I. V. (2013). *Elementos para la normativización de la lengua nonuya: Pasos hacia la documentación de una lengua nativa en peligro de extinción* [Beca Estimulo de investigación en lenguas indígenas, criollas y romaníes de Colombia. Informe final]. Instituto Caro y Cuervo.
- Romero, I. V. (2015a). *Acompañamiento al proceso de revitalización de la lengua nonuya: Un caso de lucha por la supervivencia lingüística*, Tesis de Maestría en lingüística. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/54571>
- Romero, I. V. (2015b). Lengua nonuya y conservación lingüística: Algunas reflexiones. *Mundo Amazónico*, 6(2), 49–65. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/52401>
- Seifart, F. (2005). *The Structure and Use of Shape-Based Noun Classes in Miraña (North West Amazon)*. Max Planck Institute for Psycholinguistics. <https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/26990>
- Seifart, F., & Echeverri, J. A. (2015). Proto Bora-Muinane. *LLAMES – Línguas Indígenas Americanas*, 15(2), 279–311. <https://doi.org/10.20396/liames.v15i2.8642303>

- Seifart, F., et al. (Eds.). (2009). *A Multimedia Documentation of the Languages of the People of the Center. Online Publication of Transcribed and Translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto Audio and Video Recordings with Linguistic and Ethnographic Annotations and Descriptions*. DOBES-MPI. <http://hdl.handle.net/1839/00-0000-0000-0011-7661-7@view>
- Seifart, F., & Payne, D. L. (2007). Nominal classification in the North West Amazon: Issues in areal diffusion and typological characterization. *International Journal of American Linguistics*, 73(4), 381–387. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/523770>
- Suárez, A. (2021). *Namé'u y el abuelo de la bocana: Mundo acuático/ Calendario ecológico/ Palabra de consejo del Pueblo Jénemina'a Gente de Centro*. A. D. Jiménez Maldonado, et al., (Eds.). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias, Sede Bogotá.
- Tessmann, G. (1930). *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. Friederichsen, de Gruyter.
- Vengoechea, C. (2012). *Catégorisation lexicale en Muinane: Amazonie Colombienne* [Linguistique. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II]. NNT : 2012TOU20066. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00796760>
- Walton, J. (1975). *Una gramática de la lengua muinane*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Wetzels, W. L., & Meira, S. (2010). A survey of South American stress systems. En R. Goedemans, H. van der Hulst, & E. van Zanen (Eds.), *A survey of word accentual patterns in the languages of the world* (pp. 313–379). Mouton de Gruyter. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110198966.1.313/pdf>
- Whiffen, T. (1915). *The North-West Amazons: Notes of some months spent among cannibal tribes*. Constable.
- Wojtylak, K. I. (2016). *Some Notes on Aspects of Nonuya (Witotoan) Grammar* [Paper presentation]. Language and Culture Research Centre, University of Cairns, Cairns (Australia). [https://www.academia.edu/28589593/Some\\_notes\\_on\\_aspects\\_of\\_Nonuya\\_Witotoan\\_grammar](https://www.academia.edu/28589593/Some_notes_on_aspects_of_Nonuya_Witotoan_grammar)
- Wojtylak, K. I., & Echeverri, J. A. Towards a Reconstruction of the Proto-Witotoan Pronominal System (Northwest Amazon). *Studia Linguistica* (manuscript under review).