


linguapax
review 11

2023

Heritage Languages and the Well-Being of Speakers

*Llengües d'herència i
benestar dels parlants*



L i n
g u a
P a x

Linguapax Review 2023

Heritage Languages and the Well-Being of Speakers

Llengües d'herència i benestar dels parlants

Editat per:



Amb el suport de:



Coordinació editorial:

Justyna Olko i Alexander Andrason

Disseny i maquetació:

Grafia, serveis gràfics

Traduccions:

Joana Torres Bosch i Servei de Llengües de la UAB

Foto de la coberta:

Curadores de San Miguel Xaltipan i Tlaxcala, Mexico, 2017

Foto de Justyna Olko

© Projecte ENGHUM, Universitat de Varsòvia.



Aquesta obra està subjecta a una llicència de Reconeixement-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons

CONTENTS

CONTINGUTS

- Introduction. Heritage Languages and the Well-Being of Speakers 5
- **Introducció. Les llengües patrimonials i el benestar dels parlants.** 11
ALEXANDER ANDRASON
JUSTYNA OLKO

- How well-being needs language: a view from Indigenous minority groups.. . . . 17
- **Com el benestar necessita la llengua: una visió dels grups indígenes minoritaris** . . . 27
ALEXANDRA Y. AIKHENVALD

- çatswiiʔats ʔimʔaqsti ʔaahʔasaʔquu çaʔak:. 37
It Flows Through my Inner Conscience Like a River: Teaching at the Confluence of
Hesquiaht Language Flow and Second Language Acquisition
- **çatswiiʔats ʔimʔaqsti ʔaahʔasaʔquu çaʔak: I** 45
**Flueix a través de la meva consciència interior com un riu: ensenyament a la
confluència del flux de la llengua hesquiaht i l'adquisició de segones llengües**
CHUUTSQA LAYLA RORICK

- Making Waata Visible and Fostering Well-Being through 55
Acts of Linguistic Citizenship
- **Fer visible el *Waata* i fomentar el benestar mitjançant.** 67
actes de ciutadania lingüística
REHEMA BONA ABIYO
MARCELYN OOSTENDORP

- Relational well-being in Wilamowice in the context of recent language 79
revival activities
- **Benestar relacional a Wilamowice en el context de les activitats.** 91
de revitalització lingüística recents
JUSTYNA MAJERSKA-SZNAJDER
BARTŁOMIEJ CHROMIK

- Possibles problemes dels parlants d'una llengua minoritzada. El cas català 103
- **Potential problems experienced by speakers of minoritised languages.** 113
The case of Catalan
ENRIC LARREULA

- Language and Well-being in Yomitan Village (Okinawa, Japan) 123
- **Llengua i benestar al poble de Yomitan (Okinawa, el Japó)** 133
PATRICK HEINRICH
LORENZO NESPOLI
SEIRA MACHIDA

- Language as a curse, language as a cure. 143
Between ill-being and well-being of minority language speakers
- **La llengua com a maledicció, la llengua com a cura.** 155
Entre el malestar i el benestar dels parlants de llengües minoritàries
JUSTYNA OLKO

INTRODUCTION. HERITAGE LANGUAGES AND THE WELL-BEING OF SPEAKERS

Alexander Andrason

University of Cape Town

Justyna Olko

University of Warsaw

Indigenous and ethnic minority languages, also referred to with the term of ‘heritage’, ‘ancestral’, or ‘local’ languages, are commonly associated with the feelings of loss and pain, on the one hand, and joy, fulfilment, empowerment and happiness on the other. This paradox reflects a very complex reality where experiences and destinies of endangered language communities are permeated with the sense of deprivation and harm, but also, with self-determination to continue speaking their own languages and cherishing local knowledges and ways of living. While it may seem a ‘mixed blessing’, or a ‘double-edged sword’, in fact there is no contradiction between the sense of loss, shame, stigma and harm resulting from shifting to a dominant language, uprooting, historical trauma or linguistic discrimination, and the feelings of joy, happiness, self-empowerment and autonomy grounded in reclaiming, speaking and cherishing one’s own language. As shared with one of us by a Diné language teacher in the Navajo reservation, in his experience the most engaged parents who cared about their children learning the ancestral language were those who themselves went through the harsh experience of leaving the reservation and growing up in borderland towns away from their language and culture. Therefore, the sense of loss or threat to one’s identity and linguistic continuity can be an empowering stimulus to act, based on the determination to restore the connection with the community and ancestors and improve one’s well-being.

Despite wounds and trauma, speaking one’s own language makes it possible to live the world through a unique perspective based on worldview, connection to nature and people, as well as values and knowledge passed down through generations. Thus, “many Indigenous peoples cite healing as a primary reason for revitalization. They often feel (with good reason) that their languages were forcibly taken away from them, along with rights to self-determination and to deciding one’s destiny. Revitalizing language is part of a larger process of decolonization, cultural revitalization, and reclaiming the right to determine one’s fate. Colonial language practices have had a deleterious effect on local language vitality in many places. The forced imposition of a colonial (national) language and assimilation to a majority culture resulted in many people feeling a loss of self-worth and pride. These practices have left deep and painful scars. Reclaiming one’s language is an important means to combating the colonial legacy” (Grenoble, 2022, p. 14).

Even though there is growing recognition that using a heritage language is related to speakers’ sense of wellbeing and happiness, scholars are still struggling to offer a deeper, more nuanced and precise understanding of this relationship and its implications. One of the reasons is the diffused conceptualization of well-being in the academy that embraces economic, health-related, social and psychological dimensions. Important differences are manifest between indi-

vidual and collective approaches to well-being as well as the study thereof by means of qualitative or quantitative measures. Leaving aside disciplinary differences in studying and defining different facets of well-being, in our perspective the recognition of culturally-sensitive and emic dimensions of well-being and happiness is crucial for understanding the connection between Indigenous/ethnic minority/ancestral languages and the sense of well-being. Therefore, a very useful approach that connects and permeates several essential components of social life and values in a given community is that of relational well-being. It significantly departs from positivist and quantitative mainstream approaches typical for the Global North that position people as objects. Rather, being nourished by the perspectives of the Global South and qualitative research methods, this alternative relational approach emphasizes human agency. Relational wellbeing is therefore understood as social and collective, active and dynamic, emerging at the interplay of individual, social and environmental processes; the importance of relationships and the sense of 'place' are at its very core (White, 2015). Well-being is grounded in the sense of belongingness and meaningfulness of life; its crucial aspects are self-determination as well as cultural and epistemological autonomy (Wissing, 2014). This conceptualization explains the key role of reclamation and usage of heritage languages given that they strongly relate and contribute to all the above-mentioned components of well-being. Moreover, as the collective sense of wellbeing affects the happiness and quality of life of individuals, it is ultimately possible to situate this very concept at the intersection of these two complementary dimensions. Accordingly, we may approach it both with qualitative and quantitative methods provided they are culturally-sensitive and ecologically appropriate. As the present volume shows, the combination of these approaches as well as taking a cross-cultural and interdisciplinary perspective nourished by both emic and etic tools, may in fact take us several steps further in refining our understanding of the significance of Indigenous/ethnic minority languages for the well-being of their speakers.

This collection starts with the contribution by Alexandra Aikhenvald who takes the readers through all essential aspects of the relationship between wellbeing and Indigenous/ethnic minority languages. Building on the extensive state of the art, she emphasizes that enhancing the knowledge and mastery of one's ancestral language improves the cultural, emotional and physical well-being of speakers. Developing written resources for a language and documenting it, often, through new technologies, makes speakers "complete", i.e., proud, happy and content. This type of emotional well-being is also improved through bilingual education. The inclusion of minority languages in schools enhances the sense of social embeddedness in the contemporary world and combats negative attitudes towards Indigenous minority languages and their speakers. Boosting the role of minority languages in the health sector – for instance, through providing information in Indigenous languages and increasing the number of medical practitioners who speak local varieties – enhances the chances to prevent and successfully treat illnesses. The success rate of this healing may further be improved through preserving and drawing from the traditional knowledge captured in an Indigenous language, e.g., terminologies for medicinal plants used to treat endemic diseases. Overall, the preservation of an Indigenous language, which encapsulates local culture and knowledge, is critical for the empowerment of First Nations worldwide, their health, connection with the ecosystem and the foundation of their social interactions. In contrast, language erosion, obsolescence and loss reduce one's well-being, especially their sense of belonging and identity. If not counteracted, they may inflict "lasting damage".

A practical realization of the healing project based on language reclamation is presented by Chuutsqa Layla Rorick. As both a the learner and teacher of ḥiḥiškʷiiʔatḥa or Hesquiaht – an endangered minority language spoken on the Vancouver Island in Canada – she invites us to revisit her experiences of preparing and teaching a language camp in a nuučaʔaḥ community. Chuutsqa develops the idea of Hesquiaht Language Flow – a river metaphor that represents the integration of several concepts sourced from the theory of Second Language Acquisition into the instruction of the Hesquiaht language which is experiential, cultural, relational and spiritual. Acquiring language in this holistic way aligns with First Nations visions for well-being and as practice suggests, indeed contributes to the well-being of the participants. The text discusses the crucial role of emotions, conscience and ethics in preserving and transmitting Indigenous knowledge, the embodiment of this knowledge transfer – or its placement within the human body – and the communal ownership of this knowledge, drawing learning from metaphysical, natural and daily experiences. Importantly, while reclaiming and revitalizing the Indigenous language contributes to the present-day well-being, it also re-connects one with ancestral well-being. Empowering Indigenous languages thus becomes the necessary fundament for cultivating well-being in the community over time: by flowing towards proficient ḥiḥiškʷiiʔatḥa speakers, we also move towards a well-being equivalent to that of our ancestors.

The next article takes us to Africa. Rehema Bona Abiyu and Marcelyn Oostendorp argue that protecting Kiwaata, an Oromo (Cushitic) variety spoken in Kenya, and enhancing its visibility through so-called linguistic citizenship contributes to the well-being of the speakers of this language – the Waata. Linguistic citizenship, which is defined as an active involvement of both individuals and communities in the reaffirmation of and advocacy for a language (in this case, an endangered and marginalized variety), transpires in the Waata community through a gamut of grassroots activities. These involve *inter alia* the development of a writing system, implementation of literacy programs, spread of the language (resources) by means of new technologies and media, and popularization of the traditional naming system. These activities, which aim at promoting the use of Kiwaata and upgrading its status, have, in turn, several positive effects on the local community which overall improve the emotional, cognitive and physical well-being of its speakers. This enhanced well-being is evident through the expansion of linguistic and extra-linguistic rights; protection of traditional cultural and ecological practices and knowledges and their reinsertion into the community; reaffirmation of sense of (self-)respect; better adaptation to changing environmental conditions; integration into broader society, e.g., in formal institutional judicial settings; and improved experience of healthcare and, in the end, a more effective prevention and protection against diseases. In Abiyu and Oostendorp's view, linguistic citizenship constitutes a highly suitable tool to enhance well-being because, at least for the Waata, well-being constitutes a shared responsibility resulting from mutual care.

Continuing to probe the impact of language revitalization on speakers of an endangered language, we move to the case study in Europe. Bartłomiej Chromik and Justyna Majerska take us to a minority community living in Wilamowice in Poland. The Vilamovian community has traditionally spoken Wymysiöeryś, an (East Central) Germanic language, that has become critically endangered as a result of ethnic persecutions and assimilatory state policy. The authors argue that mainstream conceptualizations of well-being are deficient in their applicability to linguistic minorities and advocate for more emic-oriented, i.e., contextualized, bottom-up and

internally-driven, well-being concepts. Chromik and Majerska explore the interconnectedness between well-being and language revitalization in Wilamowice – and center the notion of relational well-being whereby elements of humans' ecology are perceived holistically as symbiotic and interdependent. Since the elements considered as parts of well-being necessarily draw from indigenous epistemologies, they must be different in different contexts, both spatial and temporal. Chromik and Majerska illustrate this changing role of well-being with the evolving views on well-being and the revitalization of Wymysiöeryś in Wilamowice. Although the overriding principle and well-being indicator has been the bond with Wilamowice, understood as both the community and the place, the association of Wymysiöeryś and its revitalization and well-being has fluctuated over time. While language revival has predominantly enhanced the well-being of speakers, especially those more isolated and disenfranchised, and the vast majority of Vilamovians view the activities promoting and strengthening the Indigenous language and culture as factors contributing to their well-being – “a source of happiness [and] satisfaction” – revitalization efforts have also, at times, depleted the level of well-being. Indeed, revitalizing practices have led to conflicts of both external and internal character and origin, which have weakened intracommunity relations and compromised the well-being of community members, especially, language activists themselves.

Enric Laurela focuses on the lack of well-being as experienced by the speakers of another Indo-European language – Catalan. Due to the prolonged administrative, legal and cultural persecution exerted by the Spanish and French states, Catalan has become a minority language in its own territory. In Spain, even after the fall of Franco's dictatorship, Catalan continues to lose its speakers because of a linguistic asymmetry visible in the establishment of Castellán as the only official language in the entire state. This attrition advances despite a wide range of activities that aim at increasing the visibility and status of Catalan in multiple spheres of life. The preservation of Catalan is overall attributed not to the Spanish state itself but rather to the efforts of a part of the Catalan population and their dedication to use their Indigenous language. This has, however, been the source of a plethora of negative phenomena experienced by Catalan speakers. Such negative effects include physical and verbal aggressions, legal challenges, economic difficulties, health problems (both somatic and psychological) and generalized fear, tension and anxiety that alter emotional and social behavior patterns. These fears, tensions and anxieties ultimately make some Catalan speakers transition to Spanish. In Laurela's view, states that refuse to accept, protect and promote the languages Indigenous to the territories they themselves administer, are unjust. They should therefore be held responsible for the suffering that results from the use of the Indigenous languages by their speakers.

Importantly, the well-being of active users of an ancestral language can be documented even in communities heavily affected by language loss, ethnic discrimination and historical trauma. Patrick Heinrich, Lorenzo Nespoli, and Seira Machida discuss an interrelation between language endangerment and subjective well-being in Yomitan Village in Okinawa (Japan), where a local variety (*Shimakutuba*) of Okinawan (*Uchinaaguchi*) – an endangered language of the Ryukyuan and Japonic families – is spoken. To analyze this relationship Heinrich, Nespoli and Machida make use of three already recognized approaches to well-being: the 'Subjective Happiness Scale' (Lyubormirsky & Lepper, 1999) which examines the global perception of one's happiness; (b) the 'Satisfaction with Life Scale' (Diener, Larson, & Griffin, 1985) which, instead of focusing on the emotional/affective assessment of well-being, centers judgmental

and cognitive assessment factors; and the 'General Life Satisfaction' scale or 'Cantril's Ladder' (Cantril, 1965) which is the tool employed in Gallup's annual World Happiness Report. Heinrich, Nespoli and Machid examine the "scores" generated by the respective well-being scales with regard to three groups of community members (fully/rusty speakers, passive bilinguals, and monolinguals) and observe the following: While the 'Subjective Happiness Scale' does not present significant differences between speaker types and well-being, the 'Satisfaction with Life Scale' and 'General Life Satisfaction' reveal a statistically reliable relation between speaker types and well-being with full/rusty speakers reporting higher rates of well-being than passive bilinguals and monolinguals. In light of this, Heinrich, Nespoli and Machid propose to consider well-being as another positive effect of multilingualism. In their opinion, "the more you know and use the endangered language, the more likely you are to be satisfied with your life".

The final contribution by Justyna Olko provides a critical overview and discussion of the complex nature of the relationship between heritage language use and well-being, including both adverse and the beneficial mechanisms emerging from current scholarship. Whereas it may seem that speaking Indigenous/ethnic minority languages is both a 'curse' (because speakers are often exposed to prejudice and discrimination) and a 'cure' (because research shows that speaking these languages enhances well-being and health, acting as a protective factor), it would be misleading to conceive the outcome in terms of 'aggregate results' of the two opposing mechanisms. In other words, the path of assimilation, invisibilization and strategies of avoidance will not protect minority language speakers from experiencing harm, trauma and health-related consequences. What is undeniable, however, is that numerous benefits resulting from linguistic continuity, reclamation and revitalization are quite well documented, even if more studies are required to refine our understanding of this key relationship for safeguarding language rights and linguistic-cultural diversity. Importantly, a broader societal change is needed to maximize the positive effects of this mechanism and counteract the adverse results of linguistic discrimination and assimilation. It has to be grounded in the complete departure from the continuing legacies of colonization and nation state building that negatively affect the well-being and destiny of countless Indigenous and ethnic minority communities across the world. Instead, adopting an inclusive, diversity-driven model of social relationships would benefit not only minority communities, but also societies at large. The implementation of this model needs to be based on integration rather than on assimilation, on deep respect for ethnolinguistic diversity rather than on language hierarchies and quest for 'standardization', on epistemological equity and social justice rather than on epistemological violence and neo-/epi-coloniality.

It is our duty of scholars, educators, language activists and language revitalization practitioners to claim and foster this transformation.

- Cantril, H. (1965). *The Pattern of Human Concerns*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Diener, E., Larson, E. R., & Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49, 71-75.
- Grenoble, L. (2021). Why Revitalize? In J. Olko & J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (pp. 9-32). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108641142.002

- Lyubormirsky, S., & Lepper, H. (1999). A measure of subjective happiness. *Social Indicators Research*, 46(2), 137-155.
- White, Sarah C. (2015). *Relational wellbeing: A theoretical and operational approach*. Bath Papers in International Development and Wellbeing, No. 43, University of Bath, Centre for Development Studies (CDS), Bath.
- Wissing, M. P. (2014). Meaning and relational well-being: a reflection on the state of the art and a way forward. *Journal of Psychology in Africa*, 24(1), 115-121.

INTRODUCCIÓ. LLENGÜES D'HERÈNCIA I BENESTAR DELS PARLANTS

Alexander Andrason

Universitat de Ciutat del Cap

Justyna Olko

Universitat de Varsòvia

Les llengües indígenes i de minories ètniques, a les quals també es fa referència amb el terme de llengües «patrimoniales», «ancestrals» o «locals», s'associen habitualment amb els sentiments de pèrdua i dolor, d'una banda, i d'alegria, realització, empoderament i felicitat, de l'altra. Aquesta paradoxa reflecteix una realitat molt complexa, en què les experiències i els destins de les comunitats lingüístiques en perill d'extinció estan impregnats d'un sentiment de privació i perjudici, però també, de l'autodeterminació per continuar parlant les seves llengües i estimant els coneixements i les formes de vida locals. Encara que pugui semblar una «benedicció mixta» o una «arma de doble tall», no hi ha, en realitat, cap contradicció entre els sentiments de pèrdua, vergonya, estigmatització i dany derivats del canvi a la llengua dominant, el desarrelament, el trauma històric o la discriminació lingüística, i els sentiments d'alegria, felicitat, autoempoderament i autonomia basats en la reivindicació, la parla i el valor de la llengua pròpia. Tal com ens va comentar un professor de llengua *diné* de la reserva dels indis Navajo, segons la seva experiència, els pares més compromesos que es preocupaven perquè els seus fills aprenguessin la llengua ancestral van ser aquells que van passar per la dura experiència d'haver d'abandonar la reserva i créixer en pobles fronterers, allunyats de la seva llengua i cultura. Per tant, el sentiment de pèrdua o d'amenaça de la mateixa identitat i continuïtat lingüística pot ser un estímul empoderador per actuar, basat en la determinació de restaurar la connexió amb la comunitat i els avantpassats i millorar el benestar.

Malgrat les ferides i els traumes, el fet de parlar la llengua pròpia permet viure el món des d'una perspectiva única basada en la cosmovisió, la connexió amb la natura i les persones, els valors i els coneixements transmesos de generació en generació. Així, «molts pobles indígenes citen la curació com a motiu principal per a la revitalització. Sovint senten (amb raó) que se'ls va prendre la llengua per la força, junt amb els drets a l'autodeterminació i a decidir el seu destí. La revitalització de la llengua forma part d'un procés més ampli de descolonització, revitalització cultural i reivindicació del dret a decidir el seu destí. Les pràctiques lingüístiques colonials han tingut un efecte perjudicial en la vitalitat de les llengües locals en molts llocs. La imposició forçada d'una llengua colonial (nacional) i l'assimilació a la cultura majoritària han fet que moltes persones perdin l'autoestima i l'orgull. Aquestes pràctiques han deixat cicatrius profundes i doloroses. Recuperar la llengua pròpia és un mitjà important per a combatre el llegat colonial» (Grenoble, 2022, p. 14).

Tot i que cada vegada es reafirma més la idea que l'ús d'una llengua patrimonial està relacionat amb la sensació de benestar i felicitat dels parlants, els estudiosos encara s'esforcen a entendre d'una manera més profunda i precisa aquesta relació i les seves implicacions. Un dels motius és la conceptualització difusa del benestar en el món acadèmic, que abraça les dimensions econòmiques, sanitàries, socials i psicològiques. Es manifesten

diferències importants entre els enfocaments individuals i col·lectius del benestar, així com el seu estudi mitjançant mesures qualitatives o quantitatives. Deixant de banda les diferències disciplinàries en l'estudi i definició de les diferents facetes del benestar, des de la nostra perspectiva, el reconeixement de les dimensions culturalment sensibles i èmiques del benestar i la felicitat és crucial per a entendre la connexió entre les llengües indígenes/ètniques minoritàries/ancestrals i el sentit del benestar. Per tant, un enfocament molt útil és el del benestar relacional que connecta i impregna diversos components essencials de la vida social i dels valors d'una comunitat determinada. S'allunya significativament dels enfocaments dominants positivistes i quantitius típics dels països del Nord, que situen les persones com a objectes. Aquest enfocament relacional alternatiu, que es nodreix de les perspectives dels països del Sud i dels mètodes de recerca qualitius, posa èmfasi en l'agència humana. Per tant, el benestar relacional s'entén com a social i col·lectiu, actiu i dinàmic, que sorgeix de la interacció dels processos individuals, socials i ambientals; la importància de les relacions i el sentit de «lloc» en són el seu nucli (White, 2015). El benestar es basa en el sentit de pertinença i el significat de la vida; els seus aspectes crucials són l'autodeterminació, així com l'autonomia cultural i epistemològica (Wissing, 2014). Aquesta conceptualització explica el paper clau de la recuperació i l'ús de les llengües patrimonials, atès que es relacionen estretament i contribueixen a tots els components del benestar esmentats anteriorment. A més, com que la sensació col·lectiva de benestar afecta la felicitat i la qualitat de vida dels individus, és possible, en darrer terme, situar aquest mateix concepte a la intersecció d'aquestes dues dimensions complementàries. En conseqüència, podem abordar-lo tant amb mètodes qualitius com quantitius, sempre que siguin culturalment sensibles i ecològicament apropiats. Com mostra aquest volum, la combinació d'aquests enfocaments, així com l'adopció d'una perspectiva intercultural i interdisciplinària alimentada tant per eines èmiques com ètiques, ens poden portar, de fet, diverses passes més enllà en el perfeccionament de la nostra comprensió de la importància de les llengües minoritàries indígenes/ètniques per al benestar dels seus parlants.

Aquesta col·lecció comença amb la contribució d'Alexandra Aikhenvald, que porta els lectors a través de tots els aspectes essencials de la relació entre el benestar i les llengües indígenes/ètniques minoritàries. A partir de l'extens estat de la qüestió, recalca que el fet de millorar el coneixement i el domini de la llengua ancestral fa que millori el benestar cultural, emocional i físic dels parlants. Desenvolupar recursos escrits per a una llengua i documentar-la, sovint, a través de les noves tecnologies, fa que els parlants se sentin «complets», és a dir, orgullosos, feliços i contents. Aquest tipus de benestar emocional també es millora mitjançant l'educació bilingüe. La inclusió de les llengües minoritàries a les escoles augmenta el sentiment d'arrelament social en el món contemporani i combat les actituds negatives cap a les llengües minoritàries indígenes i els seus parlants. En potenciar el paper de les llengües minoritàries en el sector sanitari —per exemple, donant informació en llengües indígenes i augmentant el nombre de metges que parlen les varietats locals— millora les possibilitats de prevenir i tractar amb èxit les malalties. La taxa d'èxit d'aquesta curació es pot millorar encara més mitjançant la preservació i l'aprofitament dels coneixements tradicionals recollits en llengua indígena, per exemple, la terminologia de les plantes medicinals utilitzades per a tractar malalties endèmiques. En general, la preservació d'una llengua indígena, que enclou la cultura i els coneixements locals, és fonamental per a l'empoderament de les Primeres Nacions de tot el món, la seva salut, la connexió amb l'ecosistema i la

base de les seves interaccions socials. En canvi, l'erosió, l'obsolescència i la pèrdua de la llengua redueixen el benestar, especialment el seu sentit de pertinença i identitat. Si no es contraresten, poden causar «danys perdurables».

Chuutsqa Layla Rorick presenta una realització pràctica del projecte de curació basat en la recuperació de la llengua. Chuutsqa Layla Rorick, estudiant i professora de $\text{h}\text{i}\text{s}\text{k}^{\text{w}}\text{i}\text{i}\text{?}\text{a}\text{t}\text{h}\text{a}$ o hesquiat —una llengua minoritària en perill d'extinció que es parla a l'illa canadenca de Vancouver—, ens convida a reviure la seva experiència de preparació i ensenyament d'un campament lingüístic en una comunitat $\text{n}\text{u}\text{u}\text{c}\text{h}\text{a}\text{a}\text{h}\text{u}\text{l}$. Chuutsqa desenvolupa el concepte de *flux de la llengua hesquiat* (*Hesquiaht Language Flow*), una metàfora fluvial que representa la integració de diversos conceptes procedents de la teoria de l'adquisició de segones llengües en l'ensenyament de la llengua hesquiat, que és experimental, cultural, relacional i espiritual. L'adquisició de la llengua d'aquesta manera holística coincideix amb la visió de benestar de les Primeres Nacions i, tal com suggereix la pràctica, contribueix al benestar dels participants. El text parla del paper crucial de les emocions, la consciència i l'ètica en la preservació i la transmissió del coneixement indígena, la plasmació d'aquesta transferència de coneixement —o la seva col·locació dins del cos humà— i la propietat comuna d'aquest coneixement, a partir d'aprenentatges d'experiències metafísiques, naturals i quotidianes. És important destacar que, la recuperació i la revitalització de la llengua indígena contribueix al benestar actual, també connecta amb el benestar ancestral. La potenciació de les llengües indígenes es converteix, així, en el fonament necessari per a conrear el benestar de la comunitat al llarg del temps: pel fet d'avançar en el domini del $\text{h}\text{i}\text{s}\text{k}^{\text{w}}\text{i}\text{i}\text{?}\text{a}\text{t}\text{h}\text{a}$, avancem també cap a un benestar equivalent al dels nostres avantpassats.

El següent article ens porta a Àfrica. Rehema Bona Abiyo i Marcelyn Oostendorp argumenten que protegir el kiwaata, una varietat oromo (cuixítica) que es parla a Kenya, i millorar-ne la visibilitat mitjançant l'anomenada ciutadania lingüística contribueix al benestar dels parlants d'aquesta llengua, els waata. La ciutadania lingüística, que es defineix com la participació activa tant dels individus com de les comunitats en la reafirmació i la defensa d'una llengua (en aquest cas, una varietat en perill d'extinció i marginada), es materialitza a la comunitat waata a través d'una sèrie d'activitats de base. Es tracta, entre altres coses, del desenvolupament d'un sistema d'escriptura, la implementació de programes d'alfabetització, la difusió de la llengua (recursos) mitjançant les noves tecnologies i els mitjans de comunicació, i la popularització del sistema tradicional de nomenclatura. Aquestes activitats, que tenen com a objectiu promoure l'ús de la llengua kiwaata i millorar-ne l'estatus, tenen, al seu torn, diversos efectes positius per a la comunitat local que, en general, milloren el benestar emocional, cognitiu i físic dels parlants. Aquesta millora del benestar es fa evident a través de l'ampliació dels drets lingüístics i extralingüístics; la protecció de les pràctiques i els coneixements culturals i ecològics tradicionals i la seva reinserció a la comunitat; la reafirmació del sentit de l'autorespecte; una millor adaptació a les condicions ambientals canviants; la integració en la societat en general, per exemple, en entorns judicials institucionals formals; i una millora de l'experiència de l'atenció sanitària i, en darrer terme, una prevenció i protecció més eficaç contra les malalties. Segons Abiyo i Oostendorp, la ciutadania lingüística és una eina molt adequada per a millorar el benestar perquè, almenys per als waata, el benestar comporta una responsabilitat compartida derivada de la cura mútua.

Seguint amb l'impacte de la revitalització lingüística en els parlants d'una llengua en perill d'extinció, passem ara a l'estudi d'un cas a Europa. Bartłomiej Chromik i Justyna Majerska ens porten a una comunitat minoritària que viu a Wilamowice (a Polònia). La comunitat vilamoviana ha parlat tradicionalment la llengua wymysorys, una llengua germànica (central oriental), que s'ha vist amenaçada greument a conseqüència de les persecucions ètniques i la política estatal d'assimilació. Els autors argumenten que les conceptualitzacions principals del benestar són deficientes en la seva aplicabilitat a les minories lingüístiques i advoquen per conceptes de benestar més orientats a l'èmic, és a dir, contextualitzats, ascendents i impulsats internament. Exploren la interconnexió entre el benestar i la revitalització de la llengua a Wilamowice, i se centren en la noció de benestar relacional, segons la qual els elements de l'ecologia humana es perceben d'una manera holística com a simbiòtics i interdependents. Com que els elements considerats com a parts del benestar provenen necessàriament de les epistemologies indígenes, han de ser diferents en contextos diferents, tant espacials com temporals. Chromik i Majerska mostren aquest paper canviant del benestar amb l'evolució dels punts de vista sobre el benestar i la revitalització del wymysorys a Wilamowice. Tot i que el principi rector i indicador de benestar ha sigut el vincle amb Wilamowice, entès tant a comunitat com a lloc, l'associació de la llengua i la seva revitalització i benestar han fluctuat amb el temps. Si bé la revitalització de la llengua ha millorat principalment el benestar dels parlants, especialment dels més aïllats i privats de drets, i la gran majoria dels vilamovians consideren que les activitats de promoció i enfortiment de la llengua i la cultura indígenes són factors que contribueixen al seu benestar —«una font de felicitat [i] satisfacció»—, els esforços de revitalització també han baixat, de vegades, el nivell de benestar. De fet, les pràctiques de revitalització han donat lloc a conflictes de caràcter i origen tant externs com interns, que han debilitat les relacions intracomunitàries i han compromès el benestar dels membres de la comunitat, especialment dels mateixos activistes lingüístics.

Enric Laurela se centra en la manca de benestar que experimenten els parlants d'una altra llengua indoeuropea: el català. A causa de la perllongada persecució administrativa, jurídica i cultural exercida pels Estats espanyol i francès, el català s'ha convertit en llengua minoritària al seu propi territori. A Espanya, fins i tot després de la caiguda de la dictadura franquista, el català continua perdent parlants per una asimetria lingüística visible en l'establiment del castellà com a única llengua oficial a tot l'Estat. Aquest desgast avança malgrat un ampli ventall d'activitats que pretenen augmentar la visibilitat i l'estatus del català en múltiples àmbits de la vida. En general, la preservació del català no s'atribueix a l'Estat espanyol, sinó a l'esforç d'una part de la població catalana i la seva dedicació a l'ús de la seva llengua autòctona. Això, però, ha estat l'origen d'una gran quantitat de fenòmens negatius que han viscut els catalanoparlants. Aquests efectes negatius inclouen agressions físiques i verbals, reptes legals, dificultats econòmiques, problemes de salut (tant somàtics com psicològics), por, tensió i ansietat generalitzada que alteren els patrons de comportament emocional i social. Aquestes pors, tensions i angoixes fan que, en definitiva, alguns catalanoparlants passin al castellà. Segons Laurela, són injustos els estats que es neguen a acceptar, protegir i promoure les llengües autòctones dels territoris que ells mateixos administren. Per tant, s'han de fer responsables del patiment que deriva de l'ús de les llengües indígenes per part dels seus parlants. És important destacar que el benestar dels usuaris actius d'una llengua ancestral es pot documentar fins i tot en comunitats molt afectades per la pèrdua de la llengua, la discriminació ètnica i el trauma històric. Patrick Heinrich, Lorenzo Nespoli i Seira

Machida analitzen la interrelació entre la llengua amenaçada i el benestar subjectiu al poble de Yomitan, a Okinawa (el Japó), on es parla una varietat local (*shimakutuba*) d'Okinawa (*uchinaaguchi*), una llengua amenaçada de les famílies ryukyuenca i japònica. Per a analitzar aquesta relació, Heinrich, Nespoli i Machida fan servir tres enfocaments ja reconeguts del benestar: a) l'«Escala de felicitat subjectiva» (Lyubormirsky i Lepper, 1999), que examina la percepció global de la felicitat; b) l'«Escala de satisfacció amb la vida» (Diener, Larson i Griffin, 1985), que, en lloc de centrar-se en l'avaluació emocional/afectiva del benestar, centra els factors de judici i d'avaluació cognitiva; i c) l'«Escala de satisfacció general amb la vida» o «Escala de Cantril» (Cantril, 1965), que és l'eina que s'utilitza a l'Informe anual sobre la felicitat mundial de Gallup. Heinrich, Nespoli i Machid estudien les «puntuacions» generades per les respectives escales de benestar pel que fa a tres grups de membres de la comunitat (parlants complets/oxidables, bilingües passius i monolingües) i observen el següent: Mentre que l'«Escala de felicitat subjectiva» no presenta diferències significatives entre els tipus de parlants i el benestar, l'«Escala de satisfacció amb la vida» i l'«Escala de satisfacció general amb la vida» revelen una relació estadísticament fiable entre els tipus de parlants i el benestar, i els parlants complets/oxidables mostren taxes de benestar més altes que els bilingües passius i els monolingües. Davant d'això, Heinrich, Nespoli i Machid proposen considerar el benestar com un altre efecte positiu del multilingüisme. Segons la seva opinió, «com més coneixes i utilitzes la llengua amenaçada, més probabilitats tens d'estar satisfet amb la teva vida».

La darrera contribució de Justyna Olko ofereix una visió crítica i un debat sobre la naturalesa complexa de la relació entre l'ús de la llengua patrimonial i el benestar, incloent-hi tant els mecanismes adversos com els beneficiosos que sorgeixen dels estudis actuals. Tot i que pot semblar que el fet de parlar llengües indígenes o de minories ètniques és alhora una «maledicció» (perquè els parlants sovint estan exposats a prejudicis i discriminació) i una «cura» (perquè les recerques demostren que parlar aquestes llengües millora el benestar i la salut, actuant com un factor de protecció), seria enganyós concebre el resultat en termes de «resultats agregats» dels dos mecanismes oposats. En altres paraules, la via de l'assimilació, la invisibilització i les estratègies per evitar no protegiran els parlants de llengües minoritàries de patir danys, traumes i conseqüències per a la salut. El que és innegable, però, és que els nombrosos beneficis derivats de la continuïtat, la recuperació i la revitalització lingüística estan bastant ben documentats, encara que calen més estudis per a perfeccionar la nostra comprensió d'aquesta relació clau per a salvaguardar els drets lingüístics i la diversitat lingüísticocultural. És important destacar que cal un canvi social més ampli per a maximitzar els efectes positius d'aquest mecanisme i contrarestar els resultats adversos de la discriminació lingüística i l'assimilació. S'ha de basar en l'abandonament total dels llegats continus de la colonització i la construcció d'estats nació que afecten negativament el benestar i el destí d'innombrables comunitats indígenes i de minories ètniques arreu del món. En canvi, l'adopció d'un model de relacions socials inclusiu i basat en la diversitat beneficiaria no només a les comunitats minoritàries, sinó també a les societats en general. L'aplicació d'aquest model s'ha de basar en la integració més que no pas en l'assimilació, en el respecte profund per la diversitat etnolingüística més que no pas en les jerarquies lingüístiques i la recerca de l'«estandardització», en l'equitat epistemològica i la justícia social més que no pas en la violència epistemològica i el neocolonialisme o l'epicolonialisme.

És el nostre deure com a acadèmics, educadors, activistes lingüístics i professionals de la dinamització lingüística reivindicar i fomentar aquesta transformació.

Cantril, H. (1965). *The Pattern of Human Concerns*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Diener, E., Larson, E. R., i Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49, 71-75.

Grenoble, L. (2021). Why Revitalize? A: J. Olko i J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (p. 9-32). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108641142.002

Lyubormirsky, S., i Lepper, H. (1999). A measure of subjective happiness. *Social Indicators Research*, 46(2), 137-155.

White, Sarah C. (2015). *Relational wellbeing: A theoretical and operational approach*. Bath Papers in International Development and Wellbeing, No. 43, Universitat de Bath, Centre d'Estudis per al Desenvolupament (CDS), Bath.

Wissing, M. P. (2014). Meaning and relational well-being: a reflection on the state of the art and a way forward. *Journal of Psychology in Africa*, 24(1), 115-121.

HOW WELL-BEING NEEDS LANGUAGE: A VIEW FROM INDIGENOUS MINORITY GROUPS

Alexandra Y. Aikhenvald

Jawun Research Centre, Central Queensland University

Language is the key to interaction between humans. Language enables people to live together in a community, and to cooperate in daily tasks, keeping life going. Language helps to transmit and reflect history. And to pass traditions and knowledge across generations, and between communities, as the vehicle for aesthetic expression, for legends, stories, ceremonies, and songs. One's language is a mark of identity, a symbol of belonging to a group and to a country, and of intrinsic connection with the land.

Good health — as defined by the World Health Organization — encompasses physical, mental, and also social and emotional well-being (see <https://www.publichealth.com.ng/world-health-organizationwho-definition-of-health/>). Having a language of one's own provides confidence and strength, and helps people feel better. Conversely, losing one's language and letting go of one's traditions and roots is likely to have detrimental effect on well-being in its every aspect.

More than half of the world's languages are in danger of disappearing (a brief discussion is in Aikhenvald, 2021, pp.130-148, with references). The world over, minority Indigenous languages of First Nations are succumbing under pressure from languages of larger groups, especially national languages, including English, Mandarin Chinese, Portuguese, Spanish, Russian, and French. People's identity, sense of belonging and of self-worth — and with that, their social and emotional well-being — are in danger.

The recent years have seen an upsurge in studies of correlations between the use and the knowledge of Indigenous languages across the world and people's well-being (including Olko et al., 2022; Walsh, 2018; and Whalen et al., 2016, to name a few; a brief bibliography is in Aikhenvald, 2023). These studies go together with growing interest in maintenance and retention, and in reclamation and revitalization, of Indigenous languages spoken by underserved and often-times neglected minorities, working towards people's equality and empowerment, so as to expiate the evils of the colonial past. How does knowledge of Indigenous language impact the well-being of those who speak it?

'A language of our own': enhancing identity and the sense of worth

Traditional language is a fundamental part of who one is — one's identity, autonomy, and belonging. As David Tournier, a Wathaurong language worker from Australia, put it, 'language is a powerful thing'. Being able to say 'this is my own language, this is me, this is who I am... I can now speak my language, I don't have to rely on another language any more' is a way of empowering people, making them feel complete (Couzens, 2014, p. 69).

In the words of Cree and Blackfoot elders, speakers of Algonquian languages of British Columbia in Canada, 'who we are is determined through our language'. With language being 'at the center of culture', it 'provides the blueprint of how to

live and survive', in terms of 'how we govern ourselves', 'how we eat', and 'how we educate ourselves and conduct ourselves' (Oster et al., 2014, pp. 4-5). The holistic approach to well-being by First Nations across the world encompasses the overall balance of mind, body, spirit, and emotions. Retention and maintenance of ancestral languages is part and parcel of preserving this balance through cultural continuity, through participation in traditional ceremonies and sharing of millennia-old traditional knowledge.

The knowledge and maintenance of the traditional Nahuatl language across the Nahua communities in Mexico is associated with high levels of communities' emotional and social well-being. Knowledge of the traditional language strengthens social bonds and support networks, with the backing of ancestral traditions and shared beliefs and histories (Olko et al., 2022).

Knowing one's traditional language as the main carrier of culture has direct consequences for better health. The Ojibwe people of northern parts of the USA and southern Canada who speak the language and take part in traditional spiritual activities have fewer problems with alcohol abuse than non-speakers (Gonzalez et al., 2017, p. 185). Traditional lifestyle and language maintenance among the Yupi'k Eskimo people of south-western Alaska go together with better general health (Wolsko et al., 2006). Type 2 diabetes is prevalent among the First Nations in Alberta (Canada). A recent study by Oster et al. (2014) has shown that the effects of this disease can in part be counteracted by maintaining traditional patterns of communication and customary ways of life — physical activities, traditional foods and medicines and ceremonial practices — all grounded in language. Cultural and linguistic continuity helps keep diabetes at bay.

The language of one's own may save lives. Across British Columbia in Canada, only 13 suicides per 100,000 were reported for communities with high degree of Indigenous language preservation. And more than six times the number (96 per 100,000) was recorded for those communities where people did not know the language (within the period between 1987 and 1992: Hallett et al., 2007). Speaking one's language increases one's sense of worth, and correlates with lesser incidence of heavy drinking and substance abuse (some examples are in *Gone and Looking*, 2011, and also Walsh, 2018).

Reclaiming a language no longer actively spoken changes people's lives for the better. The Kurna language of South Australia is a remarkable example of such a language. The last fluent speaker, Ivarrityi, passed away in 1929, and very little oral knowledge survived among the Kurna people. The language has made a remarkable comeback, thanks to the existence of extensive records by German Lutheran missionaries and pioneering effort of the linguist Rob Amery with community support. As Amery (2018, p. 334) puts it, 'access to their language and working to reclaim and revitalise their language has transformed the lives of some individuals', improving people's mental health and keeping them away from crime. Reclaiming language enhances Indigenous leadership and reinforces people's connection to spirituality and ancestors, to country, to kinship, and family. It links generations and makes people feel more complete.

Indigenous minorities across the world have suffered the trauma of loss and oppression for centuries. Their lands were taken away from them. Their children were removed from the families in an effort to make them into 'civilised' European people. Many were forbidden to speak their languages. Such 'spiritual injuries' or 'soul wounds' affected

many generations of American and Australian First Nations, and are responsible in the sad legacy of mental illness, drug and drink addictions, feelings of hopelessness and suicide (more on this is in Duran et al., 1998; Dixon, 2019; and Walsh, 2018). Language loss was exacerbated by language racism: Indigenous people were made to feel that their languages are inferior to those of the European Invaders. Linguistic 'expressions of racism' implied that Indigenous languages 'are limited, impoverished, the mark of an inferior people' if compared with European languages, and constituted 'instant degradation' of complex and sophisticated languages and traditions which went with them (Dixon, 2019, p. 3). For decades on end, colonial-minded people from all walks of life would refer to First Nations languages as mere 'dialects', or 'mumbo-jumbo'.

Such statements were based on appalling ignorance. First Nations languages boast an immense complexity at every level — from unusual sounds to exquisite grammatical features. No wonder few if any invaders managed to learn them. In contrast, Indigenous people had little difficulty in acquiring enough of the colonisers' languages to communicate with them.

Downplaying Indigenous languages as mere 'dialects', or 'jargons', compared with the languages of powerful invaders, adversely affected the feelings of self-worth of those already trodden under. For some, speaking Indigenous languages came to be associated with having lesser access to goods, education, and power. Some have chosen to switch to a majority language to ensure a better future for their kids, as Ladefoged (1992, p. 810) put it, 'to forego the use' of their native language (Toda, a Dravidian language of southern India) 'in their own home, so that their child could be brought up as a native speaker of English'. A negative attitude to

Indigenous languages lingers among some people. A study by Capone et al. (2010, p. 72) argued that retaining traditional language and clinging to the traditional ways of life in some Indigenous communities in Canada was seen as 'detrimental' to a community's socio-economic status, and as an obstacle in taking part in the dominant activities and acquiring a full ability to communicate in the dominant language. However, as O'Sullivan (2003, p. 156) suggests, it is not the Indigenous language per se 'that is negatively associated with socio-economic status'; 'ineptitude in English or French is the real culprit' in socio-economic problems experienced by First Nations.

The negative attitudes to Indigenous languages are being counteracted by their official recognition. With the passing of the Mōri Language Act in New Zealand in 1987, Mōri, the language of the country's First Nation, acquired the status of an official language. The endangered Ojibwe language has been declared an official language of the tribes (Gonzalez et al., 2017, p. 178). Back in the 1990s, speakers of Baniwa of Içana in north-west Amazonia in Brazil referred to their language as a mere 'dialect' (*giria*), inferior to Portuguese, the national language, and listened to me with some amazement as I was telling them how remarkable their language is. In 2002, the municipality of São Gabriel da Cachoeira in the Upper Rio Negro area where Baniwa is spoken acknowledged it as one of three official Indigenous languages, alongside Nheêngatú and Tukano. This political move has affected the ways speakers feel about their languages. With the increasing powers of Indigenous-led organizations in the area, the communities are becoming stronger and more cohesive, and no longer avoid speaking their language in public. Ethnic pride and appreciation of their own language and culture enhance emotional well-being and with it, overall health.

Social networks and marriage practices

Those who share a language may have more in common than meets the eye. Papua New Guinea is a land of about 1000 languages, each of them different. Much of the social bonding in Papua New Guinea hinges on speaking the same language — being a *wantok*, from English *one* and *talk*. The *wantok* system is the basis for support networks and mutual assistance. Urban Papua New Guineans, who no longer have a language nor an ethnic group they identify with, feel that their social networks are curtailed.

Throughout the Vaupés River Basin in north-west Amazonia, language is the major badge of identity inherited through one's father. Your language determines who you can marry. Speakers of East-Tukanoan languages and of Tariana, an Arawak language, are only allowed to marry someone who speaks a language different from their own (more on this in Aikhenvald, 2018; 2021, pp. 116-122). If a Tariana marries a Tariana, or a Tukano marries a Tukano, this is considered the same as incest, and may lead to disastrous consequences — illness or any kind of misfortune believed to be a punishment by ancestors for a ritual transgression. This principle of language-based exogamy hinges on language identification and also language knowledge. Language proficiency — which implies knowing a language through and through — is a defining property of a trustworthy and “proper” person. Those who use wrong forms are considered incompetent, and mentally “not-quite-there”. Those who no longer speak their ancestral language are looked down upon, as ‘poor things’ who have to recur to a ‘borrowed’ language.

Enhancing language, enhancing well-being

Indigenous languages reflect millennia-old values and means of transmission. Most

have a rich oral tradition, passed on from one generation to the next. To keep up with the needs of the modern world, the past decades have seen an uptake in creating orthographies for languages which have never been written down before. Comprehensive grammars and dictionaries, volumes of stories, and pedagogical materials for the community use follow suit. Having these materials enhances the status of each language, and diminishes the degree of inequality between national and traditional languages. When Jovino Brito received a copy of the 435-pages long grammar of his native Tariana of north-west Amazonia in Brazil, he exclaimed to me, in Tariana, ‘My language has all that!’.

The feeling of pride in having one's language written down and documented — with names of plants and animals, and the stories — makes speakers and their descendants feel complete. At the launch of the dictionary of the Yalaku language in a remote area of the East Sepik Province of Papua New Guinea, Joel Ukaia, the village councillor, commented: ‘We have a real language now’.

Publication of a comprehensive grammar of the Manambu language spoken in the same area was deemed a sign of ‘development’, just like introducing electricity or running water. The Hixkaryana, speakers of a Carib language in Brazil, were proud to have the Bible translated into their language, by the late Desmond Derbyshire. This enhanced the status of their language in their own eyes and the eyes of their neighbours, and gave them extra assurance and pride (Geoff Pulum, p.c.). With newly created orthographies, dictionaries, grammars and further materials, minority languages expand their spheres of use. Tariana, Manambu, and Yalaku are now firmly established in electronic communication — texting, Whatsapp, and social media. So is Kurna — the newly reclaimed language of identity and unity of the Kurna people in



Proud of their new dictionary: the launch of the Yalaku-English-Tok Pisin dictionary, 4 May 2016, Yalaku, East Sepik, Papua New Guinea (@Alexandra Aikhenvald)

South Australia. Using one's own language on an electronic device has become a status symbol. Similar stories abound, across minority languages.

Old languages in new guises make people happier and more content. Teaching minority languages in schools and creating bilingual education programs further boost speakers' emotional well-being. With it comes the sense of social embeddedness in the contemporary world: having one's language taught within the school system helps combat the lingering negative attitudes to Indigenous peoples and helps them feel better. The endangered Tariana language has been taught within the Tariana school in Iauaretê in the Brazilian state of Amazona since 2000. Those who have been through the system report 'feeling right' and doing better in the world. Expansion of language knowledge

has direct economic benefits for the speakers and learners, opening up jobs for language teachers, educators, tourist guides, and health professionals.

Much of this work is done in collaboration with foreign non-Indigenous linguists, adopted into the communities as members and oftentimes as relatives. The very fact that linguists come from far-away places to work with traditional communities boosts people's pride and feeling of self-worth. On 20 August 1964, Chloe Grant, a speaker of Dyirbal, made a recording, for Bob Dixon to 'play to the government people in Canberra'. After a short autobiographical sketch in Dyirbal and then in English, she added, her voice 'heavy with emotion, as she turned now to address the government, "Everything I say is true, in this news today for Robert Dixon, out from England to learn about our language...

Thank you for sending this young fellow to learn some of our language” (Dixon, 1984, p. 159).

An outsider’s interest in learning an Indigenous language boosts its value for the speakers. In a number of schools in South Australia, the number of non-Indigenous learners of Indigenous languages equals, or even exceeds, that of Indigenous students (as shown by Walsh, 2018, pp. 9-10). Indigenous languages are gaining more and more recognition, enhancing speakers’ pride and good feelings.

Understanding each other: Indigenous languages in health communication

Language plays a critical role in conceptualising health and illness, and in recognizing, describing, assessing, and proposing prevention and treatment for every kind of physical, mental, and social affliction. Ways of talking about disease may impact how it is perceived, and the effects of treatment. In English-speaking medical discourse, ‘body’ tends to be presented as a battleground: one fights a disease, and either succumbs to it, or wins a resounding victory. What military metaphors do to people is debatable — they may empower the sufferer, or leave them devoid of hope in view of a powerful enemy.

The way a community talks about health is not arbitrary. It relates in various ways to aspects of the people’s life-style, beliefs, and attitudes, and undergo change under the impact of social upheavals and new challenges (some references are in Aikhenvald, 2023). Saying ‘malaria caught me’ in Manambu and many other languages of New Guinea correlates with the hidden agency of a sorcerer behind the disease. People have different ideas about the origins of sickness. For most Amazonian Indians, disease originates in a

breach of a taboo, including a wrong marriage, and thus is a punishment from ancestral spirits. Or disease may come from malevolent sorcery and spirit attack. This is also typical for the peoples of the Sepik in New Guinea (wary of *sanguma*, malevolent magic), and numerous groups in the Indigenous Australian context (as shown by Reid, 1983). Or an ailment may have social origins in the unresolved anger or grievances and imbalance among the living, as is the case among many Sepik peoples. Deadly diseases such as *kuru* in the New Guinea Highlands and bowel inflammation *pikbel* among the Enga are attributed to the effects of social disorders, and are viewed as retribution by the angry ancestors. Such diseases are considered not to be treatable by Western means — an attitude which needs to be understood by health practitioners to address the issue.

What is considered unusual and must be treated — as opposed to an accepted state considered to be a matter of course — varies in different societies. For the traditional Hmong, epilepsy is a sign of a blessing bestowed by the spirits. In a Western context, it is a serious disease. The sub-title of Anne Fadiman’s (1998) classic, *A Hmong child, her American doctors, and the collision of two cultures*, sums it up: consistent misunderstandings and a language barrier between the traditional Hmong and Western doctors have had tragic consequences for the patient: the little girl was left brain-dead.

How can Western doctors treat people and their diseases if they do not understand what the patient is saying and what their beliefs are? Lack of common language creates a barrier for treatment. Health resources in Indigenous languages are a useful asset. Using the Indigenous language in health settings offers the comfort of the familiar to the patient. Delivering medical care in Mayan languages in the Guatemalan context has had positive

effects: ‘patients do best when they can have culturally and linguistically rich discussions about the challenges of living with diabetes and the practical ways to overcome them — conversations that can only take place in their primary Mayan language’ (Flood et al., 2019: 139-140). In 2010, linguists, together with the Kaqchikel Arm of the Guatemalan Academy of Mayan languages, worked together in developing medical neologisms — newly invented words to cover new diseases for which no words had been available, to be used in lieu of poorly understood Spanish loans. The new coinage for ‘diabetes’ in Kaqchikel was *kab’kik’el*, literally ‘sweet blood’, was a success. It was ‘not only intuitive and immediately memorable to native speakers, but also suggested something about what diabetes treatment or control might entail... Equipped with this word, practitioners could converse with patients about what is making their blood so sweet, how to make it less sweet, etc.’ (Flood et al., 2019, p. 140). Health communication may still have its challenges. As Amery (2017, p. 14) pointed out, ‘a failure to develop an adequate understanding does run deeper than words’: mutual understanding and successful communication will involve familiarity with each other’s attitudes and ideas transmitted through the language’s unique means.

Special words with special powers

Some words are more powerful than others. For the Tariana and the Tukanoan-speaking peoples of north-west Amazonia in Brazil, blessing names play a key role in healing. These names are traditionally given to a baby at the age of about two, when it is believed to survive. Every subgroup has its own set of blessing names, crucial for shamans to perform healing rituals. Western doctors are not fully trusted, and access to Western medicine is limited. People rely on shamans to

cure their malaises. Many younger people, no longer proficient in their ancestral languages, are unsure about their exact names. This is where the list of blessing names of the Tariana people collected and published in my book *Tariana texts and cultural context* (1999) came in handy. Rosimar, the eldest son of my main teacher of the language, got hold of the book and then exclaimed (in Portuguese): ‘Oh, my name is Tuirí! I went to see a shaman (*pajé*) when I was sick, and he used another name, so this is why what shaman did to me didn’t work (*não pegou*)’. The healing nature of names is still there, even for those who are no longer proficient in the language, like Rosimar. Incantations and spells used in healing by traditional means, in traditional languages, have curative powers.

Indigenous knowledge of natural resources is often the key to healing. Indigenous languages are rich in terminologies for medicinal plants used to treat endemic illnesses. A recent study by Cámara-Leret and Bascompte (2021) show that more than 75% of medicinal plants identified for the Americas and New Guinea have unique language names. Most plants are not endangered, but the languages are, and so are their names and their uses. The loss of linguistic knowledge goes hand-in-hand with the loss of knowledge of the natural world. From the Jarawara of southern Amazonia and the Tariana of north-west Amazonia in Brazil to various groups in New Guinea, younger people rely on store-bought medicines, often in short supply, expensive, and less effective.

Summing up: Not to lose you, my language

Across minority groups, knowledge and mastery of one’s ancestral language are conducive to the overall feeling of completeness, enhancing cultural and emotional well-being,

and improving physical health. Language and culture, and their maintenance, are crucial for health equity and empowerment among First Nations worldwide, as is the connection with, and knowledge of, land and landscape. Language maintenance and development of language resources assist the community's wellbeing, as the basis of social networks and connections of all sorts. Language determines understanding and efficient communication with health practitioners, and has healing powers. Language erosion, obsolescence, and loss deplete one's sense of belonging and identity, and may inflict lasting damage.

References

- Aikhenvald, A. Y. (1999). *Tariana texts and cultural context*. Munich: Lincom Europa.
- Aikhenvald, A. Y. (2018). The magic of names: a fieldworker's perspective', pp. 9-27 of *Word hunters: Field Linguistics on Fieldwork*, edited by H. Sarvasy and D. Forker. John Benjamins.
- Aikhenvald, A. Y. (2021). *I saw the dog: how language works*. Profile books.
- Aikhenvald, A. Y. (2023). Language and well-being: Selected references. <https://www.academia.edu/s/bee14cb555>
- Amery, R. (2017). Recognising the communication gap in Indigenous health care'. *The Medical Journal of Australia* 207(1): 13-16.
- Amery, R. (2018). Revitalization of Kaurua. In L. Hinton, L. Huss and G. Roche (Eds.), *The Routledge Handbook of Language Revitalization* (pp. 330-341). Routledge.
- Cámara-Leret, R. and J. Bascompte. (2021). Language extinction triggers the loss of unique medicinal knowledge. *PNAS* 118. No 24, 1-5.
- Capone, K., Spence, N. & White, J. (2010). Examining the association between Aboriginal language skills and well-being in First Nations communities. *Aboriginal Policy Research Consortium International (APRGI)*. 49.
- Couzens, V. (2014). *Tyama-teeeyt Yookapa: Interviews from the meeting point project*. Victorian Aboriginal Corporation for Languages.
- Dixon, R. M. W. (1984). *Searching for Aboriginal languages. Memoirs of a fieldworker*. University of Queensland Press.
- Dixon, R. M. W. (2019). *Australia's original languages. An introduction*. Allen and Unwin.
- Duran, B., Duran, E., & Brave Heart, M. Y. H. (1998). Native Americans and the trauma of history. In R. Thornton (ed.), *Studying Native America: Problems and perspectives* (pp. 60-76). University of Wisconsin Press.
- Flood, D, Chary, A., Rohloff, P. & Brent Henderson. (2019). Language as health. Healing in Indigenous communities in Guatemala through the revitalization of Mayan languages'. In N. Avineri, L. R. Graham, E. J. Johnson, R. C. Riner, and J. Rosa (Eds.), *Language and social justice in practice* (pp. 138-143). Routledge.
- Gone, J. P. & Looking, P. C. (2011). American Indian culture as substance abuse treatment: pursuing evidence for a local intervention. *Journal of Psychoactive Drugs* 43: 291-296.
- Gonzalez, M. B, Aronson, B. D., Kellar, S., Walls, M. L., & Greenfield, B. L. (2017). Language as a facilitator of cultural connection. *AbOrig* 1 (a): 176-194.
- Hallett, D., Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2007). Aboriginal language knowledge and youth suicide. *Cognitive Development* 22: 393-399.
- Ladefoged, P. (1992). Another view of endangered languages. *Language* 68: 809-811.
- O'Sullivan, E. (2003). Aboriginal language retention and socio-economic development: Theory and practice. In J. P. White, P. S. Maxim, & D. Beavon (Eds.), *Aboriginal conditions: Research as a foundation for public policy* (pp. 136-163). UBC Press.

- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E. & Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 28, 1: 132-143.
- Oster, R. T., Grier, A., Lightning, R., Mayan, M. J., & Toth, E. L. (2014). Cultural continuity, traditional Indigenous language, and diabetes in Alberta First Nations: a mixed methods study. *International Journal for Equity in Health* 13/1/92: 1-11.
- Reid, J. (1983). *Sorcerers and healing spirits. Community and change in an Aboriginal Medical system*. ANU Press.
- Walsh, M. (2018). 'Language is like food...': links between language revitalization and well-being. In L. Hinton, L. Huss & G. Roche (Eds.), *The Routledge Handbook of Language Revitalization* (pp. 5-12). Routledge.
- Whalen, D. H., Moss, M. & Baldwin, D. (2016). Healing through language: positive health effects of Indigenous language use. *F1000 Research* 5, 852. *CUNY Academic works*.
- Wolsko, C., Lardon, C., Hopkins, S & Ruppert, E. (2006). Conceptions of wellness among the Yup'ik of the Yukon-Kuskokwim Delta: The vitality of social and natural connection. *Ethnicity and Health* 11, 4: 345-363.
- World Health Organization. 2022. Home. <https://www.who.int>; the definition of health available at: <https://www.publichealth.com.ng/world-health-organization-who-definition-of-health/>

COM EL BENESTAR NECESSITA LA LLENGUA: UNA VISIÓ DELS GRUPS INDÍGENES MINORITARIS

Alexandra Y. Aikhenvald

Jawun Research Centre, Universitat de Queensland Central

La llengua és la clau de la interacció entre els humans. La llengua permet que les persones puguin viure juntes en comunitat i cooperar en les tasques diàries, fent que la vida continuï. La llengua ajuda a transmetre i reflectir la història. I transmetre tradicions i coneixements entre generacions i entre comunitats, com a vehicle d'expressió estètica, de llegendes, històries, cerimònies i cançons. La llengua és un signe d'identitat, símbol de pertinença a un grup i a un país, i de connexió intrínseca amb la terra.

La bona salut, tal com la defineix l'Organització Mundial de la Salut, inclou el benestar físic, mental i també social i emocional (<https://www.publichealth.com.ng/world-health-organizationwho-definition-of-health/>).

El fet de tenir una llengua pròpia dona confiança i força, i ajuda a la gent a sentir-se millor. En canvi, el fet de perdre la llengua i abandonar les tradicions i les arrels probablement tenen efectes perjudicials en el benestar en tots els seus aspectes.

Més de la meitat de les llengües del món estan en perill d'extinció (trobem una breu discussió a Aikhenvald, 2021, p.130-148, amb referències). Arreu del món, les llengües indígenes minoritàries de les Primeres Nacions sucumbeixen sota la pressió de les llengües de grups més grans, especialment les llengües nacionals, com ara l'anglès, el xinès mandarí, el portuguès, el castellà, el rus i el francès. La identitat, el sentit de pertinença i l'autoestima de les persones —i amb això, el seu benestar social i emocional— estan en perill.

En els darrers anys han augmentat els estudis de les correlacions entre l'ús i el coneixement de les llengües indígenes a tot el món i el benestar de les persones (Olko *et al.*, 2022; Walsh, 2018; i Whalen *et al.*, 2016, entre d'altres; i Aikhenvald, 2023, que inclou una breu bibliografia). Aquests estudis van acompanyats d'un interès creixent pel manteniment i la retenció, i per la recuperació i revitalització de les llengües indígenes parlades per minories desateses i sovint oblidades. Treballen per la igualtat i l'empoderament de les persones, per tal d'eliminar els mals del passat colonial. Com afecta el coneixement de la llengua indígena en el benestar dels qui la parlen?

'Una llengua pròpia': reforça la identitat i el sentit de valor

La llengua tradicional és una part fonamental de qui som: la identitat, l'autonomia i la pertinença. Com va dir David Tournier, un treballador lingüístic de la llengua *wathaurong* d' Austràlia, «la llengua és una cosa poderosa». Poder dir «aquesta és la meua llengua, aquest soc jo, així soc... Ara puc parlar la meua llengua, ja no he de dependre de cap altra llengua» és una manera d'empoderar les persones, de fer-les sentir completes (Couzens, 2014, p. 69).

En paraules dels vells Cree i Blackfoot, parlants de llengües algonquines de Colúmbia, al Canadà, «qui som està determinat per la nostra llengua». Ja que la llengua és «el centre de la cultura», «proporciona el pla de com viure i sobreviure», en termes de «com ens

governem», «com mengem» i «com ens eduquem i ens comportem». (Oster *et al.*, 2014, p. 4-5). L'enfocament holístic del benestar de les Primeres Nacions de tot el món abasta l'equilibri general de la ment, el cos, l'esperit i les emocions. La conservació i el manteniment de les llengües ancestrals formen part de la preservació d'aquest equilibri mitjançant la continuïtat cultural, la participació en cerimònies tradicionals i l'intercanvi de coneixements tradicionals mil·lenaris.

El coneixement i el manteniment de la llengua tradicional nàhuatl a les comunitats nahues de Mèxic estan associats amb nivells alts de benestar emocional i social de les comunitats. El coneixement de la llengua tradicional enforteix els vincles socials i les xarxes de suport, amb les tradicions ancestrals i les creences i històries compartides (Olko *et al.*, 2022).

El fet de conèixer la mateixa llengua tradicional com la principal portadora de cultura té conseqüències directes per a una salut més bona. Els *ojibwe* del nord dels EUA i del sud del Canadà que parlen la llengua i participen en activitats espirituals tradicionals tenen menys problemes amb l'abús d'alcohol que els que no la parlen (Gonzalez *et al.*, 2017, p. 185). L'estil de vida tradicional i el manteniment de la llengua *yupik* entre els esquimals del sud-oest d'Alaska van units amb una millor salut general (Wolsko *et al.*, 2006). La diabetis tipus 2 és freqüent entre les Primeres Nacions d'Alberta (Canadà). Un estudi recent d'Oster *et al.* (2014) ha demostrat que els efectes d'aquesta malaltia es poden contrarestar en part mantenint els patrons tradicionals de comunicació i les formes de vida habituals —activitats físiques, aliments i medicines tradicionals i pràctiques cerimonials—, tot basat en la llengua. La continuïtat cultural i lingüística ajuda a mantenir a ratlla la diabetis.

La llengua pròpia pot salvar vides. A Colúmbia (al Canadà), només es van registrar tretze suïcidis per cada cent mil en les comunitats amb un grau alt de preservació de la llengua indígena. I es va registrar més de sis vegades la xifra (96 per 100.000) en aquelles comunitats en què la gent no coneixia la llengua (en el període comprès entre 1987 i 1992: Hallett *et al.*, 2007). El fet de parlar la mateixa llengua augmenta el sentit de valor i es correlaciona amb una menor incidència de consum abusiu d'alcohol i de substàncies (alguns exemples es troben a Gone i Looking, 2011, i també a Walsh, 2018).

El fet de recuperar una llengua que ja no es parla activament canvia la vida de les persones a millor. La llengua *kurna* d'Austràlia Meridional n'és un bon exemple. L'últim parlant amb fluïdesa, Ivarrityi, va morir el 1929, i va sobreviure molt poc coneixement oral entre els *kurna*. La llengua va ressorgir notablement, gràcies a l'existència d'extensos registres de missioners luterans alemanys i a l'esforç pioner del lingüista Rob Amery amb el suport de la comunitat. Com afirma Amery (2018, p. 334), «l'accés a la seva llengua i la feina de recuperar-la i revitalitzar-la han transformat la vida d'algunes persones», millorant la salut mental i allunyant-les de la delinqüència. El fet de recuperar la llengua millora el lideratge indígena i reforça la connexió de les persones amb l'espiritualitat i els avantpassats, amb el país, el parentiu i la família. Uneix generacions i fa que la gent se senti més completa.

Les minories indígenes de tot el món han patit el trauma de la pèrdua i l'opressió durant segles. Els van prendre les terres. Els van arrebassar els seus fills per convertir-los en europeus «civilitzats». Molts tenien prohibit parlar la seva llengua. Aquestes «ferides espirituals» o «ferides de l'ànima» van afectar moltes generacions de Primeres Nacions americanes i australianes, i són responsables del trist llegat

de les malalties mentals, les addiccions a les drogues i a l'alcohol, el sentiment de desesperança i el suïcidi (trobareu més informació a Duran *et al.*, 1998; Dixon, 2019; i Walsh, 2018). La pèrdua de la llengua es va veure agreujada pel racisme lingüístic: els indígenes sentien que les seves llengües eren inferiors a les dels invasors europeus. Les «expressions de racisme lingüístic» implicaven que les llengües indígenes «eren limitades, empobrides, el signe d'un poble inferior» en comparació amb les llengües europees, i constituïen una «degradació instantània» de les llengües complexes i sofisticades i les tradicions que les acompanyaven (Dixon, 2019, p. 3). Durant dècades, les persones de mentalitat colonial de tots els àmbits de la vida es referien a les llengües de les Primeres Nacions com a simples «dialectes» o «argot».

Aquestes afirmacions es basaven en una ignorància espantosa. Les llengües de les Primeres Nacions presumeixen d'una complexitat immensa a tots els nivells, des de sons inusuals fins a característiques gramaticals exquisides. No és estrany que pocs invasors hagin aconseguit aprendre-les. En canvi, els indígenes tenien poques dificultats per a adquirir les llengües dels colonitzadors per a comunicar-se amb ells.

El fet de desvalorar les llengües indígenes com a simples «dialectes» o «argots», en comparació amb les llengües dels poderosos invasors, va afectar negativament el sentiment d'autoestima dels que ja havien estat trepitjats. Per a alguns, el fet de parlar llengües indígenes s'associava amb un menor accés a béns, educació i poder. Alguns van optar per canviar a una llengua majoritària per tal de garantir un futur millor als seus fills, com va dir Ladefoged (1992, p. 810), «per renunciar a l'ús» de la seva llengua materna (*toda*, una llengua dravídica del sud de l'Índia) «a casa seva, perquè el seu fill pugui ser criat com a parlant nadiu d'anglès». Algunes

persones mantenen una actitud negativa cap a les llengües indígenes. Un estudi de Capone *et al.* (201, p. 72) argumenta que el fet de conservar la llengua tradicional i d'aferrar-se a les formes de vida tradicionals en algunes comunitats indígenes del Canadà es considerava «perjudicial» per a l'estatus socioeconòmic d'una comunitat, i com un obstacle per a participar en les activitats principals i adquirir la capacitat plena de comunicar-se en la llengua dominant. Tanmateix, com suggereix O'Sullivan (2003, p. 156), no és la llengua indígena *per se* «la que s'associa negativament amb l'estatus socioeconòmic»; «la ineptitud en anglès o francès és la veritable culpable» dels problemes socioeconòmics que viuen les Primeres Nacions.

S'estan contrarestant les actituds negatives vers les llengües indígenes gràcies al seu reconeixement oficial. Amb l'aprovació de la Llei de la Llengua Maori a Nova Zelanda el 1987, el maori, la llengua de la Primera Nació del país, va adquirir l'estatus de llengua oficial. La llengua *ojibwe*, en perill de desaparèixer, ha estat declarada llengua oficial de les tribus (González *et al.*, 2017, p. 178). Ja des de la dècada de 1990, els parlants de *baniwa* d'Içana al nord-oest de l'Amazònia, al Brasil, es referien a la seva llengua com un simple «dialecte» (*gíria*), inferior al portuguès, la llengua nacional, i m'escoltaven amb sorpresa quan els explicava com és la seva llengua d'extraordinària. L'any 2002, el municipi de São Gabriel da Cachoeira a l'àrea superior de Río Negro, on es parla el *baniwa*, el va reconèixer com una de les tres llengües indígenes oficials, juntament amb el *nheêngatú* i el *tucano*. Aquest moviment polític ha afectat la manera en què els parlants senten les seves llengües. Com que les organitzacions liderades per indígenes de la zona adquireixen cada cop més poders, les comunitats s'estan fent més fortes i cohesionades, i ja no eviten parlar la seva llengua en públic. L'orgull ètnic i l'estima de la seva pròpia llen-

gua i cultura milloren el benestar emocional i, per tant, la salut en general.

Xarxes socials i pràctiques matrimonials

Els que comparteixen una llengua poden tenir més coses en comú del que sembla. Papua Nova Guinea és un país d'unes 1.000 llengües, cadascuna d'elles diferent. Gran part dels vincles socials a Papua Nova Guinea depenen del fet de parlar la mateixa llengua —ser un *wan-tok*, de l'anglès 'one' (un) i 'talk' (parlar). El sistema *wantok* és la base de les xarxes de suport i assistència mútua. Els habitants urbans de Papua Nova Guinea, que ja no tenen una llengua ni un grup ètnic amb el qual s'identifiquen, senten que les seves xarxes socials són més reduïdes.

A tota la conca del riu Vaupés, al nord-oest de l'Amazònia, la llengua és la principal marca d'identitat heretada pel progenitor. La llengua determina amb qui et pots casar. Els parlants de les llengües *tucana* oriental i *tariana*, una llengua arauac, només poden casar-se amb algú que parli una llengua diferent de la seva (més informació a Aikhenvald, 2018; 2021, p. 116-122). Si un parlant de *tariana* es casa amb un parlant de *tariana*, o un tucà es casa amb un tucà, es considera igual que un incest, i pot tenir conseqüències desastroses: malaltia o qualsevol mena de desgràcia que es creu que és un càstig dels avantpassats per una transgressió ritual. Aquest principi d'exogàmia basada en la llengua depèn de la identificació lingüística i també del coneixement de la llengua. El domini de la llengua —que implica conèixer-la profundament— és una propietat que defineix una persona de confiança i «adequada». Aquells que utilitzen formes equivocades es consideren incompetents i mentalment «no hi toquen del tot». Aquells que ja no parlen la seva llengua ancestral són menystinguts, com a «pobres» que han de recórrer a una llengua «manllevada».

Millora de la llengua, millora del benestar

Les llengües indígenes reflecteixen valors i mitjans de transmissió mil·lenaris. La majoria tenen una tradició oral rica, que es transmet de generació en generació. Per a mantenir-se al dia amb les necessitats del món modern, en les últimes dècades, s'han creat ortografies de llengües que mai s'havien escrit abans, a més de gramàtiques i diccionaris complets, volums de contes i materials pedagògics per a l'ús de la comunitat. Tots aquests materials fan que l'estatus de cada llengua millori i disminueix el grau de desigualtat entre les llengües nacionals i les tradicionals. Quan Jovino Brito va rebre una còpia de la gramàtica de 435 pàgines de la seva llengua materna, el *tariana*, al nord-oest de l'Amazònia, al Brasil, va exclamar en llengua *tariana*: «La meua llengua té tot això!»

El sentiment d'orgull de tenir la llengua escrita i documentada —amb noms de plantes i animals, i les històries— fa que els parlants i els seus descendents se sentin complets. En la presentació del diccionari de la llengua *yalaku*, en una zona remota de la província de Sepik Oriental, de Papua Nova Guinea, Joel Ukaia, el conseller del poble, va comentar: «Ara tenim una llengua real».

La publicació d'una gramàtica completa de la llengua *manambu*, que es parla a la mateixa zona, es considerava un signe de «desenvolupament», de la mateixa manera que la instal·lació de l'electricitat o l'aigua corrent. Els parlants de *hixkaryana*, llengua carib del Brasil, estaven orgullosos que el traspassat Desmond Derbyshire traduís la *Biblia* a la seva llengua. Això va millorar l'estatus de la seva llengua davant els seus ulls i els dels seus veïns, i els va donar més seguretat i orgull (Geoff Pullum, p.c.). Amb ortografies, diccionaris, gramàtiques i altres materials de nova creació, les llengües minoritàries



Orgullosos del seu nou diccionari: la presentació del *Diccionari yalaku-anglès-tok pisin*, 4 de maig del 2016, Yalaku, Sepik Oriental, Papua Nova Guinea (@Alexandra Aikhenvald)

amplien els seus àmbits d'ús. Les llengües *tariana*, *manambu* i *yalaku* estan ara fermament establertes en la comunicació electrònica: missatges de text, Whatsapp i xarxes socials. També ho està el *kaurna*, la llengua d'identitat i unitat recentment recuperada del poble Kaurna al sud d'Austràlia. L'ús de la llengua pròpia en un dispositiu electrònic s'ha convertit en un símbol d'estatus. Abunden les històries semblants en totes les llengües minoritàries.

Les llengües ancestrals amb formes noves fan que la gent sigui més feliç i més contenta. L'ensenyament de llengües minoritàries a les escoles i la creació de programes d'educació bilingüe milloren encara més el benestar emocional dels parlants i el sentiment d'inserció social en el món contemporani: l'ensenyament de la llengua pròpia dins del sistema escolar ajuda a combatre les actituds

negatives persistents cap als pobles indígenes i els ajuda a sentir-se millor. La llengua *tariana*, en perill d'extinció, s'ensenyava a l'escola de lauaretê, a l'estat brasiler de l'Amazona, des de l'any 2000. Les persones que han passat pel sistema afirmen «sentir-se bé» i sortir-se'n millor al món. L'ampliació dels coneixements lingüístics té beneficis econòmics directes per als parlants i aprenents, ja que proporciona llocs de treball per a professors d'idiomes, educadors, guies turístics i professionals de la salut.

Gran part d'aquest treball es fa en col·laboració amb lingüistes estrangers no indígenes, adoptats a les comunitats com a membres i sovint com a parents. El fet mateix que els lingüistes vinguin de llocs llunyans per a treballar amb les comunitats tradicionals augmenta l'orgull i el sentiment d'autoestima de la gent. El 20 d'agost de 1964, Chloe Grant,

una parlant de la llengua *dyirbal*, va fer una gravació per a Bob Dixon perquè «la posés a la gent del govern a Canberra». Després d'un breu esbós autobiogràfic en *dyirbal* i després en anglès, va afegir, amb la veu «plena d'emoció» mentre es dirigia al govern: «Tot el que dic és veritat, en aquesta notícia d'avui de Robert Dixon, vingut de fora d'Anglaterra per a aprendre la nostra llengua... Gràcies per enviar aquest jove a aprendre una mica de la nostra llengua» (Dixon, 1984, p. 159).

L'interès d'un estranger per aprendre una llengua indígena augmenta el seu valor per als parlants. En diverses escoles d'Àustràlia Meridional, el nombre d'alumnes no indígenes de llengües indígenes és igual, o fins i tot superior, al dels estudiants indígenes (tal com mostra Walsh, 2018, p. 9-10). Les llengües indígenes guanyen cada cop més reconeixement, la qual cosa augmenta l'orgull i els bons sentiments dels parlants.

Entendre'ns: les llengües indígenes en la comunicació sanitària

La llengua té un paper fonamental en la conceptualització de la salut i la malaltia, i en el reconeixement, la descripció, l'avaluació i la proposta de prevenció i tractament de qualsevol mena d'afecció física, mental i social. La manera de parlar de la malaltia pot influir sobre la percepció i els efectes del tractament. En el discurs mèdic de parla anglesa, el «cos» acostuma a presentar-se com un camp de batalla: hom lluita contra una malaltia i, o sucumbeix a ella, o bé aconsegueix una victòria rotunda. El que fan les metàfores militars a les persones és discutible: poden empoderar el malalt o deixar-lo sense esperances davant d'un enemic poderós.

La manera com una comunitat parla de salut no és arbitrària. Es relaciona de diverses maneres amb aspectes de l'estil de vida, les

creences i les actituds de la gent, i experimenta canvis sota l'impacte dels trastorns socials i els nous reptes (algunes referències es troben a Aikhenvald, 2023). Dir «la malària em va atrapar» en llengua *manambu* i en moltes altres llengües de Nova Guinea es correlaciona amb l'agència secreta d'un bruixot darrere de la malaltia. La gent té diferents idees sobre els orígens de la malaltia. Per a la majoria dels indis amazònics, la malaltia s'origina en l'incompliment d'un tabú, fins i tot un matrimoni equivocant, i, per tant, és un càstig dels esperits ancestrals. O la malaltia pot provenir de la bruixeria malèvola o de l'atac dels esperits. Això també és típic dels pobles del Sepik, de Nova Guinea (desconfiats de la *sanguma*, màgia malèvola), i de nombrosos grups en el context indígena australià (com ho mostra Reid, 1983). Una malaltia pot tenir, també, orígens socials en la còlera no resolta o greuges i desequilibris entre els vius, com és el cas de molts pobles del Sepik. Malalties mortals com el *kuru*, a les terres altes de Nova Guinea, i la inflamació intestinal *pikbel*, entre els habitants de la província d'Enga, s'atribueixen als efectes dels desordres socials, i es consideren com un càstig dels avantpassats enutjats. Es creu que aquestes malalties no es poden tractar per mitjans occidentals, una actitud que els professionals de la salut han d'entendre a l'hora d'abordar el problema.

El que es considera inusual i s'ha de tractar —en contraposició a un estat acceptat que es considera una qüestió natural— varia en les diferents societats. Per als miao tradicionals, l'epilèpsia és un signe d'una benedicció atorgada pels esperits. En un context occidental, és una malaltia greu. El subtítol del clàssic d'Anne Fadiman (1998), *A Hmong child, her American doctors, and the collision of two cultures*, ho resumeix: els malentesos constants i la barrera lingüística entre els metges tradicionals miao i occidentals han tingut conseqüències tràgiques per a la pacient: la nena va quedar amb mort cerebral.

Com poden els metges occidentals tractar les persones i les seves malalties si no entenen què diu el pacient i quines són les seves creences? La manca d'una llengua comuna crea una barrera per al tractament. Els recursos sanitaris en les llengües indígenes són unes eines útils. L'ús de la llengua indígena en entorns sanitaris ofereix al pacient la comoditat del que és familiar. L'atenció mèdica en llengües maies en el context guatemalenc ha tingut efectes positius: «els pacients obtenen millors resultats quan poden tenir converses culturalment i lingüísticament riques sobre els reptes de viure amb diabetis i les maneres pràctiques de superar-los, converses que només es poden produir en la seva llengua maia principal» (Flood *et al.*, 2019: 139-140). L'any 2010, els lingüistes, amb l'Acadèmia de Llengües Maies de Guatemala, van treballar en el desenvolupament de neologismes mèdics: paraules recentment inventades per cobrir noves malalties per a les quals no hi havia paraules disponibles, que s'utilitzarien en lloc de manlleus espanyols mal entesos. El nou terme encunyat per a la *diabetis* en llengua *kaqchikel* va ser *kab'kik'el*, literalment «sang dolça» i va ser tot un èxit. No només era intuïtiu i fàcil de recordar per als parlants nadius, sinó que també suggeria alguna cosa sobre què podria implicar el tractament o el control de la diabetis... Proveïts amb aquestes paraules noves, els professionals podien conversar amb els pacients sobre què fa que la sang sigui tan dolça, com fer-la menys dolça, etc. (Flood *et al.*, 2019, p. 140). La comunicació sanitària encara pot tenir més reptes. Com va assenyalar Amery (2017, p. 14), «el fracàs a l'hora de desenvolupar una comprensió adequada va més enllà de les paraules»: la comprensió mútua i la comunicació satisfactòria implicaran familiaritzar-se amb les actituds i les idees de l'altra part transmeses pels mitjans únics de la llengua.

Paraules especials amb poders especials

Algunes paraules són més poderoses que d'altres. Per als *tariana* i els pobles de llengües tucanes del nord-oest de l'Amazònia, al Brasil, els noms de benedicció tenen un paper clau en la curació. Aquests noms es donen tradicionalment a un nadó quan té dos anys aproximadament, quan es creu que sobreviurà. Cada subgrup té el seu propi conjunt de noms de benedicció, crucials perquè els xamans realitzin rituals de curació. No confien plenament en els metges occidentals i l'accés a la medicina occidental és limitat. La gent confia en els xamans per a curar els seus mals. Molts joves, que ja no coneixen del tot les seves llengües ancestrals, no estan segurs dels noms exactes. Aquí és on em va ser útil la llista de noms de benedicció en llengua *tariana* recollits i publicats al meu llibre *Tariana texts and cultural context* (1999). Rosimar, el fill gran del meu professor principal de llengua, va agafar el llibre i va exclamar (en portuguès): «Oh, em dic Tuiri! Vaig anar a veure un xaman (*pajé*) quan estava malalt, i va utilitzar un altre nom, per això el que em va fer el xaman no va funcionar (*não pegou*)». La naturalesa curativa dels noms encara hi és, fins i tot per a aquells que ja no dominen la llengua, com Rosimar. Els encanteris utilitzats en la curació per mitjans tradicionals, en les llengües tradicionals, tenen poders curatius.

El coneixement indígena dels recursos naturals és sovint la clau de la curació. Les llengües indígenes són riques en la terminologia de les plantes medicinals utilitzades per a tractar malalties endèmiques. Un estudi recent de Cámara-Leret i Bascompte (2021) mostra que més del 75% de les plantes medicinals identificades per a les Amèriques i Nova Guinea tenen noms lingüístics únics. La majoria de les plantes no estan en perill d'extinció, però les llengües sí, que ho es-

tan, així com els seus noms i els seus usos. La pèrdua de coneixements lingüístics va acompanyada de la pèrdua del coneixement del món natural. Des dels *jarawares* del sud de l'Amazònia i els pobles de llengües *tariana* i *tucana* del nord-oest de l'Amazònia al Brasil fins a diversos grups de Nova Guinea, els més joves confien en medicaments comprats a les botigues, sovint escassos, cars i menys efectius.

En resum: No perdre't, llengua meva

Entre tots els grups minoritaris, el coneixement i el domini de la llengua ancestral afavoreixen el sentiment general de plenitud, augmenten el benestar cultural i emocional i milloren la salut física. La llengua i la cultura, i el seu manteniment, són crucials per a l'equitat sanitària i l'empoderament de les Primeres Nacions d'arreu del món, així com la connexió que hi ha entre el coneixement del **sòl** i el paisatge. El manteniment de la llengua i el desenvolupament de recursos lingüístics ajuden al benestar de la comunitat, com a base per a les xarxes socials i les connexions de tota classe. La llengua determina la comprensió i la comunicació eficient amb els professionals de la salut, i té poders curatius. L'erosió, l'obsolescència i la pèrdua de la llengua disminueixen el sentit de pertinença i identitat, i poden causar danys perdurables.

Referències

- Aikhenvald, A. Y. (1999). *Tariana texts and cultural context*. Múnic: Lincom Europa.
- Aikhenvald, A. Y. (2018). The magic of names: a fieldworker's perspective', p. 9-27 de *Word hunters: Field Linguistics on Fieldwork*, editat per H. Sarvasy i D. Forker. John Benjamins.
- Aikhenvald, A. Y. (2021). *I saw the dog: how language works*. Profile books.
- Aikhenvald, A. Y. (2023). Language and well-being: Selected references. <https://www.academia.edu/s/bee14cb555>
- Amery, R. (2017). Recognising the communication gap in Indigenous health care. *The Medical Journal of Australia* 207(1): 13-16.
- Amery, R. (2018). Revitalization of Kaurana. A L. HINTON, L. HUSS i G. ROCHE (Eds.), *The Routledge Handbook of Language Revitalization* (p. 330-341). Routledge.
- Cámara-leret, R. i J. Bascompte. (2021). Language extinction triggers the loss of unique medicinal knowledge. *PNAS* 118. Núm. 24, 1-5.
- Capone, K., Spence, N. & White, J. (2010). Examining the association between Aboriginal language skills and well-being in First Nations communities. *Aboriginal Policy Research Consortium International (APRGi)*. 49.
- Couzens, V. (2014). *Tyama-teeyt Yookapa: Interviews from the meeting point project*. Victorian Aboriginal Corporation for Languages.
- Dixon, R. M. W. (1984). *Searching for Aboriginal languages. Memoirs of a fieldworker*. University of Queensland Press.
- Dixon, R. M. W. (2019). *Australia's original languages. An introduction*. Allen and Unwin.
- Duran, B., Duran, E., i Brave heart, M. Y. H. (1998). Native Americans and the trauma of history. A R. THORNTON (ed.), *Studying Native America: Problems and perspectives* (p. 60-76). University of Wisconsin Press.
- Flood, D, Chary, A., Rohloff, P. & Brent Henderson. (2019). Language as health. Healing in Indigenous communities in Guatemala through the revitalization of Mayan languages'. A: N. Avineri, L. R. Graham, E. J. Johnson, R. C. Riner, i J. Rosa (Eds.), *Language and social justice in practice* (p. 138-143). Routledge.

- Gone, J. P. & Looking, P. C. (2011). American Indian culture as substance abuse treatment: pursuing evidence for a local intervention. *Journal of Psychoactive Drugs* 43: 291-296.
- González, M. B, Aronson, B. D., Kellar, S., Walls, M. L., & Greenfield, B. L. (2017). Language as a facilitator of cultural connection. *AbOrig* 1 (a): 176-194.
- Hallett, D., Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2007). Aboriginal language knowledge and youth suicide. *Cognitive Development* 22: 393-399.
- Ladefoged, P. (1992). Another view of endangered languages. *Language* 68: 809-811.
- O'Sullivan, E. (2003). Aboriginal language retention and socio-economic development: Theory and practice. A: J. P. White, P. S. Maxim, & D. Beavon (Eds.), *Aboriginal conditions: Research as a foundation for public policy* (p. 136-163). UBC Press.
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E. & Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 28, 1: 132-143.
- Oster, R. T., Grier, A., Lightning, R., Mayan, M. J., & Toth, E. L. (2014). Cultural continuity, traditional Indigenous language, and diabetes in Alberta First Nations: a mixed methods study. *International Journal for Equity in Health* 13/1/92: 1-11.
- Reid, J. (1983). *Sorcerers and healing spirits. Community and change in an Aboriginal Medical system*. ANU Press.
- Walsh, M. (2018). 'Language is like food...': links between language revitalization and well-being. A: L. Hinton, L. Huss & G. Roche (Eds.), *The Routledge Handbook of Language Revitalization* (p. 5-12). Routledge.
- Whalen, D. H., Moss, M. & Baldwin, D. (2016). Healing through language: positive health effects of Indigenous language use. *F1000 Research* 5, 852. *CUNY Academic works*.
- Wolsko, C., Lardon, C., Hopkins, S & Ruppert, E. (2006). Conceptions of wellness among the Yup'ik of the Yukon-Kuskokwim Delta: The vitality of social and natural connection. *Ethnicity and Health* 11, 4: 345-363.
- Organització Mundial de la Salut. 2022. <https://www.who.int>; la definició de salut es pot consultar a: <https://www.public-health.com.ng/world-health-organizationwho-definition-of-health/>

CATSWII?ATS ŁIMAQSTI ?AAH?ASAQUU CA?AK: IT FLOWS THROUGH MY INNER CONSCIENCE LIKE A RIVER: TEACHING AT THE CONFLUENCE OF HESQUIAHT LANGUAGE FLOW AND SECOND LANGUAGE ACQUISITION

chuutsqa Layla Rorick

Hesquiaht First Nation

Abstract

chuutsqa gives insight into the preparation and teaching of a land-based camp with 100 hours of language instruction time in one nuučaañuł tribe. As a ɥiɥiškʷii?atɥa ‘Hesquiaht language’ learner and teacher, the author’s concept of Hesquiaht Language Flow [HLF] highlights the overarching importance that spiritual prayer, experiential learning, cultural context and connected learning have in ɥiɥiškʷii?atɥa acquisition and well-being. Additionally, the author draws teaching concepts from Second Language Acquisition [SLA] to combine with HLF pedagogy in shaping a holistic language course that aligns with First Nations visions for well-being. This chapter contains specific information about the role of emotions and conscience in transmitting Hesquiaht knowledge, about the location of knowledge transfer within the body, about communal ownership of knowledge. In addition, it discusses understandings about learning from metaphysical, natural and daily experiences in connection with reclaiming and revitalizing Indigenous language while re-connecting with ancestral well-being.

A Dream of Well-being

During a coastal night in my own Hesquiaht territories, a dream floated through my consciousness, immersing me in the cool cur-

rents of a shallow stream while an ancestral presence delivered the sound of a singular word: ɥa?ak ‘creek, river’. The resonance of that ɥiɥiškʷii?atɥa ‘Hesquiaht language’ word in my dream held the essence of a creek, a river, and it seemed to be the lifeblood of the world itself. As I awoke from the dream, its significance lingered after sleep receded, revealing strata of feeling and meaning behind the word “ɥa?ak” for me and illuminating the ways in which language and cultural understanding converge to create a deeper sense of comprehension and connection to the world around us. The dream not only brought forth the significance of ɥiɥiškʷii?atɥa, but it also underscored the importance of dreams as legitimate sources of knowledge. It affirmed that dreams are not merely fleeting experiences, but rather, they can be vessels of wisdom, worthy of reflection and guidance on our lifelong learning journeys.

My research approach is rooted in the recognition of dreams as a wellspring of wisdom and insight, and in the integration of ɥiɥiškʷii?atɥa knowledge with contemporary pedagogical strategies to improve ɥiɥiškʷii?atɥa teaching. This research delves into the metaphorical ɥa?ak ‘river’, exploring the beginnings of my understanding of ɥaamisuk ɥiɥiškʷii?atɥa ‘Hesquiaht Language Flow (HLF)’ and involving a confluence with the field of Second Language Acquisition (SLA) as a “tributary.” With HLF, I seek to follow and describe metaphorical

currents of *h̄ih̄išk̄ʷiiʔat̄h̄a* revitalization, cultural preservation, and Indigenous language learner empowerment. Just as a river ebbs and flows, so too does this research dip into the intersection of linguistic reclamation and Indigenous language learner empowerment in the experience of insider *h̄ih̄išk̄ʷiiʔat̄h̄a* teaching on a foundation of HLF. I will first outline the basis for this research before detailing how I grouped the HLF principles.

I began this paper by describing a dream that had an impact on my life-long learning direction, and I briefly introduced HLF. Flowing from this, I will explain some conditions that caused Indigenous language endangerment and cover some of the strategies in place for re-strengthening our languages. I will then describe some challenges and opportunities in Indigenous language revitalization, reclamation and maintenance. Before I go on to explain the *h̄ih̄išk̄ʷiiʔat̄h̄a* concept of *lim̄aqsti* and its relation to learning as well as explaining HLF, I will end the preceding section by drawing parallels between First Nations concepts of well-being and Indigenous language reclamation. After describing SLA concepts employed at camp, I will conclude with my understandings of the impacts that the camp had on *h̄ih̄išk̄ʷiiʔat̄h̄a*, as well as the impact that language revitalization had and will continue to have on our collective well-being.

čaatčaaluk “Watching over the rivers” Indigenous Language Revitalization Pedagogies

As an Indigenous person attempting to bring my Indigenous language back into an interactional relationship with the natural world, the interaction is on one hand holistic, and on the other, it is distinct from a scholarly relationship that pulls knowledge out of objects for academic consumption

(Smith, 1999). The interactional restoration enacted in speaking sacred language with the Hesquiaht world of land, waters and people redresses, among other relationships, the intergenerational effects of Indian Residential Schools (IRS) and it is part of a larger genre of Indigenous metaphysical interaction (Rorick, 2019).

In language documentation, the voices of Indigenous communities have been historically marginalized by dominant groups. Along with everyone else, we as Indigenous peoples in Canada have not learned about ourselves, nor the gifts of relationality and respect for all life forms that our cultures (including our languages) can offer the education system (Atleo, 2004). We survived through IRS with diminishing knowledge of our languages, and we do not have access to publicly available educational opportunities to pass on our language and to create rich language immersion environments until about a decade ago (First Nations Education Steering Committee [FNESC], 2023; Rosborough et al., 2017; Williams & Hall, 2023).

In creating the learning materials for language camp, I sought to apply my own cultural experience and views as an insider to the community and as a scholar to linguistic documentation samples. Interaction with those texts necessitates an alertness to authors’ outsider views or biases and I am mindful to share that with learners. I felt that I needed a specifically Hesquiaht counterbalance in place to create our new camp *h̄ih̄iʷk̄šiiʔat̄h̄a* resources, hence the creation of HLF which is detailed later in this paper.

Language influences our epistemology, which refers to how we acquire knowledge. Different languages can shape the way we think and organize our perceptions of the world. Indigenous languages, in particular,

provide unique ways of understanding the social, natural, and metaphysical aspects of the world. This understanding is rooted in the ancient experiences and assumptions of Indigenous peoples (Ignace, 2015, Introduction section). Our language successes are contingent on the actions and strong beliefs of the individuals and communities that share a vision of ancestral continuity on ancestral land.

Indigenous search for knowledge is rooted in place, guided and shared in distinctly ancestral ways and Indigenous Language Revitalization activists are answering to an ancestral responsibility (Rosborough, Rorick & Urbanczyck, 2017). “Learning how to blend the mythological, aesthetic, intuitive and visual perspectives of Nature with the scientific, rational, and verbal perspectives is an integral part of Indigenous education. Education, from this viewpoint, involves learning to see Nature holistically” (Cajete, 1994, p. 123). I would argue that my *h̄ih̄isk̄ʷiiʔat̄h̄a* learning allowed me access to a holistic worldview, which strengthened my grasp of *h̄ih̄isk̄ʷiiʔat̄h̄a* ancestral responsibilities while informing the integration of language teaching methods .

Indigenous grassroots language success tends to stem from committed individuals (Ignace, 2015), from those who want to mirror the way their ancestors lived in these places. With continued effort to restore ancestral continuity, sharing talents and skills, conferring with all types of people at different levels of education, there is a great deal of hope for our languages.

We are picking up the pieces from an education system that was used as a weapon against our people (Williams & Hall, 2023). When speaking with Indigenous language activists and scholars in my area, I feel that there is a great deal of hope that we can live

in continuity with ancestral ways, but there has to be recognition that reinvigorating our languages is an effort at survival (Jenni et al., 2017), after enduring epistemicide from the Canadian government (Williams & Hall, 2023, p.58) disguised as education. Revitalizing and reclaiming our languages in ancestral continuity is achieved through living, speaking, demonstrating, and sharing ancestral teachings in ways that our ancestors meant for us to continue learning (Rorick, 2019).

After our camp, I found The First Nations Health Authority’s (n.d.) “First Nations Perspectives on Health and Wellness Vision” which is drawn from consultation with British Columbia’s (BC) First Nations and all levels of government. Its wellness model aligns closely with ideas on revitalizing our ancestral ways of knowing and being. Their model consists of six concentric circles; it places the human at the centre of wellness, stating “Wellness starts with the individual taking responsibility for our own health and wellness.” In my opinion, the same statement can be made about learning our languages. Language balances the wellness circles in both the third and fifth concentric circles of their wellness model, illustrating a strong link between healthy Indigenous languages and wellness for First Nations.

***čatswiiʔats* *h̄im̄aqsti* “It flows through my emotion and conscience”**

When referring to myself I am pointing to my *h̄im̄aqsti*. *h̄im̄aqsti* is the location of the emotions and conscience within the body; it lives within the upper chest area, throat, and straight up and down the centre of the body, connecting one to all of creation. *h̄im̄aqsti* co-exists with the *quʔacʔaqstum* ‘spirit’ within all humans during life. *quʔacʔaqstum* connects ethereally to all of creation in

spiritual prayer through *łim̓aqsti* regulation and finally, *quʔacʔaqstum* flies home to join the ancestors when the human body dies. These are concepts from our *ħiħiškʷiiʔatħa* that I am attempting to define in English for two reasons: these topics are not taught in mainstream schools, and since learning about them through my language as an adult learner, they underpin my understanding of how we exist in relation to others and to the world.

It is our *łim̓aqsti* that processes guidance from interaction with the natural world, with other humans, and with the metaphysical and spiritual realms. Likewise, our *łim̓aqsti* processes language acquisition. It is said that our truest individual voices speak from this centre of *łim̓aqsti* within ourselves. The closest equivalent mainstream metaphor we use to describe this type of speech in English language is “speaking from the heart.” The First Nations Health Authority’s (n.d.) “First Nations Perspectives on Health and Wellness Vision” encompassing statement, formed by Elders is “One heart, one mind”. Many of those who are learners or speakers of *ħiħiškʷiiʔatħa* understand that this genre of speech and thought emanates from one’s *łim̓aqsti* and is experienced and processed through the *łim̓aqsti* of others. In my opinion, this is a good way to understand the processes involved in Hesquiaht cultural knowledge transmission through interaction or relationship with other humans. Learning in the *łim̓aqsti* from metaphysical or spiritual occurrences, in a Hesquiaht view, can just as likely as cultural knowledge transfer change somebody’s entire outlook on the world. It is just as likely to give someone a special feeling: a feeling associated with holistic models of wellness. When a moment of wellness is present within the *łim̓aqsti* it can change one’s life instantly, or endow a feeling that can last for years and possibly even a lifetime.

My language tells me that the placement of our words in relation to each other, and that our naming and identifications systems have origins in *łim̓aqsti*-based learning and are acquired through awareness that is *łim̓aqsti*-based. My teaching pedagogy is then guided by the understanding that knowledge processed in the *łim̓aqsti* influences the ways in which I teach *ħiħiškʷiiʔatħa* as a *ħiškʷiiʔaqsup* “Hesquiaht woman,” offering unique perspectives on the social, natural, and metaphysical aspects of the world.

Indigenous languages, cultural identity and connection are in need of strengthening and repair. For education and research, “a focus on [Indigenous] language is required in order to ‘rupture’ the cognitive imperialism of the zero point of Eurocentric universalism and its rule over ontology and epistemology” (Tuck et al., 2014, p. 13). Though the events and policies leading to the critically endangered status of Indigenous languages in BC are indisputable, “[t]here is no secure education plan to ensure the creation of fluent speakers” (First Peoples’ Cultural Council [FPCC], 2014, p. 24). The majority of language communities in BC do not have school-based Indigenous language immersion programs. For those working towards implementation of such programs, more research is needed to find context-specific ways to connect school learning to the home (FNESC, 2023). Speaking our languages at home would mean that well-being outcomes such as recognition of *łim̓aqsti* in speaking ones’ own Indigenous language can permeate more of our daily lives despite the prevalence of social risk factors (Chandler et al., 2008; Jenni, Anisman, McIvor & Jacobs, 2017).

Our time with our remaining fluent speakers is limited due to their advanced ages. I felt the need to forecast how to teach without our elderly fluent speakers and focus

on creating and testing language resources while they're here with us. During the second year of the pandemic and teaching ḥiḥiškʷii?atḥa alongside Hesquiaht fluent speakers on Zoom, I realized while creating audio, video and visual learning resources for our language videoconference classes that I could ḥiḥiškʷii?atḥa satisfactorily (for myself) and I had reached a level of proficiency that enabled me to outline and teach ḥiḥiškʷii?atḥa in or out of immersion for several hours per day. At this point I began to plan the camp on Hesquiaht land to include one-hundred hours of language instruction across twenty-two days. I recruited a group of adult language learners who had already been exposed to two or more years of ḥiḥiškʷii?atḥa learning with myself as ḥiḥiškʷii?atḥa instructor supported in real time by our Hesquiaht Language Program group of eight fluent Elders via Zoom.

čaamisuk ḥiḥiškʷii?atḥa “Hesquiaht Language Flow”

The following section delves into the alignment between the river and my idea of Hesquiaht Language Flow, encompassing various aspects of our Hesquiaht cultural context. Rooted in connection to the land and sea, HLF reflects our history, stories, sense of identity, and epistemology and our language. ḥiḥiškʷii?atḥa serves as a vessel for communal knowledge transmission. Within this context, group discussion and consensus take precedence over individual perspectives, reflecting relational values and understanding of our knowledge as communally held. HLF highlights the significance of experiential learning and leading by example. Learning is not confined to passive absorption, but rather an active process that occurs through both practical engagement and attentive listening. Knowledge is acquired through lived experiences

and respectful observation characterized by humility and gentleness.

To gain a deeper understanding of the specific salient aspects of ḥiḥiškʷii?atḥa acquisition, I draw from my upbringing and my thirteen years of learning as an adult from Hesquiaht fluent first language speakers and community members who are more recently engaged in nuučaañuḥ language learning through enrolment in accredited and community-based language classes. The learning currents within our Hesquiaht grassroots program encompass oral tradition, experiential learning, cultural context, and interconnectedness, providing a space for language transmission that integrates cultural heritage, well-being, and promotes collective learning. I outline here the four “currents” of HLF that I observe and attempt to consciously apply in planning and hosting ḥiḥiškʷii?atḥa learning spaces like this camp on Hesquiaht land.

The four HLPs include:

- (a) **haḥuupa ʔuḥʔiiš ciciqink-** ‘speaking to/praying to’, i.e., **Oral Tradition:** Oral tradition plays a significant role in knowledge/language transmission and acquisition. We emphasize spoken communication, storytelling, and oral activities to reflect the traditional methods of knowledge/language transmission and acquisition.
- (b) **qʷisniišʔaaḥ-** ‘What we do’, i.e., **Experiential Learning:** Engage learners in experiential learning opportunities that connect language acquisition with hands-on experiences within the Hesquiaht community of learners on Hesquiaht land. This involves activities such as day hikes to significant cultural sites, or participation in cultural/traditional events and activities within the camp.
- (c) **tiičmisukqin** ‘our (daily) lives’, i.e., **Cultural Context:** Hesquiaht language

acquisition should be embedded within the cultural context of the Hesquiaht community. It should reflect the cultural practices, values, and traditions passed down to the Hesquiaht people through ancestry, ensuring that language learning is intertwined with cultural understanding and the preservation of ancestral teachings while concurrently incorporating common daily lived activities that Hesquiaht people are experiencing before, during and after learning activities.

(d) hišukniš čawaak‘We are all connected/one’, i.e., Interconnectedness: Hesquiaht language and other aspects of Hesquiaht life are interconnected, including land, sea, spirituality, and our community of Hesquiaht people. This holistic approach ensures that language acquisition encompasses a comprehensive understanding of the language’s role in the broader Hesquiaht worldview and sense of communal/collective learning and knowledge. A daily bid for personal connection with all things encourages a group continuous effort to re-connect with all that has been disrupted within Hesquiaht culture.

čaaawink “River Confluence”: SLA Concepts in the flow

The river’s journey involves a confluence where HLF and SLA concepts merge for language instruction at camp on Hesquiaht land for 100 hours of language learning time. I planned the language camp as if it were a daily re-socialization ceremony into a HLF or continuity with our ancestors. At the language camp, the concept of SLA is applied as a secondary joiner to the HLF teaching pedagogy, enhancing the effectiveness of language instruction for learners and improving my hišukniščawaak teaching.

I chose the following SLA concepts to integrate within daily language teaching at the camp:

Comprehensible Input (Krashen, 1989) as a concept applied to hišukniščawaak lessons provides learners with varying levels of Hesquiaht vocabulary exposure ranging from very little to those who have studied hišukniščawaak for hundreds of hours over the course of several years. I aim to offer ample exposure to hišukniščawaak through authentic and meaningful or known input; the language used is comprehensible, meaning it is tailored to the learners’ proficiency levels and can be understood with contextual support.

Noting Krashen and Mason’s (2019) Optimal Input Hypothesis, which states that learners gain more from input than they do from language output, it is clear that reading has an important place within this research for building comprehension of vocabulary and building meaning from the initial root. Brian Maracle’s (2017) “Root Word Method: Onkwawén:na Kentyókhwa Adult Mohawk Language Immersion Program” workshop inspired me to think about ways teachers of polysynthetic Indigenous languages can assist language learners to increase acquisition through building words from a growing set of vocabulary consisting of roots and affixes. Avoiding the use of complex linguistic jargon, because I want the focus to be on using and creating communications with the language itself, I group the units of meaning into two categories: roots (at the beginning) and endings (attached to roots to make complete words and phrases). I include teachings about commonly-used basic units of meaning in our language, especially where a root in hišukniščawaak conveys equivalent meaning to certain endings; the hišukniščawaak speaker can choose to employ a) the root, or b) the ending with the

same meaning as the root, or c) use both equivalent root and ending in the creation of their word or phrase.

Scaffolding comes from Vygotsky's Socio Cultural Theory and it provides the right level(s) of verbal, procedural and instructional supports for comprehension until the learner is able to perform the comprehension task on their own (Derwing, 2022, p. 336-337).

Our nuučaañuł language has very few fluent speakers outside of the west coast of Vancouver Island, BC except the Makah Tribe on the tip of the Olympic Peninsula in the United States. Our language uses a new orthography system (nuučaañuł) adopted in the 1990s by the Nuu-chah-nulth Tribal Council for the use of their fourteen member tribes. The vast majority of our people struggle to learn to read our adopted orthography, so it will be important to ensure that all learners at the camp become proficient readers.

Error Correction and Feedback: Noticing that students respond favorably to re-casting and group review of common pronunciation or vocabulary mistakes, I speculate that one of the reasons for the success of this teaching technique is its prior existence within our Hesquiaht knowledge transmission systems. This remains to be explored further as we are in the early stages of reviving ḥiḥiškʷiiʔatḥa in the post-IRS era. I learned about error correction and feedback techniques through practicing the Mentor-Apprentice Program's techniques (Hinton, Steele & Vera, 2002) in 2010 through First Peoples' Cultural Council. Dr. Hinton's modelling of gentle and repetitive ways for fluent Mentors to correct speaking mistakes made by their language learners or "Apprentices" felt familiar when practiced with my Mentors. I recall having

the impression that we were consciously throwing out IRS teaching models and reviving our own ways while completing exercises in this mode.

čaʔakswii The River's Path

The organizational metaphor of a river to represent the integration of SLA concepts into HLF principles provides a holistic view of how these elements flow together to facilitate language teaching and learning at ḥiḥiškʷiiʔatḥa camp. Imagine the river as a journey of language acquisition, with each current representing a principle or concept that can combine together to create more language resources for teaching Indigenous languages. Strengthening our Indigenous languages in this way contributes to building the necessary conditions for cultivating overall well-being in our communities.

Our camp contributed to the revitalization of Hesquiaht language and culture by coming together on our land and studying our language for 100 hours. Most learners were able to fully grasp and employ the nuučaañuł orthography to read and write by attending the camp. All things that we desired to learn about were touched upon to some degree by drawing from HLF, and incorporating SLA where it fit. We became accustomed to utilizing group consensus over the course of the camp in the learning spaces. My hope is that by continuing to make such spaces possible for learners, many more of us will re-connect to the kind of informative experience that I was lucky enough to draw from in the čaʔak dream. We plan to have many more hours of language study together, flowing together towards a destination of proficient ḥiḥiškʷiiʔatḥa speakers, our efforts moving future generations toward a well-being equivalent to that of our ancestors.

References

- Atleo, R. (2004). *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth worldview*. UBC Press.
- Cajete, G. (1994). *Look to the mountain: An ecology of Indigenous education*. Kivaki.
- Chandler, M. J. & Lalonde, C. E. (2008). Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations. In Kirmayer, L. & Valaskakis, G. (Eds.), *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada*, (pp. 221-248). University of British Columbia Press.
- First Nations Education Steering Committee and First Nations Schools Association (2023) A guide to language revitalization: promising education practices for consideration by first nations schools, <https://www.fnsa.ca/portfolio-items/a-guide-to-language-revitalization/>
- First Nations Health Authority (n.d.). <https://www.fnha.ca/wellness/wellness-for-first-nations/first-nations-perspective-on-health-and-wellness>
- Hinton, L., Steele, N., & Vera, M. (2002). *How to keep your language alive: a commonsense approach to one-on-one language learning*. Heyday Books.
- Ignace, M. (2015). British Columbia kindergarten-12 First Nations languages curriculum building guide. *First Nations Education Steering Committee*. <https://www.fnsa.ca/wordpress/wp-content/uploads/2021/11/614108-FNESC-LANGUAGE-BUILDING-CURRICULUM-BOOK-290316-B-F-with-Cover.pdf>
- Jenni, B., Anisman, A., Mclvor, O. & Jacobs, P. (2017). An Exploration of the Effects of Mentor-Apprentice Programs on Mentors' and Apprentices' Wellbeing. *International Journal of Indigenous Health*, 12(2), 25-42. <http://dx.doi.org/10.18357/ijih122201717783>
- Krashen, S. (1992). The input hypothesis: An update. *Linguistics and language pedagogy: The state of the art*, 409-431.
- Krashen, S. (1989). We acquire vocabulary and spelling by reading: Additional evidence for the input hypothesis. *The Modern Language Journal*, 73, 440-464.
- Krashen, S., & Mason, B. (2020). The optimal input hypothesis: Not all comprehensible input is of equal value. *CATESOL Newsletter*, 5(1), 1-2.
- Maracle, B. (2017) Root Word Method Workshop at the University of Victoria.
- Rorick, c. L. (2019). *wáyaʕasukʔi naananiqsakqin: At the home of our ancestors: Ancestral continuity in Indigenous land-based language immersion*. In *Indigenous and decolonizing studies in education: Mapping the long view* (pp. 224-237). Routledge.
- Rosborough, T., Rorick, c. L., & Urbanczyk, S. (2017). Beautiful words: Enriching and indigenizing Kwak'wala revitalization through understandings of linguistic structure. *Canadian Modern Language Review*, 73(4), 425-437.
- Rosborough, T. & Rorick, c. L. (2017). Following in the footsteps of the wolf: Connecting scholarly minds to ancestors in Indigenous language revitalization. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 13(1), 11-17.
- Derwing, T. M., Munro, M. J., & Thomson, R. I. (Eds.). (2022). *The Routledge handbook of second language acquisition and speaking*. Routledge.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*. Zed books.
- Williams, L.W. & Hall, B. (2023). CWÉLELEP Dissonance and new learning at the University of Victoria in F. Maringe (Ed.) *Colonization and Epistemic Injustice in Higher Education: Precursors to Decolonization* pp (55-66). Routledge.

CATSWII?ATS ŁIMAQSTI ?AAH?ASA?QUU CA?AK: FLUEIX A TRAVÉS DE LA MEVA CONSCIÈNCIA INTERIOR COM UN RIU: ENSENYAMENT A LA CONFLUÈNCIA DEL FLUX DE LA LLENGUA HESQUIAT I L'ADQUISICIÓ DE SEGONES LLENGÜES

chuutsqa Layla Rorick

Hesquiaht First Nation

Resum

La *chuutsqa* dona una visió de la preparació i l'ensenyament d'un campament de cent hores d'ensenyament de llengua en una tribu *nuučaahuł*. Com a aprenent i professor de *ħiškʷii?atħa* «llengua hesquiata», el concepte de *flux de la llengua hesquiata* (*Hesquiaht Language Flow*) [FLH] de l'autor destaca la importància primordial que l'oració espiritual, l'aprenentatge basat en l'experiència, el context cultural i l'aprenentatge connectat tenen en l'adquisició i el benestar de *ħiħiškʷii?at*. A més, l'autor extreu conceptes d'ensenyament de l'adquisició de segones llengües [ASL] per a combinar-los amb la pedagogia de l'FLH per donar forma a un curs de llengua holística que s'alinea amb les visions de benestar de les Primeres Nacions. Aquest capítol conté informació específica sobre el paper de les emocions i la consciència en la transmissió del coneixement de l'hescquiata, sobre la ubicació de la transferència del coneixement dins el cos, sobre la propietat comuna del coneixement. A més, s'aborda la comprensió sobre l'aprenentatge a partir d'experiències metafísiques, naturals i quotidianes en relació amb la recuperació i la revitalització de la llengua indígena mentre es torna a connectar amb el benestar ancestral.

El somni del benestar

Durant una nit costanera als meus territoris dels hesquiata, un somni va surar per la meva consciència i em va submergir en els corrents frescos d'un rierol poc profund mentre una presència ancestral emetia el so d'una paraula singular: *ča?ak* 'rierol, riu'. El ressò d'aquesta paraula *ħiħiškʷii?atħa* «llengua hesquiata», al meu somni, tenia l'essència d'un rierol, un riu, i semblava que era l'ànima del món mateix. Quan em vaig despertar del somni, el seu significat va perdurar després que el son s'allunyés, revelant estrats de sentiment i significat darrere de la paraula «*ča?ak*» per a mi i il·luminant les maneres en què el llenguatge i la comprensió cultural convergeixen per a crear un sentit més profund de comprensió i connexió amb el món que ens envolta. El somni no només va mostrar el significat de *ħiħiškʷii?atħa*, sinó que també va remarcar la importància dels somnis com a fonts legítimes de coneixement. Afirmava que els somnis no són només experiències fugaces, sinó que poden ser vaixells de saviesa, dignes de reflexió i orientació en els nostres viatges d'aprenentatge al llarg de la vida.

El meu enfocament de recerca es basa en el reconeixement dels somnis com a font de saviesa i visió, i en la integració del coneixement del *ħiħiškʷii?atħa* amb estratègies pedagògiques contemporànies per a millorar l'ensenyament de *ħiħiškʷii?atħa*. Aquesta recerca aprofun-

deix en el metafòric *ča?ak* ‘riu’, explora els inicis de la meua comprensió del *čaa-misuk ħiħiškʷii?atħa* ‘Hesquiaht Language Flow (flux de la llengua hesquiata [FLH])’ i implica una confluència amb el camp de l’adquisició de segones llengües (ASL) com a ‘afluent’. Amb l’FLH, busco seguir i descriure els corrents metafòrics de revitalització de *ħiškʷii?atħa*, preservació cultural i empoderament dels aprenents de llengües indígenes. De la mateixa manera que un riu flueix i reflueix, aquesta investigació també s’endinsa en la intersecció de la recuperació lingüística i l’empoderament dels estudiants de llengües indígenes en l’experiència de l’ensenyament de *ħiħiškʷii?atħa* sobre la base de l’FLH. En primer lloc, esbossaré les bases d’aquesta recerca abans de detallar com vaig agrupar els principis de l’FLH.

He començat aquest article amb la descripció d’un somni que va tenir un impacte en l’orientació del meu aprenentatge al llarg de la vida, i ara presentaré breument l’FLH. A partir d’això, explicaré algunes de les condicions que van provocar l’amenaça de les llengües indígenes i explicaré algunes de les estratègies existents per a tornar a enfortir les nostres llengües. A continuació, descriuré alguns reptes i oportunitats en la revitalització, recuperació i manteniment de les llengües indígenes. Abans d’explicar el concepte *ħiškʷii?atħa* de *ħimāqsti* i la seva relació amb l’aprenentatge, a part d’explicar l’FLH, acabaré la secció fent uns paral·lismes entre els conceptes de benestar de les Primeres Nacions i la recuperació de les llengües indígenes. Després de descriure els conceptes d’ASL emprats al campament, conclouré amb els impactes que el campament va tenir en *ħiħiškʷii?atħa*, així com l’impacte que la revitalització lingüística va tenir i continuarà tenint en el nostre benestar col·lectiu.

čaatčaałuk «Vigilant els rius»

Pedagogies de revitalització de llengües indígenes

Com a indígena que intenta tornar la meua llengua indígena a una relació d’interacció amb el món natural, la interacció és, d’una banda, holística i, de l’altra, és diferent d’una relació acadèmica que treu el coneixement dels objectes per al consum acadèmic (Smith, 1999). La restauració interaccional que es produeix quan es parla en llengua sagrada amb el món dels hesquiata de la terra, les aigües i la gent repara, entre altres relacions, els efectes intergeneracionals de les Escoles Residencials Indígenes (IRS) i forma part d’un gènere més ampli d’interacció metafísica indígena (Rorick, 2019).

En la documentació lingüística, les veus de les comunitats indígenes han estat històricament marginades pels grups dominants. Com a pobles indígenes del Canadà, juntament amb tots els altres, no hem après sobre nosaltres mateixos, ni sobre els dons de la relació i el respecte per totes les formes de vida que les nostres cultures (incloses les nostres llengües) poden oferir al sistema educatiu (Atleo, 2004). Hem sobreviscut a través de les IRS amb un coneixement cada cop més baix de les nostres llengües, i no hem tingut accés a oportunitats educatives disponibles públicament per transmetre la nostra llengua i crear entorns rics d’immersió lingüística fins fa una dècada aproximadament (Comitè Directiu d’Educació de les Primeres Nacions [FNESC], 2023 ; Rosborough *et al.*, 2017; Williams i Hall, 2023).

Quan vaig crear els materials didàctics per al campament d’idiomes, vaig intentar aplicar la meua pròpia experiència cultural i els meus punts de vista, com a membre de la comunitat, a les mostres de documentació

lingüística. La interacció amb aquests textos requereix estar atent als punts de vista o prejudicis dels autors i soc conscient de compartir-ho amb els alumnes. Vaig sentir que necessitava un contrapès específicament l'hesquiats per a crear els nostres nous recursos del campament $\text{h}\text{i}\text{h}\text{i}^{\text{w}}\text{k}\text{s}\text{i}\text{i}^{\text{?}}\text{a}\text{t}\text{h}\text{a}$, d'aquí la creació de l'FLH que es detalla més endavant en aquest article.

La llengua influeix en la nostra epistemologia, que fa referència a com adquirim els coneixements. Les diferents llengües poden modelar la nostra manera de pensar i organitzar la nostra percepció del món. Les llengües indígenes, en particular, ofereixen maneres úniques d'entendre els aspectes socials, naturals i metafísics del món. Aquesta comprensió està arrelada en les antigues experiències i supòsits dels pobles indígenes (Ignace, 2015, apartat «Introducció»). Els nostres èxits lingüístics depenen de les accions i les fortes creences dels individus i comunitats que comparteixen una visió de continuïtat ancestral en terres ancestrals.

La recerca indígena del coneixement està arrelada al lloc, guiada i compartida de maneres clarament ancestrals, i els activistes de la revitalització de les llengües indígenes responen a una responsabilitat ancestral (Rosborough, Rorick i Urbanczyck, 2017). «Aprendre a combinar les perspectives mitològiques, estètiques, intuïtives i visuals de la natura amb les perspectives científiques, racionals i verbals és una part integral de l'educació indígena. L'educació, des d'aquest punt de vista, implica aprendre a veure la natura de manera holística» (Cajete, 1994, p. 123). Jo diria que el meu aprenentatge de $\text{h}\text{i}\text{h}\text{i}\text{s}\text{k}^{\text{w}}\text{i}\text{i}^{\text{?}}\text{a}\text{t}\text{h}\text{a}$ em va permetre accedir a una visió holística del món, que va reforçar la meua comprensió de les responsabilitats ancestrals dels $\text{h}\text{i}\text{h}\text{i}\text{s}\text{k}^{\text{w}}\text{i}\text{i}^{\text{?}}\text{a}\text{t}\text{h}\text{a}$ alhora que informava sobre la integració dels mètodes d'ensenyament de la llengua.

L'èxit de les llengües indígenes de base acostuma a provenir d'individus compromesos (Ignace, 2015), d'aquells que volen reflectir la manera com vivien els seus avantpassats en aquests llocs. Amb l'esforç continuat per recuperar la llengua ancestral, compartint talents i habilitats, dialogant amb tota mena de persones en diferents nivells educatius, podem afirmar que hi ha esperança per a les nostres llengües.

Estem recollint les peces d'un sistema educatiu que es va utilitzar com a arma contra el nostre poble (Williams i Hall, 2023). Quan parlo amb activistes i acadèmics de les llengües indígenes de la meua zona, sento que hi ha molta esperança que puguem seguir vivint de manera ancestral, però cal reconèixer que revitalitzar les nostres llengües és un esforç per sobreviure (Jenni *et al.*, 2017), després de patir l'epistemicidi del govern canadenc (Williams i Hall, 2023, p. 58) disfressat d'educació. La revitalització i la recuperació de les nostres llengües s'aconsegueixen vivint, parlant, demostrant i compartint ensenyaments ancestrals de la manera que els nostres avantpassats volien que continuéssim aprenent (Rorick, 2019).

Després del nostre campament, vaig trobar les «Perspectives de les Primeres Nacions sobre la salut i el benestar» de l'Autoritat Sanitària de les Primeres Nacions (s.d.), obtingudes a partir de consultes amb les Primeres Nacions de la Colúmbia Britànica (BC) i tots els nivells de govern. El seu model de benestar s'alinea estretament amb les idees de revitalització de les nostres formes ancestrals de conèixer i ser. El seu model consta de sis cercles concèntrics; col·loca l'ésser humà al centre del benestar, afirmant que «el benestar comença amb l'individu que assumeix la responsabilitat de la seva pròpia salut i benestar». Al meu entendre, es pot fer la mateixa afirmació so-

bre l'aprenentatge de les nostres llengües. La llengua equilibra els cercles de benestar tant en el tercer com en el cinquè cercle concèntric del seu model de benestar, la qual cosa il·lustra un fort vincle entre les llengües indígenes saludables i el benestar de les Primeres Nacions.

ċatswii?ats ħim̧aqsti «Flueix a través de la meva emoció i consciència»

Quan em refereixo a mi mateix estic assenyalant el meu ħim̧aqsti. ħim̧aqsti és la ubicació de les emocions i la consciència dins del cos; viu dins de la zona superior del pit, la gola i en línia recta cap amunt i cap avall del centre del cos, connectant-se amb tota la creació. ħim̧aqsti coexisteix amb el qu?ac?aqstum l'«esperit» dins de tots els éssers humans durant la vida. El qu?ac?aqstum es connecta etèriament amb tota la creació en l'oració espiritual mitjançant la regulació del ħim̧aqsti i, finalment, el qu?ac?aqstum vola a casa per reunir-se amb els avantpassats quan el cos humà mor. Són conceptes del nostre ħiħiškʷii?atħa que intento definir en català per dos motius: aquests temes no s'ensenyen a les escoles convencionals, i, com que aprendre'ls a través de la meua llengua com a estudiant adult, avalen la meua comprensió de com existim en relació amb els altres i al món.

És el nostre ħim̧aqsti el que processa l'orientació procedent de la interacció amb el món natural, amb altres humans i amb els regnes metafísic i espiritual. De la mateixa manera, el nostre ħim̧aqsti processa l'adquisició del llenguatge. S'afirma que les nostres veus individuals més veritables parlen des d'aquest centre del ħim̧aqsti dins de nosaltres mateixos. La metàfora equivalent més propera que fem servir per descriure aquest tipus de discurs en català és «parlar des del cor». La declaració que inclou les Perspec-

tives de les Primeres Nacions sobre la salut i el benestar de l'Autoritat Sanitària de les Primeres Nacions (s.d.), formada per ancians és «Un cor, una ment». Molts dels que aprenen o parlen ħiħiškʷii?atħa entenen que aquest gènere de parla i pensament emana del propi ħim̧aqsti i s'experimenta i es processa a través del ħim̧aqsti dels altres. Segons el meu parer, aquesta és una bona manera d'entendre els processos implicats en la transmissió del coneixement cultural de l'hesquiāt mitjançant la interacció o la relació amb altres humans. L'aprenentatge en el ħim̧aqsti a partir d'ocurrències metafísiques o espirituals, des de la visió dels hesquiāt, és probable que la transferència de coneixement cultural canviï tota la visió del món d'algú. És igual de probable que doni a algú una sensació especial: una sensació associada a models holístics de benestar. Quan hi ha un moment de benestar dins del ħim̧aqsti, pot canviar la vida a l'instant, o donar-li un sentiment que pot durar anys i possiblement fins i tot tota la vida.

La meua llengua em diu que la col·locació de les nostres paraules les unes amb les altres, i que els nostres sistemes de denominació i identificació tenen el seu origen en l'aprenentatge basat en el ħim̧aqsti i s'adquireixen a través de la consciència basada en el ħim̧aqsti. La meua pedagogia de l'ensenyament es guia aleshores per la comprensió que el coneixement processat en el ħim̧aqsti influeix en les maneres en què ensenyo ħiħiškʷii?atħa com a ħiškʷii?aqsup «dona hesquiāt», oferint perspectives úniques sobre els aspectes socials, naturals i metafísics del món.

Les llengües indígenes, la identitat cultural i la connexió necessiten enfortir-se i reparar-se. Per a l'educació i la investigació, «cal centrar-se en la llengua [indígena] per tal de 'trençar' l'imperialisme cognitiu del punt zero de l'universalisme eurocèntric i el

seu domini sobre l'ontologia i l'epistemologia» (Tuck *et al.*, 2014, p. 13).). Tot i que els esdeveniments i les polítiques que porten a la situació de perill d'extinció de les llengües indígenes a la Colúmbia Britànica són indiscutibles, «no hi ha cap pla educatiu segur que garanteixi la creació de parlants fluids» (Consell Cultural dels Primers Pobles (First Peoples' Cultural Council) [FPCC], 2014, p. 24). La majoria de les comunitats lingüístiques de la Colúmbia Britànica no tenen programes escolars d'immersió en llengües indígenes. Per a aquells que treballen en la implementació d'aquests programes, cal més investigació per a trobar maneres específiques de connectar l'aprenentatge escolar amb la llar (FNESC, 2023). El fet de parlar les nostres llengües a casa significaria que els resultats de benestar, així com el reconeixement del *łim̃aqsti* en parlar la mateixa llengua indígena, poden impregnar més la nostra vida diària malgrat la prevalença de factors de risc social (Chandler *et al.*, 2008; Jenni, Anisman, McIvor i Jacobs, 2017).

El temps que passem amb els nostres parlants fluids que ens queden és limitat a causa de la seva edat avançada. Vaig sentir la necessitat de preveure com ensenyar sense els nostres parlants fluids d'edat avançada i de centrar-me a crear i provar recursos lingüístics mentre estiguin aquí amb nosaltres. Durant el segon any de la pandèmia i ensenyant *łih̃iškw̃ii?at̃ha* amb els parlants fluids de la llengua hesquiata a través de Zoom, vaig adonar-me mentre creava recursos visuals d'aprenentatge d'àudio i vídeo per a les nostres classes de llengua per videoconferència que el *łih̃iškw̃ii?at̃h* podia aconseguir un nivell satisfactori i una habilitat (per a mi) i això em va permetre esquematitzar i ensenyar *łih̃iškw̃ii?at̃ha* dins o fora d'immersió durant diverses hores al dia. En aquell moment vaig començar a planificar el campament

de llengua hesquiata per incloure cent hores d'ensenyament d'idiomes durant vint-i-dos dies. Vaig reclutar un grup d'estudiants de llengües adults que ja havien fet dos o més anys d'aprenentatge de *łih̃iškw̃ii?at̃ha* amb mi com a instructor de *łih̃iškw̃ii?at̃ha*, amb el suport en temps real del nostre grup del Programa d'Idiomes d'Hesquiata de vuit ancians fluids a través de Zoom.

łaamisuk łih̃iškw̃ii?at̃ha «Flux de la llengua hesquiata»

La secció que ve a continuació aprofundeix en l'alineació entre el riu i la meua idea del *flux de la llengua hesquiata* (FLH), abastant diversos aspectes del nostre context cultural de l'hesciata. Arrelat en la connexió amb la terra i el mar, l'FLH reflecteix la nostra història, els nostres relats, el nostre sentiment d'identitat i la nostra epistemologia i la nostra llengua. *łih̃iškw̃ii?at̃ha* serveix com a vaixell per a la transmissió comunitària del coneixement. En aquest context, el debat en grup i el consens tenen prioritat sobre les perspectives individuals, la qual cosa reflecteix els valors relacionals i la comprensió del nostre coneixement com a cosa comunitària. L'FLH destaca la importància de l'aprenentatge experimental i de predicar amb l'exemple. L'aprenentatge no es limita a l'absorció passiva, sinó que és un procés actiu que es produeix a través del compromís pràctic i de l'escolta atenta. El coneixement s'adquireix a través d'experiències viscudes i d'una observació respectuosa caracteritzada per la humilitat i l'amabilitat. Per aprofundir en els aspectes més destacats de l'adquisició de *łih̃iškw̃ii?at̃ha*, em baso en la meua educació i els meus tretze anys d'aprenentatge com a adult de parlants nadius de la llengua hesquiata i de membres de la comunitat que més recentment s'han compromès a l'aprenentatge de la llengua *nuučaah̃uł* a través de la inscripció a clas-

ses de llengua acreditades i comunitàries. Els corrents d'aprenentatge dins del nostre programa de base d'hesquià abasten la tradició oral, l'aprenentatge experiencial, el context cultural i la interconnexió, proporcionant un espai per a la transmissió de la llengua que integra el patrimoni cultural, el benestar i promou l'aprenentatge col·lectiu. Esbosso aquí els quatre «corrents» d'FLH que observo i intento aplicar conscientment en planificar i acollir espais d'aprenentatge de *hiḥiškʷiiʔatḥa* com aquest campament d'hesquià.

Els quatre HLP inclouen:

- a) haḥuupa ʔuḥʔiiš ciciqink- 'parlar/pregar a', és a dir, tradició oral:** la tradició oral té un paper important en la transmissió i adquisició de coneixements i llengües. Posem èmfasi en la comunicació oral, la narració de contes i les activitats orals per reflectir els mètodes tradicionals de transmissió i adquisició del coneixement i llengües.
- b) qʷisniišʔaał- 'El que fem', és a dir, aprenentatge experiencial:** implicar els alumnes en oportunitats d'aprenentatge experiencial que connectin l'adquisició de la llengua amb experiències pràctiques dins de la comunitat d'alumnes de l'hesquià en el territori de parla d'hesquià. Això implica activitats com ara excursions d'un dia a llocs culturals importants o la participació en esdeveniments i activitats culturals/tradicionals dins del campament.
- c) tiičmisukqin 'la nostra vida quotidiana', és a dir, context cultural:** l'adquisició de la llengua hesquià s'hauria d'emmarcar dins del context cultural de la comunitat hesquià. Hauria de reflectir les pràctiques culturals, els valors i les tradicions transmèses al poble hesquià a través dels avantpassats i assegurar que l'aprenentatge de la llengua s'entrellaç amb la comprensió cultural i la pre-

servació dels ensenyaments ancestrals, alhora que s'incorporen les activitats quotidianes comunes que la tribu dels hesquià experimenta abans, durant i després de les activitats d'aprenentatge.

- d) hišukniš čawaak 'Tots estem connectats', és a dir, interconnexió:** La llengua hesquià i altres aspectes de la vida hesquià estan interconnectats, com ara la terra, el mar, l'espiritualitat i la nostra comunitat de persones hesquià. Aquest enfocament holístic garanteix que l'adquisició de la llengua abasta una comprensió global del paper de la llengua en la visió del món més àmplia del món hesquià i el sentit d'aprenentatge i coneixement comunitari/col·lectiu. Una aposta diària per la connexió personal amb totes les coses fomenta un esforç continu del grup per a tornar a connectar amb tot el que s'ha vist alterat dins de la cultura hesquià.

čaawink «Confluència fluvial»: Conceptes d'ASL en el flux

El viatge del riu implica una confluència en què els conceptes FLH i ASL es fusionen per a l'ensenyament d'idiomes en un campament de llengua hesquià durant cent hores d'aprenentatge d'idiomes. Vaig planificar el campament lingüístic com si fos una cerimònia diària de resocialització en un FLH o de continuïtat amb els nostres avantpassats. En el campament d'idiomes, el concepte d'ASL s'aplica com un complement secundari a la pedagogia d'ensenyament de l'FLH, millorant l'efectivitat de l'ensenyament d'idiomes per als aprenents i millorant el meu ensenyament de *hiḥiškʷiiʔatḥa*.

Vaig triar els conceptes d'ASL següents per a integrar-los a l'ensenyament diari d'idiomes al campament:

El concepte d'«**input comprensible**» (Krashen, 1989) aplicat a les classes de **ḥiḥiškʷiiʔatḥa** ofereix als estudiants diferents nivells d'exposició al **vocabulari** d'hesquiat que van des de molt poc fins a aquells que han estudiat **ḥiḥiškʷiiʔatḥa** durant centenars d'anys. El meu objectiu és oferir una àmplia exposició al **ḥiḥiškʷiiʔatḥa** mitjançant aportacions autèntiques i significatives o conegudes; la llengua utilitzada és comprensible, és a dir, s'adapta als nivells de competència dels aprenents i es pot entendre amb suport contextual.

Tenint en compte la hipòtesi de l'*input* òptim de Krashen i Mason (2019), que afirma que els aprenents guanyen més de l'*input* que de l'*output* lingüístic, és evident que la lectura té un paper important dins d'aquesta investigació per a construir la comprensió del vocabulari i construir el significat des de l'arrel inicial. El «mètode de la paraula arrel: Programa d'Immersion Lingüística Onkwawén:na Kentyókhwa Adult Mohawk» de Brian Maracle (2017) em va inspirar a pensar en com els professors de llengües indígenes polisintètiques poden ajudar els aprenents d'idiomes a augmentar l'adquisició mitjançant la construcció de paraules a partir d'un conjunt creixent de vocabulari format per arrels i afixos. Evitant l'ús de l'argot lingüístic complex, perquè vull que l'atenció se centri en l'ús i la creació de comunicacions amb la llengua pròpia, agrupo les unitats de significat en dues categories: arrels (al principi) i desinències (adjuntades a les arrels per completar-les i formar paraules i frases). Incloc ensenyaments sobre les unitats bàsiques de significat d'ús habitual a la nostra llengua, especialment quan una arrel en **ḥiḥiškʷiiʔatḥa** transmet un significat equivalent a determinades terminacions; el parlant de **ḥiḥiškʷiiʔatḥa** pot optar per emprar a) l'arrel, o b) la desinència amb el mateix significat que l'arrel, o c) emprar

tant l'arrel com la desinència equivalent en la creació de la seva paraula o frase.

La **bastida** prové de la teoria sociocultural de Vygotsky i proporciona el nivell o nivells adequats de suports verbals, procedimentals i instructius per a la comprensió fins que l'aprenent és capaç de dur a terme la tasca de comprensió pel seu compte (Derwing, 2022, p. 336-337).

La nostra llengua **nuučaaḥuʔ** té molt pocs parlants fluids fora de la costa oest de l'illa de Vancouver, BC, excepte la tribu Makah a la punta de la península olímpica als Estats Units. La nostra llengua utilitza un nou sistema d'ortografia (**nuučaaḥuʔ**) adoptat a la dècada de 1990 pel Consell Tribal Nuu-chah-nulth per a l'ús de les seves catorze tribus membres. La gran majoria de la nostra gent lluita per aprendre a llegir la nostra ortografia adoptada, per la qual cosa serà important garantir que tots els alumnes del campament esdevinguin lectors competents.

Correcció d'errors i retroalimentació: en observar que els estudiants responen favorablement a la repetició i la revisió en grup d'errors comuns de pronunciació o de vocabulari, especulo que una de les raons de l'èxit d'aquesta tècnica d'ensenyament és la seva existència prèvia dins dels nostres sistemes de transmissió de coneixements de l'hesquiat. Això encara s'ha d'explorar més, ja que estem en les primeres etapes de la reactivació del **ḥiḥiškʷiiʔatḥa** a l'era posterior a l'IRS. Vaig aprendre les tècniques de correcció d'errors i retroalimentació mitjançant la pràctica de les tècniques del Programa Mentor-Aprenent (Hinton, Steele i Vera, 2002) l'any 2010 a través del Primer Consell Cultural dels Pobles Originaris (First Peoples' Cultural Council). El model del doctor Hinton de formes suaus i repetitives perquè els mentors fluids corregeixin

els errors de pronunciació dels aprenents d'idiomes o «aprenents» em va semblar familiar quan el vaig practicar amb els meus mentors. Recordo haver tingut la impressió que estàvem llançant conscientment els models d'ensenyament de les IRS i revivint les nostres pròpies maneres mentre completàvem els exercicis d'aquesta modalitat.

ča?akswii El camí del riu

La metàfora organitzativa d'un riu per a representar la integració dels conceptes d'ASL en els principis de l'FLH ofereix una visió holística de com aquests elements flueixen junts per facilitar l'ensenyament i l'aprenentatge d'idiomes al campament *hihišk*ii?atħa*. Imagineu el riu com un viatge d'adquisició de llengües, en què cada corrent representa un principi o concepte que es pot combinar per crear més recursos lingüístics per a l'ensenyament de les llengües indígenes. Enfortir les nostres llengües indígenes d'aquesta manera contribueix a crear les condicions necessàries per a conrear el benestar general a les nostres comunitats.

El nostre campament va contribuir a la revitalització de la llengua i la cultura hesquiata gràcies al fet de reunir-nos a la nostra terra i estudiar la nostra llengua durant cent hores. La majoria dels alumnes van ser capaços de comprendre i utilitzar plenament l'ortografia de la nuu-chah-nulth per llegir i escriure pel fet d'haver assistit al campament. Tots els temes que volíem aprendre es van tocar fins a cert punt a partir de l'FLH i la incorporació d'ASL quan calia. Durant el campament, ens vam acostumar a utilitzar el consens de grup en els espais d'aprenentatge. La meua esperança és que, gràcies al fet de continuar fent possibles aquests espais per als aprenents, molts més ens tornarem a connectar amb el tipus d'ex-

periència informativa, que vaig tenir la sort d'aprofitar en el somni *ča?ak*. Plantegem tenir moltes més hores d'estudi de llengües junts, fluint junts cap a una destinació de parlants competents en *hihišk*ii?atħa*, els nostres esforços per moure les generacions futures cap a un benestar equivalent al dels nostres avantpassats.

Referències

- Atleo, R. (2004). *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth worldview*. UBC Press.
- Cajete, G. (1994). *Look to the mountain: An ecology of Indigenous education*. Kivaki.
- Chandler, M. J. i Lalonde, C. E. (2008). Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations. A: Kirmayer, L. i Valaskakis, G. (Eds.), *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada*, (221-248). Universitat de la Colúmbia Britànica.
- First Nations Education Steering Committee and First Nations Schools Association (2023) A guide to language revitalization: promising education practices for consideration by first nations schools, <<https://www.fnsa.ca/portfolio-items/a-guide-to-language-revitalization/>>
- First Nations Health Authority (n.d.). <<https://www.fnha.ca/wellness/wellness-for-first-nations/first-nations-perspective-on-health-and-wellness>>
- Hinton, L., Steele, N., i Vera, M. (2002). How to keep your language alive: a commonsense approach to one-on-one language learning. Heyday Books.
- Ignace, M. (2015). British Columbia kindergarten-12 First Nations languages curriculum building guide. *First Nations Education Steering Committee*. <<https://www.fnsa.ca/wordpress/wp-content/uploads/2021/11/614108-FNESC-LANGUAGE-BUILDING-CURRICULUM-BOOK-290316-B-F-with-Cover.pdf>>

- Jenni, B., Anisman, A., McIvor, O. i Jacobs, P. (2017). An Exploration of the Effects of Mentor-Apprentice Programs on Mentors' and Apprentices' Wellbeing. *International Journal of Indigenous Health*, 12(2), 25-42. <<http://dx.doi.org/10.18357/ijih122201717783>>
- Krashen, S. (1992). The input hypothesis: *An update. Linguistics and language pedagogy: The state of the art*, 409-431.
- Krashen, S. (1989). We acquire vocabulary and spelling by reading: Additional evidence for the input hypothesis. *The Modern Language Journal*, 73, 440-464.
- Krashen, S., i Mason, B. (2020). The optimal input hypothesis: Not all comprehensible input is of equal value. *CATESOL Newsletter*, 5(1), 1-2.
- Maracle, B. (2017) Root Word Method Workshop at the University of Victoria.
- Rorick, c. L. (2019). wałyaŕasuk?i naananiqsakqin: At the home of our ancestors: Ancestral continuity in Indigenous land-based language immersion. A: *Indigenous and decolonizing studies in education: Mapping the long view* (pp. 224-237). Routledge.
- Rosborough, T., Rorick, c. L., i Urbanczyk, S. (2017). Beautiful words: Enriching and indigenizing Kwak'wala revitalization through understandings of linguistic structure. *Canadian Modern Language Review*, 73(4), 425-437.
- Rosborough, T, i Rorick, c. L. (2017). Following in the footsteps of the wolf: Connecting scholarly minds to ancestors in Indigenous language revitalization. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 13(1), 11-17.
- Derwing, T. M., Munro, M. J., i Thomson, R. I. (Eds.). (2022). *The Routledge handbook of second language acquisition and speaking*. Routledge.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*. Zed books.
- Williams, L.W. i Hall, B. (2023). CWÉLELEP Dissonance and new learning at the University of Victoria a: F. Maringe (Ed.) *Colonization and Epistemic Injustice in Higher Education: Precursors to Decolonization* p (55-66). Routledge.

MAKING WAATA LANGUAGE VISIBLE AND FOSTERING WELL-BEING THROUGH ACTS OF LINGUISTIC CITIZENSHIP

Rehema Abiyo¹

Postdoctoral Researcher, Department of General Linguistics, Stellenbosch University

Marcelyn Oostendorp²

Associate Professor, Department of General Linguistics, Stellenbosch University

The Waata of Kenya

The Waata³ culture and way of life have been deeply intertwined with the forest lands they inhabit. For centuries, the Waata community has lived harmoniously in the Tsavo and Arabuko Sokoke forests along the Kenyan coast, carefully preserving the region's natural resources and rich biodiversity (Kassam & Ashuna, 2004; Stiles, 1982; Walsh, 1990). Their traditional land served not only as hunting and gathering grounds but also as sacred religious sites and sources of traditional medicine—all essential aspects of their health, livelihood, religion, and culture. Unfortunately, in the early 1940s, the British colonial government launched anti-poaching campaigns targeting the Waata (Kassam & Ashuna, 2004; Wambua et al., 2021). These campaigns resulted in the loss of livelihoods, land, and, most importantly, a breach of their right to life. As national parks were created, the colonial government disregarded the Waata's right to cultural life and development, leading to their forced eviction from their ancestral hunting and gathering grounds in the Tsavo wilderness and the Arabuko Sokoke and Tana River ecosystems. This massive displacement deeply impacted the Waata way of life (Kassam, 2000; Kassam & Ashuna, 2004; Stiles,

1982; Ville, 1995; Waata85, 2012; Walsh, 1990). The Waata became economically disenfranchised and stripped of their cultural and linguistic identity. As they were confined to tribal reserves, they lost their place in the regional economic system and became politically disempowered in Kenya (Wambua et al., 2021). Even after Kenya gained independence in 1963, the Waata were still not granted recognition as a distinct entity with their own political representation. Instead, they were assimilated into dominant groups like the Oromo and the Giriama, which has further eroded their cultural heritage and linguistic identity (People Daily, 2022).

Traumatization is a common experience of many indigenous groups who have lost or are losing their language. There are many different causes for this trauma, but in many communities of endangered language speakers, it is intimately related to a history of colonization that has had negative psychological effects and resulted in poor self-worth (Grenoble, 2021). Waata speakers have been subjected to stereotypical names that imply racial and ethnic discrimination, particularly by their dominant Bantu-speaking neighbors along the coast (Waata85, 2012). The Waata people are variously labelled as "Waliangulo"⁴ ('people

1.- rehemabiyo@gmail.com

2.- moostendorp@sun.ac.za

3.- The term "Waata" refers to the ethnic community, whereas "Kiwaata" designates the language spoken by the Waata people. In this article, we will use the term "Kiwaata" or "Waata language" when specifically referring to this language.

4.- Another suggested meaning of "Waliangulo" is 'meat eaters' (Kassam & Ashuna, 2004; Wekundah & Magundo, 2007). However, this meaning was rejected by the Waata who reviewed the manuscript.

who eat using snail shells'), while the Swahili identify them as "Wasanye" ('people who gather stuff'). These derogatory names from the Waata's dominant neighbors were originally intended to ridicule them. Consequently, the Waata people find these labels disrespectful and prefer not to be addressed with them (Wekundah & Magundo, 2007). The discrimination the Waata face is so severe that many Waata speakers prefer to use Bantu languages at public events and gatherings to be perceived as equal in a society largely dominated by Bantu language speakers in Kenya. Moreover, the Waata have faced political marginalization, with no representation in governance for many years. Until the devolution of government into counties in 2012, which led to the transfer of powers to lower levels of government, the Waata were absent from district development committees, county councils, and parliament. This lack of representation in key government positions further perpetuated their marginalization. However, there is hope for the Waata community with the implementation of Kenya's new Constitution, which supports the devolution of governance through counties. As a result, the Waata have begun to negotiate with county political leaders and are gradually being included in the decision-making processes within county administrations (Nation Media Group, 2022). This represents a step towards gaining legal recognition of their rights and cultural heritage.

Despite ethnic discrimination, oppressive state policies, and loss of land, the Waata community continues to maintain their relationship with nature, especially wild animals, through elaborate traditional dances that honor and celebrate the species they once hunted. They strive to keep alive their cultural practices, including language, dress, habita-

tion, hunting techniques, pottery making, legal codes, circumcision, burial rituals, myths, and ceremonies. Their deep-rooted belief in the divine gift of wild animals fosters a strong sense of responsibility to pass down these values to the younger generation (Waata85, 2012).

The government of Kenya does not officially recognize the Waata as an ethnic entity, which results in a lack of precise national population census data for them. According to the 2019 National Census, Waata speakers were combined with Aweer speakers, another minority language group. The population count of this combined group was 20,103 (Kenya National Bureau of Statistics, 2019).

Waata language exhibits regional differences. The Mijikenda⁵ and Swahili languages have had some influence on the variety of Kiwaata spoken in Kilifi County. Conversely, the Kiwaata variety that is spoken in the Tana River area has been influenced by the Orma language. According to a survey of the Waata people conducted by Wekundah & Magundo (2007), those who live near the Tana River are said to speak a variety of Kiwaata which has undergone the least external linguistic influence.

As stated earlier, the Waata communities are committed to preserving their culture and language. After sketching the broader context of the Waata cultural group, we will now specifically focus on language, the efforts to preserve and expand the use of Kiwaata, and the role of these efforts in fostering well-being.

Making Waata language visible and audible

The Waata community is actively working towards promoting their language and culture

5.- The term "Mijikenda" translates to "nine settlements" or "nine communities," signifying the numerous linguistic communities within this group. Each of the nine Mijikenda subgroups communicates through its distinct dialect of the same Bantu language.
















Baaruh Afaana Waatah													
A  Arba	a	B  Buchuma	b	B'  Sab'aluh	b'	Ch  Dakaacha	ch	Ch'  Ch'alank'ah	ch'	D  Durfa	d	D'  D'adoh	d'
E  Eegeh	e	F  Fach'oh	f	G  Gadarsa	g	H  Harka	h	I  Ila	i	J  Jaarsa	j	K  Kutah	k
K'  K'urt'umih	k'	L  Lefeeni	l	M  Mina	m	N  Neek'a	n	Ny  Nyaacha	ny	O  Gogah	o	P  Pukachah	p
P'  Nyaap'a	p'	R  Rhaacha	r	S  Soonsa	s	S  Shaap'ah	sh	T  Tarih	t	T'  T'aap'a	t'	U  Urjih	u
W  Warseesa	w	Y  T'iya	y	Z  Zoonchih	z	 Waata Language Project P.O. Box 44456 00100 - Nairobi <small>© BTL, 2014. Trial edition, 2014, 150 copies. Illustrations © SIL, 2001. The Art of Reading</small>							

Figure 1: Alphabet chart of the Waata language⁶

on two fronts: firstly, they are trying to gain legislative recognition; secondly, at grass-roots level, they are making efforts to preserve the language and to make it audible and visible. For example, the community has founded a group called the Friends of Waata Association (FOWA) to protect their language and cultural heritage. This association serves as a federating force for all Waata people by having delegates within their various communities (Wekundah & Magundo, 2007). We discuss here the community-based grass-roots activities within the framework of linguistic citizenship.

This approach emphasizes the active involvement of individuals and communities in creating spaces to advocate for, use, and reaffirm endangered or marginalized linguistic varieties (Oostendorp, 2022). Within the framework of linguistic citizenship, language

is implicated as both the medium of and target for “social, ontological, and epistemic transformation” (Stroud & Bock, 2021: 7). By formulating alternative and complex representations of identity and language, linguistic citizenship recognizes the political potential of previously unheard voices (Stroud, 2001).

The practices of linguistic citizenship can be observed in several initiatives of the Waata community. For example, the Waata Language and Development Initiative (WALADI), founded in 2012, is dedicated to the development and promotion of Kiwaata. WALADI has partnered with other organizations such as Bible Translation & Literacy (BTL), a Christian organization that facilitates Bible translation and sustainable literacy and language development programs among minority language groups in Kenya (Bible Translation and

6.- Obtained from BTL's archives.

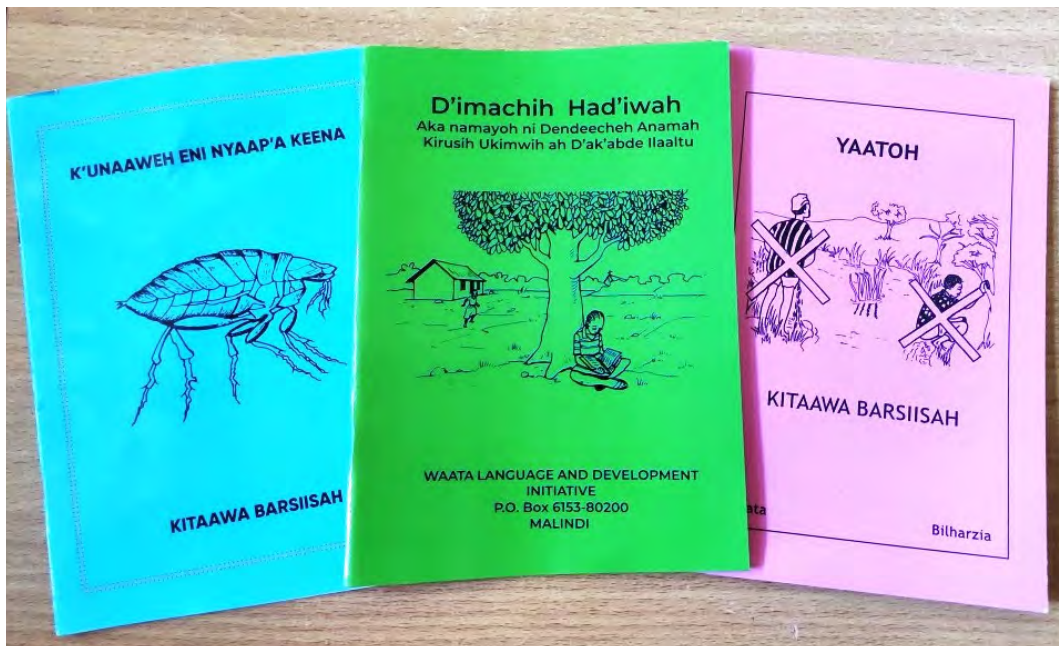


Figure 2: Samples of the Waata language literacy books⁷

Literacy, 2023). Through the collaboration with BTL, the Waata community now has its own writing system, which has allowed for the creation and use of a variety of literacy resources in the community. Through several programs created especially for the Waata communities in the Kilifi and Tana River counties, children and adults gain from these literacy resources. The community takes an active role in ensuring the long-term sustainability and widespread acceptance of the writing system. Language experts instruct volunteers from the community on the unique characteristics of the Waata orthography so the latter can read and write the language with ease. The volunteers subsequently return to their community to impart their knowledge. The volunteers also use the Waata alphabet chart (see Figure 1), alongside other instructional materials, to teach.

Informational resources, including materials like the books shown in Figure 2 above, are

disseminated throughout the wider community, targeting shared community spaces, schools, and churches.

Besides the basic literacy programs, the community is also advocating for developing mother tongue resource books for early grades. These books would be utilized to integrate Kiwaata into the school curriculum. Although indigenous languages are designated subjects within the current national education curriculum in Kenya, written materials in Kiwaata have been lacking up until now. These initiatives display acts of linguistic citizenship where language is the target of transformation.

Language is also the medium through which cultural heritage is preserved and reinserted into community life. In addition to the efforts to develop and spread the written language, the maintenance of heritage through storytelling is another initiative undertaken by the

7.- Sourced from WALADI office.

Waata community. Stories that document the historical activities of hunters and gatherers are being collected and compiled by WALA-DI. However, these stories have not yet been published due to financial constraints. Despite this obstacle, the community remains resolute in its determination to secure funds for publishing these valuable accounts, ensuring that their unique heritage and history are shared with a wider audience. The Waata have also embraced technology to share these stories: they actively share the Kiwaata stories created by community members through platforms such as WhatsApp and Facebook. Sharing these resources also leads to conversation among speakers, thereby ensuring that the stories are not only seen as a marker of the past but become part of the discursive practices of their everyday lives.

Another way in which heritage is preserved and spread is by engaging the younger generation in cultural practices such as dancing, singing, poetry and folklore, and by reclaiming indigenous ecological knowledge systems. For instance, the “Hinanse” traditional dances for both boys and girls are taught by elders to the younger members of the community. Other cultural forms such as the “Sabora”, which comprises several songs sung on various occasions, and the “Shani”, poetic expressions that delve into their history and traditions, are also taught to younger members of the community. By passing down these artistic forms, the community instills a sense of pride and belonging among the youth while safeguarding their rich cultural heritage.⁸

Indigenous knowledge systems and languages are not only important for the preservation of cultural heritage; livelihoods often depend on this preservation as well (McCarty

et al., 2018; Wan et al., 2018). The decline of a language often corresponds with a decline in indigenous livelihoods which are connected to the natural environment. This can then lead to the diminishment of traditional ecological wisdom (Loh & Harmon, 2014). If the intergenerational transfer of indigenous knowledge and language fails to occur, the local inhabitants risk becoming estranged from their own lands (Cloete, 2015). In response, the Waata community has innovatively developed a naming system for indigenous trees, known as “Mukah d’iteh”. They take the initiative to teach their children the Waata names of indigenous trees and plants as well as their medicinal uses, where applicable. This knowledge not only connects the younger generation to their environment but also contributes to the preservation of their traditional ecological wisdom, thereby fostering a sense of respect for and harmony with nature. The preservation of traditional ecological wisdom is crucial for the well-being of the community, as it empowers members to maintain their cultural practices and adapt to changing environmental conditions while still preserving their unique way of life. In this practice of passing on traditional ecological wisdom through the medium of language, we also find acts of linguistic citizenship. The community opens up other ways of knowing and other forms of relation to nature outside of coloniality (Brown, 2021).

Waata speakers’ commitment to preserving and promoting their language and culture has garnered support from UNESCO, which has facilitated the development of a Waata-English dictionary. Despite not having been published yet, this dictionary exists in the form of a useful app that has been shared within the Waata community and much wider to any interested parties (see Figure 3).

8.- For a video example, see <https://www.youtube.com/watch?v=7abg5srpLT8>.



Figure 3: A screenshot of the Waata-English dictionary app⁹

As part of their efforts to use and spread Kiwaata more proactively, Waata Christians have taken measures to preserve and promote their language within religious and community settings. One such measure is teaching church members who speak the dominant language to sing hymns and other religious songs in Kiwaata. This practice fosters inclusivity and appreciation for the Waata culture within religious gatherings, allowing

both Waata speakers and non-speakers to come together in a shared experience. Furthermore, Waata Christians have recorded gospel songs in their native language. These songs are distributed and shared among members of their community, regardless of whether they speak Kiwaata or not. This initiative is not only helping to preserve the language but also extends the cultural wealth and spiritual values of the Waata to a wider audience.

Fostering well-being through acts of linguistic citizenship

Well-being is a construct that has proved difficult to clearly define and is often used “interchangeably and complementarily with notions of health, quality of life, or happiness” (Olko et al. 2022: 133). These definitions often rely on Western conceptions of what a good quality of life (for example) means. Olko et al. (2022: 133) emphasize that indigenous communities might “have a more holistic, relational, and collective view of” well-being. Indicators of well-being in relation to culture might include “language retention, cultural continuity, and autonomy, the sense of belonging to a land and a culture” (Olko et al. 2022: 133). Our conception of well-being is holistic, led by practices highlighted by the Waata community as important to them living “good lives”, feeling a sense of belonging, feeling well, etc. The acts of linguistic citizenship that we have highlighted in the previous section (developing a writing system, spreading the language through technological resources, reconnecting with culture through the traditional naming system, etc.) have all been reported by the community as yielding a positive impact on their identities, their linguistic rights, and on their physical well-being.

9.- Sourced from WALADI office.

ing. Galogalo*, for example, in the extract below, expressed his great pride in seeing his language in written form:

“I am delighted that our language is now on par with Kiswahili and English in written form. Previously, only those two languages were found in books (I came across). Also, when I chat with a friend in my language on the digital platforms, I feel a deep sense of pride in my culture’s advancement. When I engage in Kiwaata with fellow speakers, especially in public settings, it does not only provide privacy in our conversations, but also a source of personal happiness.”

The Waata people also experience a sense of respect and inclusion in using their language in formal institutional settings, such as in judicial proceedings where they serve as interpreters for cases involving their community. For native speakers who have limited Kiswahili proficiency, being communicated with in their Indigenous language allows them to feel understood and have a sense of fairness. As Halako* notes in the extract below:

“[...] when the judge comprehends my words, I’m content knowing there’s no misinterpretation, leading to fair judgments. Using our native language empowers us, ensuring our rights are upheld and providing a satisfying experience.”

Acts of linguistic citizenship have proven to affect the physical well-being of the Waata community. In the village of Chamari, the community advocated for a health worker who is proficient in Kiwaata to be employed at their local clinic. In the past, there were significant communication issues between Waata speakers and healthcare staff who

could not understand or speak the language. The community’s advocacy was successful, and they report improved patient experiences. Hajila* highlights in the extract below:

“Now my grandmother doesn’t require my presence at the health facility. She can confidently express herself to the health worker in Kiwaata and get attended to efficiently. This fosters a sense of value and dignity among community members.”

Research has shown that when a medical professional shares a language with a patient, it decreases the chances of misdiagnosis and leads to more ethical care (see, e.g., de Moissac & Bowen, 2018; Deumert, 2010). This is because patients can communicate with the healthcare officials themselves without the linguistic brokering of family members or other hospital staff, which can lead to misreporting and raises issues around confidentiality and privacy. The use of Kiwaata has also been extended to the clinic service charters painted on the walls of the facility alongside Kiswahili and English. This multilingual action has streamlined processes for community members seeking healthcare. The community’s ability to read and comprehend these charters in their language has minimized the need for assistance, contributing to a more efficient healthcare system.

The utilization of literacy resources, such as that in Figure 4, has also yielded health improvements within the community. For example, community workers report that access to written resources in their own language has assisted in fighting the jigger¹⁰ parasite. By reading about the treatment and prevention of jigger infection in their own language,

10.- A jigger is a tiny parasitic flea that burrows into warm-blooded hosts, mainly targeting the hands or feet. Initially, it appears as a small black dot on the skin. As the female jigger feeds and lays eggs, a painful and itchy bump forms beneath the skin. Jiggers can cause severe infections which, if left untreated, may require amputation of the affected appendage or limb. People often try to remove these parasites using unsafe instruments like safety pins or thorns.

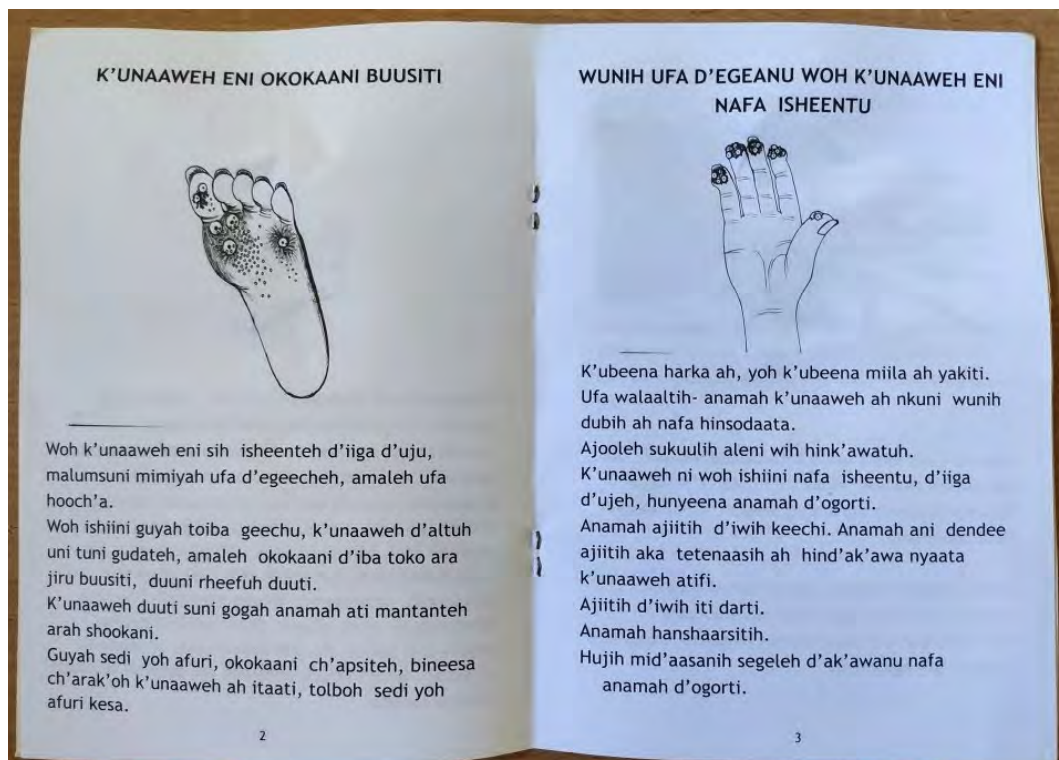


Figure 4: A Waata language book on the prevention and treatment of jigger infestation¹¹

community members can better comprehend and internalize these messages, leading to heightened hygiene awareness. Currently, the community reports a decrease in jigger infections and singles out the role of linguistic interventions in the mother tongue as key to this decrease.

The Waata community is actively engaging in acts of linguistic citizenship in various spheres of life. Although we acknowledge that governmental resources should support minority language preservation, the Waata community is a good example of how community-driven initiatives can make a difference. This bottom-up approach, driven by the community's agency and sense of ownership, exemplifies the spirit of linguistic citizenship, which emphasizes active participation and engagement. The Waata use

the resources at hand, including partnering with other organizations, using technological affordances to spread their language, and reclaiming indigenous forms of knowledge and language, in order to reinsert themselves into a space of dignity (Stroud, 2015). By combining traditional practices with modern technologies, they have become powerful agents in safeguarding their linguistic and cultural legacy. They exercise agency and assert their right to be heard (Heugh, 2018; Stroud, 2018). Importantly, this agency lies both within individuals and the community. Communal well-being seems to be viewed as a shared responsibility, and linguistic resources are used to care for others. Note, for example, the literacy resources on jiggers, and how Hajila* emphasizes in her extract above what it means to her grandmother to be able to be cared

11.- Obtained from the WALADI office.

for in her native language. This relation and care for others also extends to the natural environment, with knowledge about plants, their preservation, and use being spread through linguistic resources.

The Indigenous language continues to offer chances for social, cultural, economic, and ceremonial interaction, which are crucial for safeguarding and boosting the community's welfare while nurturing positive bonds among its members (Olko et al., 2022). These initiatives not only foster a stronger sense of belonging and pride within the Waata community but also, in very practical terms, contribute to the physical well-being of the community through the insertion of their own linguistic resources in healthcare initiatives.

Authors' note

The article was shared with the community for their input and approval before publication. We affirm that there was no conflict of interest involved in the writing and publication of this article.

In the spirit of transparency and respect for the community's privacy, we have used pseudonyms (represented by asterisks) to protect the identities of the community members quoted in this article.

Acknowledgments

We wish to express our heartfelt gratitude to the WALADI office for their invaluable support throughout this project. We extend our special appreciation to Sarah Wario, the diligent Waata language project leader at WALADI, for her leadership and guidance. We also want to sincerely thank Pt. Reuben Soso and Gideon Barisa, whose invaluable insights and information have been instrumental in

the success of this project. We also want to express our thanks for the permission to reproduce examples of some of the materials produced by WALADI.

Our appreciation also extends to the community members who generously shared their knowledge and information about their language and culture, thus making this project possible.

References

- Bible Translation and Literacy. (2023, July 18). *About Us*. <https://www.btlkenya.org/about-us/>
- Brown, D. (2021). Afterthoughts: Multilingual Citizenship, Humans, Environments and Histories. In Z. Bock & C. Stroud (Eds.), *Language and Decoloniality in Higher Education: Reclaiming Voices from the South* (pp. 201–215). Bloomsbury Publishing Plc.
- Cloete, E. (2015). "There's a Meat down There": An Essay on English and the Environment in Africa. In S. Stephanides & S. Karayanni (Eds.), *Vernacular Worlds, Cosmopolitan Imagination* (pp. 21–37). Brill.
- de Moissac, D., & Bowen, S. (2018). Impact of Language Barriers on Quality of Care and Patient Safety for Official Language Minority Francophones in Canada. *Journal of Patient Experience*, 6(1), 24–32. <https://doi.org/10.1177/2374373518769008>
- Deumert, A. (2010). "It Would be Nice if they could Give us More Language" – Serving South Africa's Multilingual Patient Base. *Social Science & Medicine*, 71(1), 53–61. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.03.036>
- Grenoble, L. A. (2021). Why Revitalize? In J. Olko & J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (pp. 9–22). Cambridge University Press.

- Heugh, K. (2018). Commentary – Linguistic Citizenship: Who Decides Whose Languages, Ideologies and Vocabulary Matter? In L. Lim, C. Stroud, & L. Wee (Eds.), *The Multilingual Citizen: Towards a Politics of Language for Agency and Change* (pp. 174–192). Multilingual Matters.
- Kassam, A. (2000). “When will we be people as well?”: Social identity and the politics of cultural performance – The case of the Waata Oromo of east and northeast Africa. *Social Identities*, 6(2), 189–206. <https://doi.org/10.1080/13504630050032062>
- Kassam, A., & Ashuna, A. B. (2004). Marginalization of the Waata Hunter-Gatherers of Kenya: Insider and Outsider Perspectives. *Africa*, 75(2), 194–216.
- Kenya National Bureau of Statistics. (2019). *2019 Kenya Population and Housing Census. Volume II: Distribution of Population by Administrative Units*. Kenya National Bureau of Statistics. <http://www.knbs.or.ke>
- Loh, J., & Harmon, D. (2014). *Biocultural Diversity: Threatened Species, Endangered Languages*. World Wide Fund for Nature Netherlands. WWF Netherlands, Zeist.
- McCarty, T. L., Nicholas, S. E., Chew, K. A. B., Diaz, N. G., Leonard, W. Y., & White, L. (2018). Hear our Languages, Hear our Voices: Storywork as Theory and Praxis in Indigenous-Language Reclamation. *Daedalus*, 147(2), 160–172. https://doi.org/10.1162/DAED_a_00499
- Nation Media Group. (2022, July 6). *Indigenous communities seek space in Tana River politics*. <https://Nation.Africa/Kenya/Counties/Tana-River/Indigenous-Communities-Seek-Space-in-Tana-River-Politics-3870608>.
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., & Iglesias Tepec, H. (2022a). The Positive Relationship between Indigenous Language Use and Community-Based Well-Being in Four Nahua Ethnic Groups in Mexico. [Supplemental material]. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 28(1), 132–143. <https://doi.org/10.1037/cdp0000479.supp>
- Oostendorp, M. (2022). Linguistic citizenship and non-citizens: Of utopias and dystopias. In Q. E. Williams, A. Deumert, & T. M. Milani (Eds.), *Multilingualism and Linguistic Citizenship: Education, Narrative and Episteme* (pp. 1–23). Multilingual Matters.
- People Daily. (2022, March 9). *Ten Kenyan Languages on the Verge of Extinction*. <https://www.Pd.Co.Ke/News/Ten-Kenyan-Languages-on-the-Verge-of-Extinction-117177/>.
- Stiles, D. (1982). A History of the Hunting Peoples of the Northern East Africa Coast: Ecological and Socio-Economic Considerations. *Paideuma*, 28, 165–174. <https://about.jstor.org/terms>
- Stroud, C. (2001). African Mother-Tongue Programmes and the Politics of Language: Linguistic Citizenship versus Linguistic Human Rights. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 22(4), 339–355. <https://doi.org/10.1080/01434630108666440>
- Stroud, C. (2015). Linguistic Citizenship as Utopia. *Multilingual Margins: A Journal of Multilingualism from the Periphery*, 2(2), 20–37. <https://doi.org/10.14426/mm.v2i2.70>
- Stroud, C. (2018). Introduction. In L. Lim, C. Stroud, & L. Wee (Eds.), *The Multilingual Citizen: Towards a Politics of Language for Agency and Change* (pp. 1–16). Multilingual Matters.
- Stroud, C., & Bock, Z. (2021). Loving and Linguaging in Higher Education: A Decolonial Horizon. In Z. Bock & C. Stroud (Eds.), *Language and Decoloniality in Higher Education: Reclaiming Voices from the South* (pp. 1–18). Bloomsbury Publishing Plc.

- Ville, J. -L. (1995). The Waata of Tsavo-Galana: Hunting and Trading in their Semi-Arid Coastal Hinterland. *Kenya Past and Present* 27(1), 21–27.
- Waata85. (2012, January 6). *Waata Hunters and Gatherers of Kenya facing Political and Economic Deprivation*. <https://Waata85.wordpress.com/>.
- Walsh, M. (1990). The Degere: Forgotten Hunter-Gatherers of The East African Coast. *The Cambridge Journal of Anthropology* 14(3), 68–81.
- Wambua, C., Wekesa, P. W., & Mwangi, S. W. (2021). The Impact of Colonial Policies on the Waata People of Kilifi County, Kenya, 1895–1963. *East African Journal of Interdisciplinary Studies* 4(1), 44–55. <https://doi.org/10.37284/eajis.4.1.508>
- Wan, R., Renganathan, S., & Kral, I. (2018). Tekná – A Vanishing Oral Tradition Among the Kayan People of Sarawak, Malaysian Borneo. *Indonesia and the Malay World*, 46(135), 218–234. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1457617>
- Wekundah, M., & Magundo, S. (2007). *Dialect Survey of the Waata People of the Coast Province of Kenya*. Bible Translation & Literacy

FER VISIBLE EL WAATA I FOMENTAR EL BENESTAR MITJANÇANT ACTES DE CIUTADANIA LINGÜÍSTICA

Rehema Bona Abiyo¹

Investigador postdoctoral, Departament de Lingüística General, Universitat de Stellenbosch

Marcelyn Oostendorp²

Professor associat, Departament de Lingüística General, Universitat de Stellenbosch

La llengua *waata* de Kenya

La cultura i l'estil de vida dels *waata*³ s'han entrelaçat profundament amb les terres forestals que habiten. Durant segles, la comunitat *waata* ha viscut harmoniosament als boscos de Tsavo i al parc nacional d'Arabuko Sokoke al llarg de la costa de Kenya, preservant curosament els recursos naturals i la biodiversitat tan rica de la regió (Kassam i Ashuna, 2004; Stiles, 1982; Walsh, 1990). Les seves terres tradicionals no només eren destinades a la caça i la recol·lecció, sinó també eren llocs religiosos sagrats i fonts de medicina tradicional —eren aspectes essencials de la seva salut, alimentació, religió i cultura. Malauradament, a principis de la dècada de 1940, el govern colonial britànic va llançar campanyes contra la caça furtiva dirigides als *waata* (Kassam i Ashuna, 2004; Wambua *et al.*, 2021). Aquestes campanyes van provocar la pèrdua dels mitjans de subsistència, les terres i, el més important, la violació del dret a la vida dels *waata*. A mesura que es van crear els parcs nacionals, el govern colonial va ignorar el dret dels *waata* a la vida, a la supervivència i al desenvolupament, la qual cosa va provocar el desallotjament forçós dels seus llocs de caça i recol·lecció ancestrals, en el desert de Tsavo i en els ecosistemes d'Arabuko Sokoke i el riu Tana. Aquest desplaçament massiu va

afectar profundament la manera de viure dels *waata* (Kassam, 2000; Kassam i Ashuna, 2004; Stiles, 1982; Ville, 1995; Waata85, 2012; Walsh, 1990). Els *waata* es van quedar sense drets econòmics i despulats de la seva identitat cultural i lingüística. Com que van quedar confinats en les reserves tribals, van perdre el seu lloc en el sistema econòmic regional i van quedar sense poder polític a Kenya (Wambua *et al.*, 2021). Fins i tot, quan Kenya va aconseguir la independència l'any 1963, els *waata* encara no eren reconeguts com una entitat diferent amb la seva pròpia representació política. Al contrari, se'ls va assimilar a grups dominants com els oromos i els parlants de *giryama*, fet que ha erosionat encara més el seu patrimoni cultural i la seva identitat lingüística (People Daily, 2022).

La traumatització és una experiència habitual de molts grups d'indígenes que han perdut o estan perdent la seva llengua. Hi ha moltes causes diferents d'aquest trauma, però en moltes comunitats de parlants de llengües en perill d'extinció està íntimament relacionat amb una història de colonització que ha tingut efectes psicològics negatius i ha donat lloc a una baixa autoestima (Grenoble, 2021). Els parlants de *kiwaata* han estat sotmesos a noms estereotipats que impliquen discriminació racial i ètnica, especialment per part dels seus veïns dominants de parla bantú al

1.- rehemabiyo@gmail.com

2.- moostendorp@sun.ac.za

3.- El terme *waata* fa referència a la comunitat ètnica, mentre que *kiwaata* designa la llengua parlada pel poble de Waata. En aquest article, utilitzarem el terme *kiwaata* o *llengua waata* quan ens referim específicament a aquesta llengua.

llarg de la costa (Waata85, 2012). Els designen de diferents maneres com ara «waliangulo»⁴ ('gent que menja amb petxines de caragol'), mentre que els parlants de *suahili* els identifiquen com «wasanye» ('gent que recull coses'). Originàriament, volien ridiculitzar-los amb aquests noms despectius dels veïns dominants dels *waata*. En conseqüència, els *waata* consideren aquestes etiquetes irrespectuoses i prefereixen que no les facin servir per a dirigir-se a ells (Wekundah i Magundo, 2007). La discriminació a la qual s'enfronten els *waata* és tan severa que molts parlants de *kiwaata* prefereixen utilitzar les llengües bantús en reunions i esdeveniments públics perquè els percebin com a iguals en una societat dominada en gran part per llengües bantú a Kenya. A més, els *waata* s'han enfrontat a la marginació política, sense representació en el govern durant molts anys. Fins a la transferència del govern als comtats l'any 2012, que va donar lloc a la transferència de poders als nivells inferiors de govern, els *waata* estaven absents dels comitès de desenvolupament de districte, consells comarcals i del parlament. Aquesta manca de representació en càrrecs clau del govern va perpetuar encara més la seva marginació. Tanmateix, encara hi ha esperança per a la comunitat *waata* amb la implementació de la nova Constitució de Kenya, que dona suport a la transferència de la governança a través dels comtats. Com a resultat, els *waata* han començat a negociar amb els líders polítics del comtat i s'estan incorporant gradualment als processos de presa de decisions dins de les administracions del comtat (Nation Media Group, 2022). Això suposa un pas cap a l'obtenció del reconeixement legal dels seus drets i del patrimoni cultural.

Malgrat la discriminació ètnica, les polítiques estatals opressives i la pèrdua de terres, la comunitat *waata* continua mantenint la seva relació amb la natura, especialment amb els animals salvatges, a través de danses tradicionals elaborades que honoren i celebren les espècies que abans caçaven. S'esforcen per mantenir vives les seves pràctiques culturals, com ara la llengua, la indumentària, l'habitatge, les tècniques de caça, la fabricació de ceràmica, els codis legals, la circumcisió, els rituals d'enterrament, els mites i les cerimònies. La seva creença profundament arrelada en el do diví dels animals salvatges fomenta un fort sentit de responsabilitat per transmetre aquests valors a les generacions més joves (Waata85, 2012).

El govern de Kenya no reconeix oficialment els *waata* com a entitat ètnica, la qual cosa comporta la manca de dades precises del cens nacional de població. Segons el Cens Nacional del 2019, els parlants de *kiwaata* es van combinar amb els parlants de boni, un altre grup de llengües minoritàries. El recompte de població d'aquest grup combinat era de 20.103 (Oficina Nacional d'Estadística de Kenya, 2019).

El *kiwaata* presenta diferències regionals. Les llengües *mijikenda*⁵ i el *suahili* han tingut certa influència en la varietat de *kiwaata* que es parla al comtat de Kilifi. Per contra, la varietat de *kiwaata* que es parla a la zona del riu Tana ha estat influenciada per la llengua orma (varietat de la llengua oromo). Segons una enquesta feta per Wekundah i Magundo (2007) al poble *waata*, els que viuen a prop del riu Tana parlen una varietat de *kiwaata* que ha patit menys influència lingüística externa.

4.- Un altre significat suggerit de «Waliangulo» és 'menjadors de carn' (Kassam i Ashuna, 2004; Wekundah i Magundo, 2007). Tanmateix, aquest significat va ser rebutjat pels *waata* que van revisar el manuscrit.

5.- El terme «mijikenda» es tradueix com «nou assentaments» o «nou comunitats», amb referència a les nombroses comunitats lingüístiques d'aquest grup. Cadascun dels nou subgrups de mijikenda es comunica a través del seu propi dialecte de la mateixa llengua bantú.



Figura 1: Alfabet de la llengua waata⁶

Com ja s'ha dit anteriorment, les comunitats waata estan compromeses amb la preservació de la seva cultura i llengua. Després d'esbossar el context més ampli del grup cultural dels waata, ara ens centrarem específicament en la llengua, els esforços per preservar i ampliar l'ús del *kiwaata* i el paper d'aquests esforços en el foment del benestar.

Fer que el *kiwaata* sigui visible i audible

La comunitat waata treballa activament per promoure la seva llengua i cultura en dos fronts: en primer lloc, intenta aconseguir el reconeixement legislatiu; en segon lloc, s'esforça per preservar la llengua i per fer-la audible i visible. Per exemple, la comunitat ha fundat un grup anomenat Associació d'Amics del Waata (FOWA, sigla en anglès) per a protegir la seva llengua i el seu patri-

moni cultural. Aquesta associació actua com a força federativa per a tota la gent waata, ja que compta amb delegats dins de les seves comunitats diverses (Wekundah i Magundo, 2007). A continuació s'analitzen les activitats comunitàries en el marc de la ciutadania lingüística.

Aquest enfocament posa èmfasi en la participació activa dels individus i les comunitats en la creació d'espais per a defensar, utilitzar i reafirmar les varietats lingüístiques en perill d'extinció o marginades (Oostendorp, 2022). En el marc de la ciutadania lingüística, la llengua està implicada com a mitjà i objectiu de la «transformació social, ontològica i epistèmica» (Stroud i Bock, 2021: 7). Mitjançant la formulació de representacions alternatives i complexes de la identitat i la llengua, la ciutadania lingüística reconeix el potencial polític de veus fins ara inaudites (Stroud, 2001).

6.- Obtinguda dels arxius de la BTL.

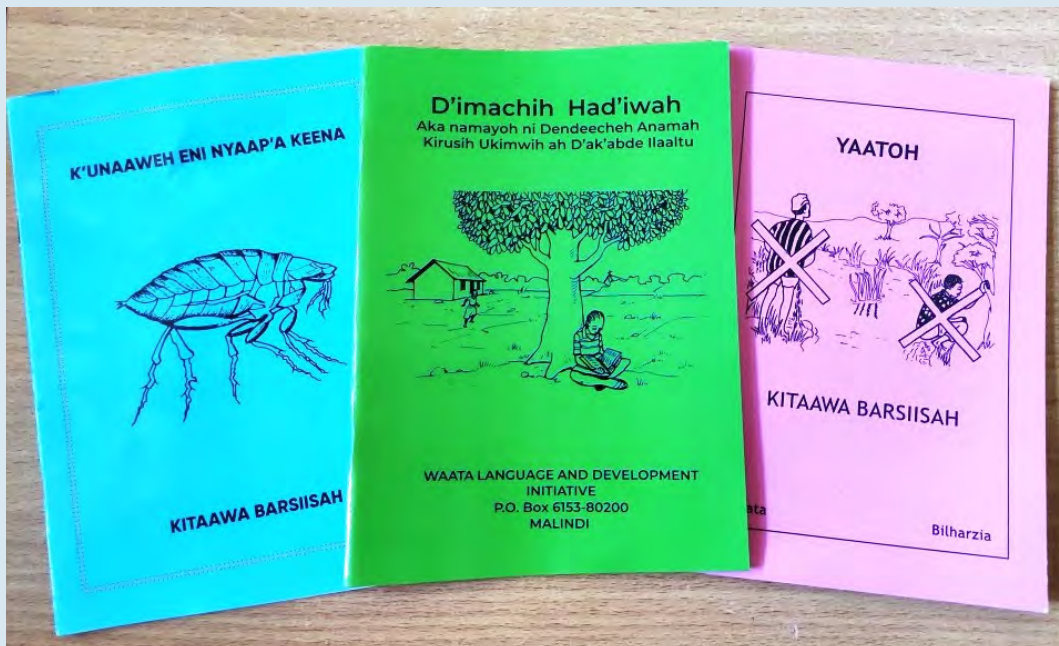


Figura 2: Exemples de llibres d'alfabetització en llengua waata⁷

Les pràctiques de la ciutadania lingüística es poden observar en iniciatives diverses de la comunitat waata. Per exemple, la Waata Language and Development Initiative (WALADI), fundada l'any 2012, es dedica al desenvolupament i la promoció del kiwaata. La WALADI s'ha associat amb altres organitzacions com ara Bible Translation & Literacy (BTL), una organització cristiana que facilita la traducció de la Bíblia i els programes sostenibles d'alfabetització i desenvolupament lingüístic entre grups de llengües minoritàries a Kenya (Bible Translation and Literacy, 2023). A través de la col·laboració amb la BTL, la comunitat waata té ara el seu propi sistema d'escriptura, que ha permès la creació i l'ús de diversos recursos d'alfabetització a la comunitat. Mitjançant diversos programes creats especialment per a les comunitats waata als comtats de Kilifi i del riu Tana, els nens i les nenes i les persones adultes es beneficien d'aquests recursos d'alfabetització. La comunitat té un paper actiu per a ga-

rantir la sostenibilitat a llarg termini i l'acceptació generalitzada del sistema d'escriptura. Els experts lingüístics donen instruccions als voluntaris de la comunitat sobre les característiques úniques de l'ortografia del waata perquè puguin llegir i escriure la llengua amb facilitat. Posteriorment, els voluntaris tornen a la seva comunitat per transmetre els seus coneixements. Els voluntaris també utilitzen la taula de l'alfabet waata (vegeu la figura 1), juntament amb altres materials didàctics, per a ensenyar.

Els recursos informatius, fins i tot materials com els llibres que es mostren a la figura 2, es distribueixen per tota la comunitat i es dirigeixen a espais comunitaris compartits, escoles i esglésies.

A més dels programes bàsics d'alfabetització, la comunitat també aposta per l'elaboració de llibres de recursos en llengua materna per als primers cursos. Aquests llibres s'uti-

7.- Procedent de l'oficina de WALADI.

litzarien per a integrar el *kiwaata* al currículum escolar. Tot i que les llengües indígenes són assignatures designades dins el pla actual d'estudis nacional a Kenya, fins ara no hi havia cap material escrit en *kiwaata*. Aquestes iniciatives són actes de ciutadania lingüística, en què la llengua és l'objecte de la transformació.

La llengua és també el mitjà a través del qual es conserva el patrimoni cultural i es reinsereix a la vida de la comunitat. A més dels esforços per a desenvolupar i difondre la llengua escrita, el manteniment del patrimoni a través de la narració és una altra iniciativa de la comunitat *waata*. La WALADI recull i recopila relats que documenten les activitats històriques dels caçadors i recol·lectors. Tanmateix, aquestes històries encara no s'han publicat a causa de les limitacions financeres. Malgrat aquest obstacle, la comunitat continua decidida a aconseguir fons per a publicar aquests relats tan valuosos, i així assegurar que el seu patrimoni i la seva història únics es comparteixin amb un públic més ampli. Els *waata* també han adoptat la tecnologia per a compartir aquestes històries: comparteixen activament les històries en llengua *kiwaata* creades pels membres de la comunitat a través de plataformes de xarxes socials com ara WhatsApp i Facebook. El fet de compartir aquests recursos també dona peu a converses entre els parlants, de manera que les històries no només es consideren un marcador del passat, sinó que formen part de les pràctiques discursives de la seva vida quotidiana.

Una altra manera de preservar i difondre el patrimoni és fer que les generacions més joves s'impliquin en pràctiques culturals com la dansa, el cant, la poesia i el folklore, i que recuperin els sistemes de coneixements eco-

lògics autòctons. Per exemple, la gent més gran ensenya les danses tradicionals «hinanse» tant per a nens com per a noies i per als membres més joves de la comunitat. També ensenyen als més joves de la comunitat altres formes culturals com la «sabora», que comprèn diverses cançons cantades en diverses ocasions, i la «shani», expressions poètiques que aprofundeixen en la seva història i tradicions. En transmetre aquestes formes artístiques, la comunitat inculca un sentiment d'orgull i de pertinença entre els joves alhora que salvaguarda el seu ric patrimoni cultural.⁸

Els sistemes de coneixement i les llengües indígenes no només són importants per a la preservació del patrimoni cultural; sinó que els mitjans per a la subsistència sovint també en depenen (McCarty *et al.*, 2018; Wan *et al.*, 2018). La pèrdua d'una llengua, amb freqüència, es correspon amb una disminució dels mitjans de vida indígenes que estan relacionats amb l'entorn natural. Això podria portar a la disminució de la saviesa ecològica tradicional (Loh i Harmon, 2014). Si no es produeix la transferència intergeneracional del coneixement i de la llengua indígenes, els parlants nadius corren el risc d'allunyar-se de les seves pròpies terres (Cloete, 2015). En resposta, la comunitat *waata* ha desenvolupat, d'una manera innovadora, un sistema de denominació dels arbres autòctons, conegut com a «Mukah d'iteh». Tenen la iniciativa d'ensenyar als seus fills els noms dels arbres i plantes autòctones en llengua *waata*, així com els seus usos medicinals, si en tenen. Aquest coneixement no només connecta la generació més jove amb el seu entorn, sinó que també contribueix a la preservació de la seva saviesa ecològica tradicional. D'aquesta manera es fomenta un sentiment de respecte i harmonia amb la natura. La preservació de la saviesa ecològica tradici-

8.- Per al vídeo d'exemple, vegeu <https://www.youtube.com/watch?v=7abg5srpLT8>.



Figura 3: Captura de pantalla de l'aplicació del diccionari waata-anglès⁹

onal és crucial per al benestar de la comunitat, ja que capacita els membres de mantenir les seves pràctiques culturals i adaptar-se a les condicions ambientals canviants sense deixar de preservar el seu estil de vida únic. També trobem actes de ciutadania lingüística en aquesta pràctica de transmissió de la saviesa ecològica tradicional a través de la llengua. La comunitat obre altres vies de coneixement i altres formes de relacionar-se

amb la natura fora del colonialisme (Brown, 2021).

El compromís dels parlants de *waata* per preservar i promoure la seva llengua i cultura ha obtingut el suport de la UNESCO, que ha facilitat l'elaboració d'un diccionari *kiwaata*-anglès. Tot i que encara no s'ha publicat, aquest diccionari existeix en forma d'aplicació útil, que s'ha compartit dins de la comunitat *waata* i d'una manera molt més àmplia amb totes les parts interessades (vegeu la figura 3).

Com a part dels seus esforços per utilitzar i difondre el *kiwaata* d'una manera més proactiva, els cristians que parlen *waata* han pres mesures per a preservar i promoure la seva llengua en els entorns religiosos i comunitaris. Una d'aquestes mesures és mostrar a cantar himnes i altres cançons religioses en *kiwaata* als membres de l'església que parlen la llengua dominant. Aquesta pràctica fomenta la inclusió i l'estima per la cultura *waata* dins de les reunions religioses, tot permetent que tant els parlants de *kiwaata* com els no parlants s'uneixin en una experiència compartida. A més, els *waata* cristians han gravat cançons de gòspel en la seva llengua materna. Aquestes cançons es distribueixen i es comparteixen entre els membres de la comunitat, independentment de si parlen o no *kiwaata*. Aquesta iniciativa no només ajuda a preservar la llengua, sinó que també amplia la riquesa cultural i els valors espirituals dels *waata* a un públic més ampli.

Fomentar el benestar mitjançant actes de ciutadania lingüística

El benestar és un constructe que s'ha demostrat difícil de definir clarament i que so-

9.- Obtinguda de l'oficina de la WALADI.

vint s'utilitza «d'una manera intercanviable i complementària amb les nocions de *salut*, *qualitat de vida* o *felicitat*» (Olko *et al.* 2022: 133). Aquestes definicions sovint es basen en concepcions occidentals d'allò que significa una bona qualitat de vida (per exemple). Olko *et al.* (2022: 133) destaquen que les comunitats indígenes podrien «tenir una visió més holística, relacional i col·lectiva del benestar». Els indicadors de benestar en relació amb la cultura poden incloure «la retenció de la llengua, la continuïtat cultural i l'autonomia, el sentiment de pertinença a una terra i a una cultura» (Olko *et al.* 2022: 133). La nostra concepció del benestar és holística, liderada per pràctiques destacades per la comunitat *waata* com a importants perquè puguin viure «bé», tinguin el sentiment de pertinença i se sentin bé, etc. La comunitat ha reconegut que els actes de ciutadania lingüística que hem destacat a l'apartat anterior (desenvolupament d'un sistema d'escriptura, difusió de la llengua a través de recursos tecnològics, reconexió amb la cultura a través del sistema de nomenclatura tradicional, etc.) tenen un impacte positiu en les seves identitats, els seus drets lingüístics i en el seu benestar físic. Galogalo*, per exemple, va expressar el seu gran orgull de veure la seva llengua escrita, en el fragment següent:

«*Estic encantat que la nostra llengua estigui ara a l'altura del kiswahili* i de l'anglès pel que fa a la forma escrita. Abans, només apareixien aquestes dues llengües als llibres (amb els que em vaig trobar). A més, quan xatejo amb un amic en la meua llengua a les plataformes digitals, sento un profund orgull pel progrés de la meua cultura. Quan em comunico en *kiwaata* amb altres parlants, especialment en entorns públics, no només ens proporciona privadesa en les nostres converses, sinó que també és una font de felicitat personal».

Els *waata* també experimenten la sensació de respecte i inclusió quan fan ús de la seva llengua en entorns institucionals formals, com

ara en els procediments judicials, en què actuen com a intèrprets per a casos que afecten la seva comunitat. Per als parlants nadius que tenen un domini limitat del *kiswahili*, el fet que es puguin comunicar amb la seva llengua indígena fa que se sentin compresos i tenen la sensació d'equitat. Tal com assenyala Halako* en el fragment següent:

«[...] quan el jutge entén les meves paraules, m'alegro de saber que no hi ha cap interpretació errònia, cosa que fa que els judicis siguin justos. L'ús de la nostra llengua materna ens dona poder, garanteix el respecte dels nostres drets i ens proporciona una experiència satisfactòria».

Els actes de ciutadania lingüística han demostrat que afecten el benestar físic de la comunitat *waata*. En el poble de Chamari, la comunitat va defensar que un treballador sanitari que dominés el *kiwaata* fos contractat a la seva clínica local. En el passat, hi havia problemes de comunicació importants entre els parlants de *kiwaata* i el personal sanitari que no entenia o no parlava aquesta llengua. La defensa de la comunitat ha tingut èxit i els pacients han tingut una millor experiència. Hajila* així ho destaca en la cita següent:

«*Ara la meua àvia no requereix la meua presència al centre sanitari. Pot dirigir-se amb confiança al treballador sanitari en kiwaata i ser atesa amb eficiència. Això fomenta una sensació de valor i dignitat entre els membres de la comunitat*».

L'estudi ha demostrat que quan un professional mèdic comparteix un idioma amb un pacient, disminueix les possibilitats de diagnòstic erroni i s'aconsegueix una atenció més ètica (vegeu, per exemple, de Moissac i Bowen, 2018; Deumert, 2010). Això es deu al fet que els pacients poden comunicar-se amb els funcionaris sanitaris sense la intermediació lingüística dels familiars o d'altres membres del personal de l'hospital, cosa que pot provocar informes erronis i plantejar

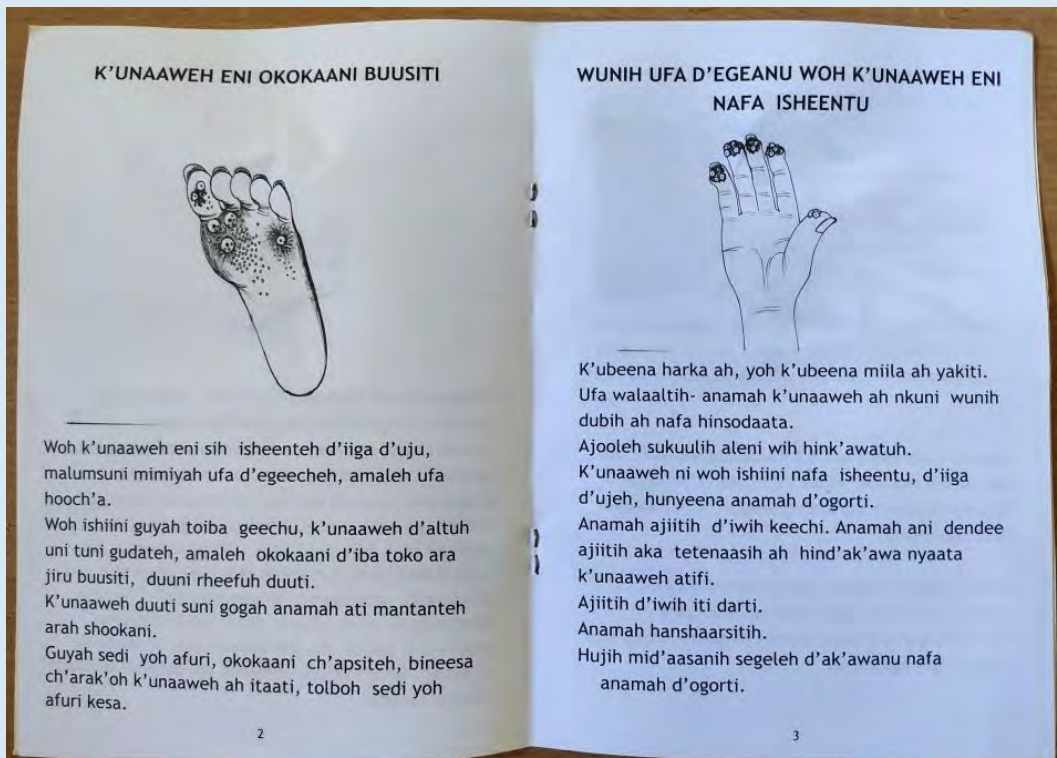


Figura 4: Un llibre en llengua waata sobre la prevenció i el tractament de la infestació de *jigger*¹¹

problemes relacionats amb la confidencialitat i la privadesa. L'ús del *kiwaata* també s'ha estès a les cartes de serveis de la clínica, pintades a les parets de la instal·lació juntament amb el *kiswahili* i l'anglès. Aquesta acció multilingüe ha agilitzat els processos per als membres de la comunitat que busquen assistència sanitària. La capacitat de la comunitat per llegir i comprendre aquestes cartes en el seu idioma ha minimitzat la necessitat d'assistència, tot contribuint a un sistema sanitari més eficient.

La utilització dels recursos d'alfabetització, com el de la figura 4, també ha produït millores sanitàries a la comunitat. Per exemple,

els treballadors comunitaris informen que l'accés a recursos escrits en la seva llengua ha ajudat a lluitar contra el paràsit *jigger*¹⁰. Quan llegeixen el tractament i la prevenció de la infecció pel paràsit en la seva llengua, els membres de la comunitat poden entendre millor i interioritzar aquests missatges, la qual cosa dona lloc a una major consciència sobre la higiene. Actualment, la comunitat informa d'una disminució de les infeccions de *jigger* i destaca el paper de les intervencions lingüístiques en la llengua materna com a clau d'aquesta disminució.

Els *waata* participen activament en alguns actes de ciutadania lingüística en diferents

10.- Un *jigger* és una puça paràsita diminuta que s'introdueix en hostes de sang calenta, principalment a través de les mans o els peus. Inicialment, apareix com un petit punt negre a la pell. A mesura que la femella s'alimenta i pon ous, es forma un bony dolorós que pica sota la pell. Els *jiggers* poden causar infeccions greus que, si no es tracten, poden requerir l'amputació de l'apèndix o de l'extremitat afectada. Sovint, la gent intenta eliminar aquests paràsits amb instruments poc segurs com ara imperdibles o espines.

11.- Obtinguda de l'oficina de la WALADI.

àmbits de la vida. Tot i que reconeixem que els recursos governamentals haurien de donar suport a la preservació de les llengües minoritàries, la comunitat *waata* és un bon exemple de com les iniciatives impulsades per la comunitat poden marcar la diferència. Aquest plantejament de baix a dalt, impulsat per la voluntat, l'acció i el sentit de propietat de la comunitat, exemplifica l'esperit de ciutadania lingüística, que posa èmfasi en la participació activa i el compromís. Els *waata* utilitzen els recursos disponibles, com ara la col·laboració amb altres organitzacions, l'ús dels recursos tecnològics per a difondre la seva llengua i la reivindicació de formes autòctones de coneixement i llengua, per tal de reinserir-se en un espai de dignitat (Stroud, 2015). La combinació de pràctiques tradicionals amb tecnologies modernes ha esdevingut un agent poderós per a salvaguardar el seu llegat lingüístic i cultural. Els *waata* exerceixen la seva voluntat i afirmen el seu dret a ser escoltats (Heugh, 2018; Stroud, 2018). És important destacar que aquesta voluntat es troba tant dins dels individus com de la comunitat. El benestar comunitari és vist com una responsabilitat compartida, i els recursos lingüístics s'utilitzen per a cuidar-se els uns als altres. Fixeu-vos, per exemple, els recursos d'alfabetització sobre els *jiggers*, i com Hajjila* destaca en el fragment anterior què significa per a la seva àvia poder ser atesa en la seva llengua materna. Aquesta relació de cura dels altres s'estén també al medi natural, ja que els coneixements de les plantes, la seva conservació i l'ús que se'n fa es difonen a través dels recursos lingüístics.

La llengua indígena segueix oferint oportunitats per a la interacció social, cultural, econòmica i cerimonial, que són fonamentals per a salvaguardar i potenciar el benestar de la comunitat, alhora que alimenten vincles positius entre els seus membres (Olko *et al.*, 2022). Aquestes iniciatives no només fomenten un

sentiment més fort de pertinença i orgull dins de la comunitat *waata*, sinó que també, en termes més pràctics, contribueixen al benestar físic de la comunitat mitjançant la inserció de recursos lingüístics propis en les iniciatives sanitàries.

Nota de l'autor

L'article es va compartir amb la comunitat perquè en donés l'opinió i l'aprovació abans de la publicació. Afirmem que no hi ha hagut cap conflicte d'interessos en la redacció i publicació d'aquest article.

Amb l'esperit de transparència i respecte a la privadesa de la comunitat, hem utilitzat pseudònims (representats amb asteriscs) per protegir les identitats dels membres de la comunitat citats en aquest article.

Agraïments

Volem expressar el nostre més sincer agraïment a l'oficina de la WALADI pel seu suport inestimable durant tot aquest projecte. Estenem el nostre agraïment especial a Sarah Wario, la diligent responsable del projecte de la llengua *waata* a la WALADI, pel seu lideratge i orientació. També volem agrair sincerament al Pt. Reuben Soso i Gideon Barisa, les inestimables idees i informació dels quals han estat fonamentals per a l'èxit d'aquest projecte. També volem expressar el nostre agraïment pel permís per a reproduir exemples d'alguns dels materials produïts per la WALADI.

El nostre agraïment també s'estén als membres de la comunitat que generosament han compartit els seus coneixements i informació sobre la seva llengua i cultura, la qual cosa ha fet possible aquest projecte.

Referències

- Bible Translation and Literacy. (2023, July 18). *About Us*. <https://www.btlkenya.org/about-us/>
- Brown, D. (2021). Afterthoughts: Multilingual Citizenship, Humans, Environments and Histories. A: Z. Bock & C. Stroud (Eds.), *Language and Decoloniality in Higher Education: Reclaiming Voices from the South* (p. 201-215). Bloomsbury Publishing Plc.
- Cloete, E. (2015). "There's a Meat down There": An Essay on English and the Environment in Africa. A: S. Stephanides & S. Karayanni (Eds.), *Vernacular Worlds, Cosmopolitan Imagination* (p. 21-37). Brill.
- de Moissac, D., & Bowen, S. (2018). Impact of Language Barriers on Quality of Care and Patient Safety for Official Language Minority Francophones in Canada. *Journal of Patient Experience*, 6(1), 24-32. <https://doi.org/10.1177/2374373518769008>
- Deumert, A. (2010). "It Would be Nice if they could Give us More Language" – Serving South Africa's Multilingual Patient Base. *Social Science & Medicine*, 71(1), 53-61. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.03.036>
- Grenoble, L. A. (2021). Why Revitalize? A: J. Olko & J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (p. 9-22). Cambridge University Press.
- Heugh, K. (2018). Commentary – Linguistic Citizenship: Who Decides Whose Languages, Ideologies and Vocabulary Matter? A: L. Lim, C. Stroud, & L. Wee (Eds.), *The Multilingual Citizen: Towards a Politics of Language for Agency and Change* (p. 174-192). Multilingual Matters.
- Kassam, A. (2000). "When will we be people as well?": Social identity and the politics of cultural performance – The case of the Waata Oromo of east and northeast Africa. *Social Identities*, 6(2), 189-206. <https://doi.org/10.1080/13504630050032062>
- Kassam, A., & Ashuna, A. B. (2004). Marginalization of the Waata Hunter-Gatherers of Kenya: Insider and Outsider Perspectives. *Africa*, 75(2), 194-216.
- Kenya National Bureau of Statistics. (2019). *2019 Kenya Population and Housing Census. Volume II: Distribution of Population by Administrative Units*. Kenya National Bureau of Statistics. <http://www.knbs.or.ke>
- Loh, J., & Harmon, D. (2014). *Biocultural Diversity: Threatened Species, Endangered Languages*. World Wide Fund for Nature Netherlands. WWF Netherlands, Zeist.
- McCarty, T. L., Nicholas, S. E., Chew, K. A. B., Diaz, N. G., Leonard, W. Y., & White, L. (2018). Hear our Languages, Hear our Voices: Storywork as Theory and Praxis in Indigenous-Language Reclamation. *Daedalus*, 147(2), 160-172. https://doi.org/10.1162/DAED_a_00499
- Nation Media Group. (2022, July 6). *Indigenous communities seek space in Tana River politics*. <https://Nation.Africa/Kenya/Countries/Tana-River/Indigenous-Communities-Seek-Space-in-Tana-River-Politics-3870608>
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., & Iglesias Teppec, H. (2022a). The Positive Relationship between Indigenous Language Use and Community-Based Well-Being in Four Nahua Ethnic Groups in Mexico. [Material suplementari]. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 28(1), 132-143. https://doi.org/10.1037/cdp0000479_supp
- Oostendorp, M. (2022). Linguistic citizenship and non-citizens: Of utopias and dystopias. A: Q. E. Williams, A. Deumert, & T. M. Milani (Eds.), *Multilingualism and Linguistic Citizenship: Education, Narrative and Episteme* (p. 1-23). Multilingual Matters.
- People Daily. (2022, March 9). *Ten Kenyan Languages on the Verge of Extinction*.

- <https://www.pd.co.ke/news/ten-kenyan-languages-on-the-verge-of-extinction-117177/>
- Stiles, D. (1982). A History of the Hunting Peoples of the Northern East Africa Coast: Ecological and Socio-Economic Considerations. *Paideuma*, 28, 165-174 <https://about.jstor.org/terms>
- Stroud, C. (2001). African Mother-Tongue Programmes and the Politics of Language: Linguistic Citizenship versus Linguistic Human Rights. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 22(4), 339-355. <https://doi.org/10.1080/01434630108666440>
- Stroud, C. (2015). Linguistic Citizenship as Utopia. *Multilingual Margins: A Journal of Multilingualism from the Periphery*, 2(2), 20-37. <https://doi.org/10.14426/mm.v2i2.70>
- Stroud, C. (2018). Introduction. A: L. Lim, C. Stroud, & L. Wee (Eds.), *The Multilingual Citizen: Towards a Politics of Language for Agency and Change* (p. 1-16). Multilingual Matters.
- Stroud, C., & Bock, Z. (2021). Loving and Linguaging in Higher Education: A Decolonial Horizon. A: Z. Bock & C. Stroud (Eds.), *Language and Decoloniality in Higher Education: Reclaiming Voices from the South* (p. 1-18). Bloomsbury Publishing Plc.
- Ville, J. -L. (1995). The Waata of Tsavo-Galana: Hunting and Trading in their Semi-Arid Coastal Hinterland. *Kenya Past and Present* 27(1), 21-27.
- Waata85. (2012, January 6). *Waata Hunters and Gatherers of Kenya facing Political and Economic Deprivation*. <https://waata85.wordpress.com/>
- Walsh, M. (1990). The Degere: Forgotten Hunter-Gatherers of The East African Coast. *The Cambridge Journal of Anthropology* 14(3), 68-81.
- Wambua, C., Wekesa, P. W., & Mwangi, S. W. (2021). The Impact of Colonial Policies on the Waata People of Kilifi County, Kenya, 1895-1963. *East African Journal of Interdisciplinary Studies* 4(1), 44-55. <https://doi.org/10.37284/eajis.4.1.508>
- Wan, R., Renganathan, S., & Kral, I. (2018). Tekná - A Vanishing Oral Tradition Among the Kayan People of Sarawak, Malaysian Borneo. *Indonesia and the Malay World*, 46(135), 218-234. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1457617>
- WEKUNDAH, M., i MAGUNDO, S. (2007). *Dialect Survey of the Waata People of the Coast Province of Kenya*. Bible Translation & Literacy

RELATIONAL WELL-BEING IN WILAMOWICE IN THE CONTEXT OF RECENT LANGUAGE REVIVAL ACTIVITIES

Justyna Majerska-Sznajder & Bartłomiej Chromik

Authors and their positionality

Justyna Majerska-Sznajder is Wilamovian, head of the Association Wilamowianie. Since childhood she has been involved in the revitalization process. Bartłomiej Chromik comes from Kęty, a town located 8 kilometers from Wilamowice. He has been engaged in research and revitalization activity in Wilamowice since 2012. They both work in the Center for Research and Practice in Cultural Continuity at the University of Warsaw. Although we represent the perspectives of both insiders and outsiders, we are both involved in the processes that we describe.

Toward the concept of relational well-being

For many reasons, mainstream conceptualizations of well-being are hardly applicable and adequate to the contexts of research on ethnic and linguistic minorities. First of all, although the term “well-being” has been extensively used, it has not been satisfyingly defined (Ryff, 1989; Thomas, 2009; Seligman, 2011: 15; Dodge et al., 2012, p. 222). This is quite obvious, taking into account the complexity of the notion (Ryan & Deci, 2001, p. 142). At the same time, the term “well-being” is used by scholars from disciplines as varied as medicine, sociology, economics and psychology, who very often focus on the aspects of well-being that are crucial from the per-

spective of their paradigms and disciplinary traditions (see Glatzer, 2000, p. 501). Academia, fragmented into disciplines, produces ideas that apply to fragments of reality, not to the holistic experience.

Monodisciplinary approaches to well-being are linked with the belief that it can be easily quantified using simple measures. Over the course of the time the character of these measures has partially evolved. Initially, quality of life was assessed on the basis of external, “objective” factors. The seminal work of Diener (1984) on “Subjective well-being” helped to disseminate the idea that individual self-assessment is crucial in determining the quality of life. At the first glance, this turn seemed to counter the post-enlightenment scientism, as, according to its creator, it was based on “how each person thinks and feels about his or her life is important” (Diener & Suh, 2000, p. 4). In fact, the change that it brought was only apparent. At the level of theory, it promotes a Western, middle-class based, individualistically oriented vision of well-being (see McCubbin et al., 2013, p. 362). At the level of practice, it operates through standardized questionnaires. Thus, in order to assess one’s “subjective” well-being one must use unintentionally ethnocentric, seemingly universal, psychological scales, that in most cases were originally created in English¹. While Diener’s tripartite model of subjective well-being encompasses “frequent positive affect, infrequent negative affect, and

1.- For a more extensive description of the limitations of applying western concepts of well-being to indigenous contexts, see Olko et al. (2022). This paper developed within the LCure project, an attempt to create an emic-community-based well-being scale, the results of which are also utilized in this text.

cognitive evaluations” (Tov & Diener, 2013, p. 1), some widely employed approaches, like Ryff’s six-factor model of psychological well-being (1989) and Seligman’s PERMA model (2011), incorporate the component of relationship. However, the role of this element remains restricted, as these models predominantly rest upon the premise of individualism.

We argue that, with regard to the community of Vilamovians, mainstream concepts of well-being are valuable but insufficient or partial. This paper aims to introduce local, emic concepts of well-being in Wilamowice, while also exploring the interconnectedness between well-being and language revitalization. Our analysis will incorporate the notion of relational well-being, drawn from indigenous epistemologies (Mackean et al., 2022, pp. 9-10). Although this notion is usually connected with the Global South (White, 2015, p. 3; Mahali et al., 2018), we will try to show that it may also be applied in the context of European ethnic and linguistic minority groups.

Our understanding of the term “relational well-being” goes beyond the recognition that it encompasses the sphere of relations with other people or the acknowledgement of the fact that well-being is understood in collective terms (White, 2015, p. 6). It is based on the premise that elements of humans’ ecology are perceived holistically, as interdependent and relational (McCubbin et al., 2013, pp. 354-355). McCubbin et. al., referring to the Hawaiian case, enumerated elements of this ecology, mentioning various family units, ancestors, the physical and natural environment, community and the sense of place, society and the world. Taking into account the character of relational well-being, we claim that this list should be different in various contexts, and would also change over time. In the following sections we will demonstrate the changing role that the Wymysiöeryś lan-

guage has played in the well-being of Vilamovians. To do that we have to briefly introduce the history of the town.

Culture and language of Wilamowice

The town of Wilamowice, located in southern Poland on the border between Lesser Poland and Silesia, is home to Wymysiöeryś, which is described as the smallest language in the West Germanic family (Ritchie, 2014). The settlement, like many of the surrounding villages, was founded at the turn of the 13th and 14th century by Germanic settlers from Western Europe, who were part of a big migration wave. Inhabitants of Wilamowice share a theory of their ethnogenesis, attributing their ancestry to Flemish people, who left the shores of the North Sea because of devastating floods. Unlike nearby villages, which assimilated in the medieval or early-modern period, Wilamowice retained its ethnolinguistic distinctness. Over time, Vilamovians took advantage of the nascent capitalism. Apart from agriculture, they earned their living through weaving and international trade. Their elevated material status and communitarian values helped them to collectively buy themselves out of serfdom in 1808, which is the only known such case in the current territory of Poland. Wilamowice obtained the status of a town in 1818.

At the turn of the 19th and 20th century Wilamowice became a proxy terrain in the German-Polish conflict, in which both sides made unsuccessful attempts to incorporate Vilamovians into the sphere of their national influences. Both sides of the conflict ignored the voice of Vilamovians, who felt that they were neither Germans nor Poles, but simply Vilamovians. Wymysiöeryś remained the main means of communication in the town. Over the course of history, during its long lasting contact with Slavic varieties, the

language underwent a process of change, making it an independent linguistic system (Wicherkiewicz, 2003; Andrason, 2021).

During the Second World War, inhabitants of the town were recognized by Nazis as Germans; they were thus forced to sign the *Volksliste* and many of them were compulsorily conscripted into the Wehrmacht. Shortly after the war, in communist Poland, the issue of the *Volksliste* and the Germanic origins of the language were used as a pretext for severe persecution and the issuance of a ban on using Wymysiöeryś or wearing the local attire. As a consequence, intergenerational linguistic transmission stopped. At the turn of the millennium, Tomasz Wicherkiewicz, who was conducting sociolinguistic research regarding Wymysiöeryś, wrote that it “faces imminent extinction, which will inevitably accompany the death of its last speakers (probably within some 10 years)” (Wicherkiewicz 2000, p. 555; see also Wicherkiewicz & Zieniukowa, 2001, p. 498).

Local concepts of well-being in Wilamowice

As we mentioned above, local concepts of relational well-being may vary in time as the human ecology is subject to change. Thanks to various materials, which take the form of archival documents, epistolographic records, memoirs, biographies and literary works, we are able to partially reconstruct the concepts of local, relational well-being in Wilamowice back to the 19th century.

It seems to us that an overriding principle and well-being indicator is the bond with Wilamowice, understood as a community embracing people and a specific place. The community, although not homogeneous, was perceived not merely as a unit but rather a subject. In the bill from 1807 in which the inhabitants of Wilamowice declared the will

to buy themselves out of serfdom, we read: “we [...] gathered in one body, The Community of the Village of Wilamowice” (Latosiński, 1909, pp. 103-104). The community was not limited only to the people living at that moment, but also to their ancestors and their descendants. Local approaches to a good life – reflected in both historical documentation and in social practice – take into account the well-being of generations to come. As we read in the memoirs of Vilamovians of different social strata, mostly from the 19th (Danek, n.d.) and early 20th centuries (Bilczewski, 1951), in the name of benefits for future generations, extensive savings were made and consumption was limited. Investments in the development of family assets were sources of pride. The same applied to public facilities. In 1890, when a statue of Saint Joseph was erected on the market square, a “time capsule” was buried underneath. Apart from conventional formulas, the letter inside the capsule included the list of facilities operating in the town and the means that were being taken to improve the local weaving industry (Latosiński, 1909, pp. 196-197). Special importance was attributed to education, which was perceived as a form of investment. As early as in the late 18th century, rich Vilamovians founded scholarships for poorer students (Latosiński, 1909, pp. 224-230). Even in cases where educated Vilamovians living in the big cities assimilated to Polish or German culture, they still retained their links to the town, and felt an obligation to help out the next generations of their compatriots (Wicherkiewicz, 2003, p. 105). Despite having its diasporas, the community of Vilamovians was centered on its traditional territory, which was treated as a kind of patrimony. Possibly because of the limited area, good land management and adherence to ancestral lands were considered good practice. In contrast, the sale of land belonging to the family was perceived as an anti-example or even as a punishment for previous wrongdoing (Danek,

n.d., p. 47) [Woman, born around 1950, recorded in 2020; Woman, born around 1940, recorded in 2019]. These aspects were also connected to respect for hard work. Not only did it help with entrepreneurship or land cultivation, but it also strengthened interpersonal relations, which is salient in narratives recalling past events [e.g. Woman, born around 1950, recorded in 2015]. It is emblematic that in Wymysiöeryś, the word for friend, *gyśpon*, derives from a pair of horses coupled to perform harder ploughing (Król, 2016, p. 58).

The set of features mentioned above, such as hard work, entrepreneurship, thrift and honesty, may be summed up by the Vilamovian term *flymiś* (Mojmir, 1930, p. 129). However, this adjective also has another meaning, literally “Flemish”, and denotes people from the Netherlands, the mythical homeland of the community. Bringing all these things together we can conclude that complying with the norms that shaped the community’s identity was an important factor of Vilamovians’ well-being. The set of values described, along with the patterns of behavior stemming from them, although adapted to changed conditions, have endured to this day, as evidenced by both our ethnographic research and the experience resulting from being members of the community.

Interestingly, in the previously mentioned memoirs (Danek, n.d.; Bilczewski, 1951) and archival documents, Wymysiöeryś was not recognized as an element directly contributing to well-being. If the issue of the language was mentioned, it was shown as a factor facilitating foreign trade, which was of significant importance to the community (Bilczewski, 1951). Direct references to the use of the heritage language as an element affecting well-being were made only by Vilamovians who had left the community. The perfect example here is Florian Biesik, regarded as the father of Vilamovian literature, who worked in Trieste at the

turn of the 19th and 20th centuries. He created poems both in and about Wymysiöeryś. His opus magnum was *Uf jer welt*, a paraphrase of the *Divine Comedy*. Biesik, referencing to local concepts of well-being and his own experience of separation from home, defined objectives of his poem as:

to make moments free of hard labor more pleasant to my countryman [in Wilamowice] and to diminish the boredom and homesickness of those dispersed all over the world, or to remind them of their home in which they were taught prayers by their mothers (Wicherkiewicz, 2003, p. 47).

All of this suggests that Wymysiöeryś was recognized as an important aspect contributing to well-being in situations when it could not be used freely, for example far from the ancestral land.

The impact of persecutions on the well-being of speakers

The situation of Vilamovians changed dramatically after the Second World War. Vilamovians experienced expulsion from houses, incarceration in concentration camps, forced marriages with people from outside the community, looting of farms and land, forced changes of surnames, the destruction of traditional attire, exile to the USRR and persecution for barely belonging to the community. All these actions not only resulted in many deaths, but also undermined the very foundations of Vilamovian well-being.

Some victims of the persecutions began to perceive the language as a source of their suffering:

They did here a lot of bad things because of... Wymysiöeryś language... And it [the language – authors] is not something bad. [Woman, born around 1925, recorded in 2016]

For the survivors of the persecutions, the death of their generation, which would also mean the death of their language, was seen as a chance for the following generations to avoid the suffering that they experienced. Giving up the language was a price that had to be paid for survival.

Even after the period of the most severe persecutions, the community continued to experience various forms of “softer” discrimination, such as mockery, ridicule or insults. Members of the generations that were brought up after the Second World War developed defense mechanisms and, at least declaratively, turned in the majority to a Polish identity. The process of the eradication of language from the public sphere continued. Wymysiöeryś was almost exclusively used in private contexts, very often secretly, by a constantly decreasing group of aging people². Local clothes, fiercely persecuted directly after the war, were finally allowed as stage costumes. The members of the local ensemble tried to make the most of this opportunity. However, their attitudes towards Vilamovian culture were not representative of the entire community.

As a consequence, the community of Wilamowice became fragmented. The generation of survivors, bound by their experience of persecutions and suffering, became a ‘community of memory’ (see Irwin-Zarecka, 2009, p. 47). Under Communist rule, their children, whom we will refer to as the middle generation, wanted to live normally, without the stigma of using a cursed language. They didn’t develop a collective post-memory of the persecutions, not least because the narratives about these events were rarely trans-

mitted to them. Today they describe it as a taboo topic and add that “the less you knew the better for you” [Woman, born around 1945, recorded in 2017]. The disintegration of Vilamovian community was strengthened by the influx of Polish people after the war (Wicherkiewicz & Zieniukowa, 2001, p. 298), which led to the emergence of new cultural and identity patterns. Although the interests of all these groups were often antagonistic, and their motives differed radically, by not using Wymysiöeryś outside of intimate family contexts or transmitting it to the younger generation, by not talking about the language and post-war persecutions, the whole community achieved a “negative” ideological clarification. In using this term, we are following the conceptualization of Kroskryty, who defined ideological clarification as a discursive process engaging community members and outsiders, resulting in the reaching of a resolution or a “tolerable level of disagreement that would not inhibit language renewal activities” (2009, p. 73). As all actors in Wilamowice agreed not to inhibit the death of the language, we describe this situation as “negative” ideological clarification.

Revitalization in Wilamowice

When researchers (Wicherkiewicz, 2000; Wicherkiewicz & Zieniukowa, 2001) announced the death of the Wymysiöeryś language, some of the youngest members of the community, born after the fall of Communism in Poland, took up activism to bring language and other elements crucial for identity, such as clothing, back to the community. In the initial phase, the revitalization efforts focused on international recognition of the language,

2.- Symptomatically, some people, when asked directly about the reasons why their parents did not talk to them in Wymysiöeryś or about Wymysiöeryś, explained this situation in terms of their parents’ lack of time, resulting from hard work. In this way lack of intergenerational transmission was inscribed and excused in terms of local concepts of identity.

but foremost on language documentation, which, in the case of Wilamowice, meant encounters between activists – between the young people and the members of the generation of their great-grandparents. This has been the basis of revitalization process until now. However, while the main agents of revitalization grew and became first teenagers and then young adults, the aims of revitalization also developed. Above all, thanks to informal education, a group of new speakers, who brought the language back into partial everyday use, emerged. For them, language has become a medium for fighting transgenerational trauma. It is most clearly visible in the works of a theater group, *Ufa fisa*, operating in Wymysiöeryś and led by one of the co-authors of this paper. Some of their plays touch on the issue of persecutions while others set Wilamovian culture in more contemporary contexts, including pop culture. Although, despite many attempts, official recognition by the Polish authorities has not been achieved, the ideologies regarding Wymysiöeryś have changed positively, both within and outside the community. From an external perspective, present-day Wilamowice may be seen as a hub where, around the topic of revitalization, an entire revitalization ‘ecosystem’ has developed. It is built by a network encompassing not only the theatrical group, but also a non-governmental organization, the Association for the Preservation of Cultural Heritage of Wilamowice, the intergenerational folk ensemble “Wilamowice”, and supportive scholars from Poland and beyond. The activities in Wilamowice are broadly covered in the media. The cooperation between all of the agents mentioned has led to the revival of the broader cultural and social life in the town, which has strengthened bonds within the community³.

Impact of the foretold death and revitalization of the language on the well-being of speakers

After the fall of Communism, the political situation was no longer an obstacle for the use of Wymysiöeryś. Indeed, the local press mentioned, on some occasions, that the language was “presented” to important guests. The language was used as an ornament, apart from the steadily decreasing group of the elderly speaking it in private contexts. By the year 2000, for the native speakers of Wymysiöeryś, the death of the language, foretold by Tomasz Wicherkiewicz, who enjoyed high esteem in the community, must have been seen as inevitable.

At this point in time, the emotions of the last speakers of Wymysiöeryś were not expressed in the public discourse. Indirect reports could be found in the words of Tymoteusz Król, who had been leading the revitalization movement. As a child he was nursed by the Wymysiöeryś native speaker Helena Rozner (Böba-Loüzek-Hela). In 2000, when he was 7, he undertook his first documentation activities. In 2016, he referred to these formational moments:

I understood, thanks to the way my grandmother brought me up, that the Wilamowicean world is a good world with its own value that sits on the brink of extinction. I decided at that point that I would not let the language disappear, and thus I began my work on the revitalization of Wymysorys, not only because of the language's inherent worth, but because it is part of my world (Król, 2016, p. 56).

The loss of the language was perceived by Król, and by his grandmother, as an element of a broader ontological loss which

3.- The process of language revitalization in Wilamowice has been described in detail several times. For further reading we recommend Król (2016), Wicherkiewicz & Olko (2016), Wicherkiewicz et al. (2018), Borges & Król (2019) and Majerska-Sznajder (2021).

reveals a relational character of the concept of well-being. When Król was ten he started to visit and record speakers of Wilamowice. Some of them dared to use the language for the first time in decades. From his recordings we know that these people experienced intense loneliness. Król, younger than other native speakers of Wymysiöeryś by several decades, was aware that the revitalization of the language was the only way to ensure that the loneliness they experienced wouldn't become his fate for the rest of his life. In the conclusion to one of his texts he stated that giving up this process would result in a situation in which:

the last native speaker will suffer as long as he lives, feeling sorry for not having done everything possible to protect his dear mother tongue. And he will suffer this pain alone (Król, 2016, p. 63).

The revitalization of the language was an initiative that was undertaken to save his individual well-being, relational in essence. Król started to involve his peers in revitalization activities. Moreover, together with Józef Gara, a member of the generation of survivors, he thought of new speakers. The transgenerational collaboration between the oldest and the youngest Vilamovians was intentionally put at the heart of his actions. Thanks to the meetings between them, the traumatized elderly returned to their identities and also began to work actively to reverse the years of abandonment. The revival of the language also had an ethical meaning for them and positively affected their well-being:

When I think that they persecuted us [...] and nonetheless the youth is learning [the language – authors], I am happy that the justice proved [true]! [Woman, born around 1925, recorded in 2017].

Meeting others, and the eagerness of the youth to listen to the elderly, as previously mentioned, became a cure on an individu-

al level, especially for the lonely community members:

When I can talk in this language, then I am thirty years younger. Maybe even more. Because I was brought up among them [Wymysiöeryś users – authors]. [Man, born around 1950, recorded in 2014].

The positive feelings of native speakers also influenced their family members. After a meeting with an elderly Vilamovian woman, during which we spoke and sang in Wymysiöeryś, her daughter addressed us with the following words:

You know... my mother recently smiles very rarely. It is a pleasure to me that you came and my mother is smiling. What a joy! [Woman, born around 1955, recorded in 2017].

The devoted participation of the youth in a revitalization activity was, for the older people, a formative experience that also influenced their identity. It is based on traditional patterns but accommodated to the present times. Young activists developed a post-memory of persecutions and in a certain way shared the trauma of losing the language and culture of the oldest generation. However, through theatrical arts, among other means, they managed to address old collective traumas, which had a strong positive impact of relational well-being. This is evidenced by the words of an actor from the group *Ufa fisa*:

I had a dream that I was entering my constant classroom, and there, instead of my mates, I saw only old people in the traditional clothing. I didn't know them, but they knew me. And they came to me, and shook my hand and they were thanking me that we had finally told this story. Even my great-grandmother came to me. And I got up [Man, born around 2000, recorded in 2016].

The relationships between the generation of survivors and the youth were developing harmoniously. However, many members

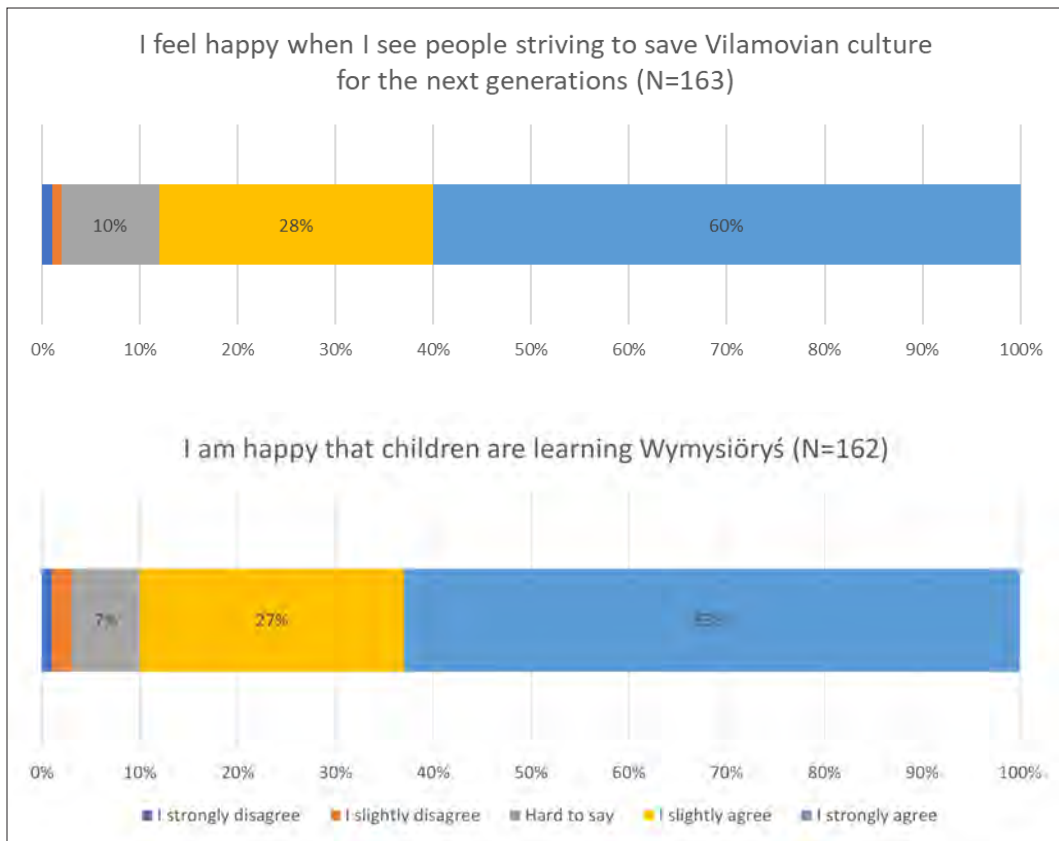


Fig. 1. Assessment of satisfaction from revitalization activities by inhabitants of Wilamowice

of the middle generation, educated in the Communist period and raised with a strong Polish identity, especially at the beginning of the revitalization process, displayed resistance or even aggression towards attempts to work through traumatic events and return to the language and local cultural patterns. Dauenhauer & Dauenhauer (1998, p. 65) claimed that the reluctance of the middle generation towards revitalization is a result of their anxieties. For people who weren't able to learn the heritage language it is a "constant reminder of a deficiency" and a "threat to one's image of cultural competence". The traditional language may also stimulate "a fear of unplugging evils of the past, real or imagined". This diagnosis can be applied to the context of Wilamowice, where the youth, together with the survivors, uncovered what others wanted to hide. Although we do not agree with this

line of reasoning, we acknowledge that revitalization could temporarily lead to a decrease in the level of relational well-being of the middle generation in Wilamowice. The conflict of interests between different communities of experience was especially harmful when it happened within families and involved children and parents [e.g. Woman, born around 2000, recorded in 2019].

Years of work by the activists, aimed at familiarizing people with revitalization work and increasing the visibility of Wymysiöeryś in the public sphere, along with the involvement of scholars from the Faculty of "Artes Liberales" at the University of Warsaw and other academic centers, as well as the positive interest of media, contributed to the mitigation of negative sentiments against Wymysiöeryś and the revitalization movement. Moreover,

these efforts even succeeded in securing some form of support from some representatives of the local authorities. The results of qualitative surveys conducted within the Language as a Cure project at the turn of 2018 and 2019 suggest that a new ideological clarification was achieved, this time a “positive” one.

For as many as 88% of respondents in Wilamowice, activities aimed at saving the Vilamovian culture are a source of happiness. Nine out ten people derived satisfaction from the fact that children are learning Wymysiöeryś. Even the majority of previously skeptical groups, the middle generation and people not identifying themselves as Vilamovians, were happy about the revitalization activities undertaken in the town. The revitalization process in Wilamowice started as an attempt to protect individual well-being and continued as a contested bottom-up action led by a small group of enthusiasts. The research results discussed above imply that the revitalization project is indeed a significant factor in improving the well-being of the community.

Internal and external challenges to revitalization and relational well-being

Recent years have revealed new threats to the process of revitalization of Wymysiöeryś, which simultaneously harm the relational well-being of Vilamovians. The first problem may be described as weakening intracommunity relations due to external factors. This issue was revealed by the COVID-19 pandemic, which not only stopped the revitalization processes, but also took the lives of a lot of the oldest speakers and suspended the traditional ceremonies that were crucial from the perspective of Vilamovian relational well-being, such as funerals, and the Easter Monday celebration known as *Śmiągust*.

2019 in Wilamowice was also marked by another event fraught with negative consequences. The local municipal council, following a trend supported by the ruling party of Poland, adopted a bill discriminating against the LGBT community. Apart from the obvious harmfulness of such an initiative, it led to disintegration and antagonization within the community. As it had been a century ago, Wilamowice became a proxy terrain for a broader conflict, this time of an ideological character. The climate that emerged after the adoption of the bill made the Vilamovian minority a target of attacks that they had not experienced since the years following the Second World War. Activists became a particular target of hate speech. Locally and in the broader debate, the conservative side of the conflict attacked them for opposing the bill. Externally, local activists were perceived as an index or as representatives of the entire community, leading to the attribution of homophobic actions by the municipal council to them. The liberal side of the conflict erroneously viewed activists as advocates for linguistic minority rights who simultaneously persecute sexual minorities, which fueled aggression (Majerska-Sznajder, 2022, pp. 13-14).

The third challenge is of an internal character. It was present previously; however, recently, as Vilamovian activists became adults with all of the consequences of this, it gained significance. A wide range of activities that were undertaken in Wilamowice and were beneficial for the whole community depended on the work of a tiny group of people. Thus, the collective well-being of the community was redeemed by the decreased well-being of activists, who in order to serve the community sacrificed their family lives, professional careers and even health. The situation is especially salient with respect to the language, which demands a collective effort in order to be sustained. Activists often find themselves ensnared in a situation similar to the Samar-

itan's dilemma, described in game theory (Buchanan, 1975). It refers to a case in which a benevolent individual wants to help a person who needs help. Knowing that the act of helping is important to the "Samaritan", the person that receives help stops caring about improving his or her own situation and relies on the Samaritan's action. While there is a general consensus that keeping Wymysiöeryś alive contributes to relational well-being in the community, for the people who perceive the language more as a symbol than as a means of communication, the mere fact that activists are working with the language reassures them with regard to the survival of the language and gives a sense that they personally do not have to do anything about it about it. This situation makes the activists prone to burnout and threatens the long-term sustainability of the language revival.

Conclusions

Relational concepts of well-being constitute some of the most enduring cultural elements in Wilamowice. They are *longue durée* structures. These concepts persisted even through the postwar period, when the entire community, as a collective entity, could have ceased to exist, and the fundamental markers of its distinctiveness, namely attire and language, were prohibited. The well-being of Wilamovians is closely linked to a set of socially desirable values, which reflect their autostereotype. The role of language for well-being was recognized when Wymysiöeryś was lost on an individual or collective level. Revitalization, which for decades seemed impossible, not only helped reverse the language shift but has also positively impacted numerous aspects of local well-being. The challenges that the revitalization process has encountered in the recent years emphasizes that greater attention should be paid to individual aspects of the well-being of activists.

Funding

This paper was created within the project "Multilingual worlds – neglected histories. Uncovering their emergence, continuity and loss in past and present societies". This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement no. 101002696).



In the paper we also used the research results of the project "Language as a cure: linguistic vitality as a tool for psychological well-being, health, and economic sustainability", carried out within the Team Program of the Foundation for Polish Science and cofinanced by the European Union under the European Regional Development Fund

References

- Andrason, A. (2021). Polish Borrowings in Wymysorys. A Formal Linguistic Analysis of Germano-Slavonic Language Contact in Wilamowice [Doctoral dissertation, University of Iceland]. <https://opinvisindi.is/handle/20.500.11815/2695>
- Bilczewski, E. (1951). *Wilamowice od 1909 roku*. [Unpublished manuscript]
- Borges, R., & Król, T. (2019). The relationship between literature and language revitalization: "RewiTEATRalizacja" in Wilamowice. *Multiethnica: Journal of the Hugo Valentin Centre*, 39, 25-38.
- Buchanan, J. M. (1975). The Samaritan's dilemma. In E.S. Phelps (Ed.), *Altruism*,

- Morality and Economic Theory* (pp. 71-86). Russell Sage Foundation.
- Chromik, B. (2019). Mikro- i makroideologie językowe. Przykład języka wilamowskiego [Doctoral dissertation, University of Warsaw]
- Danek, J. (n.d.). *Pamiętniki. Przed rokami 1791 i bliżej roku 1819 Następnie roku 1849*. [Unpublished manuscript]
- Dauenhauer, N. M., & Dauenhauer, R. (1998). Technical, emotional, and ideological issues in reversing language shift: Examples from Southeast Alaska. In L.A. Grenoble & L.J. Whaley (Eds.), *Endangered Languages. Current Issues and Future Prospects* (pp. 57-98). Cambridge University Press.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542-575.
- Diener, E., & Suh, E. M. (2000). Measuring subjective well-being to compare quality of life of cultures. In E. Diener & E. M. Suh (Eds.), *Culture and Subjective Well-Being* (pp. 3-12). MIT Press.
- Dodge, R., Daly, A., Huyton, J., & Sanders, L. (2012). The challenge of defining well-being. *International Journal of Wellbeing*, 2(3), 222-235.
- Glatzer, W. (2000). Happiness: Classic theory in the light of current research. *Journal of Happiness Studies*, 1, 501-511.
- Irwin-Zarecka, I. (2009). *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. Transaction Publishers.
- Kroskirty, P. V. (2009). Language renewal as sites of language ideological struggle: The need for "ideological clarification." In J. Reyhner & L. Lockard (Eds.), *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, guidance & lessons learned* (pp. 71-83). Northern Arizona University.
- Król, T. (2016). Lost in the world and completely lonely: What must be endured by the one who arduously keeps awakening a language. In J. Olko, T. Wicherkiewicz & R. Borges (Eds.), *Integral Strategies for Language Revitalization* (pp. 55-64), Faculty of "Artes Liberales", University of Warsaw.
- Latosiński, J. (1909). *Monografia Miasteczka Wilamowic: Na Podstawie Źródeł Autentycznych*. Górski.
- Mackean, T., Shakespeare, M., & Fisher, M. (2022). Indigenous and non-indigenous theories of well-being and their suitability for well-being policy. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(18), 11693.
- Mahali, A., Lynch, I., Fadji, A. W., Tolla, T., Khumalo, S., & Naicker, S. (2018). Networks of well-being in the global south: A critical review of current scholarship. *Journal of Developing Societies*, 34(4), 373-400.
- Majerska-Sznajder J. (2021). Art, music and cultural activities in the revitalisation of Wymysiöeryś. In J. Olko & J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (pp. 284-287). Cambridge University Press.
- Majerska-Sznajder, J. (2022). The Covid-19 pandemic and contemporary identity attitudes of young Vilamovians. *Adeptus*, 19, 1-22.
- McCubbin, L. D., McCubbin, H. I., Zhang, W., Kehl, L., & Strom, I. (2013). Relational well-being: An indigenous perspective and measure. *Family Relations*, 62(2), 354-365.
- Mojmir, H. (1930). *Wörterbuch der deutschen Mundart von Wilamowice. Ester Teil A-R: Vol. I*. Polska Akademia Umiejętności.
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., & Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 28(1), 132.

- Ritchie, C. (2014, April 24). *Language revitalization in Wilamowice - a new approach*. <http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/eng/Wymysorys/63/71/language-revitalization-in-wilamowice--a-new>
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, 52(1), 141-166.
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069.
- Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Wellbeing*. Simon and Schuster.
- Thomas, J. (2009). Working paper: Current measures and the challenges of measuring children's well-being. Newport: Office for National Statistics.
- Tov, W., & Diener, E. (2013). Subjective well-being. *Research Collection School of Social Sciences*. Paper 1395.
- White, S. C. (2015). *Relational wellbeing: A theoretical and operational approach* (No. 43). Bath Papers in International Development and Wellbeing.
- Wicherkiewicz, T. (2000). The impact of politics and social factors on the death of a minority language (the case of Wilamowicean in Poland). In P. W. Thomas & J. Mathias (Eds.), *Developing Minority Languages: The Proceedings of the Fifth International Conference on Minority Languages* (pp. 547-555). Gomer.
- Wicherkiewicz, T. (2003). *The Making of a Language: The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*. Walter de Gruyter.
- Wicherkiewicz, T., Król, T., & Olko, J. (2018). Awakening the language and speakers' community of Wymysiöeryś. *European Review*, 26(1), 179-191.
- Wicherkiewicz, T., & Olko, J. (2016). Researching, documenting and reviving Wymysiöeryś: A historical outline. In J. Olko, T. Wicherkiewicz & R. Borges (Eds.), *Integral Strategies for Language Revitalization* (pp. 55-64). Faculty of "Artes Liberales", University of Warsaw.
- Wicherkiewicz, T., & Zieniukowa, J. (2001). Sytuacja etnolektu wilamowskiego jako enklawy językowej. In A. Barciak (Ed.), *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* (pp. 489-519). Urząd Gminy w Wilamowicach.

BENESTAR RELACIONAL A WILAMOWICE EN EL CONTEXT DE LES ACTIVITATS DE REVITALITZACIÓ LINGÜÍSTICA RECENTS

Justyna Majerska-Sznajder & Bartłomiej Chromik

Autors i els seus punts de vista

Justyna Majerska-Sznajder és vilamoviana, cap de l'Associació Vilamovians. Des de petita ha participat en el procés de revitalització. Bartłomiej Chromik és de Kęty, una ciutat situada a vuit quilòmetres de Wilamowice. Es dedica a la recerca i a l'activitat de revitalització a Wilamowice des del 2012. Tots dos treballen al Centre de Recerca i Pràctica en Continuitat Cultural de la Universitat de Varsòvia. Tot i que representem les perspectives tant de nadius com d'immigrants, tots dos estem implicats en els processos que descrivim.

Cap al concepte de benestar relacional

Per moltes raons, les conceptualitzacions principals del benestar són difícilment aplicables i adequades als contextos de recerca sobre minories ètniques i lingüístiques. En primer lloc, tot i que el terme *benestar* s'ha utilitzat àmpliament, no s'ha definit de manera satisfactòria (Ryff, 1989; Thomas, 2009; Seligman, 2011: 15; Dodge *et al.*, 2012, p. 222). Això és força evident, tenint en compte la complexitat de la noció (Ryan i Deci, 2001, p. 142). Al mateix temps, el terme *benestar* és utilitzat per estudiosos de disciplines tan diverses com la medicina, la sociologia, l'economia i la psicologia, que molt sovint se centren en els aspectes del benestar que són crucials des de la perspectiva dels seus paradigmes i tradicions disciplinàries (vegeu Glatzer, 2000, p. 501). El món acadèmic, fragmentat en disciplines, produeix idees que s'apliquen a fragments de la realitat, no a l'experiència holística.

Els enfocaments monodisciplinaris del benestar estan relacionats amb la creença que es pot quantificar fàcilment mitjançant unes mesures senzilles. Al llarg del temps, el caràcter d'aquestes mesures ha anat evolucionant parcialment. Inicialment, la qualitat de vida s'avaluava a partir de factors externs i «objectius». El treball seminal de Diener (1984) sobre el «benestar subjectiu» va ajudar a difondre la idea que l'autoavaluació individual és fonamental per a determinar la qualitat de vida. A primera vista, aquest gir semblava contrarestar el cientisme postil·lustrat, ja que, segons el seu creador, es basava en la idea que «l'important és com pensa i sent cada persona la seva vida» (Diener i Suh, 2000, p. 4). De fet, el canvi que va comportar va ser només superficial i, en l'àmbit teòric, promou una visió del benestar occidental, basada en la classe mitjana i orientada a l'individualisme (vegeu McCubbin *et al.*, 2013, p. 362). A la pràctica, funciona mitjançant qüestionaris estandarditzats. Així doncs, cal utilitzar escales psicològiques involuntàriament etnocèntriques per a avaluar el benestar «subjectiu», aparentment universal, que en la majoria dels casos es van crear originàriament en anglès. Si bé el model tripartit de benestar subjectiu de Diener inclou «l'afecte positiu freqüent, l'afecte negatiu poc freqüent i les avaluacions cognitives» (Tov i Diener, 2013, p. 1), alguns enfocaments àmpliament utilitzats, com el model de sis factors de benestar psicològic de Ryff (1989) i el model PERMA de Seligman (2011), incorporen el component de relació. Tanmateix, el paper d'aquest element segueix restringit, ja que aquests models es basen principalment en la premissa de l'individualisme.

Defensem que, pel que fa a la comunitat de vilamovians, el concepte dominant de benestar és valuós, però insuficient o parcial. Aquest article pretén introduir conceptes locals i èmics de benestar a Wilamowice i explorar, alhora, la interconnexió entre el benestar i la revitalització lingüística. La nostra anàlisi incorporarà la noció de *benestar relacional*, extreta d'epistemologies indígenes (Mackean *et al.*, 2022, p. 9-10). Tot i que aquesta noció sol estar relacionada amb el sud global (White, 2015, p. 3; Mahali *et al.*, 2018), intentarem demostrar que també es pot aplicar en el context dels grups minoritaris ètnics i lingüístics europeus.

La nostra noció del terme *benestar relacional* va més enllà del reconeixement que engloba l'àmbit de les relacions amb altres persones o del fet que el benestar s'entén en termes col·lectius (White, 2015, p. 6). Es basa en la premissa que els elements de l'ecologia humana es perceben de manera holística, com a interdependents i relacionals (McCubbin *et al.*, 2013, p. 354-355). McCubbin *et al.*, en referència al cas hawaià, van enumerar els elements d'aquesta ecologia, i van esmentar diverses unitats familiars, els avantpassats, l'entorn físic i natural, la comunitat i el sentit del lloc, la societat i el món. Tenint en compte el caràcter del benestar relacional, afirmem que aquesta llista hauria de ser diferent en contextos diversos, i també canviaria amb el temps. En els apartats següents, demostrarem el paper canviant que ha jugat la llengua vilamoviana en el benestar dels vilamovians. Per fer-ho, hem d'introduir breument la història del poble.

Cultura i llengua de Wilamowice

La ciutat de Wilamowice, situada al sud de Polònia, a la frontera entre la Petita Polònia i Silèsia, és el fogar del vilamovicià, que es descriu com la llengua més petita de la fa-

mília germànica occidental (Ritchie, 2014). L'assentament, com molts dels pobles dels voltants, va ser fundat a finals dels segles XIII i XIV pels colons germànics d'Europa occidental, que van formar part d'una gran onada migratòria. Els habitants de Wilamowice comparteixen una teoria de la seva etnogènesi i atribueixen la seva ascendència als flamencs, que van abandonar les costes del mar del Nord a causa de les grans inundacions (devastadores). A diferència dels pobles propers, que es van assimilar en l'època medieval o principis de la moderna, Wilamowice va conservar la seva distinció etnolingüística. Amb el temps, els vilamovians es van aprofitar del capitalisme que estava emergent. A part de l'agricultura, es guanyaven la vida amb el teixit i el comerç internacional. L'elevat estatus material i els seus valors comunitaris els van ajudar a comprar col·lectivament la sortida de la servitud l'any 1808, que és l'únic cas conegut a l'actual territori de Polònia. Wilamowice va obtenir l'estatus de ciutat l'any 1818.

Al tombant dels segles XIX i XX, Wilamowice es va convertir en un terreny abandonat pel conflicte germanopolonès, en el qual ambdós bàndols van intentar infructuosament incorporar els vilamovians a l'esfera de les seves influències nacionals. Els dos bàndols del conflicte van ignorar la veu dels vilamovians, que no se sentien ni alemanys ni polonesos, sinó simplement, vilamovians. El vilamovicià va continuar sent el principal mitjà de comunicació de la ciutat. Al llarg de la història, durant el seu contacte perllongat amb les varietats eslaves, la llengua va patir un procés de canvi i es va convertir en un sistema lingüístic independent (Wicherkiewicz, 2003; Andrason, 2021).

Durant la Segona Guerra Mundial, els habitants de la ciutat van ser reconeguts pels nazis com a alemanys; per tant, es van veure obligats a signar la *Volksliste* i molts d'ells

van ser reclutats obligatòriament a la *Wehrmacht*. Poc després de la guerra, a la Polònia comunista, el tema de la *Volksliste* i els orígens germànics de la llengua van ser utilitzats com a pretext per a una severa persecució i per a la prohibició de l'ús del vilamovicià o de portar la indumentària local. Com a conseqüència, es va interrompre la transmissió lingüística intergeneracional. Amb el canvi de mil·lenni, Tomasz Wicherkiewicz, que duia a terme recerques sociolingüístiques sobre el vilamovicià, va escriure que «s'enfronta a una desaparició imminent, que inevitablement acompanyarà la mort dels seus últims parlants (probablement d'aquí a uns deu anys)» (Wicherkiewicz, 2000, p. 555; vegeu també Wicherkiewicz i Zieniukowa, 2001, p. 498).

Conceptes locals de benestar a Wilamowice

Com hem comentat anteriorment, els conceptes locals de benestar relacional poden variar en el temps, a mesura que l'ecologia humana està subjecta a canvis. Gràcies a diversos materials, com ara documents d'arxiu, registres epistemològics, memòries, biografies i obres literàries, podem reconstruir parcialment els conceptes de benestar relacional i local a Wilamowice fins al segle XIX.

Ens sembla que un principi primordial i un indicador de benestar és el vincle amb Wilamowice, entesa com una comunitat que abraça persones i un lloc concret. La comunitat, encara que no era homogènia, no era percebuda només com una unitat, sinó més aviat com un subjecte. En el projecte de llei de 1807, en què els habitants de Wilamowice declaraven la voluntat de comprar-se la sortida de la servitud, llegim: «nosaltres [...] reunits com a una única entitat, La Comunitat del Poble de Wilamowice» (Latosiński, 1909, p. 103-104). La comunitat no es limitava només a les persones que hi vivien en aquell

moment, sinó també als seus avantpassats i descendents. Els enfocaments locals del benestar —reflectits tant en la documentació històrica com en la pràctica social— tenen en compte el benestar de les generacions futures. Tal com llegim a les memòries de vilamovians de diferents estaments socials, majoritàriament del segle XIX (Danek, s.d.) i principis del segle XX (Bilczewski, 1951), per tal que les generacions futures tinguessin beneficis, estalviaven molt i en limitaven el consum. Les inversions en el desenvolupament del patrimoni familiar eren motiu d'orgull. El mateix passava amb els equipaments públics. L'any 1890, quan es va aixecar una estàtua de Sant Josep a la plaça del mercat, s'hi va enterrar a sota una «càpsula del temps». A part de les fórmules convencionals, la carta dins de la càpsula incloïa la llista d'instal·lacions que funcionaven a la ciutat i els mitjans que s'estaven prenent per a millorar la indústria de teixit local (Latosiński, 1909, p. 196-197). Es va donar especial importància a l'educació, que es percebia com una forma d'inversió. Ja a finals del segle XVIII, els vilamovians rics van fundar beques per als estudiants més pobres (Latosiński, 1909, p. 224-230). Fins i tot en els casos en què els vilamovians cultes que vivien a les grans ciutats s'assimilaven a la cultura polonesa o alemanya, encara conservaven els seus vincles amb la ciutat i se sentien obligats a ajudar les properes generacions dels compatriotes (Wicherkiewicz, 2003, p. 105). Tot i tenir les seves diàspores, la comunitat de vilamovinosos se centrava en el seu territori tradicional, que era tractat com una mena de patrimoni. Possiblement a causa de l'extensió limitada de la superfície, la bona gestió del territori i l'adhesió a les terres ancestrals es consideraven bones pràctiques. En canvi, la venda de terres pertanyents a la família era percebuda com un antiexemple o fins i tot com un càstig per un delictes comès anteriorment (Danek, s.d., p. 47) [Dona, nascuda cap al 1950, enregistrada el 2020; Dona, nascuda

cap al 1940, enregistrada el 2019]. Aquests aspectes també estaven relacionats amb el respecte pel treball dur. No només ajudava al conreu de terres, sinó que també enfortia les relacions interpersonals, fet destacat en les narracions que recorden esdeveniments passats [Dona, nascuda cap al 1950, enregistrada el 2015]. És emblemàtic que en vilamovicià, la paraula *amic*, *gyšpon*, derivi d'una parella de cavalls acoblats per fer llaurades més dures (Król, 2016, p. 58).

El conjunt de trets esmentats anteriorment, com el treball dur, l'esperit emprenedor, l'estalvi i l'honestedat, es poden resumir amb el terme vilamovià *flýmiś* (Mojmir, 1930, p. 129). Tanmateix, aquest adjectiu també té un altre significat, literalment 'flamenc', i denota la gent dels Països Baixos, la pàtria mítica de la comunitat. Amb tots aquests elements, podem concloure que el compliment de les normes que conformaven la identitat de la comunitat era un factor important del benestar dels vilamovians. El conjunt dels valors descrits, juntament amb els patrons de comportament que se'n deriven, encara que s'han adaptat a condicions canviants, han perdurat fins als nostres dies, com ho demostren tant la nostra recerca etnogràfica com l'experiència derivada de ser membres de la comunitat.

Curiosament, a les memòries esmentades anteriorment (Danek, s.d.; Bilczewski, 1951) i en els documents d'arxiu, el vilamovicià no era reconegut com un element que contribuís directament al benestar. Quan s'esmentava la qüestió de la llengua, es mostrava com un factor que facilitava el comerç exterior, que tenia una importància significativa per a la comunitat (Bilczewski, 1951). Les referències directes a l'ús de la llengua patrimonial com a element que afecta el benestar només les feien els vilamovians que havien abandonat la comunitat. L'exemple perfecte és Florian Biesik, considerat el pare de la literatura vilamoviana, que va treballar a Trieste al tombant

dels segles XIX i XX. Va crear poemes en vilamovicià i sobre la llengua vilamoviana. El seu *opus magnum* va ser *Uf jer welt*, una paràfrasi de la *Divina Comèdia*. Biesik, fent referència als conceptes locals de benestar i a la seva pròpia experiència de viure lluny de casa, va definir els objectius del seu poema com:

Per a fer més agradables els moments lliures de treballs forçats als meus compatriotes [a Wilamowice] i per a disminuir l'avoriment i la nostàlgia dels dispersos per tot el món, o per a recordar-los la seva llar, en què les seves mares els van ensenyar les pregàries (Wicherkievicz, 2003, p. 47).

Tot això suggereix que el vilamovicià va ser reconegut com un aspecte important que contribuïa al benestar en situacions en les quals no es podia utilitzar lliurement, per exemple, lluny de la terra patrimonial.

L'impacte de les persecucions en el benestar dels parlants

La situació dels vilamovians va canviar dràsticament després de la Segona Guerra Mundial. Els vilamovians van ser expulsats de casa seva, l'empresonament en camps de concentració, els matrimonis forçats amb persones de fora de la comunitat, el saqueig de finques i terres, el canvi forçat de cognoms, la destrucció de la indumentària tradicional, l'exili a l'URSS i la persecució pel fet de formar part de la comunitat. Totes aquestes accions no només van provocar nombroses morts, sinó que també van socavar els fonaments mateixos del benestar vilamovià.

Algunes víctimes de les persecucions van començar a percebre la llengua com a font del seu patiment:

Aquí van fer moltes coses dolentes a causa de... la llengua vilamoviana ... I [la llengua - autors] no és res dolent. [Dona, nascuda cap al 1925, enregistrada el 2016]

Per als supervivents de les persecucions, la mort de la seva generació, que també va significar la mort de la seva llengua, va ser vista com una oportunitat per a les generacions següents d'evitar el patiment que van viure. Renunciar a la llengua era un preu que calia pagar per a sobreviure.

Fins i tot després del període de les persecucions més severes, la comunitat va continuar patint diverses formes de discriminació «més suau», com ara burles o insults. Els membres de les generacions que es van criar després de la Segona Guerra Mundial van desenvolupar mecanismes de defensa i, almenys de manera declarativa, la majoria es van inclinar per una identitat polonesa. El procés d'erradicació de la llengua de l'esfera pública va continuar. El vilamovicià s'usava quasi exclusivament en contextos privats, molt sovint en secret, per un grup cada cop més reduït de persones envellides¹. La indumentària local, ferotgement perseguida just després de la guerra, finalment es va autoritzar com a vestuari escènic. Els membres del conjunt local van intentar aprofitar al màxim aquesta oportunitat. Tanmateix, les seves actituds envers la cultura vilamoviana no eren representatives de tota la comunitat.

En conseqüència, la comunitat de Wilamowice es va fragmentar. La generació de supervivents, lligada per la seva experiència de persecucions i patiment, es va convertir en una «comunitat de la memòria» (vegeu Irwin-Zarecka, 2009, p. 47). Sota el règim comunista, els seus fills, a qui ens referirem com a la generació mitjana, volien viure amb normalitat, sense l'estigma d'utilitzar una llengua maleïda. No van desenvolupar una postmemòria col·lectiva de les persecuci-

ons, entre altres coses perquè poques vegades se'ls transmetien les narracions sobre aquests fets. Avui ho descriuen com un tema tabú i afegeixen que «com menys sabessis, millor per a tu» [Dona, nascuda cap al 1945, enregistrada el 2017]. La desintegració de la comunitat vilamoviana es va veure reforçada per l'afluència de polonesos després de la guerra (Wicherkiewicz i Zieniukowa, 2001, p. 298), cosa que va provocar l'aparició de nous patrons culturals i identitaris. Tot i que els interessos de tots aquests grups eren sovint antagònics i els seus motius diferiren radicalment, el fet de no utilitzar el vilamovicià fora de contextos familiars íntims ni transmetre'l a les generacions més joves, i el fet de no parlar de la llengua ni de les persecucions de la postguerra, tota la comunitat va aconseguir un aclariment ideològic «negatiu». Amb l'ús d'aquest terme, seguim la conceptualització de Kroskity, que va definir l'aclariment ideològic com un procés discursiu que implicava els membres de la comunitat i els estrangers, i que dona com a resultat l'assoliment d'una resolució o un «nivell tolerable de desacord que no inhibiria les activitats de renovació lingüística» (2009, p. 73). Com que tots els actors de Wilamowice van acordar no inhibir la mort de la llengua, descrivim aquesta situació com un aclariment ideològic «negatiu».

Revitalització de la llengua vilamoviana

Quan els investigadors (Wicherkiewicz, 2000; Wicherkiewicz i Zieniukowa, 2001) van anunciar la mort de la llengua vilamoviana, alguns dels membres més joves de la comunitat, nascuts després de la caiguda del comunisme a Polònia, van començar a fer

1.- Simptomàticament, algunes persones, quan se'ls preguntava directament sobre els motius pels quals els seus pares no els parlaven en vilamovicià o sobre aquesta llengua, explicaven aquesta situació en funció de la manca de temps dels seus pares, fruit del treball dur. D'aquesta manera, la manca de transmissió intergeneracional s'inscrivía i excusava en termes de conceptes locals d'identitat.

activisme per a tornar a la comunitat la llengua i altres elements crucials per a la identitat, com la indumentària. En la fase inicial, els esforços de revitalització es van centrar en el reconeixement internacional de la llengua, però sobretot en la documentació lingüística, que, en el cas del vilamovicià, va suposar trobades entre activistes, entre els joves i els membres de la generació dels seus besavis. Aquesta ha estat la base del procés de revitalització fins ara. Tanmateix, mentre els principals agents de revitalització creixien i es convertien primer en adolescents i després en adults joves, els objectius de revitalització també evolucionaven. Sobretot, gràcies a l'educació informal, va sorgir un grup de nous parlants, que va portar la llengua a un ús quotidià parcial. Per a aquests nous parlants, la llengua s'ha convertit en un mitjà de lluita contra el trauma transgeneracional. Això es veu clarament en les obres d'un grup de teatre, Ufa fisa, que actua en vilamovicià i que dirigeix un dels coautors d'aquest article. Algunes de les seves obres tracten del tema de les persecucions, mentre que d'altres situen la cultura vilamoviana en contextos més contemporanis, fins i tot la cultura pop. Malgrat molts intents, no s'ha aconseguit el reconeixement oficial per part de les autoritats poloneses. Tot i això, les ideologies relatives al vilamovicià han canviat positivament, tant dins com a fora de la comunitat. Des d'una perspectiva externa, el Wilamowice d'avui dia es pot veure com un centre en què, pel que fa al tema de la revitalització, s'ha desenvolupat tot un «ecosistema» de revitalització. Està construït per una xarxa que inclou no només el grup teatral, sinó també una organització no governamental, l'Associació per a la Preservació del Patrimoni Cultural de Wilamowice, el conjunt folklòric intergeneracional «Wilamowice», i estudiosos

de suport de Polònia i de més enllà. Els mitjans de comunicació cobreixen àmpliament les activitats de Wilamowice. La col·laboració entre tots els agents esmentats ha promogut la reactivació de la vida cultural i social del poble, fet que ha reforçat els vincles dins la comunitat².

Impacte de la mort anunciada i la revitalització de la llengua en el benestar dels parlants

Després de la caiguda del comunisme, la situació política ja no era un obstacle per a l'ús del vilamovicià. Precisament, la premsa local va esmentar, en algunes ocasions, que la llengua es «presentava» a convidats importants. La llengua s'usava com a ornament, a part del grup, cada vegada més reduït, de gent gran que la parlava en contextos privats. L'any 2000, per als parlants nadius de vilamovicià, la mort de la llengua, que va predir Tomasz Wicherkiewicz i que gaudia d'una gran estima a la comunitat, es considerava inevitable.

En aquest punt, les emocions dels últims parlants de vilamovicià no s'expressaven en el discurs públic. Es trobava informació indirecta en les paraules de Tymoteusz Król, que havia liderat el moviment de revitalització. De petit va ser criat per la parlant nadiua de vilamovicià Helena Rozner (Böba-Loužek-Hela). L'any 2000, quan tenia set anys, va emprendre les seves primeres activitats de documentació. El 2016, es va referir a aquests moments formatius:

Vaig entendre, gràcies a la manera en què em va criar la meva àvia, que el món vilamovicià és un món bo amb un valor propi que es troba a punt de desaparèixer. Llavors, vaig decidir que no deixaria desaparèixer la llengua, i així

2.- El procés de revitalització lingüística a Wilamowice s'ha descrit detalladament diverses vegades. Per a més informació, recomanem Król (2016), Wicherkiewicz i Olko (2016), Wicherkiewicz et al. (2018), Borges i Król (2019) i Majerska-Sznajder (2021).

vaig començar la meua tasca de revitalització del vilamovicià, no només pel valor inherent de la llengua, sinó perquè forma part del meu món (Król, 2016, p. 56).

La pèrdua de la llengua va ser percebuda per Król, i per la seva àvia, com un element d'una pèrdua ontològica més àmplia que revela un caràcter relacional del concepte de *benestar*. Quan Król tenia deu anys, va començar a visitar i gravar parlants de Wilamowice. Alguns d'ells es van atrevir a utilitzar la llengua per primera vegada en dècades. Per les seves gravacions sabem que aquestes persones van viure una intensa soledat. Król, unes quantes dècades més jove que altres parlants nadius de vilamovicià, era conscient que la revitalització de la llengua era l'única manera de garantir que la solitud que experimentaven no es convertiria en el seu destí per a la resta de la seva vida. En la conclusió d'un dels seus textos va afirmar que renunciar a aquest procés donaria lloc a una situació en la qual:

L'últim parlant nadiu patirà mentre visqui, sentirà pena de no haver fet tot el possible per protegir la seva estimada llengua materna. I patirà aquest dolor sol (Król, 2016, p. 63).

La revitalització de la llengua va ser una iniciativa que es va emprendre per a salvar el seu benestar individual, relacional en essència. Król va començar a implicar els seus companys en activitats de revitalització. A més, juntament amb Józef Gara, membre de la generació dels supervivents, va pensar en nous parlants. La col·laboració transgeneracional entre els vilamovans més grans i els més joves va esdevenir intencionadament el centre de les seves accions. Gràcies a les trobades entre els més grans i els més joves, la gent gran traumatitzada va recuperar la seva identitat i també va començar a treballar activament per a revertir els anys d'abandonament. El renaixement de la llengua també va tenir un significat ètic per a ells i va afectar positivament el seu benestar:

Quan penso que ens van perseguir [...] i, tanmateix, la joventut està aprenent [la llengua – autors], estic content que la justícia hagi demostrat [cert]! [Dona, nascuda cap al 1925, enregistrada el 2017].

El fet de trobar-se amb els altres i l'afany dels joves per escoltar la gent gran, com hem dit anteriorment, van esdevenir una cura individual, especialment per als membres solitaris de la comunitat:

Quan puc parlar en aquesta llengua, llavors soc trenta anys més jove. Potser encara més. Perquè em vaig criar entre ells [parlants de vilamovicià – autors]. [Home, nascut cap al 1950, enregistrat el 2014].

Els sentiments positius dels parlants nadius també van influir en els seus familiars. Després d'una trobada amb una vilamoviana gran, durant la qual vam parlar i cantar en vilamovicià, la seva filla es va dirigir a nosaltres amb les paraules següents:

Sabeu... últimament la meua mare somriu molt poques vegades. És un plaer per a mi que vingueu i que la meua mare somrigui. Quina alegria! [Dona, nascuda cap al 1955, enregistrada el 2017].

La participació apassionada dels joves en una activitat de dinamització va ser, per a la gent gran, una experiència formativa que també va influir en la seva identitat. Es basa en patrons tradicionals però que s'adapten al temps actual. Els joves activistes van desenvolupar una postmemòria de les persecucions i, en certa manera, van compartir el trauma de perdre la llengua i la cultura de la generació més antiga. Tanmateix, a través de les arts teatrals, entre altres mitjans, van aconseguir abordar vells traumes col·lectius, la qual cosa va tenir un fort impacte positiu en el benestar relacional. Així ho demostren les paraules d'un actor del grup Ufa fisa:

Vaig somiar que entrava a la meua aula, i allí, en comptes dels meus companys, només veia

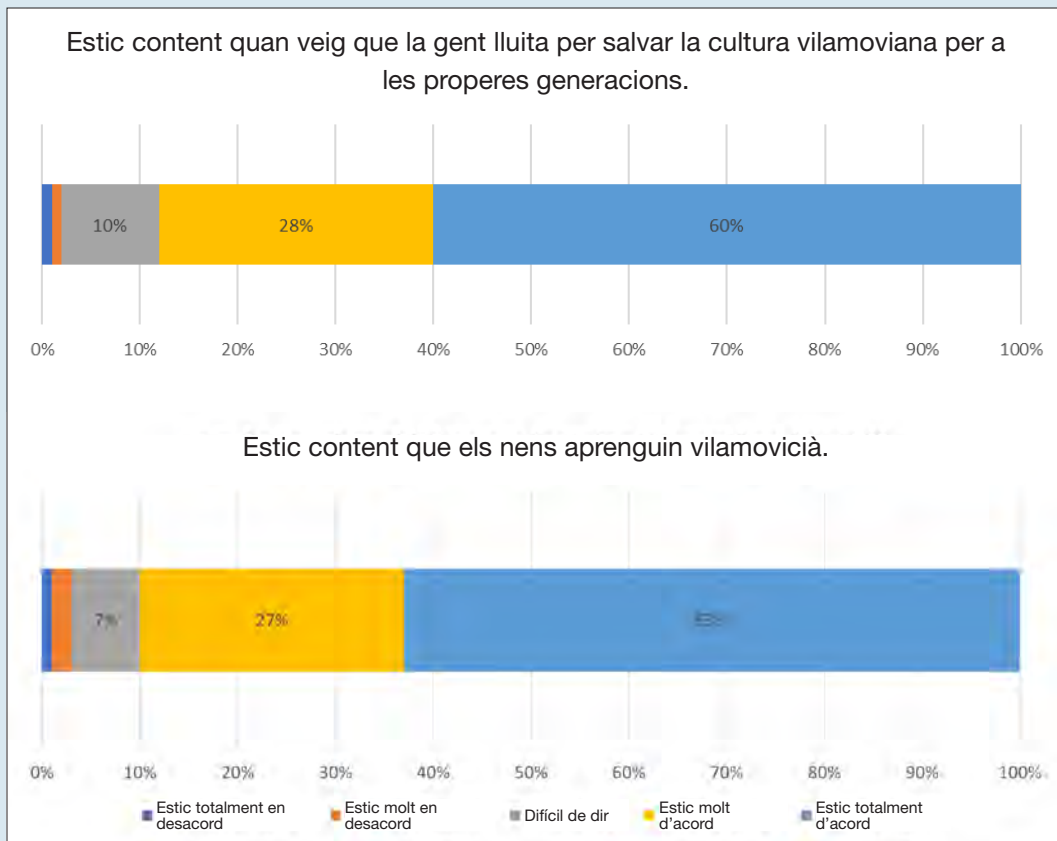


Fig. 1. Valoració de la satisfacció dels habitants de Wilamowice amb les activitats de revitalització

gent gran amb la indumentària tradicional. No els coneixia, però ells sí, que em coneixien. I venien cap a mi, em donaven la mà i m'agraïen que finalment haguéssim explicat aquesta història. Fins i tot la meva besàvia venia a veure'm. I em vaig aixecar [Home, nascut cap al 2000, enregistrat el 2016].

Les relacions entre la generació de supervivents i els joves es desenvolupaven amb harmonia. No obstant això, molts membres de la generació mitjana, educats en el període comunista i criats amb una forta identitat polonesa, especialment a l'inici del procés de revitalització, van mostrar resistència o fins i tot agressivitat davant els intents de superar els fets traumàtics i de tornar a la llengua i als patrons culturals locals. Dauenhauer *et al.* (1998, p. 65) van afirmar que la reticència de la generació mitjana amb la revitalització és el resultat

de les seves angoixes. Per a les persones que no van poder aprendre la llengua patrimonial, és un «recordatori constant d'una deficiència» i una «amença per a la mateixa imatge de competència cultural». La llengua tradicional també pot estimular «la por de despertar mals del passat, reals o imaginaris». Aquest diagnòstic es pot aplicar al context de Wilamowice, on els joves, juntament amb els supervivents, van descobrir el que els altres volien amagar. Tot i que no estem d'acord amb aquesta línia de raonament, reconeixem que la revitalització podria provocar temporalment una disminució del nivell de benestar relacional de la generació mitjana a Wilamowice. El conflicte d'interessos entre diferents comunitats d'experiència va ser especialment perjudicial quan passava dins de les famílies i implicava fills i pares [per exemple, dona, nascuda cap a l'any 2000, registrada l'any 2019].

Els anys de treball dels activistes, dirigits a familiaritzar la gent amb la tasca de revitalització i d'augment de la visibilitat del vilamovicià en l'esfera pública, juntament amb la implicació d'estudiosos de la Facultat d'Arts Liberals de la Universitat de Varsòvia i altres centres acadèmics, així com l'interès positiu dels mitjans de comunicació, van contribuir a mitigar els sentiments negatius contra el vilamovicià i el moviment de revitalització. A més, aquests esforços van aconseguir, fins i tot, algun tipus de suport d'alguns representants de les autoritats locals. Els resultats de les enquestes qualitatives fetes dins del projecte Llengua com a Cura, a finals de 2018 i principis de 2019 fan pensar que es va aconseguir un nou aclariment ideològic, aquest cop «positiu».

Per a un 88 % dels enquestats de Wilamowice, les activitats destinades a salvar la cultura vilamoviana són una font de felicitat. Nou de cada deu persones estan satisfetes pel fet que els nens aprenguin vilamovicià. Fins i tot la majoria de col·lectius que abans eren escèptics, la generació mitjana i les persones que no se sentien vilamovians estaven contents amb les activitats de revitalització que es van dur a terme a la ciutat. El procés de revitalització a Wilamowice va començar com un intent de protegir el benestar individual i va continuar com una acció de baix a dalt dirigida per un petit grup d'entusiastes. Els resultats de la recerca comentats anteriorment impliquen que el projecte de revitalització és, en efecte, un factor important per a millorar el benestar de la comunitat.

Reptes interns i externs per a la revitalització i el benestar relacional

Aquests darrers anys han posat de manifest noves amenaces al procés de revitalització del vilamovicià, que perjudiquen simultàniament el benestar relacional dels vilamovians. El primer problema es pot descriure com el

debilitament de les relacions intracomunitàries a causa de factors externs. Aquest problema es va manifestar arran de la pandèmia de la COVID-19, que no només va aturar els processos de revitalització, sinó que també va posar fi a la vida de molts dels parlants més antics i es van suspendre les cerimònies tradicionals que eren cabdals des de la perspectiva del benestar relacional vilamoví, com ara els funerals, i la celebració del dilluns de Pasqua coneguda com a Śmiergust.

L'any 2019, a Wilamowice, també va estar marcat per un altre esdeveniment ple de conseqüències negatives. El consell municipal local, seguint una tendència recolzada pel partit governant de Polònia, va aprovar un projecte de llei que discrimina la comunitat LGTB. A part de l'evident nocivitat d'aquesta iniciativa, va permetre la desintegració i l'antagonisme dins de la comunitat. Tal com havia passat fa un segle, Wilamowice es va convertir en un terreny abandonat per un conflicte més ampli, aquesta vegada de caràcter ideològic. Després de l'aprovació del projecte de llei, la minoria vilamoviana es va convertir en l'objecte de tots els atacs, que no vivia des dels anys posteriors a la Segona Guerra Mundial. Els activistes es van convertir en el blanc particular de la incitació a l'odi. En l'àmbit local i en el debat general, la part conservadora del conflicte els va atacar pel fet d'haver-se oposat al projecte de llei. Externament, els activistes locals eren percebuts com un índex o com a representants de tota la comunitat, la qual cosa va comportar accions homòfobes per part del consell municipal. La part liberal del conflicte va considerar erròniament els activistes com a defensors dels drets de les minories lingüístiques que, alhora perseguïen les minories sexuals, fet que va alimentar l'agressió (Majerska-Sznajder, 2022, p. 13-14).

El tercer repte és de caràcter intern. Ja hi era anteriorment; però, recentment, a mesura

que els activistes vilamovians es van fer adults amb totes les conseqüències, va agafar importància. Una àmplia gamma d'activitats que es van dur a terme a Wilamowice i que eren beneficioses per a tota la comunitat depenien de la feina d'un petit grup de persones. Així, el benestar col·lectiu de la comunitat es redimia amb la disminució del benestar dels activistes, que per a servir la comunitat sacrificaven la seva vida familiar, la seva carrera professional i fins i tot la seva salut. Pel que fa a la llengua, exigia un gran esforç col·lectiu per poder-la mantenir. Els activistes sovint es troben atrapats en una situació semblant al dilema del samarità, descrit a la teoria de jocs (Buchanan, 1975). Es refereix a un cas, en el qual un individu benèvol vol ajudar a una persona necessitada. Tenint en compte que el fet d'ajudar és important per al «samarità», la persona que rep l'ajuda deixa de preocupar-se per millorar la seva situació i confia en l'acció del samarità. Tot i que hi ha un consens general en el fet que mantenir viu el vilamovicià contribueix al benestar relacional de la comunitat, per a les persones que perceben la llengua com un símbol més que com un mitjà de comunicació, el sol fet que els activistes treballin amb la llengua els tranquil·litza respecte de la supervivència de la llengua i els dona la sensació que personalment no han de fer res referent a això. Aquesta situació fa que els activistes siguin propensos a l'esgotament i amenaça la sostenibilitat a llarg termini del renaixement de la llengua.

Conclusions

Els conceptes relacionals de benestar constitueixen alguns dels elements culturals més perdurables a Wilamowice. Són estructures de llarga durada. Aquests conceptes van persistir fins i tot durant la postguerra, quan tota la comunitat, com a entitat col·lectiva, podria haver deixat d'existir, i es van prohibir els marcadors fonamentals de la seva identitat dis-

tintiva, és a dir, la indumentària i la llengua. El benestar dels vilamovians està molt relacionat amb un conjunt de valors socialment desitjables, que reflecteixen el seu autoestereotip. Quan va desaparèixer el vilamovicià, a escala individual o col·lectiva, és quan es va veure el paper que tenia la llengua pel que fa al benestar. La revitalització, que durant dècades semblava impossible, no només va ajudar a revertir el canvi lingüístic, sinó que també ha repercutit positivament en nombrosos aspectes del benestar local. Els reptes amb què s'ha trobat el procés de revitalització en els darrers anys posen l'accent en la necessitat de prestar més atenció als aspectes individuals del benestar dels activistes.

Finançament

Aquest article s'ha elaborat en el marc del projecte *Móns multilingües: històries oblidades. Descobrint l'aparició, continuïtat i pèrdua en les societats passades i presents*. Aquest projecte ha rebut finançament del Consell Europeu de Recerca (ERC) en el marc del programa de recerca i innovació Horizon 2020 de la Unió Europea (acord de subvenció núm. 101002696).



A l'article també hem utilitzat els resultats de la investigació del projecte *La llengua com a cura: la vitalitat lingüística com a eina per al benestar psicològic, la salut i la sostenibilitat econòmica*, realitzat dins del Programa d'Equip de la Fundació per la Ciència Polonesa i cofinançat per la Unió Europea en el marc del Fons Europeu de Desenvolupament Regional.

Referències

- Andrason, A. (2021). Polish Borrowings in Wymysorys. A Formal Linguistic Analysis of Germano-Slavonic Language Contact in Wilamowice [Tesi doctoral, Universitat d'Islàndia]. <<https://opinvisindi.is/handle/20.500.11815/2695>>
- Bilczewski, E. (1951). *Wilamowice od 1909 roku*. [Manuscript no publicat]
- Borges, R., & Król, T. (2019). The relationship between literature and language revitalization: "RewiTEATRalizacja" in Wilamowice. *Multiethnica: Journal of the Hugo Valentin Centre*, 39, 25-38.
- Buchanan, J. M. (1975). The Samaritan's dilemma. A: E.S. Phelps (Ed.), *Altruism, Morality and Economic Theory* (p. 71-86). Russell Sage Foundation.
- Chromik, B. (2019). Mikro- i makroideologie językowe. Przykład języka wilamowskiego [Tesi doctoral, Universitat de Varsòvia]
- Danek, J. (n.d.). *Pamiętniki. Przed rokami 1791 i bliżej roku 1819 Następnie roku 1849*. [Manuscript no publicat]
- Dauenhauer, N. M., i Dauenhauer, R. (1998). Technical, emotional, and ideological issues in reversing language shift: Examples from Southeast Alaska. A: L.A. Grenoble i L.J. Whaley (Eds.), *Endangered Languages. Current Issues and Future Prospects* (p. 57-98). Cambridge University Press.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542-575.
- Diener, E., i Suh, E. M. (2000). Measuring subjective well-being to compare quality of life of cultures. A: E. Diener i E. M. Suh (Eds.), *Culture and Subjective Well-Being* (p. 3-12). MIT Press.
- Dodge, R., Daly, A., Huyton, J., i Sanders, L. (2012). The challenge of defining well-being. *International Journal of Wellbeing*, 2(3), 222-235.
- Glatzer, W. (2000). Happiness: Classic theory in the light of current research. *Journal of Happiness Studies*, 1, 501-511.
- Irwin-Zarecka, I. (2009). *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. Transaction Publishers.
- Kroskirty, P. V. (2009). Language renewal as sites of language ideological struggle: The need for "ideological clarification." A: J. Reyhner i L. Lockard (Eds.), *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, guidance & lessons learned* (p. 71-83). Universitat d'Arizona Septentrional.
- Król, T. (2016). Lost in the world and completely lonely: What must be endured by the one who arduously keeps awakening a language. A: J. Olko, T. Wicherkiewicz i R. Borges (Eds.), *Integral Strategies for Language Revitalization* (p. 55-64), Facultat d'"Arts Liberals", Universitat de Varsòvia.
- Latosiński, J. (1909). *Monografia Miasteczka Wilamowic: Na Podstawie Źródeł Autentycznych*. Górski.
- Mackean, T., Shakespeare, M., i Fisher, M. (2022). Indigenous and non-indigenous theories of well-being and their suitability for well-being policy. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(18), 11693.
- Mahali, A., Lynch, I., Fadiji, A. W., Tolla, T., Khumalo, S., i Naicker, S. (2018). Networks of well-being in the global south: A critical review of current scholarship. *Journal of Developing Societies*, 34(4), 373-400.
- Majerska-Sznajder J. (2021). Art, music and cultural activities in the revitalisation of Wymysiöeryś. A: J. Olko i J. Sallabank (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide* (p. 284-287). Cambridge University Press.
- Majerska-Sznajder, J. (2022). The Covid-19 pandemic and contemporary identity attitudes of young Vilamovians. *Adeptus*, 19, 1-22.
- McCubbin, L. D., McCubbin, H. I., Zhang, W., Kehl, L., & Strom, I. (2013). Relational well-being: An indigenous perspective.

- ve and measure. *Family Relations*, 62(2), 354-365.
- Mojmir, H. (1930). *Wörterbuch der deutschen Mundart von Wilamowice. Ester Teil A-R: Vol. I*. Polska Akademia Umiejętności.
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., i Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 28(1), 132.
- Ritchie, C. (24 d'abril de 2014). *Language revitalization in Wilamowice - a new approach*. <<http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/eng/Wymysorys/63/71/language-revitalization-in-wilamowice--a-new>>
- Ryan, R. M., i Deci, E. L. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, 52(1), 141-166.
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069.
- Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Wellbeing*. Simon and Schuster.
- Thomas, J. (2009). Comunicació en curs: Current measures and the challenges of measuring children's well-being. Newport: Office for National Statistics.
- Tov, W., i Diener, E. (2013). Subjective well-being. *Research Collection School of Social Sciences*. Comunicació 1395.
- White, S. C. (2015). *Relational wellbeing: A theoretical and operational approach* (Núm. 43). Bath Papers in International Development and Wellbeing, Universitat de Bath.
- Wicherkiewicz, T. (2000). The impact of politics and social factors on the death of a minority language (the case of Wilamowicean in Poland). A: P. W. Thomas i J. Mathias (Eds.), *Developing Minority Languages: The Proceedings of the Fifth International Conference on Minority Languages* (p. 547-555). Gomer.
- Wicherkiewicz, T. (2003). *The Making of a Language: The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*. Walter de Gruyter.
- Wicherkiewicz, T., Król, T., i Olko, J. (2018). Awakening the language and speakers' community of Wymysiöeryś. *European Review*, 26(1), 179-191.
- Wicherkiewicz, T., i Olko, J. (2016). Researching, documenting and reviving Wymysiöeryś: A historical outline. A: J. Olko, T. Wicherkiewicz & R. Borges (Eds.), *Integral Strategies for Language Revitalization* (p. 55-64). Facultat d' "Arts Liberals", Universitat de Varsòvia.
- Wicherkiewicz, T., i Zieniukowa, J. (2001). Sytuacja etnolektu wilamowskiego jako enklawy językowej. A: A. Barciak (Ed.), *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* (p. 489-519). Urząd Gminy w Wilamowicach.

POSSIBLES PROBLEMES DELS PARLANTS D'UNA LLENGUA MINORITZADA. EL CAS CATALÀ

Enric Larreula

Breu resum històric inicial

La llengua catalana forma part del grup de llengües anomenades romàniques que es va originar a les valls pirinenques orientals des d'on es va estendre per tot Catalunya i en posteriors onades expansives per les illes Balears (1229) i per la major part de l'antic Regne musulmà de València (1238), i al 1354 va ocupar la ciutat sarda de l'Alguer (Nadal i Prats, 1982).

Però aquests territoris històrics de llengua catalana no han tingut lingüísticament parlant una vida fàcil. Per una banda, l'any 1659, a causa de la guerra entre França i Castella, els anomenats comtats de nord, de Catalunya, (actualment anomenats Catalunya Nord) van ser incorporats a l'Estat francès, des d'on immediatament es va portar a terme una política d'assimilació lingüística al francès, tant sota règims monàrquics com republicans, que ha arribat fins als nostres dies (Iglésias, 1998). D'altra banda, a causa de l'anomenada Guerra de Successió al tron de les Espanyes, 1702-1715, els països de la Corona Catalanoaragonesa van ser ocupats militarment per la Corona de Castella (1707, regnes de València i Aragó; 1714, Principat de Catalunya, i 1715, illes Balears), a partir d'aquest moment van ser prohibides totes les institucions polítiques catalanes i la mateixa llengua catalana va ser prohibida en els actes públics i l'escolarització. Un procés que sense solució de continuïtat arriba fins a època ben recent (Pujol, 2022). Amb la qual cosa la llengua catalana passava a ser una llengua minoritzada en el seu propi territori natural. En el llibre "Persecució política de la

Llengua Catalana", Francesc Ferrer i Gironès (Ferrer, 1982) recull les lleis, edictes i normes que tant l'Estat francès com l'Estat espanyol han anat redactant al llarg dels segles per eradicar completament la llengua catalana.

Durant el període de la dictadura franquista (1939-1975) la persecució contra la llengua catalana es va incrementar considerablement (Solé i Villaroya, 1993). Aquest període coincideix amb l'arribada a les terres catalanes de centenars de milers de persones de parla castellana, la qual cosa va anar acostumant els catalans originaris, ja completament bilingüïtzats per la política d'assimilació portada a terme per l'Estat, a l'ús del castellà. Alhora, el fet de no necessitar d'aprendre la llengua catalana per viure a Catalunya-València-Balears va afavorir la manca d'integració idiomàtica de moltes persones vingudes de fora i la dels seus descendents. Per primer cop la llengua castellana es naturalitzava i nativitzava a les terres de parla catalana amb més força que la catalana (Vallverdú, 1973, pàg. 141), (Congrés de Cultura Catalana, Resolucions I, 1978, pàg. 29 La immigració).

Un cop acabat el període franquista (1975) es configura la nova estructura política i jurídica de l'Estat espanyol. Així la Constitució espanyola de 1978 estableix que la llengua castellana és la llengua oficial a tot l'Estat i l'única obligatòria de saber i conèixer, i les altres llengües seran cooficials en les seves respectives comunitats autònomes. Així es produeix una forta asimetria lingüística a favor de la llengua castellana, l'única oficial a tot l'Estat i obligatòria, per tant les altres llengües al no ser obligatòries passen a ser

innecessàries. I el caràcter de llengua pròpia que l'Estatut de Catalunya atorga a la llengua catalana té poca consistència a efectes jurídics (Ginebre i altres, 1992, pàg.16).

Alhora, els territoris de llengua catalana -durant tants segles minoritzada-, fragmentats en quatre Estats europeus diferents (França, Espanya, Itàlia, Andorra), i dins de l'Estat espanyol fragmentats en quatre comunitats autònomes, presidides per opcions polítiques distintes i sovint enfrontades (Catalunya, Comunitat Valenciana, Balears, Aragó), no han pogut portar a terme una política de recuperació lingüística coherent i coordinada. El cas és que malgrat la conquesta de nous àmbits d'ús per a la llengua catalana que abans tenia prohibits, com la utilització hegemònica del català en àmbits oficials de l'Administració, i sobretot la utilització com a llengua vehicular en l'ensenyament escolar, a causa de situacions socials canviants, entre elles la competència que li ofereix la llengua d'Estat, molt més forta, i l'arribada als territoris històrics catalanoparlants d'enormes contingents de persones de parla castellana, o altra, però que es sociabilitzen en castellà, la llengua catalana continua actualment el seu procés accelerat de substitució per la llengua francesa al nord, la castellana al sud, i la italiana a la ciutat sarda de l'Alguer.

Arribats en aquest punt una de les idees bàsiques d'aquest article seria que avui dia i dins del nostre món europeu, una de les principals diferències entre els parlants d'una llengua d'Estat -amb totes les infraestructures de potenciació lingüística de què per regla general els Estats disposen- i els parlants d'una llengua minoritzada o de nació sense estat -amb totes les dificultats, legals incloses, que aquestes situacions acostumen a comportar- és que els segons, per poder sobreviure lingüísticament diferenciats i resistir la competitivitat de les llengües d'Estat, sovint han de suportar una tensió lingüística

permanent i han de fer uns esforços continuats per mantenir i potenciar l'ús de la seva llengua, que els primers no han de fer; però és que, per regla general, ni tan sols poden comprendre, i ben sovint ni tan sols poden sospitar. Justament, aquesta incomprensió a què m'acabo de referir pot ser alhora font de nous problemes i noves tensions, tant entre els parlants de cadascuna de les dues llengües que entren en competència, com entre els parlants de la mateixa llengua minoritzada, però de sensibilitats diverses, a causa, sovint, del diferent grau d'identificació amb la llengua, o llengües, que estableixen.

Llengua com a símbol d'identitat

“Les llengües són signes d'identitat dels pobles, i en el cas dels Països Catalans encara més, perquè la llengua és el vincle de cohesió més clar i el factor de persistència més diàfan de la comunitat històrica” (Segon Congrés de Cultura Catalana, 1976). O a (Flaquer, 1996, pàg. 13): *“Podem afirmar que la supervivència del fet català depèn en gran mesura de l'extensió i, si més no, del manteniment, de l'ús de la llengua catalana entre la població”*. O encara: *“... m'era evident que si la llengua fallava, fallava tot”*, frase de Pompeu Fabra citada a (Martí, 2022, pàg. 5).

Precisament, aquest altíssim grau d'identificació dels catalanoparlants, en general, amb la seva llengua ha estat una de les causes principals de l'alentiment del procés natural de substitució lingüística que s'ha donat i que teòricament s'hauria ja hagut d'acomplir del tot si tenim en compte les circumstàncies que històricament han pressionat perquè la llengua catalana fos abandonada per la població nadiua.

Per una altra banda, aquesta mateixa lluita que les capes socials lingüísticament més conscients han hagut de portar a terme per

salvar la llengua i mantenir-ne l'ús no ha fet sinó créixer encara més el seu sentiment d'identificació i pertinença lingüística i nacional diferenciada, en una mena d'identificació inseparable. Certament, no hi ha resistència a l'aculturació i a l'assimilació lingüística proposada pels Estats si no hi ha una notable consciència lingüística i un sentiment profund d'identificació amb la pròpia llengua. I alhora, aquesta resistència obligada, ben sovint tensa, frustrant i dolorosa, justament per aquestes mateixes característiques, tendeix a accentuar i intensificar més encara la sensació d'identificació amb la llengua, fins a fer-la aparèixer a ulls d'aquestes persones resistents com un tot indestruïble que cal preservar de totes passades.

Estrès lingüístic

Així, doncs, podem assegurar que la persistència fins al moment actual de la llengua catalana com a símbol principal d'identitat dels catalans, si més no de les persones d'una certa edat, és deguda, sobretot, a la voluntat conscient d'àmplies capes de la població de resistir l'acció uniformista dels Estats, i al resultat més o menys reeixit de les estratègies de creativitat i de competició lingüístico-socials que aquestes capes més conscients han estat capaces d'articular al llarg dels segles. És a dir, la supervivència fins al moment actual de la llengua catalana, amb la força social que, malgrat tot, encara presenta, és el resultat d'una voluntat persistent i d'una lluita llarga, difícil i sovint dolorosa, de moltes persones que al llarg dels anys han intentat preservar-la.

A més, als problemes que les persones més identificades amb la llengua minoritzada pateixen derivats de les dificultats de fer-la socialment viable en unes circumstàncies polítiques i legals no favorables, s'hi ha d'afegir els problemes derivats de la incomprensió,

o fins i tot de la franca oposició, que la seva actitud pot despertar entre bona part de la població tant de la llengua de l'Estat com, paradoxalment, de la mateixa llengua minoritzada, que pot veure en les reivindicacions per fer útil la llengua minoritzada un perill de trencament del suposat equilibri i harmonia lingüístico-social establerta i acceptada per la majoria de la població. Tot aquest entramat de problemes i tensions socials que la lleialtat lingüística a una llengua minoritzada pot comportar, interactuen els uns amb els altres en una gamma infinita de situacions lingüístico-socials conflictives no sempre de fàcil solució.

Així mateix, l'esforç persistent per protegir la pròpia llengua de la desaparició pot arribar a ser esgotador i insostenible quan totes les circumstàncies hi són adverses. Així, per exemple, voler utilitzar la llengua catalana a Perpinyà, on ja ha estat pràcticament substituïda pel francès, o a Alacant, on ja ho ha estat pel castellà, fora dels cercles més marginats o lingüísticament més militants, o fins i tot pretendre utilitzar-la còmodament a moltes de les ciutats de Catalunya, com l'Hospitalet de Llobregat, pot ser motiu de tensió dolorosa o de frustració permanent. Mentre que centenars de milers de ciutadans de llengua castellana o no, poden viure la castellanització de tot el país, si cal, sense ni adonar-se'n, o com la cosa més natural del món, i ni tan sols comprendre que hi hagi persones a les quals aquesta situació els pugui crear incomoditat i angoixa. O fins i tot molestar-se perquè aquest fet pugui crear en algú incomoditat i angoixa.

I defensar contínuament una llengua pot fer patir molt. No vull referir-me al possible dolor físic causat per una agressió directa pel fet de parlar català, tot i que, tal com he pogut documentar, se'n continuen donant en algunes zones del territori; o també constants discriminacions i mala atenció en alguns

comerços, hospitals, o llocs públics, si t'hi adreces en català; o fins i tot, com també passa de tant en tant, denúncies i sancions econòmiques per part d'agents de l'autoritat, com policies o guàrdies civils, que poden interpretar el fet que algú se'ls adreci en català com una manca de respecte a la seva autoritat; sinó a un altre tipus de dolor psíquic i físic, molt més abundant, però alhora més subtil i difícil d'avaluar, i que mai no és tingut en compte en cap estadística ni en cap estudi sociolingüístic del país. Quants maldecaps i mals de cap, quants mals d'estómac, quantes enrabiades, quantes hores d'insomni i quantes manifestacions depressives acumulades per persones altament sensibles a la situació social del català no deuen tenir, d'una manera o altra, un origen basat en el seu dolor de llengua.

Podríem convenir que de vegades el sol fet de parlar pot constituir per si sol un motiu de tensió i d'angoixa. Tothom sap, per exemple, les dificultats que tenen algunes persones per parlar en públic, o per parlar en actes d'una certa solemnitat. També pot resultar angioxant haver de presentar una ponència en una altra llengua que no sigui la pròpia i que no controlem amb la mateixa seguretat, potser perquè allò que diem i com ho diem adquireix en aquests casos una magnitud inusual que, en segons quines ocasions, pot posar en risc la nostra estabilitat i ens pot confrontar amb l'èxit o el fracàs. Naturalment, aquestes situacions lingüístiques estressants es donen per regla general en ocasions excepcionals, ja que, deixant de banda casos extrems de persones que puguin tenir especials problemes d'expressió oral, el fet de parlar forma part de la nostra pròpia naturalesa d'ésser social.

Però què pot passar si la situació angioxant a la qual m'he referit com a ocasional es converteix en quotidiana, i el sol fet de parlar exigeix de l'individu una confrontació permanent? Doncs bé, en amplíssimes zo-

nes dels territoris històrics de llengua catalana, sobretot en aquelles zones on el procés de substitució lingüística és més avançat, per a moltes persones de llengua primera catalana amb consciència de ser-ho i amb voluntat de mantenir-s'hi, el sol fet de sortir al carrer, d'anar a la feina, o de vegades en família mateix, i haver de parlar, ja pot ser un motiu de tensió permanent, de confrontació social estressant, o de negociació incòmoda i continuada entre les voluntats d'usar la pròpia llengua i les possibilitats de fer-ho, les estratègies de fidelitat i les estratègies de renúncia, o d'evitació del problema. Al capdavant, entre el dolor d'aguantar i el dolor de cedir. I la percepció de l'altra llengua, la dominant, sigui el francès o l'espanyol, però també l'italià, que per altres persones no tan preocupades per aquest tema no tindria cap importància, per a elles pot representar un permanent motiu d'amenaça, concretat en l'amenaça de substitució de la llengua pròpia i de desaparició com a poble.

Alhora, la comprovació, o interpretació, que, tot i els esforços personals o col·lectius esmerçats a contrarestar el procés de substitució, aquest procés es continua donant, pot abocar aquestes persones més sensibles a una sensació de desesperança que acabi alterant el seu equilibri emocional i social.

També és prou conegut que una situació prolongada d'estrès pot acabar produint en la persona que el pateix una resposta patològica més o menys aguda sobre els sistemes immunitari, cardiovascular i gastrointestinal. Per tant, cal suposar que la persistent sensació d'amenaça que viuen moltes persones més preocupades per l'esdevenidor de la llengua pugui generar en elles la seva particular resposta neurovegetativa i psicopatològica.

L'any 2002 vaig publicar el llibre "Dolor de llengua" (Larreula, 2002), que parlava justament d'aquest tema, i a la pregunta feta a

molts dels meus interlocutors (pàgina 171): *“Tu com hi pateixes, per la llengua? Expli-ca’m les teves sensacions”* em van arribar a manifestar sensacions de dolor físic o psicològic com ara aquestes: *“Jo, és que m’ho passo molt malament, molt. Darrerament ja no vull anar enlloc per no haver-me de discutir...”*; *“A mi em posa molt trista, perquè veig que no hi ha res a fer...”*; *“Amb això de la llengua m’han fotut ben bé la vida enlaire.”*; *“És molt fort el que està passant, molt... Em posa malalta...”*; *“A mi la situació del català em deprimeix molt...”*; *“N’estic farta, no puc eixir de casa, sempre he d’acabar discutint pel mateix.”*, *“Em pose malalt, però malalt de debò.”*

Potser de tots els territoris de llengua catalana és al País Valencià, on he recollit les manifestacions de dolor de llengua més punyents a causa de la complexíssima i malaltíssima situació lingüísticocultural que s’hi dona, fins i tot amb les maquinacions de secessió lingüística per part dels contraris a la llengua catalana, fet que comporta un enfrontament social duríssim no sempre prou conegut per la resta de persones de l’àrea catalanoparlant.

Així, doncs, la manifesta debilitat social i institucional que actualment presenta la llengua catalana en tota la seva àrea historicoterritorial, és una important causa d’angoixa, d’estrès, i per tant, de dolor, viscut amb més o menys intensitat, per una bona part de ciutadans d’aquest país. I que pels posicionaments a què el fenomen obliga i pels comportaments a què condiciona, acaba afectant d’una manera o altra una bona part de la resta d’habitants d’aquests territoris.

Algunes causes generadores d’estrès

La primera causa de neguit entre les persones pertanyents a una llengua minoritzada

és justament la sensació de rebre un tracte injust i discriminatori per part dels Estats, que justament amb el seu entramat polític i legal l’han minoritzada (Moreno, 2014). I en bona mesura és el tracte asimètric que els Estats atorguen a les diferents llengües que s’hi parlen el causant de la distinta percepció que els parlants tenen sobre les llengües i, com a conseqüència d’això, del seu comportament com a parlants.

Això fa que, justament en el cas català, sigui el comportament lingüístic habitual de la mateixa població de llengua primera catalana una de les causes més altament generadores de neguit i temor entre les persones més sensibles a la reculada social que experimenta aquesta llengua, ja que la causa principal del procés de substitució lingüística que vivim no és degut tant a la presència tan abundant de persones que tenen la llengua castellana, o altra, com a llengua familiar, sinó sobretot a la convergència automàtica cap a la llengua castellana de la majoria de persones de llengua primera catalana en els seus contactes amb persones de l’altra o altres llengües (Treballs de Sociolingüística catalana, 17, 2003).

Al capdavant és comprensible que dues societats lingüísticament distintes, com poden ser la castellana i la catalana, o la portuguesa, per posar un exemple més neutral, puguin tenir respostes tan distintes pel que fa a la llengua, ja que si unes poden viure el fet lingüístic en el seu propi territori d’una forma natural, sense haver-hi de patir, sense ni tan sols haver-hi de pensar, la societat catalana ha viscut i viu el fet lingüístic dins del propi territori d’una forma complexa i acomplexada que la porta a manifestar una gran inseguretat i un gran desconcert en la utilització espontània de la pròpia llengua amb estranys i a una gran confusió sobre quina és la situació lingüística que s’hi dona (Junyent, 2020).

Aquesta persistència històrica d'un fet anormal i dolorós la pot portar a situacions sense sortida. Així, la majoria de les persones de llengua primera catalana, encara que cregui que, a més de la llengua que cadascú consideri pròpia i parli en família, fóra desitjable que tothom que viu aquí també conegués i pogués utilitzar la llengua catalana, és a dir, es pogués incorporar al grup catalanoparlant, no gosa, no pot i no sap, usar aquesta llengua davant d'altres persones que l'entenguin però que habitualment no la parlin. Em refereixo als casos en què des d'un punt de vista d'intercomprensió lingüística i comunicació cordial seria innecessari un canvi de llengua i cada interlocutor podria mantenir la seva.

Aquest comportament aparentment contradictori per part de la població de llengua primera catalana posa en evidència el complexíssim entramat de tensions i incomoditats lingüístiques a què des de fa molt de temps està sotmesa aquesta població. Les quals tensions, entre altres coses, han acabat tenint com a conseqüència la configuració d'un cert acomplexament lingüístic davant de les persones que parlen en castellà.

El cas és que la deserció lingüística permanent de molts catalanoparlants converteix pràcticament en inviable el suposat procés de normalització lingüística del país, malgrat els esforços que en major o menor mesura des de les institucions autonòmiques s'hi ha abocat i els àmbits importants que d'una manera o altra s'han atès.

En principi podríem suposar que els motius que porten a una persona adulta catalanoparlant a canviar innecessàriament de llengua podrien ser deguts a la inèrcia del costum, la inconsciència, la desídia i altres factors semblants, i en molts casos pot ser així, però hem de tenir en compte que entre les persones de més de cinquanta anys hi juga encara un paper importantíssim el fac-

tor d'amenaça, sovint inconscient i irracional, però temor al cap i a la fi, a usar la llengua catalana amb persones desconegudes que parlin en castellà. I això és així perquè com a catalans de famílies catalanoparlants, en el fons del subconscient modelat per l'experiència historicocol·lectiva acumulada, continuen percebent la llengua castellana, o certes persones que la parlen, com una possible amenaça (Ferrer, 1990, pàg. 111). No podem oblidar que tota la legislació en matèria lingüística elaborada per l'Estat espanyol des del segle XVIII fins fa pocs anys ha estat, precisament, per eradicar l'ús social de la llengua catalana i castigar l'incompliment de la llei. Tot això sense tenir en compte que en àmplies zones dels territoris de llengua catalana, o en alguns àmbits socials, professionals, acadèmics o d'altra índole, la penalització legal, i/o social, contra la utilització lliure i espontània de la llengua catalana en totes les seves possibles manifestacions, encara es continua produint amb força. Un exemple claríssim és la sanció legal que actualment (any 2023) afronten quatre municipis de Catalunya Nord per haver permès que en un ple municipal els seus regidors poguessin expressar-s'hi en català.

Però encara hi ha un altre tipus de temor o desconfiança a utilitzar la llengua catalana amb persones que no la parlin habitualment, que no ve tant relacionada amb el fet que l'altra persona pugui agredir, o menystenir, a qui parli en català, sinó més aviat en el sentit contrari, de no saber si l'altra persona pot interpretar la utilització de la llengua catalana com una mostra de distanciament i insolidaritat, al capdavant, per tant, d'algun tipus d'agressió envers ella. S'ha fet tanta propaganda des dels organismes de l'Estat espanyol, i del francès, en el sentit que la utilització de la llengua catalana representa un senyal inequívoc de "mala educació", que la majoria de la població catalanoparlant s'ho ha acabat creient.

Un altre dels motius principals del temor que presenten les persones més preocupades per la desaparició com a comunitat lingüística, és comprovar com la llengua catalana va reculant cada cop més entre els joves, joves que no tenen cap record de les prohibicions anteriors contra la llengua catalana i ja acostumats des de sempre a la presència de la llengua castellana per part de molts dels seus companys, i a l'hàbit social de convergir-hi. Ja que també el seu món d'oci i relació funciona bàsicament en castellà (Noguero, 2000). Així, per exemple, les darreres enquestes que periòdicament fa l'Ajuntament de Barcelona sobre els usos lingüístics de la població van donar aquests resultats: L'any 2015 el català era l'idioma preferent entre els joves de Barcelona en un 35% de casos. Però a l'any 2020 havia baixat al 28%. Mentre que l'ús preferent del castellà havia crescut en la proporció inversa.

També pel que fa a les escoles, a causa de la constant arribada de persones immigrades, cada any que passa el percentatge de nens que provenen de famílies no catalanoparlants és superior, i són ja ampla majoria en les grans ciutats i àrees metropolitanes. I encara que hi hagi alumnes que familiarment parlen llengües diferents, tots acaben convergint entre ells en la llengua dominant, la castellana, que cada cop més va esdevenint la llengua franca entre els nens, la que els fa grup, i els identifica com a alumnes i companys d'edat i circumstància.

Així la idea que els programes escolars anomenats d'immersió, que proposen l'ús exclusiu de la llengua catalana com a vehicular de l'ensenyament, (Arenas i Muset, 2008) facilitaria la catalanització dels alumnes d'altres llengües, no ha funcionat com s'esperava, ja que encara que tots els alumnes hi aprenquin català, justament és a les escoles on els nens de famílies catalanoparlants, a causa del seu contacte amb els nens que parlen castellà, aprenen, ja de ben petits, a socia-

litzar-se amb els altres, i fins i tot entre ells mateixos, en llengua castellana.

Un altre motiu de tristesa i preocupació que experimenten les persones que s'estimen la llengua catalana és la creixent pèrdua social de la seva qualitat pel que fa al lèxic, la sintaxi, la fonètica, la fraseològica, la pobresa de la llengua col·loquial i la creixent hibridització amb la llengua castellana que va experimentant, sobretot entre el jovent, malgrat l'escolarització. Tot i amb això s'ha de comprendre que la incorporació a la llengua catalana de nous parlants que provenen d'altres llengües comporta, si més no provisionalment, una pèrdua de la seva qualitat.

També preocupa a moltes persones la pèrdua de les varietats locals i dialectals substituïdes per la llengua estàndard, o escolar, quan no directament pel castellà o el francès.

Possibles tensions de les persones no catalanoparlants

Per altra banda també hauríem de tenir en compte les tensions i dificultats que experimenten moltes persones de llengua castellana o altra, que viuen en territoris catalanoparlants i que voldrien aprendre el català i utilitzar-lo amb els catalans, i incorporar-se a la seva societat, i sovint el comportament dels mateixos catalanoparlants, de parlar-los sempre en castellà, els ho impedeix. Són moltes les persones que s'han posat a estudiar català i després els costa trobar catalans amb qui practicar la llengua. El llibre "Ajudeu-me" (Oliveira, 1914), explica justament les dificultats de poder parlar el català a Catalunya per una persona vinguda de fora, (pàg 101): "*Són molts els nouvinguts que comencen a apreciar la llengua i, pels motius exposats (que els catalans els parlen sempre en castellà), acaben desistint d'aprendre-la i en alguns casos l'avorreixen.*"

Possibles tensions de les persones contràries a les polítiques de Normalització Lingüística

Un capítol a part, pel que fa al dolor amb què es pot viure la llengua catalana, és el dolor que pateixen, i sobretot el dolor que causen, les persones que estan en contra de les polítiques de Normalització Lingüística. Podríem classificar aquestes persones en dos grups diferents: En un grup comptaríem aquelles a les quals la sola existència de la llengua catalana les incomoda en gran manera i el seu contacte, ni que sigui passiu, els produeix un profund desassossec i malestar, i que arriben a considerar el seu ús com un atac a la integritat de l'Estat. Per això fan tot el possible perquè aquesta llengua no sigui usada, amb totes les conseqüències que aquesta seva militància contrària a la llengua catalana i als qui la parlen pot generar al seu entorn. En algunes zones del territori, com el País Valencià i les Illes Balears, darrerament (any 2023), partits polítics contraris a la llengua catalana, han arribat a llocs de decisió determinants de les institucions polítiques, des d'on pretenen malbaratar la feina feta anteriorment a favor de la normalització de la llengua, la qual cosa pot causar la desesperació i l'angoixa de les persones d'aquets territoris més sensibles a la situació de la llengua i més implicades en la seva normalització.

En un altre grup podríem situar les persones, institucions i partits polítics que sense dir a Catalunya que estan en contra de la llengua catalana proposen la mateixa política institucional tant per a llengua catalana com per a la castellana. Per aquest motiu s'oposen amb totes les seves forces a la més mínima pressió que des de les institucions es pugui fer per potenciar l'ús social de la llengua catalana. I acusen la Generalitat de Catalunya i les altres institucions públiques del país de no a dur a terme una política neutra des del punt de vista lingüístic, ni de respectar la cooficialitat que marca la llei. Segons el seu punt de

vista Catalunya és, segons la llei i la idiosincràsia dels seus habitants, un país bilingüe (Royo, 2000). I consideren l'ús preferent de la llengua catalana per part de les institucions com un atac contra la població catalana que té com a pròpia la llengua castellana. Per això els partits polítics que defensen aquest punt de vista van introduir la llengua castellana en les seves intervencions al Parlament de Catalunya i han combatut, ajudats per la judicatura espanyola, el sistema d'immersió a les escoles. I aquesta seva actitud desespera les persones més capficades per la llengua catalana perquè saben que en aquest suposat bilingüisme neutre, la llengua catalana, minoritzada i perseguida pels Estats durant segles i amb els problemes de fragilitat social que a causa d'això manifesta actualment, no pot suportar la competència en "igualtat de drets" que li presenta la llengua de l'Estat, amb tota la potència legal, i ara fins i tot demogràfica dins dels propis territoris catalans, que aquesta llengua té.

Tota aquesta gamma de neguit, incomoditat i frustració que, d'una manera o altra, poden patir les persones que habiten els territoris històricament catalanoparlants, pot tenir una gamma infinita de variants i matisos, modulats per cada circumstància i la història personal de cadascú, però en tot cas sempre és dolorosa i estressant. I obeeix a la raó injusta i perversa amb què al llarg dels segles els Estats han maltractat la llengua catalana.

Conclusions

Així, doncs, podem assegurar que els Estats que, en els territoris que administren, no assumeixen, protegeixen i potencien per igual totes les llengües naturals o històriques, dins dels seus territoris respectius, que és tant com no tractar amb igualtat de drets els pobles o nacions on aquestes llengües es parlen (em refereixo a llengües endògenes, no pas a llengües familiars que poden parlar

persones o grups que han canviat de país o de territori on es parla una altra llengua), són profundament injustos, i a causa d'aquesta asimetria de tracte entre les diverses llengües, són responsables de bona part dels prejudicis i actituds socials que part de la societat té en contra de les llengües minoritzades i dels seus parlants, ja que pot creure que hi ha llengües importants i llengües (i parlants) que no ho són. I, naturalment, com a conseqüència de tot plegat, són els responsables directes del dolor i l'angoixa lingüística que poden patir els ciutadans que pertanyen a una llengua minoritzada, que és tant com dir, a una nació minoritzada.

Bibliografia

- Arenas, J. i Muset, M. (2008). *La immersió lingüística, A Catalunya, un projecte compartit*. Eumo Editorial, Vic
- III Congrés de Cultura Catalana (2000). *Països Catalans Segle XXI, identitat, societat i cultura*. Edicions El Jonc, Països Catalans.
- Ferrer, F. (1985). *Persecució política de la llengua catalana*. Edicions 62, Barcelona.
- (1990): *Insubmissió lingüística*. Edicions 62. Barcelona.
- Flaquer, L., (1996): *El català, ¿llengua pública o privada?*. Editorial Empúries, Barcelona.
- Ginebra, J. i altres (1992). *La llengua als Països Catalans*. Fundació Jaume Bofill, Barcelona.
- Iglésias, N. (1998). *La llengua del Rosselló, qüestió d'Estat*. Eumo Editorial, Vic
- Junyent, C. (2020). *El català depèn de tu*. Edicions La Campana, Barcelona.
- Larreula, E. (2002). *Dolor de llengua*. Edicions 3 i 4, València.
- Martí, J. (2023). *Llengua i identitat nacional*. Edicions del 1979, Barcelona.
- Moreno, J.C. (2014). *L'imperi de la llengua comuna*. Voliana Edicions, Argentona.
- Nadal, J.M.; Prats, M. (1982). *Història de la Llengua Catalana, 1*. Edicions 62, Barcelona.
- Noguero, J. (2000). *Estudi L'ús del català entre els joves*, Sabadell.
- Oliveira, E. (2014). *Ajudeu-me*. Voliana Edicions, Argentona.
- Pujol, D. (2022). *La repressió del català a l'escola, tres-cents anys de lluita i resistència 1715-2018*. Editorial Gavarres, Cassà de la Selva.
- Royo, J. (2000). *Argumentos para el bilingüismo*. Montesinos, España.
- Solé, J. M. i Villaroya, J. (1993). *Cronologia de la repressió de la Llengua i Cultura catalanes 1936-1975*. Curial Edicions Catalanes, Barcelona.
- Treballs de Sociolingüística Catalana, nº 17 (2003). *L'ús oral del català, dades, reflexions i propostes*. Onada Edicions, Benicarló.
- Vallverdú, F. (1973). *El fet lingüístic com a fet social*. Edicions 62, Barcelona.

POTENTIAL PROBLEMS EXPERIENCED BY SPEAKERS OF MINORITISED LANGUAGES. THE CASE OF CATALAN.

Enric Larreula

Brief historical summary

The Catalan language is a Romance language which originated in the valleys of the eastern Pyrenean, from where it travelled around the whole of Catalonia and in subsequent waves to the Balearic Islands (1229) and the majority of the former Muslim Kingdom of Valencia (1238). In 1354 the language even reached the Sardinian city of Alguero (Nadal & Prats, 1982).

However, this historical territory of Catalan has not had an easy time, in linguistic terms. On the one hand, in 1659, due to the war between France and Castille, in the *comtats* or counties in the North of Catalonia (currently called Northern Catalonia) that were incorporated into France, a policy of language assimilation into French was immediately carried out, both under monarchic regimes and also republican regimes. This policy has continued until today (Iglésias, 1998). After the War of Secession for the Spanish throne, 1702-1715, the countries of the Catalan-Aragonese Crown were militarily occupied by the Crown of Castille (1707, Kingdoms of Valencia and Aragon; 1714, Principality of Catalunya, and 1715, the Balearic Islands), and from that moment on, all of the Catalan political institutions and the Catalan language itself were prohibited at public events and in school. This process offered no solutions in terms of continuity and continues to exist in recent times (Pujol, 2022). Catalan therefore became a minoritised language in its own natural territory. In the book titled “Persecució política de la Llengua Catalana” (The Political Persecution of the Catalan

Language), Francesc Ferrer i Gironès (Ferrer, 1982) provides information about the laws, edicts and regulations that both France and Spain have published over the centuries to completely eradicate the Catalan language.

During the Franco dictatorship (1939-1975) the persecution of the Catalan Language increased considerably (Solé & Villaroya, 1993). That period coincided with the arrival in Catalonia of hundreds of thousands of Spanish speaking people, which accustomed original Catalans, who were already fully bilingual due to the language assimilation policies put in place by the Spanish state, to the use of Spanish. At the same time, the fact it was not necessary to learn Catalan to live in Catalonia, Valencia, or the Balearic Islands, led to a lack of language integration among many people who had come from elsewhere and the same was true of their descendants. For the first time the Spanish language became naturalised and nativised in Catalanspeaking territories with greater strength than Catalan (Vallverdú, 1973, p. 141), (Catalan Culture Conference, Resolution I, 1978, p. 29 Immigration).

Once the Francoist period ended (1975) the new political and legal structure of Spain was constructed. The Spanish Constitution of 1978 established Spanish as the official language throughout the country, and the only one it was compulsory to know and learn. All the other languages were classified as being co-official in their respective autonomous communities. In this way, a strong asymmetry was created in favour of Spanish, the only official and compulsory language in the

whole of Spain. The other languages, since they were not compulsory, became unnecessary. And the nature of Catalan as the language of Catalonia, as specified in the Catalan Statutes, held little weight in legal terms (Ginebre *et al.*, 1992, p.16).

At the same time, the territories of the Catalan language, minoritised for so many centuries and divided between four different European states (France, Spain, Italy and Andorra) and fragmented within Spain itself across four autonomous communities, and presided over by different political parties that were often in conflict with each other (Catalonia, Valencia, the Balearic Islands and Aragon) were unable to put a coherent and coordinated policy for language recovery into place. The fact is that despite gaining new fields of use for the Catalan language which were previously forbidden, such as the hegemonic use of Catalan for official Administration purposes, and above all its use in school, due to changing social situations, including competition with the language of the State, which is much stronger, and the arrival in historically Catalan speaking areas of huge contingents of Spanish speaking people, or speakers of other languages, but who socialise in Spanish; the Catalan language is currently experiencing rapid substitution by French in the North, Spanish in the South and Italian in the Sardinian city of Alghero.

One of the basic ideas behind this article would be that today in our European world, one of the main differences between the speakers of a language of a State (with all the infrastructure for language promotion which as a general rule States have available) and the speakers of a minoritised or stateless nation language (with all the difficulties, including legal, which these situations tend to involve) is that the second group, in order to survive linguistically differentiated and resist the competitiveness of the language(s) of the

State, often have to experience permanent linguistic tension and undertake sustained efforts to maintain and promote the use of their language. This is something speakers of languages in the first group do not have to do. Generally, they cannot even comprehend this, and often do not even suspect it is the case. It is the lack of understanding I have just mentioned that at the same time can be the source of new problems and new tensions, both between the speakers of each of the two languages that are competing, and between the speakers of the minoritised language itself. Both groups have different feelings about this, often due to the different degree of identification with the language or languages they speak.

Language as a symbol of identity.

"Languages are signs of the identity of a people, and in the case of the Catalan Countries even more so, because language is the clearest cohesive bond and the most persistent factor of a historic community (Catalan Culture Conference, 1976). Or, according to Flaquer (1996, p. 13): "We can declare that the survival of Catalonia depends in great measure on the extensive and sustained use of the Catalan language among the population". Or even "...it was clear to me that if the language failed, everything else would fail", a sentence attributed to Pompeu Fabra and quoted in (Martí, 2022, p. 5).

It is this high degree of identification with their language that Catalan speakers feel that has been one of the main causes of the slowing down of the natural process of language substitution that is taking place, and which theoretically should have been fully accomplished if we consider the circumstances that have created historical pressure for the Catalan language to be abandoned by the native speaking population.

The fight that the most linguistically aware members of the social strata have had to take on to save the language and maintain its use has meant that their feeling of identification and feelings of national and linguistic belonging has continued to grow even more, leading to a type of inseparable identification. Certainly, there is no resistance to acculturation and the language assimilation encouraged by States if there is no strong linguistic awareness and no profound feeling of identification with one's own language. However, this forced resistance, which is often tense, frustrating, and painful, due to those same reasons, tends to accentuate and intensify the feeling of identification with the language even more, to the point where it appears to the eyes of those who are resisting as something inseparable, which must be preserved at all costs.

Language-related stress

Therefore, we can state that the persistence to this day of the Catalan Language as the main symbol of identity for Catalans, at least for people of a certain age, is above all due to the conscious will of broad layers of the population to resist the standardisation actions of the States, and the relatively positive results of strategies for creativity and linguistic-social competition which these more aware layers have been able to undertake over the centuries. In other words, the survival of the Catalan language until now, with the social strength that, despite everything, is still here, is the result of a persistent will and a long fight, which has been difficult and often painful, by a lot of people who over the years have tried so hard to preserve it.

The problems that the people who identify most strongly with the minority language experience, caused by the difficulties to make it socially viable in unfavourable political and

legal circumstances, due to a lack of understanding or even the direct opposition to their attitude can awaken in a large part of society both in relation to the language of the State and, paradoxically, to the minoritised language itself, need to be addressed. People may see in the strong desire to make the minoritised language useful a danger of breaking down the established supposed sociolinguistic harmony and balance accepted by most of the population. These interwoven problems and the social tension that loyalty to a minoritised language can cause, interact with each other within an infinite range of conflictive sociolinguistic situations that are not always simple to resolve.

At the same time, the persistent hard work involved in protecting your own language from extinction can be exhausting and unsustainable when all the circumstances are against you. Thus, for example, wanting to use Catalan in Perpignan, where it has been practically substituted by French, or Alicante, where it has already been substituted by Spanish, outside the most marginalised or most linguistically militant circles, or even attempting to use it comfortably in many of the cities in Catalonia, such as l'Hospitalet de Llobregat, can cause painful tension or permanent frustration. While on the other hand, hundreds of thousands of citizens who are Spanish speaking or otherwise, can experience the Spanification of the whole country without necessarily realising it, or as the most natural thing in the world, and not even consider the fact that there are people to whom this situation may cause discomfort and distress.

Constantly defending a language can make people suffer a lot. I don't want to refer to the physical pain caused by a direct physical attacks on someone because they are speaking Catalan, although, as I have been able to document, these attacks do continue to take

place in some areas; or constant discrimination and not being properly attended to in certain shops, hospitals or public places, if you speak Catalan; or even, as often happens, being reported or receiving fines from members of the police force when you speak Catalan, since they may interpret someone speaking to them in Catalan as a lack of respect for their authority; but instead to a different type of mental and physical pain, which is much more prevalent, but at the same time more subtle and difficult to evaluate, and is never taken into account in any statistics or sociolinguistic studies in the country. How many health problems and headaches, how many stomach pains, bursts of anger, hours of insomnia and manifestations of depression have been accumulated by people who are highly sensitive to the social situation of Catalan and can be attributed in one way or another to their experience of language pain.

We can agree that sometimes the simple fact of speaking can in itself be the cause of tension and stress. Everyone knows, for example, about the difficulties some people experience when they are required to speak in public or talk at formal events. It can also be stressful to have to give a presentation in another language that is not your own and which you do not feel as confident in, perhaps because what you say and how you say it in these cases takes on an unusual magnitude which, on some occasions, can place our stability at risk and can make us succeed or fail. Naturally, these stressful linguistic situations happen on exceptional occasions, generally, since, aside from extreme situations involving people who may have a specific verbal expression problem, speaking forms part of our nature, since we are social animals.

But what can happen if the stressful situation I referred to as occasional becomes a daily event, and the simple fact of speaking requires the individual to experience perma-

nent confrontation? Well, in very large areas of the historical Catalan speaking territory, particularly in those areas where the process of language substitution is more advanced, for many people whose first language is Catalan and are aware of this and have a desire to maintain it, the simple fact of going out onto the street, going to work, or sometimes talking to their own family, can be a cause of permanent tension, stressful social confrontation, or uncomfortable and continuous negotiation between the desire to use their own language and the opportunities to do so, strategies of loyalty and strategies of renouncement, or attempting to avoid the problem. In the end, it is a choice between the pain of not letting go, or the pain of giving way. And the perception from the perspective of the other language, the dominant one, whether it is Spanish or French, but it could also be Italian, is that for other people who are not so concerned about this issue it could be completely unimportant. But for those speaking the minoritised language it can involve a permanent threat, specifically the threat of the substitution of their own language and their eradication as a people.

At the same time, the confirmation or interpretation that, despite any personal or collective efforts invested in countering the process of substitution, this process is continuing to take place, can lead the most sensitive people to feel a profound despair that can alter their emotional and social equilibrium.

It is also widely known that a prolonged stressful situation can produce, in the person suffering from it, a pathological response that can be severe in either their immune, cardiovascular or gastrointestinal systems. Therefore, it is necessary to suppose that the persistent feeling of being under threat felt by many people who are most worried about the future of their language can cause individual neurovegetative and psychopathological responses.

In 2002 I published a book called “Dolor de llengua” (Language Pain) (Larreula, 2002), where I discussed this issue, and some of the questions I asked many of my interviewees included the following (page 171): “*How much do you suffer for your language? Tell me about your feelings*” and they went as far as expressing feelings of physical or psychological pain such as in this example: “*I, I really have a very bad time of it, very bad. Recently I haven’t wanted to go anywhere so I don’t have to argue with people...*”, “*It makes me very sad, because I can see that nothing can be done...*”, “*This language thing has basically ruined my life*”, “*It’s so awful what’s happening, so awful...It makes me feel ill...*”; “*The situation of the Catalan language severely depresses me...*”; “*I’m sick of it, I cannot leave the house, I always end up having the same argument over and over again*”, “*It makes me feel ill, but really really ill*”.

Perhaps out of all the areas where Catalan is spoken, it is in Valencia where I found the most painful manifestations of Language Pain due to the highly complex and unhealthy sociolinguistic situation there, including the machinations of language succession on behalf of those who are against the Catalan language, involving a highly complex social confrontation that is not always fully understood by people from other Catalan speaking areas.

Therefore, the clear social and institutional fragility the Catalan language is currently experiencing, throughout its historical and territorial area, is a significant cause of anxiety, stress, and therefore, pain, experienced either more or less intensely, by many citizens in our country. And due to ideological positioning, this phenomenon obliges people to display certain behaviour, and it ends up affecting many of the other inhabitants of these territories in one way or another.

Some causes of this stress

The main cause of anxiety among people belonging to a minoritised language is the feeling that they receive unfair and discriminatory treatment by States, which have minoritised it through their political and legal decisions (Moreno, 2014). And it is largely this asymmetrical treatment undertaken by many States in relation to the different languages spoken that is the cause of the different perception that speakers have about languages and, consequently, about their behaviour as speakers.

This means that, in the case of Catalan, it is the habitual language behaviour of the population who use Catalan as their first language that is one of the main generators of the anxiety and fear among those most sensitive to the social regression of their language, since the main cause of the process of language substitution we are experiencing is not due so much to the highly abundant presence of people who use the Spanish language, or a different language, as their family language; but above all due to the automatic favouring the Spanish language by the majority of people who used to use Catalan as their first language in their contact with people who are speakers of other languages (*Treballs de Sociolingüística catalana*, 17, 2003).

It is natural that societies that are linguistically different, such as Catalan speaking and Spanish speaking societies, or Portuguese society, to provide a more neutral example, can generate such different responses to language, since although some of their population can experience the language situation in their own territory in a natural way, without having to suffer, without even having to think, Catalan society is experiencing the language situation inside its own territory in a complex and inhibited way. This leads it to manifest a great deal of insecurity and great bewilderment in terms of the spontaneous use of the

population's own language with foreigners and great confusion about the language situation that will take place in each instance (Junyent, 2020).

The historical persistence of an abnormal and painful fact can lead to situations that show us no way out. Therefore, the majority of people who use Catalan as their first language, even if they think that, apart from the language each person considers to be their own and which they speak in their family, it would be desirable that everyone who lives here would also know and be able to use the Catalan language, or could be able to join in with Catalan speaking groups, they do not dare to, cannot and do not know how to use their own language with other people who understand it but do not regularly use it. I'm referring to cases in which from the point of view of language intercomprehension and cordial communication a change of language would be unnecessary, and each speaker could theoretically maintain their own.

This behaviour by part of the population who use Catalan as a first language appears to be contradictory and reveals the highly complex tangle of linguistic tension and discomfort to which this population has been submitted for a long time. This tension, among other things, has ended up leading to the generation of a certain linguistic inhibition when talking to Spanish speaking people.

The fact is that the permanent language desertion of many Catalan speakers makes it almost completely unviable to achieve a process of language normalisation in the country, despite the significant effort that has been made by the autonomic institutions and the important areas that have been addressed in one way or another.

We could assume that the reasons that make an adult Catalan speaker unnecessarily

change language, could be due to inertia or habit, a lack of awareness, apathy or similar factors, and often that can be the case. However we must take into account the fact that among people over the age of fifty the threat factor still plays an important role, often at an unconscious irrational level, but it is fear in the end, of using Catalan with strangers who speak Spanish. And it is this way because as Catalans from Catalan speaking families, in their subconscious, after this had been modelled by their accumulated collective historical experience, they continue to perceive the Spanish language, or certain people who speak it, as a potential threat (Ferrer, 1990, p. 111). We cannot forget that all the legislation on language created by the Spanish state from the 18th century until recent years has been put in place to eradicate the social use of the Catalan language and to punish a lack of compliance with the law. This is without considering the fact that in large areas of the territories where Catalan is spoken, and in some social, professional, academic or other fields, there is still legal and/or social penalisation for the free and spontaneous use of Catalan in all its potential manifestations. A clear example of this is the legal sanctions currently (2023) being faced by four counties in North Catalonia for allowing their local political representatives to speak in Catalan during municipal plenary sessions.

However, there is another type of fear or wariness in terms of using the Catalan language with people who don't use it regularly, which is less related to the fact that the other person might attack or deprecate those who speak in Catalan, but instead quite the opposite, and more related to the fact that they do not know whether the other person will interpret the use of Catalan as proof of distance and a lack of solidarity, or some type of attack against them. There has been so much propaganda from Spanish and French state organisations, stating that the use of

the Catalan language is an unequivocal sign of “bad manners”, that most of the Catalan speaking population believes it.

One of the main causes of the fear felt by the people who are most worried about this disappearance of their language community, is the evidence of how the Catalan language is receding more and more among young people. Young people have no memory of the historical prohibition of the Catalan language and have been accustomed to the use of Spanish among their friends throughout their whole lives, and to the social habit of speaking in that language. Their leisure time and relationships basically function entirely in Spanish (Noguero, 2000). Thus, for example, the most recent surveys which Barcelona City Council periodically undertakes on language use among the population generated the following results: In 2015 Catalan was the favourite language among 35% of young people in Barcelona. But in 2020 it had dropped to 28%. The preferential use of Spanish had grown in inverse proportions.

Also, in terms of its use in school, due to the continuous arrival of immigrants, every year that passes the percentage of children who come from non-Catalan speaking families is higher, and they are now a large majority in large cities and metropolitan areas. And even if there are students who speak different languages in their family, they all end up merging into the dominant language, which is Spanish. This is increasingly becoming the lingua franca among children, the one that brings them together as a group, and identifies them as pupils and classmates of the same age and circumstances.

Therefore, the idea that the school immersion programmes, which put into place the exclusive use of Catalan as the language of instruction in teaching, (Arenas & Muset, 2008) would facilitate the Catalanisation of

pupils who are speakers of other languages, has not worked as expected. This is because even if the pupils learn Catalan, in schools where there are children from Catalan speaking families, due to their contact with children who speak Spanish, they learn from a very young age to socialise with others, including among each other, in Spanish.

Another reason for the sadness and concern experienced by people who love the Catalan language is the growing social drop in its quality in terms of vocabulary, syntax, phonetics, phraseology, the poor quality of the colloquial language used and growing hybridisation with Spanish, particularly among young people, despite their schooling. Notwithstanding all of this it is necessary to understand that the incorporation of new speakers coming from other languages into the Catalan language leads to a drop in quality in general, although this can be provisional.

Many people are also worried about the loss of local varieties and dialects that have been substituted by standard Catalan, or school Catalan, when it is not directly substituted by French or Spanish.

Potential tension among non-Catalan speakers

On the other hand, we should also consider the tension and difficulties experienced by many people who speak Spanish or other languages who live in Catalan speaking areas and who would like to learn Catalan and use it with Catalans and join their social groups. However often the behaviour of the Catalan speakers themselves, by speaking to them in Spanish, impedes them from doing so. There are many people who have started studying Catalan, but then found it difficult to find Catalans willing to practice it with them. The book “Ajudeu-me” (Oliveira, 1914), describes

the difficulties involved in speaking Catalan in Catalonia for someone from a different country, (p. 101): *“There are many newly arrived people who start to like the language and, for the reason mentioned before (that Catalans always speak to them in Spanish), they end up giving up learning it and in some cases get bored of it”*.

Potential tension among people who are against the Language Normalisation policies

Another standalone chapter could be written about the pain experienced in relation to the Catalan language, the pain felt by, and the pain caused by those who are against Language Normalisation policies. We could classify these people into two different groups: In one group we would add the people for whom the mere existence of the Catalan language makes them feel highly uncomfortable and for whom contact with it, even passively, causes them a great deal of anxiety and discomfort, and who get to the point of considering its use an attack on the State. This is why they do everything they can to make sure this language is not used, with all the consequences that their militant opposition to the Catalan language and to people who speak it can have on their environment. Recently (2023) in some areas, such as Valencia and the Balearic Islands, political parties who are against the Catalan language have made significant decisions in political institutions, decisions that involve squandering the work undertaken previously in favour of language normalisation. This can cause desperation and anxiety in people from those areas who are more sensitive to the situation of their language and who are more involved in normalising it.

The second group includes people, institutions and political parties who without stating

in Catalonia that they are against the Catalan language, put in place the exact same institutional policies for both the Catalan and the Spanish language. For that reason, they use their full strength against the slightest pressure that may come from institutions to encourage the social use of Catalan. And they accuse the Catalan government and other public institutions in the country of not undertaking a neutral language policy, and of not respecting the co-official status of the languages as set out by law. From their point of view Catalonia is, according to the law and the idiosyncrasies of its inhabitants, a bilingual country (Royo, 2000). And they consider the preferential use of the Catalan language by institutions as an attack against the Catalan population who use Spanish as their first language. For that reason, the political parties who defend this point of view use Spanish when speaking in the Catalan parliament and fight against the Catalan language immersion system in schools and are backed by the Spanish judiciary system. This attitude causes despair among those who are most engaged with the Catalan language because we know that inside this supposedly neutral bilingualism, the Catalan language, which has been minoritised and persecuted by States for centuries and due to the problems of social fragility it is currently experiencing, cannot compete based on “equal rights” with the language of the State (Spanish), since it has great legal power, and even demographic power within Catalonia itself.

All of this anxiety, discomfort and frustration which can be experienced by people who inhabit these historically Catalan speaking areas, can cover a wide range of variants and nuances, modified by each circumstance and the personal story of each individual, but in any case, it is always painful and stressful. And this is due to the unfair and perverse mistreatment of the Catalan language over the centuries by the various States involved.

Conclusions

We can therefore affirm that these States, in the territories they administer, do not accept responsibility for, equally protect or promote all the natural or historical languages that exist in their respective territories. Which is the same as not treating the rights of the peoples or nations where these languages are spoken equally (I am referring to endogenous languages, not family languages that people or groups who have changed country or territory where another language is spoken can speak) and it is profoundly unfair. Also, due to this asymmetry in the treatment of the different languages, they are responsible for a large amount of the prejudices and social attitudes that part of society displays against minoritised languages and their speakers. This is because they may think that there are important languages and languages (and speakers) that are not important. A natural consequence of all of this, is that they are therefore directly responsible for the pain and language anxiety felt by citizens belonging to the minoritised language or minoritised nation.

References

- Arenas, J. & Muset, M. (2008). *La immersió lingüística, A Catalunya, un projecte compartit*. Vic: Eumo Editorial.
- AA.VV. (2000). *Països Catalans Segle XXI, identitat, societat i cultura. Resolucions i propostes del III Congrés de cultura catalana*. Lleida: Edicions El Jonc.
- Ferrer, F. (1985). *Persecució política de la llengua catalana*. Barcelona: Edicions 62.
- Ferrer, F. (1990). *Insubmissió lingüística*. Barcelona: Edicions 62.
- Flaquer, L. (1996). *El català, ¿llengua pública o privada?*. Barcelona: Editorial Empúries.
- Ginebra, J. et al. (1992). *La llengua als Països Catalans*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Iglésias, N. (1998). *La llengua del Rosselló, qüestió d'Estat*. Vic: Eumo Editorial.
- Junyent, C. (2020). *El català depèn de tu*. Barcelona: Edicions La Campana.
- Larreula, E. (2002). *Dolor de llengua*. València: Edicions Tres i Quatre.
- Martí, J. (2023). *Llengua i identitat nacional*. Barcelona: Edicions del 1979.
- Moreno, J. C. (2014). *L'imperi de la llengua comuna*. Argentona: Voliana Edicions.
- Nadal, J. M.; Prats, M. (1982). *Història de la Llengua Catalana, 1*. Barcelona: Edicions 62.
- Noguero, J. (2000). *L'ús del català entre els joves*. Sabadell : Fundació Caixa de Sabadell.
- Oliveira, E. (2014). *Ajudeu-me*. Argentona: Voliana Edicions.
- Pujol, D. (2022). *La repressió del català a l'escola, tres-cents anys de lluita i resistència (1715-2018)*. Cassà de la Selva: Editorial Gavarres.
- Royo, J. (2000). *Argumentos para el bilingüismo*. Espanya: Montesinos.
- Societat Catalana de Sociolingüística (2003). *L'ús oral del català, dades, reflexions i propostes*. *Treballs de Sociolingüística Catalana, n° 17*. Benicarló: Onada Edicions.
- Solé, J. M.; Villaroya, J. (1993). *Cronologia de la repressió de la Llengua i Cultura catalanes 1936-1975*. Barcelona: Curial Edicions Catalanes.
- Vallverdú, F. (1973). *El fet lingüístic com a fet social*. Barcelona: Edicions 62.

LANGUAGE AND WELL-BEING IN YOMITAN VILLAGE (OKINAWA, JAPAN)

Patrick Heinrich, Lorenzo Nespoli, Seira Machida

1. INTRODUCTION

Minority languages are more important to their speakers than is commonly assumed. Linguistic assimilation that leaves no room for minority languages has been identified as a cause of social ills such as poverty (Cooke, Mitrou, Lawrence, Guimond, & Beavon, 2007), poor physical health (Oster, Grier, Lightning, Mayan, & Toth, 2014), and reduced mental health (Chandler & Lalonde, 2009). This paper discusses another reason why maintaining language diversity matters. It presents data showing that speakers of an endangered language in Okinawa (Japan) report higher rates of well-being. We hope that this data can add further arguments to the mounting evidence that maintaining one's heritage or ancestral language plays a role in individual and collective well-being (Walsh, 2018).

The connection between language and well-being is a wide-ranging field of study. Consider two examples where interdisciplinary research has shed some light on this connection. The first example comes from research into public health, and the second one from human development studies. When studying autochthonous minorities around the world, public health scholars noted that these minorities were more likely than the majority to suffer from prejudice, racism, poverty, unemployment, and family instability, but also from language loss (Stephens, Porter, Nettleton, and Willis, 2007). Among salient examples are Canada's Indigenous people (First Nations, Inuit, and Métis). They currently use more than 70 distinct languages,

but only three of them (Cree, Inuktitut, and Ojibwe) are considered safe in the endangerment scale (Moseley, 2010). Language shift and language loss are underway and Indigenous communities are shifting to English and French. At the same time, Indigenous life expectancy in Canada is lower than that of the total population, suicide rates among the Inuit are much higher than the national average, and most Indigenous children grow up in poverty. In a seminal study on Aboriginal youth suicide in Canada, Hallet, Chandler, and Lalonde (2007) find that "Indigenous language use, as a marker of cultural persistence, is a strong indicator of health and well-being in Canada's Aboriginal communities." In an often-quoted study, Oster et al. (2014) furthermore demonstrate that Indigenous language proficiency in Canada and cultural continuity correlate with lower rates of diabetes. Therefore, they suggest that "interventions aimed at reducing type 2 diabetes rates of First Nations people should work to break down the barriers to cultural continuity and continue the recent revitalization of First Nations cultural reclamation." Experts in human development studies have also accumulated evidence that endangered language communities fall significantly behind the non-Indigenous parts of the population in their Human Development Index score. This index is calculated on life expectancy, educational attainment, and income, with the minimum score being 0, and the maximum score being 1. Cooke, Mitrou, Lawrence, Guimond, and Beavon (2007) report for the year 2000 the following human development discrepancies between Indigenous and non-Indigenous parts of society:

- Aboriginal & Torres Strait Islanders in Australia 0.674, a gap of 0.184 compared to the non-Aboriginal Australians (0.858)
- Canadian Aboriginal 0.815, a gap of 0.085 compared to non-Aboriginal Canadians (0.900)
- Māori 0.728, a gap of 0.139 compared to non-Māori New Zealanders (0.867)
- American Indian and Alaska Natives 0.811, a gap of 0.061 compared to non-native Americans (0.872). Note also in this context that the general life expectancy in the US fell by 2.7 years during the COVID-19 pandemic from 2019 to 2021 but by 6.6 years among American Indians and Alaska Natives (Hill, Ndugga, and Artiga, 2023).

While we can find data from interdisciplinary studies that reveal an interrelation between language endangerment and reduced rates of health and human development, data for language endangerment and subjective well-being is hard to come by. In the following section, we discuss some empirical data we collected on this matter in Yomitan Village in Okinawa (Japan), where the endangered language of Okinawan (*Uchinaaguchi*) is spoken. Residents call their local variety of Okinawan usually *shimakutuba* (community language) as there exists no standard variety of Okinawan.

2. LANGUAGE AND WELL-BEING IN YOMITAN VILLAGE IN OKINAWA

Linking the research of language endangerment with well-being is a logical development for a field of study that has claimed that endangered languages provide unique ways of perception and cognition, connect to other speakers – past and present, foster cultural

autonomy, and constitute an aesthetic resource (e.g., Ahearn, 2012; Harrison, 2007; Mühlhäusler, 1996). Speaking a language enriches individuals while losing it impoverishes them. When taking such a view on language diversity, a link to well-being does not seem far-fetched.

In this section, we first give a brief introduction to the site of our survey, together with some explanations of the methods we applied in our research. In the second part, we discuss some preliminary findings.

2.1. Background and methodological considerations

We collected data on language and well-being in May 2022 in a questionnaire survey with the help of the Education Board of Yomitan Village in Okinawa.¹ Okinawa is the central island of the Ryukyu Archipelago where six endangered languages are spoken. These are, from north to south: Amamian, Kunigamian, Okinawan, Miyakoan, Yaeyaman, and Dunan (Heinrich, Miyara, and Shimoji, 2015). Okinawan has the most speakers and most regional varieties among the Ryukyuan languages. Yomitan Village is in the central part of Okinawa Island and has a total of 40,000 inhabitants. This makes it the largest village in Japan. Yomitan could be upgraded from ‘village’ to ‘town’, but it prefers to retain its village status as this gives it more cultural autonomy. The village is known for maintaining its local language and culture better than most municipalities in Okinawa, and this is the reason why we chose it for our survey.

Let us next consider different approaches to the study of subjective well-being. Psycholo-

1.- Research was supported by a SPIN research grant from Ca' Foscari University of Venice (PI Patrick Heinrich). Besides the three authors, the research team also included Yumiko Ohara, Tatsuro Maeda, and Giulia Valsecchi. This article has also benefitted from comments by Justyna Olko and Alexander Andrason on an earlier draft. The support and involvement of everyone is gratefully acknowledged here.



Figure 1: Yomitan Village in the Okinawa

gists call long-term assessments of well-being 'subjective' because respondents lack an objective frame of reference and can only compare their well-being with people they know, usually their peers (Nettle, 2005). All approaches to the study of subjective well-being depart from the fact that humans are generally resilient and learn to adapt to changes in their lives. This resilience is one of the main reasons why levels of well-being are relatively stable across an individual's life. Therefore, studies into well-being focus on factors that individuals do not quickly adapt to (e.g., health, family, employment), and the question for us is whether language is such a factor.

We used three well-known approaches to well-being for our survey in Yomitan Village:

- (1) The 'Subjective Happiness Scale' is an instrument that studies the global and subjective assessments of whether a person is happy (Lyubormirsky & Lepper, 1999). 'Global' means the overall assessment of life, as opposed to domain-specific approaches (e.g., work or family). This scale elicits self-judgments on the following four statements that are rated on a scale from 1 (strongly disagree) to 7 (strongly agree): (a) In general, I consider myself not a very happy person / a very happy person; (b) Compared with most of my peers, I consider myself less happy / more happy; (c) Some people are generally very happy. They enjoy life regardless of what is going on, getting the most out of everything. To what extent does this characterization

describe you? Not at all / a great deal; (d) Some people are generally not very happy. Although they are not depressed, they never seem as happy as they might be. To what extent does this characterization describe you? Not at all / a great deal.

- (2) The 'Satisfaction with Life Scale' (Diener, Larson, & Griffin, 1985) focuses on the judgmental and cognitive assessments of well-being (as opposed to emotional or affective assessments). This scale has proven to be a reliable instrument that provides stable measurements of well-being across age cohorts. It asks for self-assessments on a scale from 1 (strongly disagree) to 7 (strongly agree) of the following five statements: (a) In most ways my life is close to my ideal; (b) The conditions of my life are excellent; (c) I am satisfied with my life; (d) So far I have gotten the important things I want in life; (e) If I could live my life over, I would change almost nothing.
- (3) The scale on 'General Life Satisfaction', also known as 'Cantril's Ladder' (Cantril, 1965) is a research instrument that has been used in many surveys around the world, most famously by the Gallup World Poll for their annual World Happiness Report. Informants are asked the following question: (a) Please imagine a ladder with steps numbered from zero at the bottom to ten at the top. Suppose we say that the top of the ladder represents the 'best possible life' for you and the bottom of the ladder represents the 'worst possible life' for you. If the top step is 10 and the bottom step is 0, on which step of the ladder do you feel you personally stand at the present time?

Regarding language, we asked two sets of questions that we had developed ourselves and had successfully used in the past in sociolinguistic surveys in the Ryukyus (e.g.,

Heinrich, 2007). In the first set, we asked the following questions: (a) I can speak community language (*shimakutuba*) in daily conversation; (b) I can listen to community language in daily conversations and understand them; (c) I understand the lyrics of community language folk songs; (d) I can use honorific expressions (*keigo*) in the community language; (e) I am currently using community language in my family; (f) When I was a child, I was often exposed to community language, (g) I sometimes use fixed community language expressions when I speak Japanese, e.g., *haisai/haitai* (hello) or *nifee deebiru* (thank you). In the second set of questions, we asked who speaks what language or language variety to whom in the family. We will not correlate these data to well-being here, but the information gathered with this set of questions provides information about the present language choices in the family (see Figure 2). Based on the responses to the first set of questions on language, we will assess the language proficiency and use of the respondents, and we can also assign them to the different speaker types that currently exist in Okinawa.

In a seminal study on language shift and loss in Okinawa, Anderson (2014) distinguishes between (a) Full Speakers who can use the community language in all domains and are therefore also proficient in honorific language use, (b) Rusty Speakers who can use the language freely but not in formal contexts that require honorific language, (c) Passive Bilinguals who understand the language but have difficulties to use it productively, and (d) Token Speakers who use set expressions of the community language when speaking Japanese. In Okinawa, Full Speakers are usually born before 1935, Rusty Speakers before 1955, and Passive Bilinguals before 1990. Those born afterward, generally only insert set tokens (lexical touchstones) of the community language into Japanese. For the

sake of brevity, we will distinguish between Speakers (full and rusty), Passive Bilinguals, and Monolingual speakers only. Due to the radical nature of language shift in the Ryukyus, where natural intergenerational language transmission in the family was interrupted in almost all families between 1955 and 1960, the linguistic repertoires of speakers differ very consistently and predictably between the generations (Heinrich, 2015). Language reclamation has started only recently and while the number of new speakers is growing, they are still very exceptional at the moment (Hammine, 2020).

As can be seen in Figure 2, there are three main varieties spoken in the family domain. Standard Japanese, the local variety of the endangered Okinawan language (local language), and Okinawan Japanese. The latter is a contact variety that emerged during the spread of Japanese in Okinawa in the late 19th century. It has a Ryukyuan substratum and Japanese superstratum and differs structurally between generations (Anderson, 2015). It has become the unmarked language for many Okinawans in the family and among friends. The local language currently takes a back seat both to Standard Japanese and to Okinawan Japanese. It is most often used when talking to grandparents.

We also asked informants about their perception and importance of the community language for their daily life in Yomitan which led to the following result (Table 1).

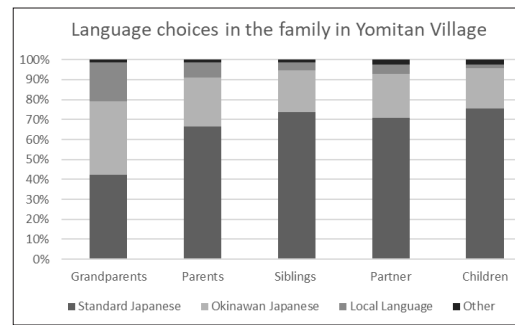


Figure 2: Language choices in the family in Yomitan Village (N=1.374)

In Table 1 – and in all tables that follow – we always calculate the difference between speaker types in relation to Speakers and put this figure in round brackets. There are two principal ways to look at the data in Table 1. One is to acknowledge that there is some sort of recognition and appreciation of community language across all speaker types (and generations) in Yomitan. The second is to note that recognition and appreciation of community language is declining with reduced knowledge of the community language. In particular, the statements on ‘feeling affection for community language’ (3) and seeing it as a ‘resource and treasure’ (5) show a noteworthy difference across the speaker types, with Monolinguals scoring notably lower than Passive Bilinguals and Speakers. Those who know little about community language value it the least, and this may be a worrying finding for future revitalization efforts. The biggest gap, however, is in statement (1) about community language proficiency. These differences testify to the rapid development of language shift and loss in Yomitan (as elsewhere in the Ryukyus).

Attitudes toward community language (on a scale from min. 1 to max. 7)	Speakers	Passive Bilinguals	Monolinguals
1. I am satisfied with my community language proficiency	5.39	3.11 (-2.28)	2.29 (-3.10)
2. Speaking community language is an important skill	6.03	5.25 (-0.78)	4.34 (1.69)
3. I feel a sense of affection for the community language	6.54	5.35 (-1.19)	3.78 (-2.76)
4. I appreciate that there is community language in Yomitan	6.34	5.30 (-1.04)	4.34 (-1.00)
5. Community language is a resource and treasure in my life	6.27	5.15 (-1.12)	3.89 (-2.38)

Table 1: Attitudes toward local language according to speaker type (N=1.374)

2.2. Language and Well-being in Yomitan Village

Through collaboration with the Education Board of the village where one of us (Seira Machida) is employed, we distributed the survey among employees at the municipality, among the local students at the high school, and through the local community centers (*kōminkan*). In this way, we collected a total of 1,374 valid responses with a gender ratio of 51.6% female and 48% male.

Based on the set of questions on language, we will subsequently group all informants with a proficiency score in the community language of 1-2 into the group of Monolinguals, those with a score of 3-5 into the group of Passive Bilinguals, and those with a score of 6-7 into the group of Speakers. If we then cross these speaker types in Yomitan as the dependent variable with the results of the Subjective Happiness Scale as the independent variable, then we arrive at the following result. In addition to the difference between speaker types in relation to Speaker in round brackets, we also give the results of the chi square test in square brackets. A figure smaller than .05 (5 cases in a sample of 100) means that we can reject the possibility that the correlation between two variables is

by chance. The bold numbers are the mean scores (1-7) for the statements.

In this table, we see a relation between speaker types (proficiency in the community language) and well-being in the first two statements. Statement 3 is less reliable, and statement 4 does not capture a possible relation between language and well-being well. Also, the relation between the three speaker-types is not very robust for 3 and 4. In general however, Speakers report higher rates of happiness (statements 1-3) than Passive Bilinguals, who in turn report higher rates than Monolinguals. Note that Statement (4) works in reverse. The lower the mean score, the less likely is one to be unhappy. For the time being, we can conclude that we do not find much difference between speaker types and well-being when applying the Subjective Happiness Scale, and that some of the relations (<.005) are not statistically significant.

Let us next consider the results we obtain by crossing speaker types with the Satisfaction with Life Scale.

Applying the Satisfaction with Life Scale yields a much clearer correlation between speaker types and well-being. Again, Speakers report the highest rates of well-being,

Subjective Happiness Scale (on a scale from min. 1 to max. 7)	Speakers	Passive Bilinguals	Monolinguals
1. I consider myself not a happy person / a happy person [.008]	5.51 [.379]	5.26 (-0.25) [.373]	5.14 (-0.37) [.170]
2. Compared to most of my peers, I consider myself less happy / more happy [0.19]	5.39 [.105]	5.09 (-0.30) [.382]	4.95 (-0.44) [.454]
3. Enjoying life regardless of what is going on: Not at all / a great deal* [$<.001$]	5.15 [.069]	4.78 (-0.37) [.304]	4.57 (-0.58) [.754]
4. Never as happy as one could be: Not at all / a great deal** [.464]	3.28 [.152]	3.19 (-0.09) [.751]	3.31 (+0.03) [.703]

Table 2: Speaker-type and subjective happiness (N=1.374)

*Complete statement: Some people are generally very happy. They enjoy life regardless of what is going on, getting the most out of everything. To what extent does this characterization describe you?

** Complete statement: Some people are generally not very happy. Although they are not depressed, they never seem as happy as they might be. To what extent does this characterization describe you?

Satisfaction with Life Scale (on a scale from min. 1 to max. 7)	Speakers	Passive Bilinguals	Monolinguals
1. In most ways life is close to my ideal [$<.001$]	4.92 [.014]	4.21 (-0.71) [.533]	3.85 (-1.07) [.158]
2. The conditions of my life are excellent [$<.001$]	5.03 [.093]	4.47 (-0.83) [.210]	4.16 (-0.87) [.073]
3. I am satisfied with my life [$<.001$]	5.12 [.405]	4.51 (-0.61) [.098]	4.25 (-0.87) [.007]
4. So far, I have gotten the important things I want in life [$<.001$]	5.32 [.036]	4.74 (-0.58) [.184]	4.41 (-0.91) [.083]
5. If I could live my life over, I would change almost nothing [$<.001$]	4.79 [.011]	3.82 (-0.97) [.010]	3.50 (-1.29) [.440]

Table 3: Table 2: Speaker type and satisfaction with life (N=1.374)

and Passive Bilinguals score higher than Monolinguals, and these differences are statistically relevant except for statement 1 and Passive Bilinguals. Compared to the results of the Subjective Happiness Scale in Table 2, we now also see notable differences between Passive Bilinguals and Monolinguals, but the difference in life satisfaction scores between Speakers and Passive Bilinguals is higher than that between Passive Bilinguals and Monolinguals. In sum, the Satisfaction with Life Scale captures a relation between language and well-being much better than the Subjective Happiness Scale, and it also provides for statistically reliable data between speaker types.

To conclude, let us consider the results of crossing speaker types with the scores from the instrument to measure General Life Satisfaction (Cantril's Ladder). It asks only one question and is therefore easy to use and analyze.

When looking at General Life Satisfaction, Speakers report again higher rates of well-being than Passive Bilinguals and Monolinguals. There are basically no differences in the reported values between the latter two speaker types. It does not provide statistically valid information between speaker types. Since the questionnaire we used in Yomitan was quite lengthy and required about 15 min

Speakers	Passive Bilinguals	Monolinguals
6.67 [.012]	6.12 (-0.55) [.836]	6.14 (-0.53) [.421]

Table 4: Speaker type and general life satisfaction (Cantril's Ladder, [.001]) (N=1.374)

to be filled out, we can therefore recommend that future surveys might want to focus on the Satisfaction with Life Scale to either make room for other questions or to reduce the length of the questionnaire.

3. LANGUAGE AND WELL-BEING: WAYS FORWARD

The results we shared here are but a first step in the analysis of the data we have gathered and in our understanding of how language and well-being relate in endangered language communities. We also collected data on four additional variables: (a) Decolonization of Mind, (b) Aspiration for Social Mobility, (c) Social Capital, and (d) Language Attitudes. These variables can be directly related to well-being. More insightful, however, will be to see whether these variables mediate or moderate between language and well-being. In other words, do these variables provide for pathways that connect language and well-being (mediator) or do they affect the strength of the intercon-

nection between language and well-being (moderator)? In pursuing this question, we hope to develop a research template that is simple but precise and that could then be used for studies in other endangered language communities.

Research into a possible nexus of language and subjective well-being has recently received more attention, and these studies provide important insights and models into how language and well-being are related. Olko et al. (2022, p. 133), for example, demonstrate that “actual practice and the positive emotions associated with communication in the language” provide a link between language and well-being of the Indigenous Nahua groups in Mexico. This resonates well with our findings, as we also consider the actual use of the endangered language, and not only language proficiency in it. In the currently only existing book-long discussion of language and subjective well-being, which studies migrant languages and not endangered languages, Wang (2022) shows that not speaking the majority language affects the well-being of Chinese and Japanese immigrants in Germany negatively, but so does not speaking their heritage language, i.e., Chinese, and Japanese. His findings highlight the need to not simply support specific minority languages but to foster and maintain the multilingualism of minority communities. While we did not collect data on Japanese and the well-being of Yomitan residents, we assume that Japanese contributes to speakers’ well-being, too. At the same time, our data reveals that using only Japanese diminishes well-being. Sociolinguistic assimilation that leaves no place for endangered languages negatively affects the well-being. Those in the process of language shift who were able to maintain the local language (while using also Japanese) report higher rates of well-being than those who do not know and speak the local language as much.

Multilingualism is generally known to have a range of positive effects such as delaying dementia, making people’s minds more open and elastic, and functioning as a resource to promote empowerment and autonomy (Maher, 2017, p. 61-73). We can add well-being to this list of positive functions. Our data shows that the more you know and use the endangered language, the more likely you are to be satisfied with your life. Why this is the case requires more analysis and further research. Given the critical nature of economic, health, and subjective well-being disparities that we find among endangered language communities, revitalizing the endangered languages and supporting cultural continuity could be earmarked as a principal policy objective henceforth. However, given the persistence of giving preferential treatment to dominant languages in language policies (Coulmas, 2018, p. 61-79), such a shift in objectives will not come easy. The more data that can be presented on the interrelation between language and well-being, the more pressing it will become to adjust policies accordingly.

References

- Ahearn, L. M. (2012). *Living Language*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Anderson, M. (2014). Language shift and language loss. In M. Anderson, & P. Heinrich, *Language Crisis in the Ryukyus* (pp. 103-139). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Anderson, M. (2015). Substrate-influenced Japanese and code-switching. In P. Heinrich, S. Miyara, & M. Shimoji, *Handbook of the Ryukyuan Languages* (pp. 481-509). Boston: De Gruyter Mouton.
- Cantril, H. (1965). *The Pattern of Human Concerns*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2009). Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nation. In L. J. Kirmayer, & G. G. Valaskakis, *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada* (pp. 221-248). Vancouver: UBC Press.
- Cooke, M., Mitrou, F., Lawrence, D., Guimond, E., & Beavon, D. (2007). Indigenous well-being in four countries: An application of UNDP's Human Development Index to Indigenous people in Australia, Canada, New Zealand, and the United States. *BMC International Health and Human Rights*, 7(9). Retrieved from <https://bmcinthealthhumrights.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-698X-7-9>
- Coulmas, F. (2018). *An Introduction to Multilingualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Diener, E., Larson, E. R., & Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49, 71-75.
- Hallet, D., Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2007). Aboriginal language knowledge and youth suicide. *Cognitive Development*, 22(3), 392-399.
- Hammine, M. (2020). Educated to not speak our language: Language attitudes and newspeakerness in the Yaeyaman language. *Journal of Language Identity & Education*, 20(4), 1-15.
- Harrison, D. K. (2007). *When Languages Die*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinrich, P. (2007). *Look Who's Talking: Language Choices in the Ryukyu Islands*. Essen: LAUD.
- Heinrich, P. (2015). Language shift. In P. Heinrich, S. Miyara, & M. Shimoji, *Handbook of the Ryukyuan Languages* (pp. 613-630). Boston: De Gruyter Mouton.
- Heinrich, P., Miyara, S., & Shimoji, M. (2015). *Handbook of the Ryukyuan Languages*. Boston: De Gruyter Mouton.
- Hill, L., Ndugga, N., & Artiga, S. (2023). *Key data on health and health care by race and ethnicity*. Retrieved from <https://www.kff.org/racial-equity-and-health-policy/report/key-data-on-health-and-health-care-by-race-and-ethnicity/#:~:text=Provisional%20data%20from%202021%20show,77.7%20years%20for%20Hispanic%20people>.
- Korff, J. (2023). *Aboriginal Population in Australia*. Retrieved from <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/people/aboriginal-population-in-australia>, retrieved 16 August 2023
- Lyubormirsky, S., & Lepper, H. (1999). A measure of subjective happiness. *Social Indicators Research*, 46(2), 137-155.
- Maher, J. C. (2017). *Multilingualism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Marmion, D., Obata, K., & Troy, J. (2014). *Community, Identity, Wellbeing: The Report of the Second National Indigenous Languages Survey*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies. Retrieved from https://aiatsis.gov.au/sites/default/files/research_pub/2014-report-of-the-2nd-national-indigenous-languages-survey_2.pdf
- Moseley, C. (2010). *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO.
- Mühlhäusler, P. (1996). *Linguistic Ecology*. London: Routledge.
- Nettle, D. (2005). *Happiness: The Science Behind Your Smile*. Oxford: Oxford University Press.
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., & Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 28(1), 132-143. doi:doi.org/10.1037/cdp0000479

- Oster, R. T., Grier, A., Lightning, R., Mayan, M. J., & Toth, E. L. (2014). Cultural continuity, traditional Indigenous language, and diabetes in Alberta First Nations. *International Journal for Equity in Health*, 13(92). doi:<https://doi.org/10.1186/s12939-014-0092-4>
- Stephens, C., Porter, J., Nettleton, C., & Willis, R. (2007). UN declaration on the rights of Indigenous peoples. *Lancet* 367, 2019-2028.
- United Nations. (2010). *State of the World's Indigenous Peoples (vol.1)*. doi:<https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/state-of-the-worlds-indigenous-peoples.html>
- Walsh, M. (2018). "Language is like food...": Links between language revitalization and health and wellbeing. In L. Hinton, L. Huss, & G. Roche, *The Routledge Handbook of Language Revitalization* (pp. 5-12). Abingdon: Routledge.
- Wang, Z. (2022). *The Role of Language in the Wellbeing of Migrants*. Abingdon: Routledge.

LLENGUA I BENESTAR AL POBLE DE YOMITAN (OKINAWA, EL JAPÓ)

Patrick Heinrich, Lorenzo Nespoli, Seira Machida

1. INTRODUCCIÓ

Les llengües minoritàries són més importants per als seus parlants del que se sol suposar. L'assimilació lingüística que no deixa lloc a les llengües minoritàries ha estat identificada com una de les causes de mals socials com la pobresa (Cooke, Mitrou, Lawrence, Guimond i Beavon, 2007), la mala salut física (Oster, Grier, Lightning, Mayan i Toth, 2014) i la reducció de la salut mental (Chandler i Lalonde, 2009). Aquest article analitza una altra raó per la qual és important mantenir la diversitat lingüística. Presenta dades que demostren que els parlants d'una llengua en perill d'extinció a Okinawa (el Japó) tenen taxes de benestar més altes. Esperem que aquestes dades puguin afegir més arguments a l'evidència creixent que el manteniment del patrimoni o de la llengua ancestral té un paper important en el benestar individual i col·lectiu (Walsh, 2018).

La relació entre la llengua i el benestar és un camp d'estudi molt ampli. Considerarem dos exemples, en què la recerca interdisciplinària ha posat una mica de llum sobre aquesta relació. El primer exemple prové de la recerca en salut pública, i el segon, dels estudis del desenvolupament humà. Quan es van estudiar les minories autòctones d'arreu del món, els estudiosos de la salut pública van observar que aquestes minories tenien més probabilitats que la majoria de patir prejudicis, racisme, pobresa, atur i inestabilitat familiar, però també de perdre la llengua (Stephens, Porter, Nettleton i Willis, 2007). Entre els exemples més destacats hi ha els pobles indígenes del Canadà (Primeres Nacions,

inuïts i metis). Actualment usen més de setanta llengües diferents, però només tres (el *cree*, l'*inuktitut* i l'*ojibwe*) es consideren segures a l'escala de perill d'extinció (Moseley, 2010). S'estan produint el canvi i la pèrdua de llengües i les comunitats indígenes estan canviant a l'anglès i al francès. Alhora, l'esperança de vida dels indígenes del Canadà és inferior a la de la població total, les taxes de suïcidi entre els inuïts són molt superiors a la mitjana nacional i la majoria dels nens indígenes creixen en la pobresa. En un estudi fonamental sobre el suïcidi juvenil aborígen al Canadà, Hallet, Chandler i Lalonde (2007) conclouen que «l'ús de la llengua indígena, com a marcador de persistència cultural, és un fort indicador de salut i benestar a les comunitats aborígenes del Canadà». En un estudi que sovint se cita, Oster *et al.* (2014) demostren, a més, que el domini de la llengua indígena al Canadà i la continuïtat cultural es correlacionen amb taxes més baixes de diabetis. Per tant, suggereixen que «les intervencions destinades a reduir les taxes de diabetis tipus 2 de les persones de les Primeres Nacions haurien de treballar per a trencar les barreres a la continuïtat cultural i continuar amb la recent revitalització i reivindicació cultural de les Primeres Nacions». Els experts en estudis de desenvolupament humà també han recopilat proves del fet que les comunitats lingüístiques en perill d'extinció queden significativament per darrere de les parts no indígenes de la població en la seva puntuació de l'índex de desenvolupament humà (IDH). Aquest índex es calcula a partir de l'esperança de vida, el nivell d'estudis i els ingressos, en què la puntuació mínima és 0 i la màxima, 1. Cooke, Mitrou, Lawrence, Guimond

i Beavon (2007) assenyalen per a l'any 2000 les discrepàncies següents de desenvolupament humà entre parts indígenes i no indígenes de la societat:

- Aborígens i illencs de l'estret de Torres a Austràlia 0,674, una diferència de 0,184 en comparació amb els australians no aborígens (0,858).
- Aborígens canadencs 0,815, una diferència de 0,085 en comparació amb els canadencs no aborígens (0,900).
- Maoris 0,728, una diferència de 0,139 en comparació amb els neozelandesos no maoris (0,867).
- Indis americans i nadius d'Alaska 0,811, una diferència de 0,061 en comparació amb els nord-americans no nadius (0,872). Observem també en aquest context que l'esperança de vida general als EUA va baixar 2,7 anys durant la pandèmia de COVID-19 del 2019 al 2021, però en 6,6 anys entre els indis americans i els nadius d'Alaska (Hill, Ndugga i Artiga, 2023).

Tot i que podem trobar dades d'estudis interdisciplinaris que mostren una interrelació entre el perill d'extinció de la llengua i la reducció dels índexs de salut i desenvolupament humà, és difícil aconseguir dades sobre el perill d'extinció de la llengua i el benestar subjectiu. A l'apartat següent, analitzem algunes dades empíriques que vam recollir sobre aquesta qüestió al poble de Yomitan, a Okinawa (el Japó), on es parla la llengua en perill d'extinció, *uchinaaguchi*. Els residents solen anomenar la seva varietat local de la llengua d'Okinawa, la llengua *shimakutuba* ('llengua de la comunitat'), ja que no existeix una varietat estàndard de la llengua d'Okinawa.

2. LLENGUA I BENESTAR AL POBLE DE YOMITAN, A OKINAWA

Vincular la recerca de l'amenaça que pateixen les llengües amb el benestar és un procés lògic per a un camp d'estudi que ha afirmat que les llengües en perill d'extinció proporcionen maneres úniques de percepció i cognició, connecten amb altres parlants —passats i presents—, fomenten l'autonomia cultural i constitueixen un recurs estètic (per exemple, Ahearn, 2012; Harrison, 2007; Mühlhäusler, 1996). El fet de parlar una llengua enriqueix els individus, mentre que perdre-la els empobreix. Des d'aquest punt de vista de la diversitat lingüística, la relació amb el benestar no sembla exagerada.

En aquest apartat, primer donem una breu introducció del lloc de la nostra enquesta, juntament amb algunes explicacions dels mètodes que hem aplicat en la nostra recerca. A la segona part, discutim algunes conclusions preliminars.

2.1. Antecedents i consideracions metodològiques

Vam recollir dades sobre la llengua i el benestar el mes de maig de 2022 per mitjà d'un qüestionari amb l'ajuda del Consell d'Educació del poble de Yomitan a Okinawa.¹ Okinawa és l'illa central de l'arxipèlag de Ryukyu, on es parlen sis llengües en perill d'extinció. Aquestes llengües són, de nord a sud: *amami*, *kunigami*, *okinawenc*, *miyako*, *yaeyama* i *dunan* (Heinrich, Miyara i Shimoji, 2015). L'*okinawenc* és la llengua ryukyuenca que té més parlants i més varietats regionals. El poble de Yomitan es troba a la part central de

1.- La investigació va comptar amb el suport d'una beca de recerca SPIN de la Universitat Ca' Foscari de Venècia (PI Patrick Heinrich). A més dels tres autors, l'equip de recerca també inclou Yumiko Ohara, Tatsuro Maeda i Giulia Valsecchi. A més, aquest article s'ha beneficiat de les observacions de Justyna Olko i Alexander Andrason que van fer en un esborrany anterior. Aquí es reconeix el suport i la implicació de tothom.



Figura 1: Poble de Yomitan a Okinawa

l'illa d'Okinawa i té un total de 40.000 habitants. Això el converteix en el poble més gran del Japó. Yomitan podria passar de «poble» a «ciutat», però prefereix mantenir l'estatus de poble, ja que això li dona més autonomia cultural. El poble és conegut per mantenir la seva llengua i cultura locals millor que la majoria de municipis d'Okinawa, i aquesta és la raó per la qual l'hem escollit per a la nostra enquesta.

A continuació, considerem diferents enfocaments de l'estudi del benestar subjectiu. Els psicòlegs anomenen «subjectives» les avaluacions a llarg termini del benestar perquè els enquestats no tenen un marc de referència objectiu i només poden comparar el seu benestar amb el de les persones

que coneixen, normalment els seus iguals (Nettle, 2005). Tots els enfocaments de l'estudi del benestar subjectiu parteixen del fet que els humans són generalment resilient i aprenen a adaptar-se als canvis de les seves vides. Aquesta resiliència és una de les raons principals per les quals els nivells de benestar són relativament estables al llarg de la vida d'un individu. Per tant, els estudis sobre el benestar se centren en factors als quals els individus no s'adapten ràpidament (per exemple, la salut, la família, la feina) i la qüestió que ens plantegem és si la llengua és un d'aquests factors.

Per a la nostra enquesta al poble de Yomitan, hem utilitzat tres enfocaments del benestar ben coneguts:

- (1) «L'escala de felicitat subjectiva» és un instrument que estudia les valoracions globals i subjectives de si una persona és feliç (Lyubormirsky i Lepper, 1999). «Global» significa l'avaluació general de la vida, en oposició als enfocaments de dominis específics (per exemple, la feina o la família). Aquesta escala suscita autojudicis sobre les quatre afirmacions següents que es valoren en una escala d'1 (totalment en desacord) a 7 (molt d'acord): a) En general, em considero una persona no molt feliç / una persona molt feliç. b) En comparació amb la majoria dels meus companys, em considero menys feliç / més feliç. c) Algunes persones són, en general, molt felices. Gaudeixen de la vida independentment del que passi i treuen el màxim profit de tot. Fins a quin punt et descriu aquesta característica? Gens / molt. d) Algunes persones generalment no són molt felices. Encara que no estan deprimides, mai semblen tan felices com podrien ser-ho. Fins a quin punt et descriu aquesta característica? Gens / molt.
- (2) «L'escala de satisfacció amb la vida» (Diener, Larson i Griffin, 1985) se centra en les valoracions cognitives i de judici del benestar (en contraposició a les valoracions emocionals o afectives). Aquesta escala ha demostrat ser un instrument fiable que proporciona mesures estables del benestar en totes les cohorts d'edat. Demana autoavaluacions en una escala de l'1 (totalment en desacord) al 7 (molt d'acord) de les cinc afirmacions següents: a) En la majoria dels aspectes, la meua vida s'acosta al meu ideal. b) Les condicions de la meua vida són excel·lents. c) Estic satisfet amb la meua vida. d) Fins ara he aconseguit les coses importants que vull a la vida. (e) Si pogués viure la meua vida, no canviaria gairebé res.
- (3) «L'escala de satisfacció general amb la vida», també coneguda com a «Escala de

Cantril» (Cantril, 1965) és un instrument d'investigació que s'ha utilitzat en moltes enquestes arreu del món, la més famosa de les quals és la de Gallup World Poll per al seu Informe anual sobre la felicitat mundial. Als informants se'ls fa la pregunta següent: a) Imagina una escala amb esglaons numerats de zero a la part inferior fins a deu a la part superior. Suposem que la part superior de l'escala representa la «millor vida possible» per a tu i la part inferior de l'escala representa la «pitjor vida possible» per a tu. Si l'esglaó superior és 10 i l'esglaó inferior és 0, en quin esglaó de l'escala creus que et trobes en aquest moment?

Pel que fa a la llengua, vam fer dos blocs de preguntes que havíem desenvolupat nosaltres mateixos i que havíem utilitzat amb èxit anteriorment en enquestes sociolingüístiques a les illes Ryūkyū (per exemple, Heinrich, 2007). En el primer bloc, vam fer les preguntes següents: a) Sé parlar la llengua comunitària (*shimakutuba*) en una conversa quotidiana?, b) Sé escoltar la llengua de la comunitat en converses quotidianes i entendre-les?, c) Entenc la lletra de les cançons populars en la llengua comunitària?, d) Sé utilitzar expressions honorífiques (*keigo*) en la llengua de la comunitat?, e) Actualment utilitzo la llengua de la comunitat amb la família?, f) Quan era petit, sovint estava exposat a la llengua comunitària?, i g) De vegades faig servir expressions fixades de la llengua de la comunitat quan parlo en japonès, per exemple, *haisai/haitai* ('hola') o *nifee deebiru* ('gràcies')? En el segon bloc de preguntes, preguntem qui parla quina llengua o varietat lingüística amb qui de la família. No relacionem aquí aquestes dades amb el benestar, però la informació recollida d'aquest bloc de preguntes proporciona dades sobre les opcions lingüístiques actuals en la família (vegeu la figura 2). A partir de les respostes del primer bloc de preguntes sobre la llen-

gua, avaluem el domini i l'ús lingüístics dels enquestats, i també les podem assignar als diferents tipus de parlants que hi ha actualment a Okinawa.

En un estudi fonamental sobre el canvi i la pèrdua de la llengua a Okinawa, Anderson (2014) distingeix entre a) parlants plens que saben utilitzar la llengua de la comunitat en tots els àmbits i, per tant, també dominen l'ús honorífic de la llengua, b) parlants rovellats que saben utilitzar la llengua lliurement però no en contextos formals que requereixen un llenguatge honorífic, c) bilingües passius que entenen la llengua però tenen dificultats per utilitzar-la de manera productiva, i d) parlants testimonis que utilitzen expressions fixades de la llengua de la comunitat quan parlen japonès.

A Okinawa, els parlants plens solen ser els nascuts abans de 1935, els parlants rovellats, abans de 1955 i els bilingües passius, abans de 1990. Els nascuts després, generalment només insereixen en japonès fitxes (*pedres lèxiques*) de la llengua de la comunitat. En resum, distingirem entre parlants (plens i rovellats), bilingües passius i parlants només monolingües. A causa de la naturalesa radical del canvi lingüístic a les illes Ryūkyū, en què la transmissió lingüística intergeneracional natural es va interrompre en gairebé totes les famílies entre 1955 i 1960, els repertoris lingüístics dels parlants difereixen de manera molt consistent i previsible entre les generacions (Heinrich, 2015). La recuperació de la llengua ha començat fa poc

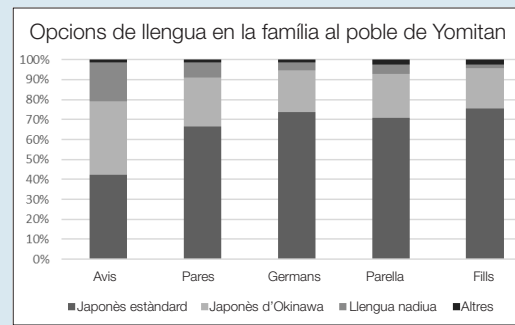


Figura 2: Opcions de llengua en la família al poble de Yomitan (N=1,374)

i, tot i que el nombre de nous parlants està creixent, encara ara són molt excepcionals (Hammine, 2020).

Com podem veure a la figura 2, hi ha tres varietats principals que es parlen a l'àmbit familiar. El japonès estàndard, la varietat local de la llengua d'Okinawa (llengua local) en perill d'extinció i el japonès d'Okinawa. Aquesta última és una varietat de contacte que va sorgir durant l'expansió del japonès a Okinawa a finals del segle XIX. Té un substrat de llengua Ryukyuan i un superestrat japonès i difereix estructuralment entre generacions (Anderson, 2015). S'ha convertit en la llengua no marcada per als parlants de la llengua d'Okinawa en la família i entre els amics. Actualment, la llengua local ocupa un segon pla tant pel que fa al japonès estàndard com al japonès d'Okinawa. S'utilitza sobretot quan es parla amb els avis.

També vam preguntar als informants sobre la seva percepció i importància de la llengua comunitària per a la vida quotidiana a

Actituds envers la llengua de la comunitat (en una escala de mín. 1 i màx. 7)	Parlants	Bilingües passius	Monolingües
1. Estic satisfet amb la competència lingüística de la meua comunitat	5,39	3,11 (-2,28)	2,29 (-3,10)
2. Parlar la llengua de la comunitat és una habilitat important	6,03	5,25 (-0,78)	4,34 (1,69)
3. Tinc afecte a la llengua de la comunitat	6,54	5,35 (-1,19)	3,78 (-2,76)
4. Aprecio que hi hagi una llengua comunitària a Yomitan	6,34	5,30 (-1,04)	4,34 (-1,00)
5. La llengua comunitària és un recurs i un tresor a la meua vida	6,27	5,15 (-1,12)	3,89 (-2,38)

Taula 1: Actituds envers la llengua local segons el tipus de parlant (N=1,374)

Yomitan, fet que va donar lloc als resultats següents (Taula 1).

A la taula 1 —i a totes les taules que segueixen— sempre calculem la diferència entre els tipus de parlants en relació amb els parlants i posem aquesta xifra entre parèntesis. Hi ha dues maneres principals d'interpretar les dades de la taula 1. Una és admetre que hi ha algun tipus de reconeixement i valoració de la llengua de la comunitat en tots els tipus de parlants (i generacions) de Yomitan. La segona és observar que el reconeixement i la valoració de la llengua comunitària estan disminuint a causa d'un coneixement menor de la llengua comunitària. En particular, les afirmacions sobre «tenir afecte a la llengua de la comunitat» (3.) i veure-la com un «recurs i tresor» (5.) mostren una diferència notable entre els tipus de parlants, i els monolingües obtenen puntuacions bastant més baixes que els bilingües passius. Aquells que saben menys la llengua de la comunitat són els que menys la valoren, i això pot ser una dada preocupant per als esforços futurs de revitalització. La diferència més gran, però, es troba a l'affirmació 1. sobre la competència lingüística de la comunitat. Aquestes diferències testimonien el ràpid desenvolupament del canvi i la pèrdua de la llengua de Yomitan (com en la resta de les illes Ryūkyū).

2.2. Llengua i benestar en el poble de Yomitan

Mitjançant la col·laboració amb el Consell d'Educació del poble, en el qual treballa una de nosaltres (Seira Machida), vam distribuir l'enquesta entre els empleats del poble, entre els estudiants locals de l'institut i a través dels centres comunitaris locals (*kōminkan*). D'aquesta manera, hem recollit un total de 1.374 respostes vàlides amb una proporció de gènere del 51,6% de dones i el 48% d'homes.

A partir del bloc de preguntes sobre llengua, posteriorment agruparem tots els informants amb una puntuació de competència en la llengua de la comunitat d'1-2 per al grup de monolingües, una puntuació de 3-5 per al grup de bilingües passius, i una puntuació 6-7 per al grup de parlants. Si després creuem aquests tipus de parlants de Yomitan com a variable dependent amb els resultats de «l'escala de felicitat subjectiva» com a variable independent, arribem al resultat, que mostrem a continuació. A més de la diferència entre els tipus de parlants en relació amb el parlant entre parèntesis, també donem els resultats del test del quadre de chi entre claudàtors. Una xifra inferior a 0,05 (5 casos en una mostra de 100) significa que podem

Escala de felicitat subjectiva (en una escala de mín. 1 i màx. 7)	Parlants	Bilingües passius	Monolingües
1. No em considero una persona feliç / una persona feliç [.008]	5,51 [.379]	5,26 (-0,25) [.373]	5,14 (-0,37) [.170]
2. En comparació amb la majoria dels meus companys, em considero menys feliç / més feliç [0,19]	5,39 [.105]	5,09 (-0,30) [.382]	4,95 (-0,44) [.454]
3. Gaudir de la vida independentment del que estigui passant: gens / molt* [<.001]	5,15 [.069]	4,78 (-0,37) [.304]	4,57 (-0,58) [.754]
4. Mai tan feliç com ho podria ser: gens / molt** [.464]	3,28 [.152]	3,19 (-0,09) [.751]	3,31 (+0,03) [.703]

Taula 2: Tipus de parlant i felicitat subjectiva (N=1.374)

***Afirmació completa:** Algunes persones solen ser molt felices. Gaudeixen de la vida independentment del que passi i treuen el màxim profit de tot. Fins a quin punt et descriu aquesta característica?

** **Afirmació completa:** Algunes persones generalment no són gaire felices. Encara que no estan deprimides, mai semblen tan felices com podrien ser-ho. Fins a quin punt et descriu aquesta característica?

Satisfacció amb l'escala de vida (en una escala de mín. 1 i màx. 7)	Parlants	Bilingües passius	Monolingües
1. En molts aspectes, la vida s'acosta al meu ideal [$<.001$]	4,92 [.014]	4,21 (-0,71) [.533]	3,85 (-1,07) [.158]
2. Les condicions de la meua vida són excel·lents [$<.001$]	5,03 [.093]	4,47 (-0,83) [.210]	4,16 (-0,87) [.073]
3. Estic satisfet amb la meua vida [$<.001$]	5,12 [.405]	4,51 (-0,61) [.098]	4,25 (-0,87) [.007]
4. Fins ara, he aconseguit les coses importants que vull a la vida [$<.001$]	5,32 [.036]	4,74 (-0,58) [.184]	4,41 (-0,91) [.083]
5. Si pogués reviure la meua vida, no canviaria gairebé res [$<.001$]	4,79 [.011]	3,82 (-0,97) [.010]	3,50 (-1,29) [.440]

Taula 3: Tipus de parlants i satisfacció amb la vida (N=1.374)

rebutjar la possibilitat que la correlació entre dues variables sigui casual. Les xifres en negreta són les puntuacions mitjanes (1-7) de les afirmacions.

En aquesta taula, veiem una relació entre els tipus de parlants (competència de la llengua de la comunitat) i el benestar en les dues primeres afirmacions. L'afirmació 3 és menys fiable, i l'afirmació 4 no reflecteix bé una possible relació entre la llengua i el benestar. A més, la relació entre els tres tipus de parlants no és molt sòlida en el cas de la tercera i la quarta. En general, però, els parlants declaren índexs de felicitat més alts (afirmacions 1-3) que els bilingües passius, que al seu torn declaren índexs més alts que els monolingües. Vegeu que l'afirmació 4 funciona a la inversa. Com més baixa sigui la puntuació mitjana, menys probabilitats hi haurà de ser infeliç. De moment, podem concloure que no trobem gaires diferències entre els tipus de parlants i el benestar a l'hora d'aplicar l'escala de felicitat subjectiva, i que algunes de les relacions ($<.005$) no són estadísticament significatives.

A continuació, considerem els resultats que obtenim encreuant els tipus de parlants amb l'escala de satisfacció amb la vida.

L'aplicació de l'escala de satisfacció amb la vida produeix una correlació molt més clara

Parlants	Bilingües passius	Monolingües
6.67 [.012]	6.12 (-0.55) [.836]	6.14 (-0.53) [.421]

Taula 4: Tipus de parlants i satisfacció general de la vida (Escala de Cantril, [$.001$]) (N=1.374)

entre els tipus de parlants i el benestar. De nou, els parlants declaren els índexs de benestar més alts, i els bilingües passius puntuen més alt que els monolingües, i aquestes diferències són estadísticament rellevants, excepte per a l'afirmació 1 i els bilingües passius. En comparació amb els resultats de l'escala de felicitat subjectiva de la taula 2, ara també veiem diferències notables entre els bilingües passius i els monolingües, però la diferència de puntuacions de satisfacció amb la vida entre parlants i bilingües passius és més alta que entre els bilingües passius i els monolingües. En resum, l'escala de satisfacció amb la vida capta una relació entre la llengua i el benestar molt millor que l'escala de felicitat subjectiva, i també proporciona dades estadísticament fiables entre els tipus de parlants.

Per concloure, considerem els resultats de l'encreuament de tipus de parlants amb les puntuacions de l'instrument per a mesurar la satisfacció general de la vida (Escala de Cantril). Només es fa una pregunta i, per tant, és fàcil d'utilitzar i analitzar.

Quant a la satisfacció general de la vida, els parlants declaren de nou índexs de benestar més alts que els bilingües passius i els monolingües. Bàsicament no hi ha diferències en els valors reflectits entre els dos darrers tipus de parlants. No proporciona informació estadísticament vàlida entre els tipus de parlants. Atès que el qüestionari que vam utilitzar a Yomitan era bastant llarg i es necessitaven uns 15 minuts per a omplir-lo, podem recomanar que les futures enquestes se centrin en l'escala de satisfacció de la vida per fer espai per a altres preguntes o per reduir la durada del qüestionari.

3. LLENGUA I BENESTAR: CAMINS A SEGUIR

Els resultats que hem compartit aquí són només un primer pas en l'anàlisi de les dades que hem recopilat i en la nostra comprensió de com es relacionen la llengua i el benestar a les comunitats lingüístiques en perill d'extinció. També hem recollit dades sobre quatre variables addicionals: a) descolonització de la ment, b) aspiració a la mobilitat social, c) capital social i d) actituds lingüístiques. Aquestes variables poden relacionar-se directament amb el benestar. No obstant això, serà més perspicaç comprovar si aquestes variables intervenen o moderen entre la llengua i el benestar. Dit d'una altra manera, aquestes variables proporcionen vies que connecten la llengua i el benestar (mediadores) o afecten la força de la interconnexió entre la llengua i el benestar (moderadores)? Amb aquesta pregunta, esperem desenvolupar un model d'investigació que sigui senzill però precís i que es pugui utilitzar per a estudis en altres comunitats lingüístiques en perill d'extinció.

Recentment, s'ha prestat més atenció a la investigació sobre una relació possible de la llengua i el benestar subjectiu, i aquests

estudis proporcionen coneixements i models importants sobre com es relacionen la llengua i el benestar. Olko *et al.* (2022, p. 133), per exemple, demostren que «la pràctica real i les emocions positives associades a la comunicació en la llengua» proporcionen un vincle entre la llengua i el benestar dels grups indígenes nahues de Mèxic. Això es correspon perfectament amb els nostres descobriments, ja que també tenim en compte l'ús real de la llengua en perill d'extinció, i no només a l'àmbit d'aquesta. En l'únic llibre que existeix actualment sobre llengua i benestar subjectiu, que estudia les llengües dels immigrants i no les llengües en perill d'extinció, Wang (2022) mostra que el fet de no parlar la llengua majoritària afecta negativament el benestar dels immigrants xinesos i japonesos a Alemanya, però també el fet de no parlar la seva llengua d'origen, és a dir, el xinès i el japonès. Les seves conclusions posen de manifest la necessitat de no només donar suport a les llengües minoritàries específiques, sinó també de fomentar i mantenir el multilingüisme de les comunitats minoritàries. Tot i que no hem recopilat dades sobre el japonès i el benestar dels residents de Yomitan, suposem que el japonès també contribueix al benestar dels parlants. Així mateix, les nostres dades revelen que utilitzar només el japonès disminueix el benestar. L'assimilació sociolingüística que no deixa lloc a les llengües en perill d'extinció afecta negativament el benestar. Aquells parlants que es troben en procés de canvi lingüístic que han pogut mantenir la llengua local (utilitzaven també el japonès) declaren índexs de benestar més alts que els que no saben ni parlen tant la llengua local.

En general, se sap que el multilingüisme té una sèrie d'efectes positius, com ara que retarda la demència, fa que la ment de les persones sigui més oberta i elàstica, i funciona com un recurs per a promoure l'empoderament i l'autonomia (Maher, 2017, p.

61-73). Podem afegir el benestar a aquesta llista de funcions positives. Les nostres dades mostren que com més saps i utilitzes la llengua en perill d'extinció, més probabilitats tens d'estar satisfet amb la teva vida. Els motius pels quals és així requereixen més anàlisis i més recerques. Donada la naturalesa crítica de les disparitats econòmiques, sanitàries i de benestar subjectiu que trobem entre les comunitats lingüístiques en perill d'extinció, la revitalització de les llengües en perill d'extinció i el suport a la continuïtat cultural es podrien considerar un dels objectius polítics principals d'ara endavant. Tanmateix, atesa la persistència de donar un tracte preferent a les llengües dominants en les polítiques lingüístiques (Coulmas, 2018, p. 61-79), aquest canvi d'objectius no serà fàcil. En definitiva, com més dades es puguin presentar sobre la interrelació entre llengua i benestar, més urgent serà ajustar les polítiques.

Referències bibliogràfiques

- Ahearn, L. M. (2012). *Living Language*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Anderson, M. (2014). Language shift and language loss. A: M. Anderson i P. Heinrich, *Language Crisis in the Ryukyus* (p. 103-139). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Anderson, M. (2015). Substrate-influenced Japanese and code-switching. A: P. Heinrich, S. Miyara, i M. Shimoji, *Handbook of the Ryukyuan Languages* (p. 481-509). Boston: De Gruyter Mouton.
- Cantril, H. (1965). *The Pattern of Human Concerns*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chandler, M. J., i Lalonde, C. E. (2009). Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nation. A: L. J. Kirmayer, i G. G. Valaskakis, *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada* (p. 221-248). Vancouver: UBC Press.
- Cooke, M., Mitrou, F., Lawrence, D., Guimond, E., i Beavon, D. (2007). Indigenous well-being in four countries: An application of UNDP's Human Development Index to Indigenous people in Australia, Canada, New Zealand, and the United States. *BMC International Health and Human Rights*, 7(9). Extret de: <<https://bmcint-healthhumrights.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-698X-7-9>>
- Coulmas, F. (2018). *An Introduction to Multilingualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Diener, E., Larson, E. R., & Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49, 71-75.
- Hallet, D., Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2007). Aboriginal language knowledge and youth suicide. *Cognitive Development*, 22(3), 392-399.
- Hammine, M. (2020). Educated to not speak our language: Language attitudes and newspeakerness in the Yaeyaman language. *Journal of Language Identity & Education*, 20(4), 1-15.
- Harrison, D. K. (2007). *When Languages Die*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinrich, P. (2007). *Look Who's Talking: Language Choices in the Ryukyu Islands*. Essen: LAUD.
- Heinrich, P. (2015). Language shift. A: P. Heinrich, S. Miyara, i M. Shimoji, *Handbook of the Ryukyuan Languages* (p. 613-630). Boston: De Gruyter Mouton.
- Heinrich, P., Miyara, S., & Shimoji, M. (2015). *Handbook of the Ryukyuan Languages*. Boston: De Gruyter Mouton.
- Hill, L., Ndugga, N., & Artiga, S. (2023). *Key data on health and health care by race and ethnicity*. Extret de: <<https://www.kff.org/racial-equity-and-health-policy/report/key-data-on-health-and-health-care-by-race-and-ethnicity/#:~:text=Provisional%20data%20from%202021%20>

- show, 77.7%20years%20for%20Hispanic%20people>.
- Korff, J. (2023). *Aboriginal Population in Australia*. Extret de: <<https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/people/aboriginal-population-in-australia>>, consultat el 16 d'agost de 2023
- Lyubormirsky, S., i Lepper, H. (1999). A measure of subjective happiness. *Social Indicators Research*, 46(2), 137-155.
- Maher, J. C. (2017). *Multilingualism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Marmion, D., Obata, K., & Troy, J. (2014). *Community, Identity, Wellbeing: The Report of the Second National Indigenous Languages Survey*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal i Torres Strait Islanders Studies. Extret de: <https://aiatsis.gov.au/sites/default/files/research_pub/2014-report-of-the-2nd-national-indigenous-languages-survey_2.pdf>
- Moseley, C. (2010). *Atlas of the World's Languages in Danger*. París: UNESCO.
- Mühlhäusler, P. (1996). *Linguistic Ecology*. London: Routledge.
- Nettle, D. (2005). *Happiness: The Science Behind Your Smile*. Oxford: Oxford University Press.
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., & Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 28(1), 132-143. doi: <<https://doi.org/10.1037/cdp0000479>>
- Oster, R. T., Grier, A., Lightning, R., Mayan, M. J., & Toth, E. L. (2014). Cultural continuity, traditional Indigenous language, and diabetes in Alberta First Nations. *International Journal for Equity in Health*, 13(92). doi:<<https://doi.org/10.1186/s12939-014-0092-4>>
- Stephens, C., Porter, J., Nettleton, C., & Willis, R. (2007). UN declaration on the rights of Indigenous peoples. *Lancet* 367, 2019-2028.
- United Nations. (2010). *State of the World's Indigenous Peoples (vol. 1)*. doi:<<https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/state-of-the-worlds-indigenous-peoples.html>>
- Walsh, M. (2018). «Language is like food...»: Links between language revitalization and health and wellbeing. A: L. Hinton, L. Huss, i G. Roche, *The Routledge Handbook of Language Revitalization* (p. 5-12). Abingdon: Routledge.
- Wang, Z. (2022). *The Role of Language in the Wellbeing of Migrants*. Abingdon: Routledge.

LANGUAGE AS A CURSE, LANGUAGE AS A CURE. BETWEEN ILL-BEING AND WELL-BEING OF MINORITY LANGUAGE SPEAKERS

Justyna Olko

The relationship between the use of a heritage language and the well-being of its speakers is not a simple one, and future studies will probably unveil even more of its complexity. Addressing this connection becomes a question of research transparency if the picture does not entirely suit our agendas as academics, language activists or minority language rights advocates or if it makes our work more challenging. I will begin this discussion with an attempt to achieve such transparency by clarifying my own positionality. While I work as an academic and I am not a member of any ethnic minority community, my goal has been to combine research and activism. I constantly engage in self-reflection concerning ethical and decolonial research principles and challenges, my possible role as an ally of local communities as well as the risks of academic saviorism and patronizing approaches. I am also aware that “universities are decorating their academic spaces with the verb ‘decolonize.’ There is a danger here of appropriating the word for the purpose of participating in academic dialogs” (Thambinathan & Kinsella, 2021, p. 6).

That said, I must emphasize that while my aim has always been to follow the highest methodological rigor possible in analyzing and interpreting available data (or in collecting new data), my research agenda is an engaged one. It is driven by my interest in documenting, understanding and reversing the negative impact of ethnic and linguistic discrimination as well as historical and contemporary forms of violence and injustice. I am particularly interested in explaining the mechanisms and impacts of

both ethnic discrimination and linguistic continuity on health and well-being. Understanding the complex entanglements of the apparently opposing poles of this picture—that is, both the adverse and the beneficial mechanism—and anticipating the results of their interplay is one of the biggest concerns I currently envision in socially engaged work with endangered language communities.

While the deliberations here will not bring definite answers to all the major questions emerging from this research agenda, my aim is to provide a fair assessment and a point of departure for more systematic and better contextualized research on this topic. And although this paper is based on research results reported in scholarly literature, I focus on the meta-analysis and implications of the studies that our team has carried out to date with the direct participation of endangered language communities and community-based experts.

Heritage language and ill-being: discrimination and stigmatization

Numerous, sustained forms violence, oppression, racism and ethnic discrimination against Indigenous peoples permeate human history. They are especially salient and abundantly documented in the modern and postmodern periods despite silences, gaps, biases and erasures in historical sources. However, far from being only a shameful and painful mark of our past, they continue to be flagrantly practiced throughout the world today (e.g., Agüero, 2002; Cormack

et al., 2020; Findling et al., 2019). Multiple studies have shown that discrimination persists as an adverse risk factor for mental and physical health and is responsible for high vulnerability and health inequities among Native populations in different parts of the world (e.g. Bilewicz et al., 2022; Carter et al., 2017; Kairuz et al., 2020; Paradies et al., 2015; Pascoe & Smart Richman, 2009; Poder & He, 2015; Williams et al., 2019).

Striking differences in the levels of health and vulnerability of Indigenous peoples are also associated with other enduring and co-existing factors, such as economic and social marginalization, poverty, childhood adversity, poor access to health services, and historical victimization, including removal from ancestral territories, dispossession and environmental challenges (Anderson, 2015; Arriagada, et al. 2020; Boksa et al., 2015; Matheson et al., 2019; Olko & Radding, 2024). While the history of each Native group is in many ways unique, on a more general level the historical traumatization of Indigenous peoples has been linked to the experiences of colonialism, including ethnocide, forced assimilation and relocation, expropriation, linguistic-cultural loss, and the violence and losses suffered at boarding schools; moreover, this historical oppression is re-lived and perpetuated by ongoing discrimination, racism, injustice and unequal treatment (Hackett et al., 2016; King et al., 2009; Paradies, 2006; Sotero, 2006). Historical trauma has been conceptualized as an intergenerational form of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD), associated with chronic health problems and psychological trauma, but rooted in historical oppression (Heart et al., 2011; John-Henderson & Ginty, 2020).

My key interests here, within this broad canvas of inequality and vulnerability caused by the ongoing effects of colonialism and neo-colonisation, are the impact of ethnic

discrimination linked to speaking heritage languages, and the manifestation of other identity-related traits that leave members of these groups more exposed to violence. Indigenous people themselves often see their language and traditional dress as crucial components of their culture and its expression (Król, 2022; Olko, 2021; Paredes Juárez, 2016). But they are also seen as salient identity markers by members of dominant groups who often use them as a pretext for engaging in discriminatory and violent behaviours. Indeed, across the centuries, Indigenous languages have been targeted by colonial powers in order to uproot, weaken and disassociate Native people from their heritage, cultural identity, traditional knowledge and ways of living (Higgins & Maguire, 2019, p. 3). Paradoxically, the lack of a heritage language can be used today in ways that bring discrimination and harm to Indigenous peoples. For example, national governments and international bodies often rely on ancestral language knowledge as a criterion to decide who is 'Indigenous' and whose recognition and rights are to be denied, in view of the lack of 'proof' of their cultural distinctiveness (Higgins & Maguire, 2019, p. 5).

In inter-ethnic social interactions, the use or suppression of an ancestral language is a key element in acculturation processes that can lead to different outcomes, from assimilation and marginalization to forms of ethno-cultural continuity (integration, separation). In fact, research on acculturation in cross-cultural contexts has made it possible to better understand the mechanisms underlying the health inequalities discussed above. It is clear that acculturation processes entail increased levels of stress (referred to as acculturative stress) and can be linked to adverse outcomes in mental and psychological health (Berry & Sam, 1997). Acculturative stress can result in anxiety and depression as well as other psychological and physical

health disorders (e.g. Berry & Kim, 1987; Maldonado et al., 2018; Oh et al., 2002; Serafica et al., 2019). Research carried out with the participation of different groups revealed that the highest relative levels of acculturative stress were in fact found among Native peoples and refugees (Berry et al., 1987, p. 501). In the case of specific groups, such as the Natives of Alaska and Greenland, acculturation was discovered to be a risk factor for psychosocial stress, increased use of drugs and alcohol, and it correlated with poorer self-rated health (Eliassen et al., 2012; Wolsko et al., 2007). Importantly, the relationship between acculturation and health may be moderated by the severity of discrimination affecting minority groups (Fox et al., 2017).

We have posed the following question in our research: how is the health of Indigenous people affected by their experienced injustice, their perceived linguistic discrimination and their linguistic behaviors? An initial publication containing results of our work (Olko et al., 2023) focuses on a study carried out in four different regions inhabited by the Nahua people of Mexico. Using binary logistic regression models in the analysis of data collected through quantitative questionnaires we examined the relationships between self-rated health, depression and a number of variables associated with experienced harm and discrimination. A scale measuring symptoms of PTSD was linked to experienced injustice associated with being an Indigenous person. Acculturative stress was assessed with selected subscales of the Riverside Acculturation Stress Inventory (Benet-Martinez & Haritatos, 2005; Miller et al., 2011), referring to discrimination/prejudice and work challenges along with an additional item measuring work challenges linked to a limited knowledge of Spanish. Additional variables were measured: discouragement of the use of the Nahuatl language coming from different groups of people and institutions; perceived ethno-

linguistic discrimination experienced in the past, including violence and mockery related to being an Indigenous person and a speaker of Nahuatl; language avoidance in different contexts of life, such as avoiding speaking Nahuatl in public, aimed at concealing Indigenous identity.

The results of our analyses show that a higher risk of poor self-rated health was linked to symptoms of PTSD and acculturative stress. Moreover, acculturative stress, perceived ethnolinguistic discrimination, experienced discouragement of the use of the heritage language, and the actual avoidance of speaking it turned out to be associated with a higher risk of depression and PTSD. In other words, experiences of discrimination linked to Indigenous identity and language use as well as associated behaviors aimed at minimizing harm appear to be important predictors of poorer health and depression among the Nahua people in Mexico. Thanks to the co-authors of this study, who are Indigenous experts and scholars coming from the communities participating in our research, we have been able to deepen our understanding of these results by associating them with the experiences of stigmatization and violence suffered by the community members themselves. These experiences occurred especially during childhood and early youth when they entered the Mexican public education system as monolingual speakers of Nahuatl. The long-term effects of the language violence and acculturative stress experienced in schools are conspicuous in the narratives shared by community members who, even at an advanced age, recall abuse, mockery, and different forms of physical and psychological punishment (Olko et al., 2023).

Thus, speaking the heritage language, a salient marker of Indigenous identity, often serves as a pretext for violence and discrimination. These aggressions, in turn, affect the physi-

cal and psychological health of the members of Native communities. A mainstream 'rational' strategy for neutralizing this mechanism, often internalized by the communities themselves, consists in 'merging' with the dominant society and becoming linguistically and ethnically 'invisible'. Many Indigenous persons, especially youth, opt to conceal the visible (and audible) markers of their identity in order to avoid mockery, violence and rejection by members of the outgroup (e.g., Barrios Escobar & Cap Sir, 2015). This 'remedy', despite its deep, adverse consequences for ethnic minority people, even resonates in the academic community. Some years ago, during an interview for a grant, an expert from the evaluation panels asked me about the rational purpose of language revitalization and proposed the following: if members of ethnic minorities experience so much discrimination against because of their languages, why don't they apply the most obvious solution and simply stop speaking them?

The costs of ethnolinguistic discrimination and acculturation stress are difficult to calculate. What we do know is that language and culture loss are common sources of historical and cultural trauma that is not limited to single lifetimes, but transmitted between generations. And while we still need to learn more about the health-related, social and economic costs of intergenerational trauma and victimization, their disastrous effects have already been documented in a number of different cultural and geographic contexts, including both marginalized communities and groups that have apparently 'transitioned' on their acculturative path, and 'merged' with the dominant society (e.g., Ehlers et al., 2013; Guenzel & Struwe, 2020; Wilk et al., 2017). These effects are also present among European ethnic minorities: our research has shown that among Silesians living in Poland, higher levels of intergenerational historical traumatization are associated with a deterio-

ration in self-declared health and an intensification of general anxiety disorder (Skrodzka & Olko, 2022, p. 38).

Language, healing and well-being

Moving to the other pole of the picture, we find an accumulating body of research unveiling the connections between speaking Indigenous languages and the well-being of their users, put in other words, the role of ancestral languages as protective factors for psychological and physical health (e.g., Biddle & Swee, 2012; Chandler & Lalonde, 2007; Hallet, Oster et al., 2014; Gonzalez et al., 2017; Olko et al. 2022; Skrodzka et al. 2020). It is vital to better understand this relationship and maximize its benefits for speakers of endangered languages in order to support linguistic-cultural diversity, human rights and the creation of language policies embodying the values of decolonization and social justice. One serious methodological challenge to this kind of research is the definition and understanding of the construct of 'well-being' that is often derived from Western notions and remains ambiguous, since it includes both objective and subjective notions as well as measures of health, quality of life, and happiness (e.g., Yap & Yu, 2016). It has become clear that alternative, culture-sensitive approaches are needed in order to study and better explain local, Native concepts and facets of well-being (e.g., Arcos Holzinger & Biddle, 2019; Kading et al., 2019; Le Grande et al., 2017; Tomyn et al., 2013). For example, the socioeconomic and health disadvantages of Indigenous Australians, as compared to the mainstream population are well documented, but they report higher satisfaction with their life and happiness, especially in areas that were more remote with regard to bigger urban centers (Biddle, 2013). Accordingly, there seems to be a general consensus that Indigenous people share a more

relational, multi-faceted and collective view of health, happiness and what constitutes a 'good life' (e.g., Chandler & Lalonde, 1998; Kading et al. 2019; Le Grande et al., 2017; McCubbin, 2007; Yap & Yu, 2016).

Addressing concerns about the application of culturally inapt measures and constructs in our own study—carried out with Nahuatl-speaking communities in four different regions of Mexico and co-authored with experts from these communities—we decided to include collective and community-based criteria of Indigenous well-being (Olko et al., 2022). With this in mind, we developed our own scale of emic well-being based on the results of qualitative fieldwork in participating communities. It reflected their relational and collective view of health, happiness, and a good life, rooted in family and communal relationships and forms of social support. In line with our desire to relate this to actual language practice, we chose to focus on the frequency of speaking in Nahuatl in the broadly understood family domain (versus the frequency of using Spanish), which is fundamental for language transmission, socialization and community-level interactions. We also decided to examine the role of positive and negative emotions experienced when speaking the heritage language.

Our team discovered that the relation between the frequency of speaking at home and community-based well-being was partially mediated by positive emotions associated with heritage language use. This mediation was significant for the community of Atliaca in Guerrero, where Nahuatl is still spoken by the majority of residents, and language retention is higher than in the other localities participating in our study. We were also able to confirm a direct relationship between speaking and well-being, which turned out to be statistically significant for communities in the remaining three regions. Surprisingly,

the observed impact was the strongest for respondents in the region of Contla in Tlaxcala, the area most strongly affected by shift to Spanish. During the transitional phase to 'national' or 'mestizo' identity, which was accompanied by accelerated heritage language loss, local people experienced heavy discrimination, stigmatization and shaming because of their Indigenous identity. Today Nahuatl is mainly spoken by some elderly community members, especially between neighbors, in family gatherings and other social occasions, although this occurs on a smaller scale than in the other communities under study. Importantly, the results show that its maintenance is nevertheless beneficial for speakers even if these communities are deeply affected by pervasive heritage language loss.

A similar relationship has been confirmed in the European context, among the Lemko ethnic minority living in Poland, also participating in our research. Frequent use of the Lemko language is associated with higher psychological wellbeing among its speakers, as measured by the Satisfaction with Life Scale (Diener et al., 1985). Moreover, the more people used their heritage language, the more positive emotions associated with it they experienced, and, as a result, they declared a higher level of wellbeing (Olko et al., 2022, p. 90-91). Furthermore, the Lemko language acts as a protective factor against the negative consequences of intergenerational historical trauma that permeate members of the Lemko community in the aftermath of their forced displacement in 1947 and subsequent assimilation. Thus, although more frequent Lemko speakers reveal a higher presence of historical trauma (probably because the tragic events are often narrated and recalled in the heritage language), they have less severe psychological symptoms of trauma than persons who do not speak Lemko or speak it less (Skrodzka et al., 2020). While more studies addressing this relationship are

needed, our results imply that continuing to speak ancestral languages within bilingual and/or multilingual constellations—that, depending on the context, must also embrace national and international languages—generates social, psychological and health-related benefits. Although such language behaviors may expose speakers to potential discrimination and harm, reconnect them with painful experiences and bring back difficult feelings such as shame, heritage languages also act as protective factors and means to heal.

Conclusions and possible directions

The available body of research, especially when considered with no deeper relationality, may seem to imply that speaking ethnic minority languages is a ‘mixed blessing’: acting both as a ‘curse’—when it exposes speakers to harm, stigma and discrimination—and as a ‘cure’—when it helps them maintain social and individual well-being, promotes healing, and provide them with a shield against adversities. Should we look for the aggregate results of the two opposing mechanisms or perhaps decide which mechanism is more powerful? Regrettably, the adverse global and local processes of unification and neocolonization are likely to persist in the foreseeable future. Indigenous communities all over the world will continue to face and resist strong assimilation pressures, language endangerment, the loss of local diversity, discrimination and oppression. The individual and collective costs of these ongoing processes, often exacerbated by memories of oppression in the past and historical trauma, are difficult to overestimate. Are an accelerated path of assimilation, invisibilisation and strategies of avoidance indeed solutions that will protect people and minimize harm done to them? As discussed above, scholars have been able to identify long-term, devastating consequences of forced assimilation and language and

culture loss as well as unrecognized and silenced traumas. According to our own study, avoiding speaking a heritage language in public is a predictor of depression and PTSD (Olko et al., 2023). The short-term benefits of assimilation and social advancement at the cost of one’s own language and identity are deceptive at best. Therefore, contrary to many mainstream opinions—whether based on pervasive racism, white supremacy, hidden agendas of saviorism, or ‘commonsense knowledge’—assimilation, unification and erasure are not viable solutions to this pressing global problem.

According to my current understanding of this complex picture—and I hope it will expand and improve as more research and results of language revitalization projects become available—only some speakers of endangered languages will experience post-traumatic growth after facing discrimination and violence. Many will be more susceptible to ill-being, harm and assimilation than others. But there are strategies that can help minimize and counteract this negative path. Our research among the Kashubs in Poland revealed that an important predictor of the use of the Kashubian language was experienced discouragement to speak it (Olko et al., 2020). This happened because those study participants who are active speakers today deliberately opposed discrimination and developed positive emotions toward speaking their language. We interpreted this process in terms of the self-empowerment of community members. Notably, the fact that our study was carried out among active members of the broader Kashubian community who participated in Kashubian social media networks, confirms the importance of the self-empowerment that can be achieved through supportive community networks, developing positive ethnic identity and activism. And, as another above-discussed study clearly showed (Skrodzka et

al., 2020), speaking a minority language, while also exposing individuals to the legacy of trauma largely transmitted orally (as well as to possible discrimination), is a way of working though this intergenerational experience in order to achieve healing.

Of course, the well-being of minority language speakers can also be increased in other important and complementary ways. This might happen if a person is less exposed to discrimination and stigmatization or if their identity and languages are valued and given equal opportunities. This implies a more inclusive acculturation model of social relationships, based on integration rather than assimilation, grounded in genuine respect for ethnolinguistic diversity, Indigenous lifestyles, relationships to land and ways of knowing. Moreover, awareness of the predictors of poorer health among Indigenous peoples—as well as the factors and mechanism contributing to their wellbeing—is crucial for designing and implementing more efficient healthcare solutions, both at the level of specific communities and in national systems. Finally, all of this knowledge can inform more sustainable and culturally sensitive strategies for language revitalization and educational policies, adequately incorporating autonomous and community-driven approaches.

Acknowledgements:

The writing of this paper was supported by the MULTILING-HIST project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No. 101002696). I also refer to published results of an earlier project "Language as a cure: Linguistic vitality as a tool for psychological well-being, health and economic sustainability" that was carried out within the Team program of the

Foundation for Polish Science, co-financed by the European Union under the European Regional Development Fund. I am grateful to John Sullivan and Alexander Andrason for their comments and suggestions.

References:

- Agüero, O.A. (2002). Sociedades indígenas, racismo y discriminación. *Horizontes Antropológicos*, **8**(18), 255–264.
- Anderson, T. (2015). *The social determinants of higher mental distress among Inuit*. Aboriginal Peoples Survey (Catalogue 89-653-X2015007). Statistics Canada.
- Arcos Holzinger, L., Biddle, N. (2019). Subjective wellbeing of Indigenous Latin Americans. Regional trends and the case of Mexico's Indigenous people. In C., Fleming, M. Manning, (Eds.), *Routledge handbook of Indigenous wellbeing* (pp. 302-329). Routledge.
- Arriagada, P., Hahmann, T., & O'Donnell, V. (2020). *Indigenous people in urban areas: Vulnerabilities to the socio-economic impacts of COVID-19 (catalogue 45280001)*. Statistics Canada.
- Barrios Escobar, L. E., & Cap Sir, L. I. (2015). *Formas de Discriminación por el uso del traje maya en campus central y centros universitarios de Quetzaltenango y Chimaltenango de la Universidad de San Carlos de Guatemala USAC*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Benet-Martinez, V., & Haritatos, J. (2005). Bicultural identity integration (BII): Components and psychosocial antecedents. *Journal of Personality*, **73**(4), 1015–1050.
- Berry, J. W., & Kim, U. (1988). Acculturation and mental health. In P. R. Dasen, J. W. Berry, & N. Sartorius (Eds.), *Health and cross-cultural psychology: Toward applications* (pp. 207–236). Sage Publications, Inc.

- Berry, J. W., Kim, U., Minde, T., & Mok, D. (1987). Comparative studies of acculturative stress. *International Migration Review*, **21**(3), 491
- Berry, J. W., & Sam, D. (1997). Acculturation and adaptation. In J. Berry, M. Segall, & C. Kagitcibasi (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology: Social behavior and applications* (Vol. **3**, 2nd ed., pp. 291–325). Allyn & Bacon.
- Biddle, N. (2014). Measuring and Analysing the Wellbeing of Australia's Indigenous Population. *Social Indicators Research: An International and Interdisciplinary Journal for Quality-of-Life Measurement*, **116**(3), 713–729.
- Biddle, N., & Swee, H. (2012). The relationship between wellbeing and Indigenous land, language and culture in Australia. *The Australian Geographer*, **43**(3), 215–232.
- Bilewicz, M., Mirucka, M., Skrodzka, M., Wypych, M. (2022). Psychologiczne konsekwencje dyskryminacji. In M. Bilewicz, J. Olko (Eds.), *Mniejszo ci i ich j zyki wobec kryzysu. Pakiet antystygmatyzacyjny projektu „J zykowe antidotum: ywotno j zykowa jako sposób budowy psychicznego dobrostanu, zdrowia i zrównowa onego rozwoju”* (Pp. 43-54). Centrum Zaangowanych Bada nad Ci glo ci Kulturow , Wydział „Artes Liberales UW, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Boksa, P., Joobar, R., & Kirmayer, L. J. (2015). Mental wellness in Canada's aboriginal communities: Striving toward reconciliation. *Journal of Psychiatry & Neuroscience*, **40**(6), 363–365.
- Carter, R.T., Lau, M.Y., Johnson, V. and Kirkinis, K. (2017), Racial Discrimination and Health Outcomes Among Racial/Ethnic Minorities: A Meta-Analytic Review. *Journal of Multicultural Counseling and Development*, **45**, 232-259.
- Chandler, M., & Lalonde, C. (1998). Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's first nations. *Transcultural Psychiatry*, **35**(2), 191–219.
- Cormack, D., Harris, R., & Stanley, J. (2020). Mori experiences of multiple forms of discrimination: Findings from Te Kupenga 2013. *K tuitui: New Zealand Journal of Social Sciences*, **15**(1), 106–122.
- Carter, R.T., M.Y. Lau, V. Johnson i K. Kirkinis, Racial discrimination and health outcomes among racial/ethnic minorities: A meta analytic review. *Journal of Multicultural Counseling and Development*, **45**(4), 232–59
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., & Griffin, S. (1985). The Satisfaction With Life Scale. *Journal of personality assessment*, **49**(1), 71–75.
- Ehlers, C.L., Gizer, I.R., Gilder, D.A, Ellingson, J.M., & Yehuda, R. Measuring historical trauma in an American Indian community sample: Contributions of substance dependence, affective disorder, conduct disorder and PTSD. *Drug and alcohol dependence* **133**(1), 180–87.
- Eliassen, B.-M., Braaten, T., Melhus, M., Hansen, K. L., & Broderstad, A.R. (2012). Acculturation and self-rated health among Arctic indigenous peoples: A population-based cross-sectional study. *BMC Public Health*, **12**(1).
- Findling, M. G., Casey, L. S., Fryberg, S. A., Hafner, S., Blendon, R. J., Benson, J. M., Sayde, J. M., & Miller, C. (2019). Discrimination in the United States: Experiences of native Americans. *Health Services Research*, **54**(S2), 1431–1441.
- Fox, M., Thayer, Z., & Wadhwa, P. D. (2017). Assessment of acculturation in minority health research. *Social Science & Medicine*, **1982**(176), 123–132.
- Guenzel, N., & Struwe, L. (2020). Historical trauma, ethnic experience, and mental health in a sample of urban American In-

- dians. *Journal of the American Psychiatric Nurses Association* 26/2, 145–56
- Hallett, D., Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2007). Aboriginal language knowledge and youth suicide. *Cognitive Development*, 22(3), 392–399.
- Hansen, M., Andersen, T. E., Armour, C., Elklit, A., Palic, S., & Mackrill, T. (2010). PTSD-8: A short PTSD inventory. *Clinical Practice & Epidemiology in Mental Health*, 6(1), 101–108.
- Heart, M. Y., Chase, J., Elkins, J., & Altschul, D. B. (2011). Historical trauma among Indigenous Peoples of the Americas: concepts, research, and clinical considerations. *Journal of psychoactive drugs*, 43(4), 282–290.
- Higgins, N., & Maguire, G. (2019). Language, Indigenous Peoples, and the Right to Self-Determination. *New England Journal of Public Policy*, 31(2), Article 8.
- John-Henderson, N. A., & Ginty, A. T. (2020). Historical trauma and social support as predictors of psychological stress responses in American Indian adults during the COVID-19 pandemic. *Journal of Psychosomatic Research*, 139, Article 110263.
- Kading, M. L., Hautala, D. S., Palombi, L. C., Aronson, B. D., Smith, R. C., Walls, M. L. (2015). Flourishing: American Indian positive mental health. *Society and Mental Health*, 5(3), 203–217.
- Kairuz, C. A., Casanelia, L. M., Bennett-Brook, K., Coombes, J., & Yadav, U. N. (2020). Impact of racism and discrimination on the physical and mental health among aboriginal and Torres Strait islander peoples living in Australia: A protocol for a scoping review. *Systematic Reviews*, 9(1), 223.
- Król, T. (2022). „Góry, pagórki, przykryjcie nas”. *Analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian o Volkslie cie i powojennych przeładowaniach*. Ph.D. Dissertation. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warsaw.
- Le Grande, M., Ski, C. F., Thompson, D. R., Scuffham, P., Kularatna, S., Jackson, A.C., & Brown, A. (2017). Social and emotional wellbeing assessment instruments for use with Indigenous Australians: A critical review. *Social Science & Medicine*, 187, 164–173.
- Maldonado, A., Preciado, A., Buchanan, M., Pulvers, K., Romero, D., & D’Anna-Hernandez, K. (2018). Acculturative stress, mental health symptoms, and the role of salivary inflammatory markers among a Latino sample. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 24(2), 277–283.
- Matheson, K., Bombay, A., Dixon, K., & Anisman, H. (2019). Intergenerational communication regarding Indian residential schools: Implications for cultural identity, perceived discrimination, and depressive symptoms. *Transcultural Psychiatry*, 57(2), 304–320.
- McCubbin, L. L. D. (2006). The role of Indigenous family ethnic schema on well-being among Native Hawaiian families. *Contemporary Nurse*, 23(2), 170–180.
- Miller, M. J., Kim, J., & Benet-Martínez, V. (2011). Validating the Riverside acculturation stress inventory with Asian Americans. *Psychological Assessment*, 23(2), 300–310.
- Oh, Y., Koeske, G. F., & Sales, E. (2002). Acculturation, stress, and depressive symptoms among Korean immigrants in the United States. *The Journal of Social Psychology*, 142(4), 511–526.
- Olko, J. (2021). Performing place-based identity: Dress, language and acculturation strategies in the Nahua world, Personal Adornment and the Construction of Identity. A Global Archaeological Perspective, Hannah Matson V. ed., Oxbow Books: London & Philadelphia.

- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., & Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, **28**(1), 132–143.
- Olko, J., Maryniak, J., Skrodzka, M., & Chromik, B. (2022). Języki mniejszościowe w Polsce i ich użytkownicy: diagnozy, wyzwania oraz strategie wsparcia i rewitalizacji. In M. Bilewicz & J. Olko (Eds.), *Mniejszości i ich języki wobec kryzysu. Pakiet antystygmatyzacyjny projektu „Językowe antidotum: żywotność językowa jako sposób budowy psychicznego dobrostanu, zdrowia i zrównoważonego rozwoju* (Pp. 74-93). Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Wydział „Artes Liberales” UW, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olko, J. & Radding, C. (Eds.) (2024). *Living with Nature, Cherishing Language. Indigenous Knowledges in the Americas Through History*. Palgrave MacMillan.
- Paradies, Y., Ben, J., Denson, N., Elias, A., Priest, N., Pieterse, A., Gupta, A., Kelaher, M., & Gee, G. (2015). Racism as a determinant of health: A systematic review and meta-analysis. *PLoS One*, **10**(9), e0138511.
- Pascoe, E. A., & Smart Richman, L. (2009). Perceived discrimination and health: A meta-analytic review. *Psychological Bulletin*, **135**(4), 531–554.
- Poder, T. G., & He, J. (2015). The role of ethnic and rural discrimination in the relationship between income inequality and health in Guatemala. *International Journal of Health Services*, **45**(2), 285–305.
- Paredes Juárez, S. (2016). Formación de la opinión pública indígena. La ficción televisiva y los jóvenes nahuas de Cuetzalan del Progreso. *Revista Mexicana de Opinión Pública* 20, 129–152.
- Serafica, R., Lekhak, N., & Bhatta, T. (2019). Acculturation, acculturative stress and resilience among older immigrants in United States. *International Nursing Review*, **66**(3), 442–448. Portico.
- Skrodzka, M., Hansen, K., Olko, J., & Bilewicz, M. (2020). The Twofold Role of a Minority Language in Historical Trauma: The Case of Lemko Minority in Poland. *Journal of Language and Social Psychology*, **39**(4), 551–566.
- Skrodzka, M., & Olko, J. (2022). Dyskryminacja i prześladowania w przeszłości: trauma historyczna; In M. Bilewicz & J. Olko (Eds.), *Mniejszości i ich języki wobec kryzysu. Pakiet antystygmatyzacyjny projektu „Językowe antidotum: żywotność językowa jako sposób budowy psychicznego dobrostanu, zdrowia i zrównoważonego rozwoju* (Pp. 33-41). Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Wydział „Artes Liberales” UW, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sotero, M. (2006). A Conceptual Model of Historical Trauma: Implications for Public Health Practice and Research (Fall 2006). *Journal of Health Disparities Research and Practice* **1**(1), 93-108
- Thambinathan, V., & Kinsella, E. A. (2021). Decolonizing Methodologies in Qualitative Research: Creating Spaces for Transformative Praxis. *International Journal of Qualitative Methods*, 20.
- Tomyn, A. J., Norrish, J. M., & Cummins, R. A. (2013). The subjective wellbeing of indigenous Australian adolescents: Validating the Personal Wellbeing Index-School Children. *Social Indicators Research*, **110**(3), 1013–1031.
- Williams, D., Lawrence, J., Davis, B., & Vu, C. (2019). Understanding how discrimination can affect health. *Health Services Research*, **54**(S2), 1374–1388.

- Wilk, P., Maltby, A., & Cooke, M. (2017). Residential schools and the effects on Indigenous health and well-being in Canada—a scoping review. *Public Health Review*, **38**(1), 1–23.
- Wolsko, C., Lardon, C., Mohatt, G. V., & Orr, E. (2007). Stress, coping, and well-being among the Yup'ik of the Yukon-Kuskokwim Delta: The role of enculturation and acculturation. *International Journal of Circumpolar Health*, **66**(1), 51–61.
- Yap, M., Yu, E. (2016). Operationalising the capability approach: Developing culturally relevant indicators of indigenous wellbeing—An Australian example. *Oxford Development Studies*, **44**(3), 315–331.

LA LLENGUA COM A MALEDICCIÓ, LA LLENGUA COM A CURA. ENTRE EL MALESTAR I EL BENESTAR DELS PARLANTS DE LLENGÜES MINORITÀRIES

Justyna Olko

La relació entre l'ús d'una llengua patrimonial i el benestar dels seus parlants no és senzilla, i és probable que estudis futurs revelin una complexitat encara més gran. El fet d'abordar aquesta relació esdevé una qüestió de transparència en la recerca si el panorama no s'adapta del tot a les nostres agendes com a acadèmics, activistes lingüístics o defensors dels drets de les llengües minoritàries, o si fa que la nostra feina sigui més difícil. Començaré aquest debat amb un intent d'aconseguir aquesta transparència aclarint el meu punt de vista. Tot i que treballo com a acadèmica i no soc membre de cap comunitat de minories ètniques, el meu objectiu ha estat combinar la recerca amb l'activisme. Reflexiono constantment sobre els principis i reptes ètics i descolonitzadors de la recerca, sobre el meu paper possible com a aliada de les comunitats locals, així com sobre els riscos de la «salvatgia acadèmica» i els enfocaments paternalistes. També soc conscient que «les universitats estan decorant els seus espais acadèmics amb el verb 'descolonitzar'. Hi ha el risc d'apropiar-se de la paraula per a participar en diàlegs acadèmics» (Thambinathan i Kinsella, 2021, p. 6).

Dit això, he de remarcar que, si bé el meu objectiu sempre ha estat seguir el màxim rigor metodològic possible en l'anàlisi i interpretació de les dades disponibles (o en la recollida de noves dades), el meu programa de recerca és un programa compromès. Està impulsat pel meu interès per documentar, comprendre i revertir l'impacte negatiu de la discriminació ètnica i lingüística, així com les formes històriques i contemporànies de violència i injustícia. M'interessa especialment

explicar els mecanismes i les repercussions tant de la discriminació ètnica com de la continuïtat lingüística en la salut i el benestar. La comprensió de la relació tan complexa dels pols aparentment oposats d'aquest panorama —és a dir, tant el mecanisme advers com el beneficiós— i el fet d'anticipar els resultats d'aquesta interacció són unes de les principals preocupacions que em planteja actualment la feina socialment compromesa amb les comunitats lingüístiques en perill d'extinció.

Tot i que les deliberacions que aquí s'exposen no aportaran respostes definitives a totes les grans preguntes que sorgeixen d'aquest programa de recerca, el meu objectiu és oferir una avaluació justa i un punt de partida per a una recerca més sistemàtica i més ben contextualitzada sobre aquest tema. I encara que aquest article es basa en els resultats de la recerca recollits a la literatura acadèmica, em centro en la metaanàlisi i les implicacions dels estudis que el nostre equip ha dut a terme fins ara amb la participació directa de comunitats lingüístiques en perill i experts comunitaris.

Llengua patrimonial i malestar: discriminació i estigmatització

Nombroses formes de violència sostingudes, opressió, racisme i discriminació ètnica contra els pobles indígenes impregnen la història de la humanitat. Especialment destaquen i es documenten molt en els períodes modern i postmodern, malgrat els silencis, els buits, els biaixos i les taques de les fonts

històriques. Tanmateix, lluny de ser només una marca vergonyosa i dolorosa del nostre passat, avui es continuen practicant d'una manera flagrant a tot el món (per exemple, Agüero, 2002; Cormack *et al.*, 2020; Findling *et al.*, 2019). Diversos estudis han demostrat que la discriminació persisteix com un factor de risc advers per a la salut mental i física i és responsable d'una gran vulnerabilitat i desigualtat en salut entre les poblacions natives de diferents parts del món (per exemple, Bilewicz *et al.*, 2022; Carter *et al.*, 2017; Corrigan, 2004; Grandbois, 2005; Harris *et al.*, 2006; Harris *et al.*, 2012; Kairuz *et al.*, 2020; Paradies *et al.*, 2015; Pascoe i Smart Richman, 2009; Pavão *et al.*, 2012; Poder i He, 2015; Williams *et al.*, 2019; Ziersch *et al.*, 2011).

Les diferències sorprenents en els nivells de salut i vulnerabilitat dels pobles indígenes també s'associen amb altres factors perdurables i coexistents, com ara la marginació econòmica i social, la pobresa, l'adversitat en la infància, l'accés deficient als serveis de salut i la victimització històrica, fins i tot l'expulsió dels territoris ancestrals, la despossessió i els desafiaments ambientals (Anderson, 2015; Arriagada, *et al.* 2020; Boksa *et al.*, 2015; King, *et al.*, 2009; Matheson *et al.*, 2019; Olko i Radding, 2024). Tot i que la història de cada grup indígena és única en molts aspectes, a una escala més general, la traumatització històrica dels pobles indígenes s'ha relacionat amb les experiències del colonialisme, fins i tot l'etnocidi, l'assimilació i la reubicació forçades, l'expropiació, la pèrdua lingüística i cultural i la violència i les pèrdues produïdes en els internats; a més, aquesta opressió històrica es reviu i es perpetua mitjançant la discriminació, el racisme, la injustícia i el tracte desigual continu (Boksa *et al.*, 2015; Hackett *et al.*, 2016; King *et al.*, 2009; Paradies, 2006; Sotero, 2006). El trauma històric s'ha conceptualitzat com una forma intergeneracional de trastorn per estrès

posttraumàtic (TEPT), associat a problemes de salut crònics i traumes psicològics, però arrelat en l'opressió històrica (Heart *et al.*, 2011; John-Henderson i Ginty, 2020).

Els meus interessos principals aquí, dins d'aquest ampli ventall de desigualtats i vulnerabilitats causades pels efectes continus del colonialisme i la neocolonització, són l'impacte de la discriminació ètnica lligada al fet de parlar llengües patrimonials, i la manifestació d'altres trets relacionats amb la identitat que deixen els membres d'aquests grups més exposats a la violència. Els mateixos indígenes solen considerar que la seva llengua i la seva roba tradicional són components crucials de la seva cultura i la seva expressió (Król, 2022; Olko, 2021; Paredes Juárez, 2016). Però també són vistos com a marcadors d'identitat destacats pels membres dels grups dominants, que sovint els utilitzen com a pretext per a adoptar comportaments discriminatoris i violents. De fet, al llarg dels segles, les llengües indígenes han estat l'objectiu de les potències colonials per a desarrelar, debilitar i desvincular els pobles nadius del seu patrimoni, identitat cultural, coneixements tradicionals i maneres de viure (Higgins i Maguire, 2019, p. 3). Paradoxalment, la manca d'una llengua patrimonial es pot utilitzar avui en dia d'una manera que provoqui discriminació i dolor als pobles indígenes. Per exemple, els governs nacionals i els organismes internacionals sovint es basen en els coneixements lingüístics ancestrals com a criteri per a decidir qui és «indígena» i a qui s'ha de negar el reconeixement i els drets, atenent la manca de «proves» del seu caràcter cultural (Higgins i Maguire, 2019, pàg. 5).

En les interaccions socials interètniques, l'ús o la supressió d'una llengua ancestral és un element clau en els processos d'aculturació que poden conduir a diferents resultats, des de l'assimilació i la marginació fins a formes

de continuïtat etnocultural (integració, separació). De fet, la recerca sobre l'aculturació en contextos transculturals ha permès entendre millor els mecanismes subjacents a les desigualtats sanitàries comentades anteriorment. És evident que els processos d'aculturació comporten un augment dels nivells d'estrès (anomenat *estrès aculturatiu*) i es poden relacionar amb els resultats adversos en la salut mental i psicològica (Berry i Sam, 1997; Lee *et al.*, 2004; Ward *et al.*, 2001). L'estrès aculturatiu pot provocar ansietat i depressió, així com altres trastorns psicològics i físics (per exemple, Berry i Kim, 1987; Lee i Holm, 2011; Maldonado *et al.*, 2018; Oh *et al.*, 2002; Serafica *et al.*, 2019). Les investigacions dutes a terme amb la participació de diferents grups van revelar que els nivells relatius més alts d'estrès aculturatiu es van trobar, de fet, entre els pobles nadius i els refugiats (Berry *et al.*, 1987, p. 501). En el cas de grups específics, com els nadius d'Alaska i Groenlàndia, es va descobrir que l'aculturació era un factor de risc per a l'estrès psicosocial, l'augment del consum de drogues i alcohol, i es correlacionava amb una salut autovalorada més pobre (Eliassen *et al.*, 2012; Wolsko *et al.*, 2007). És important destacar que la relació entre aculturació i salut pot estar moderada per la gravetat de la discriminació que afecta els grups minoritaris (Fox *et al.*, 2017).

Hem plantejat la pregunta següent a la nostra investigació: Com afecten en la salut dels indígenes la injustícia que experimenten, la discriminació lingüística que senten i els seus comportaments lingüístics? Una primera publicació, que conté els resultats del nostre treball (Olko *et al.*, 2023), se centra en un estudi realitzat en quatre regions diferents habitades pel poble nahua de Mèxic. Utilitzant models de regressió logística binària en l'anàlisi de les dades recollides mitjançant qüestionaris quantitius, vam examinar les relacions entre la salut autoavaluada, la de-

pressió i una sèrie de variables associades amb el dolor i la discriminació experimentats. Una escala que mesurava els símptomes del TEPT es va relacionar amb la injustícia experimentada associada al fet de ser una persona indígena. L'estrès aculturatiu es va avaluar amb subescales seleccionades del *Riverside Acculturation Stress Inventory* (Benet-Martinez i Haritatos, 2005; Miller *et al.*, 2011), referint-se a la discriminació/prejudicis i als reptes laborals juntament amb un ítem addicional que mesurava els reptes laborals vinculats a un coneixement limitat del castellà. Es van mesurar variables addicionals: el desànim de l'ús de la llengua nàhuatl procedent de diferents grups de persones i institucions; discriminació etnolingüística percebuda i experimentada en el passat, incloent-hi violència i burles relacionades amb el fet de ser indígena i parlant de nàhuatl; l'evitació de la llengua en diferents contextos de la vida, com ara evitar parlar nàhuatl en públic, amb l'objectiu d'amagar la identitat indígena.

Els resultats de les nostres anàlisis mostren que un risc més elevat de mala salut autovalorada estava relacionat amb símptomes de TEPT i estrès aculturatiu. A més, l'estrès aculturatiu, la discriminació etnolingüística percebuda, el desànim experimentat de l'ús de la llengua patrimonial i el fet d'evitar realment parlar-la van resultar estar associats amb un major risc de depressió i TEPT. Dit d'una altra manera, les experiències de discriminació vinculades a la identitat indígena i l'ús de la llengua, així com les actituds dirigides a minimitzar el dany, semblen ser predictors importants d'una salut més pobre i de depressió entre els nadius de Mèxic. Gràcies als coautors d'aquest estudi, que són experts i estudiosos indígenes provinents de les comunitats participants en la nostra investigació, hem pogut aprofundir en la comprensió d'aquests resultats associant-los a les experiències d'estigmatització i violència que pateixen els mateixos membres de

la comunitat. Aquestes experiències es van produir especialment durant la infància i la primera joventut, quan van entrar al sistema educatiu públic mexicà com a parlants monolingües de nàhuatl. Els efectes a llarg termini de la violència lingüística i l'estrès aculturatiu experimentat a les escoles són evidents en les narracions compartides pels membres de la comunitat que, fins i tot a una edat avançada, recorden abusos, burles i diferents maneres de càstig físic i psicològic (Olko *et al.*, 2023).

Així doncs, parlar la llengua patrimonial, un marcador destacat de la identitat indígena, sovint serveix com a pretext per a la violència i la discriminació. Aquestes agressions, al seu torn, afecten la salut física i psicològica dels membres de les comunitats natives. Una estratègia «racional» dominant per a neutralitzar aquest mecanisme, sovint interioritzada per les mateixes comunitats, consisteix a «fusionar-se» amb la societat dominant i fer-se «invisible» lingüísticament i ètnicament. Molts indígenes, especialment els joves, opten per amagar els marcadors visibles (i audibles) de la seva identitat per a evitar les burles, la violència i el rebuig dels membres del grup extern (per exemple, Barris Escobar i Cap Sir, 2015). Aquest «re-mej», malgrat les conseqüències profundes i adverses per a les persones de minories ètniques, fins i tot ressona a la comunitat acadèmica. Fa uns anys, durant una entrevista per a una beca, un expert dels comitès d'avaluació em va demanar sobre el propòsit racional de la dinamització lingüística i em va proposar el següent: si els membres de les minories ètniques pateixen tanta discriminació a causa de la seva llengua, per què no apliquen la solució més òbvia i simplement deixen de parlar-la?

Els costos de la discriminació etnolingüística i l'estrès d'aculturació són difícils de calcular. El que sí que sabem és que la pèrdua

de la llengua i la cultura són fonts habituals de traumes històrics i culturals que no es limiten a una sola vida, sinó que es transmeten entre generacions. I tot i que encara hem d'aprendre més sobre els costos sanitaris, socials i econòmics del trauma i la victimització intergeneracionals, els seus efectes desastrosos ja s'han documentat en diversos contextos culturals i geogràfics, tant en comunitats marginades com en grups que aparentment han «transitat» pel seu camí aculturatiu i s'han «fusionat» amb la societat dominant (per exemple, Ehlers *et al.*, 2013; Guenzel i Struwe, 2020; Wilk *et al.*, 2017). Aquests efectes també estan presents entre les minories ètniques europees: la nostra investigació ha demostrat que entre els silesians que viuen a Polònia, els nivells més elevats de traumatisme històric intergeneracional s'associen amb un deteriorament de la salut autodeclarada i una intensificació del trastorn d'ansietat general (Skrodzka i Olko, 2022, p. 38).

Llengua, cura i benestar

Passant a l'altre extrem de la imatge, trobem un conjunt creixent d'investigacions que desvelen les connexions entre parlar llengües indígenes i el benestar dels seus usuaris, és a dir, el paper de les llengües ancestrals com a factors protectors de la salut psicològica i física (per exemple, Biddle i Swee, 2012; Chandler i Lalonde, 2007; Hallet, Oster *et al.*, 2014; Gonzalez *et al.*, 2017; Olko *et al.* 2022; Skrodzka *et al.* 2020). És vital entendre millor aquesta relació i maximitzar els seus beneficis per als parlants de llengües en perill per tal de donar suport a la diversitat lingüísticocultural, els drets humans i la creació de polítiques lingüístiques que encarnin els valors de la descolonització i la justícia social. Un gran repte metodològic per a aquest tipus d'investigació és la definició i comprensió del constructe de *benestar* que sovint es deri-

va de les nocions occidentals i segueix sent ambigu, ja que inclou tant nocions objectives com subjectives, així com mesures de salut, qualitat de vida i felicitat (per exemple, Yap i Yu, 2016). Ha quedat clar que calen enfocaments alternatius i sensibles a la cultura per a estudiar i explicar millor els conceptes i les facetes del benestar locals i nadius (per exemple, Arcos Holzinger i Biddle, 2019; Kading *et al.*, 2019; Le Grande *et al.*, 2017; Tomy *et al.*, 2013). Per exemple, els desavantatges socioeconòmics i sanitaris dels indígenes australians, en comparació amb la població majoritària, estan ben documentats, però afirmen estar més satisfets amb la seva vida i ser més feliços, especialment en les zones més allunyades dels grans centres urbans (Biddle, 2013). En conseqüència, sembla que hi ha un consens general en què els indígenes comparteixen una visió més relacional, polifacètica i col·lectiva de la salut, la felicitat i allò que constitueix una «bona vida» (per exemple, Biddle i Swee, 2012; Chandler i Lalonde, 1998; Kading *et al.*, 2019; Le Grande *et al.*, 2017; Manuela i Sibley, 2015; McCubbin, 2007; Tiessen *et al.*, 2009; Yap i Yu, 2016).

Responent a les preocupacions sobre l'aplicació de mesures i construccions culturalment inadequades en el nostre propi estudi—realitzat amb comunitats de parla nàhuatl a quatre regions diferents de Mèxic i coescrit per experts d'aquestes comunitats— vam decidir incloure criteris col·lectius i comunitaris de benestar indígena (Olko *et al.*, 2022). Tenint això en compte, vam desenvolupar la nostra pròpia escala de benestar èmic a partir dels resultats del treball de camp qualitatiu en les comunitats participants. Reflexiona la seva visió relacional i col·lectiva de la salut, la felicitat i una bona vida, arrelada en les relacions familiars i comunitàries i en les formes de suport social. D'acord amb el nostre desig de relacionar això amb la pràctica lingüística real, vam optar per centrar-nos en

la freqüència amb què es parla en nàhuatl a l'àmbit familiar en sentit ampli (en comparació amb la freqüència d'ús de l'espanyol), que és fonamental per a la transmissió de la llengua, la socialització i les interaccions de la comunitat. També vam decidir examinar el paper de les emocions positives i negatives experimentades quan es parla la llengua patrimonial.

El nostre equip va descobrir que la relació entre la freqüència de parlar a casa i el benestar de la comunitat estava parcialment mitjançada per les emocions positives associades a l'ús de la llengua patrimonial. Aquesta mediació va ser significativa per a la comunitat d'Atliaca, a Guerrero, en què la majoria dels residents encara parla nàhuatl i la retenció de la llengua és més alta que a la resta de localitats que van participar en el nostre estudi. També vam poder confirmar una relació directa entre la parla i el benestar, que va resultar ser estadísticament significativa per a les comunitats de les tres regions restants. Sorprenentment, l'impacte observat va ser el més fort per als enquestats a la regió de Contla a Tlaxcala, la zona més afectada pel canvi al castellà. Durant la fase de transició cap a la identitat «nacional» o «mestissa», que va anar acompanyada d'una pèrdua accelerada de la llengua materna, la població local va patir una forta discriminació, estigmatització i vergonya a causa de la seva identitat indígena. Avui dia, el nàhuatl és parlat principalment per alguns membres d'edat avançada de la comunitat, especialment entre veïns, en reunions familiars i en altres ocasions socials, tot i que això es produeix a menor escala que a la resta de comunitats estudiades. És important destacar que els resultats mostren que el seu manteniment és, tanmateix, beneficiós per als parlants, encara que aquestes comunitats es vegin profundament afectades per la pèrdua generalitzada de la llengua patrimonial.

Una relació similar s'ha confirmat en el context europeu, entre la minoria ètnica lemko que viu a Polònia, que participa també en la nostra investigació. L'ús freqüent de la llengua lemko s'associa a un major benestar psicològic entre els seus parlants, mesurat per l'Escala de Satisfacció amb la Vida (Diener *et al.*, 1985). A més, com més feien servir la seva llengua patrimonial, més emocions positives experimentaven i, com a conseqüència, declaraven un nivell més alt de benestar (Olko *et al.*, 2022, p. 90-91). A més, la llengua parlada pels lemko actua com un factor protector contra les conseqüències negatives del trauma històric intergeneracional que afecta els membres de la comunitat lemko després del seu desplaçament forçat el 1947 i la posterior assimilació. Així, tot i que els parlants de lemko més freqüents revelen una presència més elevada de trauma històric (probablement perquè els fets tràgics són sovint narrats i recordats en la llengua patrimonial), presenten símptomes psicològics de trauma menys greus que les persones que no parlen lemko o el parlen menys. (Skrodzka *et al.*, 2020). Tot i que calen més estudis que tractin d'aquesta relació, els nostres resultats impliquen que seguir parlant llengües ancestrals dins de constel·lacions bilingües i/o multilingües —que, segons el context, també han d'abraçar llengües nacionals i internacionals— genera beneficis socials, psicològics i relacionats amb la salut. Encara que aquests comportaments lingüístics poden exposar els parlants a possibles discriminacions i danys, reconnectar-los amb experiències doloroses i fer-los reviure sentiments difícils com la vergonya, les llengües patrimonials també actuen com a factors de protecció i mitjans per a curar-se.

Conclusions i possibles direccions

El conjunt d'estudis disponibles, especialment quan es considera sense una relació més profunda, pot semblar que el fet de

parlar llengües minoritàries ètniques és una «benedicció mixta»: actua a la vegada com una «maledicció» —quan exposa els parlants a danys, estigma i discriminació— i com a «cura», quan els ajuda a mantenir el benestar social i individual, afavoreix la curació i els proporciona un escut contra les adversitats. Hem de buscar els resultats agregats dels dos mecanismes oposats o potser decidir quin mecanisme és més poderós? Lamentablement, és probable que els processos globals i locals adversos d'unificació i neocolonització persisteixin en un futur previsible. Les comunitats indígenes d'arreu del món continuaran enfrontant-se i resistint fortes pressions d'assimilació, la posada en perill de les llengües, la pèrdua de la diversitat local, la discriminació i l'opressió. Són difícils de sobreestimar els costos individuals i col·lectius d'aquests processos en curs, sovint agreujats per records d'opressió en el passat i traumes històrics. Són una via accelerada d'assimilació, invisibilització i estratègies d'evasió realment solucions que protegiran les persones i minimitzaran el dany que se'ls fa? Com ja s'ha comentat anteriorment, els estudiosos han pogut identificar les conseqüències devastadores a llarg termini de l'assimilació forçada i la pèrdua de la llengua i la cultura, així com traumes no reconeguts i silenciats. Segons el nostre estudi, evitar parlar la llengua materna en públic és un factor predictiu de la depressió i el TEPT (Olko *et al.*, 2023). Els beneficis a curt termini de l'assimilació i el progrés social a costa de la llengua pròpia i identitat són, en el millor dels casos, enganyosos. Per tant, contràriament a moltes opinions dominants —ja siguin basades en el racisme generalitzat, la supremacia blanca, els programes ocults de salvació o el «sentit comú»—, l'assimilació, la unificació i l'eliminació no són solucions viables per a aquest problema urgent mundial.

D'acord amb la meua comprensió actual d'aquest panorama tan complex —i espero

que s'ampliï i millori a mesura que es disposi de més estudis i resultats de projectes de revitalització lingüística—, només alguns parlants de llengües en perill experimentaran un creixement posttraumàtic després d'enfrontar-se a la discriminació i la violència. Molts parlants seran més susceptibles que d'altres a patir malestar, danys i assimilació. Però hi ha estratègies que poden ajudar a minimitzar i contrarestar aquesta trajectòria negativa. EL nostre estudi dels caixubis a Polònia va revelar que un factor predictiu important de l'ús de la llengua caixubi va ser el desànim experimentat per parlar-la (Olko *et al.*, 2020). Això va passar perquè els participants de l'estudi que avui són parlants actius es van oposar deliberadament a la discriminació i van desenvolupar emocions positives cap al fet de parlar la seva llengua. Hem interpretat aquest procés en termes d'autocapacitació dels membres de la comunitat. En particular, el fet que el nostre estudi s'hagi dut a terme entre membres actius de la comunitat dels caixubis en general, que van participar en les xarxes socials caxubianes, confirma la importància de l'autocapacitació que es pot aconseguir mitjançant xarxes comunitàries de suport, el desenvolupament d'una identitat ètnica positiva i l'activisme. I, com va demostrar clarament un altre estudi esmentat anteriorment (Skrodzka *et al.*, 2020), parlar una llengua minoritària, alhora que s'exposa els individus al llegat d'un trauma transmès en gran part oralment (així com a una possible discriminació), és una manera de treballar aquesta experiència intergeneracional per aconseguir la cura.

Per descomptat, el benestar dels parlants de llengües minoritàries també pot augmentar d'altres maneres importants i complementàries. Pot passar si una persona està menys exposada a la discriminació i estigmatització o si la seva identitat i les seves llengües són valorades i se'ls dona la igualtat d'oportunitats. Això implica un model d'aculturació de

les relacions socials més inclusiu, basat en la integració, més que no pas en l'assimilació, fonamentat en el respecte real per la diversitat etnolingüística, els estils de vida indígenes, les relacions amb el sòl i les maneres de conèixer. A més, el coneixement dels factors que prediuen una salut pitjor entre els pobles indígenes —així com dels factors i mecanismes que contribueixen al seu benestar— és crucial per a dissenyar i aplicar solucions sanitàries més eficients, tant a escala de comunitats específiques com en els sistemes nacionals. Finalment, tots aquests coneixements poden informar d'estratègies més sostenibles i culturalment sensibles per a la dinamització lingüística i les polítiques educatives, incorporant adequadament enfocaments autònoms i impulsats per la comunitat.

Agraïments

La redacció d'aquest article va comptar amb el suport del projecte MULTILING-HIST, que ha rebut finançament del Consell Europeu de Recerca (ERC) en el marc del programa de recerca i innovació Horizon 2020 de la Unió europea (acord de subvenció núm. 101002696). També em refereixo als resultats publicats d'un projecte anterior «El llenguatge com a cura: la vitalitat lingüística com a eina per al benestar psicològic, la salut i la sostenibilitat econòmica», que es va dur a terme dins del programa Team de la Fundació per a la Ciència Polonesa, cofinançat per la Unió europea amb el Fons Europeu de Desenvolupament Regional. Estic agraït a John Sullivan i Alexander Andrason pels seus comentaris i suggeriments.

Referències

AGÜERO, O. A. (2002). Sociedades indígenas, racismo y discriminación. A: *Horizontes Antropológicos*, 8(18), p. 255-264.

- ANDERSON, T. (2015). *The social determinants of higher mental distress among Inuit*. Aboriginal Peoples Survey (Catàleg 89-653-X2015007). Statistics Canada.
- ARCOS HOLZINGER, L. i BIDDLE, N. (2019). Subjective wellbeing of Indigenous Latin Americans. Regional trends and the case of Mexico's Indigenous people. A: FLEMING, C., MANNING, M. (Eds.), *Routledge Handbook of Indigenous Wellbeing* p. 302-329. Routledge.
- ARRIAGADA, P., HAHMANN, T., i O'DONNELL, V. (2020). *Indigenous people in urban areas: Vulnerabilities to the socio-economic impacts of COVID-19 (catàleg 45280001)*. Statistics Canada.
- BARRIOS ESCOBAR, L. E. i CAP SIR, L. I. (2015). *Formas de Discriminación por el uso del traje maya en campus central y centros universitarios de Quetzaltenango y Chimaltenango de la Universidad de San Carlos de Guatemala USAC*. Guatemala, Universitat de San Carlos de Guatemala.
- BENET-MARTINEZ, V. i HARITATOS, J. (2005). Bicultural identity integration (BI): Components and psychosocial antecedents. *Journal of Personality*, **73**(4), 1015-1050.
- BERRY, J. W. i KIM, U. (1988). Acculturation and mental health. A: DASEN, P. R.; Berry, J. W. i SARTORIUS, N. (Eds.). *Health and cross-cultural psychology: Toward applications* (p. 207-236). Sage Publications, Inc.
- Berry, J. W., Kim, U., Minde, T., i Mok, D. (1987). Comparative studies of acculturative stress. *International Migration Review*, **21**(3), 491
- Berry, J. W., i Sam, D. (1997). Acculturation and adaptation. A: J. Berry, M. Segall, i C. Kagitcibasi(Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology: Social behavior and applications* (Vol. **3**, 2nd ed., 291-325). Allyn i Bacon.
- Biddle, N. (2014). Measuring and Analysing the Wellbeing of Australia's Indigenous Population. *Social Indicators Research: An International and Interdisciplinary Journal for Quality-of-Life Measurement*, **116**(3), 713-729.
- Biddle, N., i Swee, H. (2012). The relationship between wellbeing and Indigenous land, language and culture in Australia. *The Australian Geographer*, **43**(3), 215-232.
- Bilewicz, M., Mirucka, M., Skrodzka, M., Wypych, M. (2022). Psychologiczne konsekwencje dyskryminacji. A: M. Bilewicz, J. Olko (Eds.), *Mniejszości i ich języki wobec kryzysu. Pakiet antytygmatyzacyjny projektu „Językowe antidotum: żywotność językowa jako sposób budowy psychicznego dobrostanu, zdrowia i zrównoważonego rozwoju”* (Pp. 43-54). Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Wydział „Artes Liberales” UW, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Boksa, P., Joobar, R., i Kirmayer, L. J. (2015). Mental wellness in Canada's aboriginal communities: Striving toward reconciliation. *Journal of Psychiatry & Neuroscience*, **40**(6), 363-365.
- Carter, R.T., Lau, M.Y., Johnson, V. and Kirkinis, K. (2017), Racial Discrimination and Health Outcomes Among Racial/Ethnic Minorities: A Meta-Analytic Review. *Journal of Multicultural Counseling and Development*, **45**, 232-259.
- Chandler, M., i Lalonde, C. (1998). Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's first nations. *Transcultural Psychiatry*, **35**(2), 191-219.
- Cormack, D., Harris, R., i Stanley, J. (2020). Māori experiences of multiple forms of discrimination: Findings from Te Kupenga 2013. *Kōtuitui: New Zealand Journal of Social Sciences*, **15**(1), 106-122.

- Corrigan, P. (2004). How stigma interferes with mental health care. *American Psychologist*, **59**(7), 614-625.
- Carter, R.T., M.Y. Lau, V. Johnson i K. Kirkinis, Racial discrimination and health outcomes among racial/ethnic minorities: A meta-analytic review. *Journal of Multicultural Counseling and Development*, **45**(4), 232-59
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., i Griffin, S. (1985). The Satisfaction With Life Scale. *Journal of personality assessment*, **49**(1), 71-75.
- Ehlers, C.L., Gizer, I.R., Gilder, D.A, Ellingson, J.M., i Yehuda, R. Measuring historical trauma in an American Indian community sample: Contributions of substance dependence, affective disorder, conduct disorder and PTSD. *Drug and alcohol dependence* **133**(1), 180-87.
- Eliassen, B.-M., Braaten, T., Melhus, M., Hansen, K. L., i Broderstad, A.R. (2012). Acculturation and self-rated health among Arctic indigenous peoples: A population-based cross-sectional study. *BMC Public Health*, **12**(1).
- Findling, M. G., Casey, L. S., Fryberg, S. A., Hafner, S., Blendon, R. J., Benson, J. M., Sayde, J. M., i Miller, C. (2019). Discrimination in the United States: Experiences of native Americans. *Health Services Research*, **54**(S2), 1431-1441.
- Fox, M., Thayer, Z., i Wadhwa, P. D. (2017). Assessment of acculturation in minority health research. *Social Science & Medicine*, **1982**(176), 123-132.
- Grandbois, D. (2005). Stigma of mental illness among American Indian and Alaska native nations: Historical and contemporary perspectives. *Issues in Mental Health Nursing*, **26**(10), 1001-1024.
- Guenzel, N., i Struwe, L. (2020). Historical trauma, ethnic experience, and mental health in a sample of urban American Indians. *Journal of the American Psychiatric Nurses Association* **26**/2, 145-56
- Hallett, D., Chandler, M. J., i Lalonde, C. E. (2007). Aboriginal language knowledge and youth suicide. *Cognitive Development*, **22**(3), 392-399.
- Hansen, M., Andersen, T. E., Armour, C., Elk-lit, A., Palic, S., i Mackrill, T. (2010). PTSD-8: A short PTSD inventory. *Clinical Practice & Epidemiology in Mental Health*, **6**(1), 101-108.
- Harris, R., Cormack, D., Tobias, M., Yeh, L.-C., Talamaivao, N., Minster, J., i Timutimu, R. (2012). The pervasive effects of racism: Experiences of racial discrimination in New Zealand over time and associations with multiple health domains. *Social Science & Medicine*, **74**(3), 408-415.
- Harris, R., Tobias, M., Jeffreys, M., Waldegrave, K., Karlsen, S., i Nazroo, J. (2006). Racism and health: The relationship between experience of racial discrimination and health in New Zealand. *Social Science & Medicine*, **63**(6), 1428-1441.
- Heart, M. Y., Chase, J., Elkins, J., i Altschul, D. B. (2011). Historical trauma among Indigenous Peoples of the Americas: concepts, research, and clinical considerations. *Journal of psychoactive drugs*, **43**(4), 282-290.
- Higgins, N., i Maguire, G. (2019). Language, Indigenous Peoples, and the Right to Self-Determination. *New England Journal of Public Policy*, **31**(2), Article 8.
- John-Henderson, N. A., i Ginty, A. T. (2020). Historical trauma and social support as predictors of psychological stress responses in American Indian adults during the COVID-19 pandemic. *Journal of Psychosomatic Research*, **139**, Article 110263.
- Kading, M. L., Hautala, D. S., Palombi, L. C., Aronson, B. D., Smith, R. C., Walls, M. L. (2015). Flourishing: American Indian positive mental health. *Society and Mental Health*, **5**(3), 203-217.
- Kairuz, C. A., Casanelia, L. M., Bennett-Brook, K., Coombes, J., i Yadav, U. N. (2020). Impact of racism and discrimi-

- nation on the physical and mental health among aboriginal and Torres Strait islander peoples living in Australia: A protocol for a scoping review. *Systematic Reviews*, **9**(1), 223.
- King, M., Smith, A., i Gracey, M. (2009). Indigenous health part 2: The underlying causes of the health gap. *The Lancet*, **374**(9683), 76-85.
- Król, T. (2022). „Góry, pagórki, przykrycie nas”. *Analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian o Volksliście i powojennych prześladowaniach*. Ph.D. Dissertation. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warsaw.
- Le Grande, M., Ski, C. F., Thompson, D. R., Scuffham, P., Kularatna, S., Jackson, A.C., i Brown, A. (2017). Social and emotional wellbeing assessment instruments for use with Indigenous Australians: A critical review. *Social Science & Medicine*, **187**, 164-173.
- Maldonado, A., Preciado, A., Buchanan, M., Pulvers, K., Romero, D., i D’Anna-Hernandez, K. (2018). Acculturative stress, mental health symptoms, and the role of salivary inflammatory markers among a Latino sample. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, **24**(2), 277-283.
- Manuela, S., i Sibley, C. G. (2015). The Pacific Identity and Wellbeing Scale-Revised (PIWBS-R). *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, **21**(1), 146-155.
- Matheson, K., Bombay, A., Dixon, K., i Anisman, H. (2019). Intergenerational communication regarding Indian residential schools: Implications for cultural identity, perceived discrimination, and depressive symptoms. *Transcultural Psychiatry*, **57**(2), 304-320.
- McCubbin, L. L. D. (2006). The role of Indigenous family ethnic schema on well-being among Native Hawaiian families. *Contemporary Nurse*, **23**(2), 170-180.
- Miller, M. J., Kim, J., i Benet-Martínez, V. (2011). Validating the Riverside acculturation stress inventory with Asian Americans. *Psychological Assessment*, **23**(2), 300-310.
- Lee, Y.-M., i Holm, K. (2011). Stressors related to depression among elderly Korean immigrants. *Issues in Mental Health Nursing*, **33**(1), 52-58.
- Lee, J.-S., Koeske, G. F., i Sales, E. (2004). Social support buffering of acculturative stress: A study of mental health symptoms among Korean international students. *International Journal of Intercultural Relations*, **28**(5), 399-414
- Oh, Y., Koeske, G. F., i Sales, E. (2002). Acculturation, stress, and depressive symptoms among Korean immigrants in the United States. *The Journal of Social Psychology*, **142**(4), 511-526.
- Olko, J. (2021). Performing place-based identity: Dress, language and acculturation strategies in the Nahua world, Personal Adornment and the Construction of Identity. *A Global Archaeological Perspective*, Hannah Matson V. ed., Oxbow Books: London i Philadelphia.
- Olko, J., Lubiewska, K., Maryniak, J., Haimovich, G., de la Cruz, E., Cuahutle Bautista, B., Dexter-Sobkowiak, E., i Iglesias Tepec, H. (2022). The positive relationship between Indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, **28**(1), 132-143.
- Olko, J., Maryniak, J., Skrodzka, M., i Chromik, B. (2022). Języki mniejszościowe w Polsce i ich użytkownicy: diagnozy, wyzwania oraz strategie wsparcia i rewitalizacji. In M. Bilewicz i J. Olko (Eds.), *Mniejszości i ich języki wobec kryzysu. Pakiet antystygmatyzacyjny projektu „Językowe antidotum: żywotność językowa jako sposób budowy psychicznego dobrostanu, zdrowia i zrównoważonego rozwoju* (Pp. 74-93). Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Wyd-

- ział „Artes Liberales” UW, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olko, J. i Radding, C. (Eds.) (2024). *Living with Nature, Cherishing Language. Indigenous Knowledges in the Americas Through History*. Palgrave MacMillan.
- Paradies, Y., Ben, J., Denson, N., Elias, A., Priest, N., Pieterse, A., Gupta, A., Kellaher, M., i Gee, G. (2015). Racism as a determinant of health: A systematic review and meta-analysis. *PLoS One*, **10**(9), e0138511.
- Pascoe, E. A., i Smart Richman, L. (2009). Perceived discrimination and health: A meta-analytic review. *Psychological Bulletin*, **135**(4), 531-554.
- Pavão, A. L., Ploubidis, G. B., Werneck, G., i Campos, M. R. (2012). Racial discrimination and health in Brazil: Evidence from a population-based survey. *Ethnicity & Disease*, **22**(3), 353-359.
- Poder, T. G., i He, J. (2015). The role of ethnic and rural discrimination in the relationship between income inequality and health in Guatemala. *International Journal of Health Services*, **45**(2), 285-305.
- Paredes Juárez, S. (2016). Formación de la opinión pública indígena. La ficción televisiva y los jóvenes nahuas de Cuetzalan del Progreso. *Revista Mexicana de Opinión Pública* 20, 129-152.
- Serafica, R., Lekhak, N., i Bhatta, T. (2019). Acculturation, acculturative stress and resilience among older immigrants in United States. *International Nursing Review*, **66**(3), 442-448. Portico.
- Skrodzka, M., Hansen, K., Olko, J., i Bilewicz, M. (2020). The Twofold Role of a Minority Language in Historical Trauma: The Case of Lemko Minority in Poland. *Journal of Language and Social Psychology*, **39**(4), 551-566.
- Skrodzka, M., i Olko, J. (2022). Dyskryminacja i prześladowania w przeszłości: trauma historyczna; In M. Bilewicz i J. Olko (Eds.), *Mniejszości i ich języki wobec kryzysu. Pakiet antystygmatyzacyjny projektu „Językowe antidotum: żywotność językowa jako sposób budowy psychicznego dobrostanu, zdrowia i zrównoważonego rozwoju* (Pp. 33-41). Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Wydział „Artes Liberales” UW, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sotero, M. (2006). A Conceptual Model of Historical Trauma: Implications for Public Health Practice and Research (Fall 2006). *Journal of Health Disparities Research and Practice* **1**(1), 93-108
- Thambinathan, V., i Kinsella, E. A. (2021). Decolonizing Methodologies in Qualitative Research: Creating Spaces for Transformative Praxis. *International Journal of Qualitative Methods*, 20.
- Tiessen, M., Taylor, D. M., Kirmayer, L. J. (2009). A key individual-to-community link: The impact of perceived collective control on Aboriginal youth well-being. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, **7**(2), 241-267.
- Tomyn, A. J., Norrish, J. M., i Cummins, R. A. (2013). The subjective wellbeing of indigenous Australian adolescents: Validating the Personal Wellbeing Index-School Children. *Social Indicators Research*, **110**(3), 1013-1031.
- Ward, C., Bochner, S., i Furnham, A. (2001). *The psychology of culture shock*. Routledge.
- Williams, D., Lawrence, J., Davis, B., i Vu, C. (2019). Understanding how discrimination can affect health. *Health Services Research*, **54**(S2), 1374-1388.
- Wilk, P., Maltby, A., i Cooke, M. (2017). Residential schools and the effects on Indigenous health and well-being in Canada—a scoping review. *Public Health Review*, **38**(1), 1-23.
- Wolsko, C., Lardon, C., Mohatt, G. V., i Orr, E. (2007). Stress, coping, and well-

being among the Yup'ik of the Yukon-Kuskokwim Delta: The role of enculturation and acculturation. *International Journal of Circumpolar Health*, **66**(1), 51-61.

Yap, M., Yu, E. (2016). Operationalising the capability approach: Developing culturally relevant indicators of indigenous well-

being-An Australian example. *Oxford Development Studies*, **44**(3), 315-331.

Ziersch, A. M., Gallaher, G., Baum, F., i Bentley, M. (2011). Responding to racism: Insights on how racism can damage health from an urban study of Australian aboriginal people. *Social Science & Medicine*, **73**(7), 1045-1053.



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

**Linguapax
International**

In official partnership
with UNESCO
(consultative status)

Carrer de Maria Aurèlia
Capmany, 14-16
08001 Barcelona
Tel. 932 701 620
www.linguapax.org