



Oralidad

ANUARIO 14

Para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

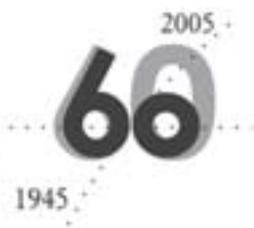


1945

Las raíces indígenas



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Las raíces indígenas

5 Editorial UNESCO

7 Mensaje del Director General de la UNESCO.

En ocasión del Día Internacional de las Poblaciones Indígenas, 9 de agosto de 2005.

8 La lengua Nahuatl: Literatura del México antiguo y moderno.

Birgitta Leander/Coordinadora Principal del CIDEAC, Suecia

13 Recopilación de cuentos y leyendas andinos.

Rommel Ángeles Falcón/Comité Peruano del ICOM

19 Traducción y alteridad: experiencia narrativa con un grupo de niños tobas.

María del Rosario Fernández/Universidad del Rosario, Argentina

27 Una experiencia Boliviana:

Interculturalidad y oralidad indígena en la era de los medios electrónicos.

Iván Sanjinés/Director del Centro de Formación y Realización Cinematográfica CEFREL, Bolivia

31 Mensaje del Director General de la UNESCO.

Con motivo del Día Mundial de la Diversidad Cultural para el Diálogo y el Desarrollo, 21 de mayo de 2006

32 Reportaje Especial: Culturas de la Amazonia

33 La documentación de las historias de vida en la Amazonia: necesidad y metodología

María Susana Cipolletti/Instituto de Americanística antigua y Etnología, Universidad de Bonn, Alemania

51 Lengua y cultura Yanomamĩ

Compendio Ilustrado Yanomamĩ – Español, Español –Yanomamĩ

Marie-Claude Mattéi Muller, Jacinto Serowë Yaiyaima/Investigadora en Lingüística y Asesora en Política Cultural

57 Cómo pueden los lingüistas ayudar a las comunidades indígenas

Denny Moore y Ana Vilacy Galucio/Museo Paraense Emílio Goeldi, Brasil.

66 Expressões gráficas e orais dos índios Wajãpi–Amapá, Brasil

*Dominique Tilkin Gallois/Universidad de Sao Paulo, Brasil.
NHII-USP e Iepé*

70 Noticias y reseñas

74 Documentos

Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales

78 Datos y contactos de colaboradores

Oficina Regional de Cultura
para América Latina y el Caribe y
Oficina de representación para Cuba,
República Dominicana y Aruba

Director

Herman van Hooff

Equipo editorial

Frédéric Vacheron
Montserrat Martell
Víctor Marín

Corrección

Rogelio Riverón

Diseño

Juan Ricardo Martínez Bazil

Oficina Regional de Cultura para
América Latina y el Caribe de la
UNESCO
Calle Calzada 551 esquina a calle
D, Vedado, la Habana 10400

Telfs.: (537) 833 3438,
(537) 832 2840, (537) 8327638,
(537) 832 1787,

Fax: (537) 833 3144

habana@unesco.org.cu
www.unesco.org.cu

Para consultas o envío de propuestas de
artículos a Oralidad, usted puede dirigirse
directamente a: oralidad@unesco.org.cu

Los artículos firmados expresan la opinión de
sus autores y no comprometen en modo alguno
a la redacción del anuario.



Nota Editorial

La amplia diversidad de raíces indígenas en la tradición oral latinoamericana

A las raíces indígenas del continente americano, así como al reflejo de la vitalidad local y la persistencia de esas culturas está dedicada la presente entrega de *Oralidad*. De tal modo, y conscientes de que los valores aborígenes rebasan los significados meramente simbólicos, hacemos espacio en el número a diversas visiones sobre la raíz indígena y las lenguas sometidas al peligro de la desaparición en varias zonas de nuestra región. Las culturas indígenas no deben ser vistas como una simple oposición al mundo de las comunicaciones ultrarrápidas y las mega-urbanizaciones, ni es suficiente tampoco una actitud estrictamente antropológica ante su difícil desenvolvimiento actual. Una muestra de interacción responsable con las manifestaciones autóctonas americanas lo constituye el artículo de la experta sueca Birgitta Leander, sobre sus experiencias en comunidades mexicanas, aparecido originalmente en un excelente CD de la UNESCO dedicado a los pueblos indígenas, y cuya reseña también acogemos. El trabajo, titulado *Expresiones orales y escritas nahuatl*, integra un compendio de estudios lingüísticos propuestos por nuestra publicación.

Verdadero interés despiertan las aplicaciones que sobre diversos estudios son desarrolladas para la implementación práctica desde otras visiones, como puede ser el contexto pedagógico, a través de **SUMARIO** experiencia peruana, publicada por cortesía de su autor y de la revista del Comité Peruano del Consejo Internacional de Museos (ICOM). Se trata de la *Recopilación de cuentos y leyendas andinas*, de Rommel Ángeles Falcón, quien compendia historias rescatadas por niños de su país, como muestra de una de las formas de sensibilizar a la juventud en la conservación de la tradición oral y el patrimonio inmaterial. Para abundar en la enseñanza y contando con la amable colaboración de la revista *Antropología*, de la Universidad de Rosario se incluye *Traducción y alteridad: experiencia narrativa con un grupo de niños tobas*, de la estudiosa argentina María del Rosario Fernández. Escrito especialmente para *Oralidad* el cineasta Iván Sanjinés nos permite, desde otra perspectiva, acercarnos a *Una experiencia boliviana: interculturalidad y oralidad indígena*, en la era de los medios electrónicos.

En esta edición damos continuidad a los reportajes especiales temáticos iniciados en la anterior entrega y para ello contamos con la cortesía de la Casa de las Américas, receptora del Premio Simón Bolívar de la UNESCO y organizadora, en septiembre de 2004, del coloquio internacional Culturas de la Amazonia, que contó con el coauspicio de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO. Como reflejo de dicho coloquio, *Oralidad* dedica un reportaje especial a la Amazonia. La situación actual de esa importantísima zona de nuestro continente, que es a un tiempo un inmenso reservorio natural y cuna de lenguas y tradiciones ancestrales que no cesan de renovarse, nos lleva a insistir en los nexos entre diversidad cultural y biodiversidad. En la sección se incluyen colaboraciones de María Susana Cipolletti, profesora argentina de la Universidad Humboldt de Berlín —*La necesidad y metodología de la documentación de historias de vida en la Amazonia*—; mientras la lingüista Marie-Claude Mattei, desde Venezuela, versa en *Lengua y cultura yanomami* sobre un importante diccionario confeccionado con el auspicio de la UNESCO. Desde Brasil nos llega una interesante reflexión de los estudiosos

Denny Moore y Ana Vilacy Galucio, que, con el título *Cómo pueden los lingüistas ayudar a las comunidades nativas*, coloca en el centro de nuestra atención la importancia de las investigaciones en el terreno de la tradición oral. La sección termina con «*Expressões gráficas e orais dos índios Wajãpi – Amapá, Brasil*», una importante colaboración llegada al cierre que se refiere a esa Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad que la constituyen las expresiones orales y gráficas de los Wajapi en la Amazonía Brasileña.

La trascendencia de la Oralidad es resaltada a lo largo de la publicación en los mensajes del Director General de la UNESCO Sr. Koichiro Matsuura. La edición resumida de la Convención Sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, incluida en la sección *Documentos* al final de esta edición, favorece la promoción de ese texto, cuya pronta ratificación es para América Latina y el mundo una importante tarea, si tenemos en cuenta no sólo la defensa de las llamadas industrias culturales, o de la identidad y el patrimonio, sino también la proyección, desde esas propias bases, de un futuro con sustento en la cultura. La entrada en vigor en abril del 2006 de la *Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, aprobada en Octubre del 2003, contribuye decisivamente a reforzar los propósitos de la UNESCO y consecuentemente los de *Oralidad*.

Reseñas de libros, estudios y noticias completan este número que agradece la gentileza de todos los autores para con nuestra publicación.

Al poner en sus manos esta nueva entrega de *Oralidad* mantenemos abierto ese canal de comunicación que se inició en 1988 y se fortalece a partir de ahora, gracias al Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe, que publica una versión digital de la revista.

Les ratificamos el interés de conocer la opinión de todos nuestros lectores.

Mensaje del Director General de la UNESCO

En ocasión del Día Internacional de las Poblaciones Indígenas

En 2004 finalizó el primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1995-2004), cuyo principal mérito fue lograr que las Naciones Unidas prestasen atención prioritaria a la necesaria comprensión de los problemas a que deben hacer frente los pueblos indígenas del mundo entero. Ha llegado el momento de señalar nuevas perspectivas y de intensificar la cooperación internacional para responder a sus expectativas.

El 9 de agosto, Día Internacional de las Poblaciones Indígenas, conmemora el día en que el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas se reunió por primera vez en 1982.

Ante la realidad de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, muy a menudo precarias, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó, en su quincuagésimo noveno periodo de sesiones, un segundo Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, que se extenderá de 2005 a 2014.

Este segundo Decenio brindará a la UNESCO la oportunidad de proseguir e intensificar sus esfuerzos por promover las culturas de los pueblos indígenas y sus derechos fundamentales, así como de insistir en la necesidad de integrar la cultura en todas las políticas de desarrollo. Esta integración es particularmente necesaria en el caso de estos pueblos, que comparten una visión holística del mundo y mantienen un vínculo especial con su entorno.

Así pues, resulta indispensable reforzar la colaboración con los pueblos indígenas, mejorando los mecanismos de consulta y participación de estas comunidades en los proyectos ejecutados en los ámbitos de competencia de la UNESCO. Un eje central de nuestro trabajo será reflexionar más a fondo sobre una cuestión de importancia primordial para los pueblos indígenas, a saber, la del consentimiento lúcido, libre y previo, y aplicar las conclusiones de dicha reflexión en los procesos de formulación y ejecución de proyectos.

Paralelamente, debemos subrayar el papel que cada uno de los indígenas, en particular los jóvenes, desempeñan en la trasmisión y la salvaguardia del saber relativo a su patrimonio cultural y natural. Como garantes de la diversidad cultural y biológica, los jóvenes indígenas deben sentirse orgullosos de su identidad y su cultura, y conservar su singularidad sin renunciar a ocupar el lugar que les corresponde en un contexto mundializado.

Desearía por último rendir un especial homenaje a las mujeres indígenas que, sometidas a una doble discriminación, como mujeres y como indígenas, son a menudo particularmente vulnerables a todo tipo de injusticias. Su función en la salvaguardia de las tradiciones, en particular mediante la transmisión de la lengua materna, es sin embargo crucial para la diversidad cultural y biológica del planeta.

La lengua Nahuatl: Literatura del México antiguo y moderno

Birgitta Leander

Los pueblos indígenas de México han estado creando literatura desde épocas muy antiguas, mucho antes de la llegada de los conquistadores europeos. Y también han sufrido muchas penurias desde la época colonial hasta el presente. Al igual que en otras culturas antiguas, la literatura allí nació acompañada de canciones, como incentivo rítmico al trabajo en los campos. Más adelante, esas canciones y textos poéticos comenzaron a asociarse con música instrumental y con la danza.



Ilustración donada por la autora

Poco a poco, la literatura se fue separando del mundo del trabajo, se fue alejando de los campos y fue ocupando un espacio en plazas y otros lugares públicos. En estos nuevos espacios, los espectáculos se ganaban un sitio propio, sobre todo relacionado con ceremonias religiosas de varios tipos. Se dice que en tiempos del Imperio Azteca, un siglo antes de la conquista española en 1519, este tipo de ceremonia era tan frecuente que ocupaba más de la mitad de los 365 días del

Oral and written Nahuatl: Literature from ancient and modern Mexico

The indigenous peoples of Mexico have been creating literature since very ancient times, long before the arrival of the European conquerors. And they have suffered the hardships of the colonial era to the present day. As in many ancient cultures, literature was born accompanied by songs, a rhythmic encouragement to work in the fields. Later, those songs and poetic texts became associated with instrumental music and dance.

*Little by little, literature became dissociated from the world of work, moving away from the fields and taking to squares and other public spaces. Here, the performances gained a place of their own, mostly connected with religious ceremonies of various kinds. It is said that in the times of the Aztec Empire, a century before the Spanish conquest of 1519, such ceremonies were so frequent that they took up more than half of the 365 days of the year. It is not surprising that the poetic creation called in Nahuatl, language of the Aztecs and their predecessors, the Toltecs, in *xochitl in cuitatl* («Flower and Song») became an extremely important activity in this society. Actually, poetry came to occupy such an important place in the Nahuatl-speaking world that the most sophisticated intellectuals and wise men of the period held literary gatherings where they debated whether poetry, and artistic creation in general, were not *azotle nelli in tlatlcpac*: perhaps the only true thing in the world.*

In the beginning, though, literary creation in the Nahuatl language (like elsewhere in the world) consisted solely of oral expression. Nahuatl is one of the first literary traditions in ancient America that, from quite early on,



año. No es sorpresa, por tanto, que la creación poética que en la lengua nahuatl, la lengua de los aztecas y sus predecesores, los toltecas, se denominaba *in xochitl in cuitatl* (flor y canción) se convirtiera en una actividad en extremo importante en dicha sociedad. En realidad la poesía llegó a ocupar un lugar tan importante en el mundo nahuatl que los intelectuales y sabios más sofisticados del período celebraban reuniones o tertulias literarias en las que debatían si la poesía y la creación artística en general no sería *azo tle nelli in tlaticpac*: quizás la única cosa verdadera en el mundo.

Al principio, sin embargo, la creación literaria en lengua nahuatl (como en todas partes del mundo) consistía únicamente en expresión oral. El nahuatl es una de las primeras tradiciones orales en la Antigua América que, desde épocas muy tempranas, estuvieron acompañadas de registros escritos. En realidad, la antigua Mesoamérica —es decir el territorio que abarca el área antigua de México, Guatemala y una gran parte de lo que hoy es la América Central, o sea, fundamentalmente los territorios de los antiguos Imperios Maya y Azteca— fue la única parte de la América precolombina en la que se desarrollaron sistemas de escritura completos.

No obstante, algunos científicos afirman que en América del Sur (el antiguo Perú) se inventaron otras formas de escritura que no consistían en signos escritos sobre papel o piedra, sino en *kipus*, es decir, filas de cuerdas multicolores de diferentes longitudes con nudos, colgadas en sentido vertical de una cuerda horizontal más gruesa. Estos nudos sólo los podían leer las personas entrenadas en el arte de interpretar el significado secreto de los nudos según

su color y su posición en la cuerda, así como según el largo y el grosor de los nudos. Pero es poco creíble que tal «sistema de escritura» (si se pudiera considerar como escritura en lugar de recordatorios o como medio para mantener un registro de información administrativa) podría expresar algo tan sofisticado como la poesía. Es más probable que sirviera para comunicar asuntos más específicos como clases y cantidades de suministros para expediciones militares, tamaños de divisiones militares o cantidades disponibles de diversos productos.

Sin embargo, en Mesoamérica, la caligrafía maya en particular (que hace muy poco tiempo los científicos se declararon capaces de descifrar casi por completo) alcanzó niveles tales de sofisticación que era capaz de expresar no sólo fechas calculadas por métodos astronómicos que se remontaban hasta épocas prehistóricas, muy anteriores a la civilización maya misma, sino que también expresaba conceptos abstractos complejos, reflexiones teológicas e imágenes profundamente poéticas y de inspiración filosófica.

Entre las antiguas escrituras de Mesoamérica, las de los zapotecas y los mixtecas de la región de Oaxaca en el sur de México, eran igualmente sofisticadas y estilizadas, mientras que otras —como la de los purépechas (tarascos) de Michoacán en el oeste de México— eran más simples y utilizaban más símbolos puramente pictóricos no sólo para describir las realidades teológicas (los zapotecas y los mixtecas), sino también acontecimientos históricos muy complicados, incluso durante el período del encuentro con los conquistadores europeos, para los cuales se inventaron nuevos elementos pictóricos en la escritura.

came to be accompanied by written records. In actual fact, ancient Mesoamerica—the territory comprising old Mexico, Guatemala and a large portion of what is today Central America, i.e. mainly the lands of the old Maya and Aztec Empires—was the only part of pre-Columbian America where several full-fledged writing systems were developed.

Some scientists, however, claim that other forms of writing were invented in South America (ancient Peru) which did not consist of signs written on paper or carved on stones, but on kipu: rows of multi-coloured knotted cords of differing length, hanging vertically from a thicker horizontal cord. These could only be read by people who had been trained in the art of interpreting the secret meaning of the knots according to their colour and position on the cord, as well as the length and thickness of the cords themselves. But is hardly conceivable that such a «writing system» (if it can be considered as writing rather than as memory jogs and a means of recording administrative information) could express anything as sophisticated as poetry. It most probably served to communicate quite concrete matters such as kinds and amounts of provisions for military expeditions, size of army divisions or stocks of various goods.

In Mesoamerica, however, the Maya script in particular (which scientists have only recently begun to claim to be able to almost completely decipher) reached such high levels of sophistication that it was capable of expressing not only astronomically calculated dates reaching far back to pre-historical times, way beyond the Maya civilization itself, but also quite complex abstract concepts, theological reflections and profound poetically and philosophically inspired images.

Among the ancient scripts of Mesoamerica, those of the Zapotecs and Mixtecs of the Oaxaca region of Southern Mexico, were just as highly sophisticated and stylized, whereas others —such as the Purépechas (Tarascos) of

El sistema de escritura de los nahuas —o mexicas, como se les llama tradicionalmente, y quienes dieron el nombre al país, México— evolucionó de un sistema pictográfico primario en los primeros tiempos a una escritura más estilizada fundamentalmente ideográfica, o jeroglífica posteriormente. Esta escritura incluía algunas sílabas fonéticas. Pero el sistema fonético en un imperio multilingüe como el de los aztecas nunca fue muy práctico, por lo que nunca llegó a alcanzar mucha importancia. Resulta obvio que cuando uno tiene un signo que aporta una idea, como por ejemplo, la figura «3», no importa si uno dice *three*, *tres* o *trois* porque quiere decir lo mismo de todas maneras. Pero si uno tiene un fonema, uno debe conocer necesariamente esa lengua en particular. Incluso en la actualidad se hablan 60 lenguas indígenas diferentes en México. Así que es probable que en aquella época se hablaran muchísimas más, lo que quiere decir que para la comunicación interétnica no era práctico tener escritura fonética.

Es interesante señalar, sin embargo, que junto con ciertas tradiciones orales no religiosas del nahuatl que han sobrevivido hasta nuestros días, poseemos también un riquísimo tesoro de antiguos textos en nahuatl, transcritos al sistema de escritura europeo que introdujeran los españoles en México en el siglo XVI. Los textos en nahuatl están dispersos en bibliotecas y museos en todo el país y también en el resto del mundo: no sólo en los 16 estados mexicanos, sino también, aunque en menor medida, en El Salvador, donde todavía se habla el nahuatl o alguna variante de la antigua lengua de los mexicas, y además en otros 13 países, fundamentalmente de Europa, y en otros más de América Latina y hasta en Asia. Esto

se debe a que los textos, algunas veces acompañados de símbolos antiguos exóticos y coloridos, se utilizaban con frecuencia como regalos entre reyes y nobles de la Edad Media; eso cuando no eran quemados por los sacerdotes cristianos que los consideraban símbolos de las «palabras del diablo» es decir, pertenecientes a las religiones precolombinas.

Los documentos en lengua nahuatl transcritos a las letras de nuestro alfabeto no sólo contienen poesía (a la vez anónima y de autores bien identificados), sino también prosa, textos políticos y administrativos, discursos para ocasiones importantes —nacimientos, matrimonios o fallecimientos— y proverbios. Sólo una pequeña parte de estos documentos ha sido traducida al español y se dispone de muchos menos documentos aún en otras lenguas, a pesar de que en México hay mucho más de un millón de personas que hablan la lengua nahuatl —entre los cuales algunos continúan produciendo literatura en verso y en prosa— y a pesar del predominio del español por más de cinco siglos durante el período colonial y después de la independencia. De hecho, la creación de literatura en lengua nahuatl experimenta en la actualidad una especie de renacimiento como parte del proceso que se produce a nivel mundial, en el que se ha tomado conciencia de la necesidad de preservar y revitalizar las lenguas en peligro de extinción en todo el planeta. He tenido el privilegio de participar personalmente en dichos esfuerzos de salvaguarda hace unos años, cuando se creó en México una Casa de Escritores en Lenguas Indígenas de las Américas (del Norte y del Sur) con la ayuda de la UNESCO, en ocasión de la conmemoración del 500 Aniversario del Encuentro entre Dos Mundos (1492-1992).

Michoacán in western Mexico— were simpler and used more purely pictographic signs in order to describe not only theological realities (Zapotec, Mixtec), but also quite complicated historical events, even during the period of the encounter with the European conquerors, for which new pictographic elements had been invented in the script.

The writing system of the Nahuas —or Mexicas, as they were traditionally called, who gave their name to the country of Mexico— evolved from a primarily pictographic system in the early days to a more stylized, mainly ideographic, glyph writing later on. This even included some syllabic phonetic glyphs. But the phonetic system in a multilingual empire like that of the Aztecs was never very practical, which is why it never came to gain in importance. Obviously, when you have a sign that gives an idea such as the figure «3», for example, it does not matter whether you say three, tres or trois because it means the same thing anyway. But if you have a phonetic script, you necessarily have to know that particular language. Even today, 60 different indigenous languages are spoken in Mexico. So there were probably still more at the time, meaning that it was not practical for interethnic communication to have a phonetic script.

What is interesting to note, however, is that alongside the survival of certain non-religious Nahuatl oral traditions, we today possess an enormously rich treasure of old Nahuatl texts, transcribed into the European writing system introduced into Mexico by the Spaniards in the sixteenth century. Nahuatl texts are now scattered in libraries and museums all around the country and the rest of the world: not only in the 16 Mexican states and, to a lesser extent, in El Salvador where Nahuatl or varieties of the old language of the Mexicas are still spoken, but in 13 different countries, mainly in Europe but also in Latin America and even Asia. The reason for this is that the texts, sometimes

Todavía no sé si fue esa experiencia particular —es decir, mi papel como coordinadora de la UNESCO para el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo— o los *souvenir* de mi infancia de los recitales de tradiciones orales por parte de mi abuela de Lappland, lugar en el Ártico en el norte de Escandinavia y Rusia, de donde procede el pueblo saami, los que me inspiraron a lanzar junto con mi viejo profesor y ex-embajador ante la UNESCO, Miguel León-Portilla, el proyecto para traducir al francés una muestra de diferentes tipos de textos en lengua nahuatl desde los tiempos antiguos hasta los tiempos modernos: *Anthologie nahuatl, témoignage littéraire du Mexique indigène* (L'Harmattan, Paris, 1997), y de los cuales me gustaría citar algunos ejemplos.

El primero se refiere a los poemas precolombinos creados durante la reunión de poetas y sabios en los preciosos jardines del Imperio Azteca, en la que se llegó a la conclusión de que la poesía podría «tal vez ser la única cosa verdadera en el mundo» (*azo tle nelli in tlatlcpac*).

*Tu canción es hermosa, como la del pájaro de la voz de oro.
¡Cantadla,
vosotros los aquí reunidos!
Rodeados de flores, de ramas florecidas,
¡cantad vuestra canción para nosotros!
Oh, Tú, pájaro precioso de nuestro Dios, Dador de Vida.
Oh, Tú que has inspirado la canción,
tú que has visto el amanecer y has cantado
y ahora mi corazón sólo desea la inspiración del Dador de la Vida.
¿Qué será de mi corazón?*

¿Cómo es que hemos llegado hasta aquí en vano?

¿Hemos florecido en vano en esta tierra?

Entonces, ¿deberé irme como las flores que se marchitan?

¿Será olvidado mi nombre?

¿Nada quedará de mí sobre la tierra?

Oh! Sí. ¡Al menos flores, al menos cantos!

A continuación, un poema de un poeta nahuatl contemporáneo:

Algunos que no son indios dicen que nosotros, los que hablamos el nahuatl,

vamos a desaparecer,

que nuestra lengua ya no se escuchará más,

que será inútil.

Pero ahora podemos decirles que

incluso si esos que no son indios desean que desaparezcamos,

nosotros, los que hablamos la lengua nahuatl,

estamos aquí para quedarnos.

Continuaremos hablando nuestra lengua,

y continuaremos preservando nuestro modo de vida.

CIDEC (Consulting International Development and Culture)

El CIDEC surgió en 1996 a partir de una serie de iniciativas para la cultura y el desarrollo, auspiciadas por varias agencias especializadas del sistema de Naciones Unidas, fundamentalmente la UNESCO: por ejemplo, el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural (1988-1997), el Decenio Internacional para los Pueblos Indígenas del Mundo (1995-2004), el establecimiento de la Comisión Mundial para la Cultura y el Desarrollo (WCCD) y la publicación del Informe Mundial sobre Cultura y Desarrollo con el título *Our Creative Diversity* (UNESCO, París, 1995).

Fue durante el seguimiento realizado por la WCCD —bajo la presidencia del ex Secretario general de las Naciones Unidas, Javier Pérez-de Cuéllar, y en el marco de la Oficina de Coordinación para la Cultura y el Desarrollo de la UNESCO— que surgió y se desarrolló la idea del CIDEC.

El CIDEC ofrece servicios de consultoría en el campo del desarrollo a tono con el contexto cultural. Trabaja tanto con organizaciones internacionales como nacionales en todo el mundo, hasta ahora fundamentalmente en América Latina, Estados Unidos y Europa. Su objetivo es asesorar a gobiernos, instituciones y organizaciones privadas sobre cómo tomar en cuenta los factores culturales en el desarrollo de todo tipo de proyectos, y brindarles ayuda para la planificación, el control y la evaluación de los mismos. Esto tiene importancia crucial cuando se trata de trabajo de desarrollo con poblaciones indígenas.

El CIDEC también tiene entre sus objetivos y propósitos ofrecer conferencias sobre el tema, y ha llevado a cabo varios cursos sobre la perspectiva antropológica del desarrollo con una dimensión internacional en universidades de América Latina y Europa.

El CIDEC mantiene una colaboración estrecha con la UNESCO, así como con la Universidad de las Américas (UDLA) de México. Tiene vínculos también con el Academic Council on the United Nations System (ACUNS) que radica en la Universidad de Yale (EUA), con el Banco Mundial (Departamento de Desarrollo Social, Washington, EUA) y la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC), en Santiago de Chile.

Con la Coordinadora Principal del CIDEC, Dra. Birgitta Leander, se puede contactar a través de la siguiente dirección electrónica: cidec@mail.udlap.mx

accompanied by the colourful exotic ancient glyphs, were often used as gifts between kings and noblemen of the Middle Ages, when they were not burnt by the Christian priests who saw them as the symbols of «the words of the Devil», i.e. pertaining to the pre-Columbian religions.

Nahuatl documents transcribed in the letters of our alphabet contain not only poetry (both anonymous and with clearly identified authors), but also prose, political and administrative texts, speeches for important occasions—birth of a child, marriage or death—and proverbs. Only a small fraction of these documents has been translated into Spanish and even less is available in other languages, in spite of the fact that there are well in excess of a million people in contemporary Mexico who still speak in this language—with some continuing to create literature, poetry and prose—and notwithstanding the dominance of Spanish for more than five centuries, through both the colonial and the independent periods. In fact, Nahuatl literature creation is now experiencing a kind of revival as part of a world-wide awakening to the importance of preserving and revitalizing endangered languages everywhere. I had the privilege of being personally involved in such safeguarding efforts a few years ago, when a **House of Writers in Indigenous Languages of the Americas** (North and South) was established in Mexico with the assistance of UNESCO in connection with the commemoration of the 500th Anniversary of the Encounter Between Two Worlds (1492-1992).

I still do not know if it was that particular experience—my role as the UNESCO co-ordinator for the International Decade of the World's Indigenous People—or my childhood souvenirs of the recital of oral traditions by my grandmother from Lappland, the Arctic homeland of the Saami people of Northern Scandinavia and Russia, that inspired me to launch the project, together with my old

Professor and former Ambassador to UNESCO, Miguel Leon-Portilla, to translate into French a sample of different types of Nahuatl texts from ancient to modern times: *Anthologie nahuatl, témoignage littéraire du Mexique indigène* (L'Harmattan, Paris, 1997) and from which I would like to quote some examples.

The first is one of the pre-Columbian poems created during the gathering of poets and wise men in the lovely gardens of the Aztec Empire, where they came to the conclusion that poetry may be «perhaps the only true thing in the world» (azo tle nelli in tlaticpac).

Your song is beautiful, like that of the bird with the golden voice.

*You who are gathered here
Sing it!*

*Surrounded by flowers, by
flourishing branches,*

Sing it for us your song!

*Oh, You, precious bird of our God,
the Giver of Life*

*Oh, You who have inspired the
song,*

*You who have seen the sunrise and
have sung*

*And now my heart only desires the
inspiration of the Giver of Life*

What will become of my heart?

*How is it that we have come here
in vain?*

*Have we in vain flourished on this
earth?*

*So, must I really leave like the
flowers that wither?*

Will my name be forgotten?

*Will nothing remain of me on
earth?*

*Oh! Yes. At least flowers, at least
songs!*

*Next, a contemporary poem by a
contemporary Nahuatl poet:*

*Some non-Indians say that we, the
people who speak Nahuatl,*

That we are disappearing,

*That our language will no longer
be heard,*

That we will be of no use

*But now we are able to tell you
that*

*Even if those non-Indians wish to
see us disappear,*

*We, the people who speak
Nahuatl,*

We are here to stay

*We will continue to speak our
language,*

*And we will continue to preserve
our life-style.*

CIDEC (Consulting International Development and Culture)

CIDEC emerged in 1996 from a number of culture and development initiatives led by several United Nations specialized agencies, chiefly UNESCO: the World Decade for Cultural Development (1988-1997), the International Decade for the World's Indigenous Peoples (1995-2004), the establishment of the World Commission on Culture and Development (WCCD) and the publication of the latter's World Report on Culture and Development under the title *Our Creative Diversity* (UNESCO, Paris, 1995).

It was during the WCCD follow-up—under the presidency of the former Secretary-General of the United Nations, Javier Pérez-de Cuéllar, and within the framework of the Culture and Development Co-ordination Office at UNESCO—that the idea of CIDEC started to grow.

CIDEC supplies consultancy services in the field of development attuned to the cultural context. It works with both international and national organizations all over the world, so far mainly in Latin America, the United States and Europe. The aim is to advise governments, institutions and private businesses on how to take cultural factors into account in development projects of all kinds, and to assist them in their planning, monitoring and evaluation. This is particularly crucial when it comes to development work with indigenous populations.

CIDEC is also called upon to lecture on this subject, and has delivered several courses on the anthropological perspective of development with an international dimension at universities in Latin America and Europe.

CIDEC collaborates closely with UNESCO as well as with Mexico's Universidad de las Américas (UDLA). It is also linked to the Academic Council on the United Nations System (ACUNS) based at Yale University (USA), the World Bank (Social Development Department, Washington, USA) and the Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC) in Santiago.

CIDEC's Chief Coordinator, Dr Birgitta Leander, may be reached at cidec@mail.udlap.mx

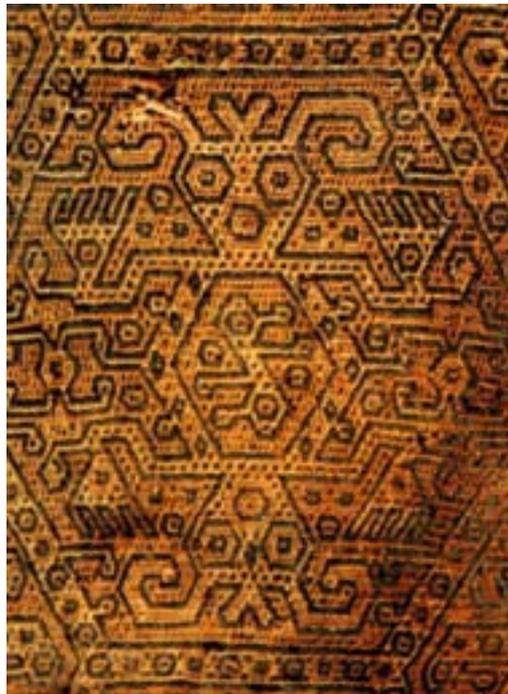
Recopilación de cuentos y leyendas andinos

Rommel Ángeles Falcón

Ilustraciones facilitadas por el autor



Tapiz prehispanico procedente del valle de Asia



Los dioses prehispanicos tienen formas diversas

En el mundo andino, los cuentos, leyendas y mitos se transfieren oralmente. A pesar de que su pureza se mantiene, su preservación se hace difícil, y varía de tiempo y de lugar.

Los relatos andinos han sido recopilados por diversos investigadores, desde los cronistas españoles que recogieron mitos como los de Huarochiri y los de la costa norte; hasta los trabajos de Izquierdo, Morote y Arguedas, por citar los más importantes. Asimismo se destacan los trabajos realizados por César Toro Montalvo y las recopilaciones efectuadas por una gran cantidad de investigadores locales y docentes, en diversos pueblos de la costa, sierra y selva del Perú.

Muchas tradiciones culturales poseen origen andino, pero los cambios que se producen en Lima y otros distritos suelen desdeñar dichas tradiciones, las que, como regla, son abandonadas. El choque cultural que se produce en la capital del Perú es sumamente fuerte, mientras que en provincias resulta menor.

Gracias a la realización de concursos escolares en tres localidades (distrito de Ate Vitarte, provincia de Lima; distrito de Asia, provincia de Cañete y Junín, distrito de Huasahuasi, provincia de Tarma) pudimos hacernos de un valioso extracto de cuentos y leyendas andinos, a través de una propuesta de revaloración y recopilación de esa importante zona del patrimonio oral.

Por supuesto que cada localidad posee una realidad diferente. En Lima se escogió el distrito de Ate Vitarte, compuesto mayormente por inmigrantes. Posteriormente se trabajó en Asia, localidad rural de la costa de Lima y finalmente en Huasahuasi, Tarma, que es un poblado de la sierra central.

Metodología

La primera experiencia la realizamos en Ate (1995), la segunda en Asia (1997 y 2004) y la tercera en Huasahuasi (1999). El método utilizado para la recopilación consistió, como ya dijimos, en

convocar concursos en el ámbito escolar, principalmente de secundaria, bajo el auspicio de las correspondientes municipalidades.

Dentro de las bases del concurso y su convocatoria, nos interesaba la preservación de la tradición oral, por lo que se exigió que se conservara la procedencia de los relatos, además de la persona que los hubiese confiado al alumno.

Para la primera convocatoria, realizada en Ate Vitarte, contamos con el asesoramiento de la doctora Mildred Merino de Zela, del Instituto Riva Agüero y el CENDAF.

Las bases fueron las siguientes:

1. El concurso estaba dirigido a los alumnos de primaria y secundaria del distrito.
2. Se tendrían en cuenta las narraciones (mitos, fábulas, cuentos, leyendas y «casos») recogidos preferentemente de tradición oral (escuchados a sus familiares u otras personas).
3. Debía escribirse el texto íntegro de la narración respetando los nombres de lugares, personas u otros y manteniendo la fonética del idioma original.
4. Al final del relato debía acotarse obligatoriamente: nombre, edad, dirección, colegio y sección del alumno; nombre, edad y procedencia de la persona que relató la narración al alumno; procedencia de la narración (distrito, provincia, departamento); nombre del profesor y su especialidad.
5. Se aceptarían hasta dos narraciones por alumno.
6. Los textos podían ser manuscritos o tipografiados, y podían incluir dibujos, en caso necesario.
7. El jurado sería designado por la Municipalidad y un representante de los organizadores.
8. Se calificaría la originalidad, respeto a las tradiciones y presentación.
9. La Municipalidad se reservaba el derecho de custodiar los textos que concursaran en la Biblioteca Municipal.
10. La Municipalidad se reservaba el derecho de la publicación de los mejores trabajos seleccionados.
11. Los premios serían entregados por la Municipalidad y por los auspiciadores.
12. La convocatoria tendría una vigencia de un mes.
13. Cualquier consideración que no estuviese contemplada en el reglamento sería resuelta por el jurado.

La Municipalidad se encargó de la divulgación de la convocatoria, a través de trípticos y afiches, así como de otorgar los premios, custodiar los trabajos y gestionar su publicación.

El caso de Ate Vitarte, en Lima

Ate Vitarte es un distrito ubicado en el cono este de Lima. Tiene una población aproximada de 700 000 habitantes.

El distrito posee una gran cantidad de sitios arqueológicos de los períodos prehispánicos. Durante el período colonial estuvo dedicado a la agricultura. En el período republicano comienza a crecer, gracias principalmente al establecimiento de la primera fábrica textil de Lima. La lucha de los trabajadores del distrito de Ate Vitarte jugó un rol preponderante en el establecimiento y la difusión de las ideas políticas del APRA y la Izquierda.

En los últimos treinta años el distrito ha crecido enormemente, al punto de convertirse en el primer parque industrial del Perú, aunque esta situación ha variado en los últimos diez años. Sin embargo, es indiscutible el aumento en su población, debido a migraciones provenientes de la sierra central.

Así pues, en 1995, bajo el auspicio de la Municipalidad de Ate Vitarte, realizamos el Concurso Escolar Narrativo ATE 95 de Cuentos y Leyendas Andinas.

La Municipalidad confeccionó trípticos y afiches a través de la Dirección de Servicios Sociales, a cargo del tema cultural. Se ofició a la Unidad de Servicios Educativos número 14, órgano administrativo local de los centros educativos del Ministerio de Educación, el cual promulgó una Directiva en la que se declaraba la oficialidad del concurso como instrumento educativo en el área de Literatura y de Cívica por el tema patrimonial. Esta Directiva facilitó la receptividad de los centros educativos y de los docentes.

Se contó con el apoyo de docentes de los cursos de Literatura, Cívica e Historia, quienes enfocaron el concurso dentro de sus particulares orientaciones. Los centros educativos participantes tenían carácter nacional y particular. Si bien el número de centros educativos en Ate Vitarte es alto, nuestra tarea se hizo difícil al contar solamente con una persona para realizar la convocatoria y el seguimiento. Sin embargo, se logró recopilar un promedio de 600 relatos, que se clasificaron de la siguiente manera:

Relatos locales

Están referidos a temas de índole local como lugares del distrito, accidentes geográficos, lugares de interés histórico o que poseen ciertos misterios.

Los relatos se recopilaron en los colegios ubicados en el centro de Ate Vitarte, donde viven las familias más antiguas del distrito. Se destacaron los relatos referidos a lugares arqueológicos (Catalina Huanca, Cerro Candela), así como el relato de «La llorona», que se adapta a cada región. El número de estos relatos fue escaso.

Relatos regionales

La mayor parte de los relatos proviene de la sierra central del país, principalmente de los departamentos de Huancavelica, Junín y Apurímac; en menor grado de Pasco y Ayacucho. Se incluyen relatos de las «cabezas voladoras». Esto coincide con la inmigración de los pobladores. Se recopilaron relatos de: Huancavelica, Junín, Apurímac, Pasco, Ayacucho y en menor grado de Cusco, Lima, Ica, Amazonas, La Libertad, Cajamarca y Ancash.

Existen relatos sobre el origen de lagunas, accidentes geográficos, de respeto a los dioses tutelares, sobre el deseo de alcanzar la fortuna dejada por los antepasados, de la convivencia con los muertos (los muertos tienen la facilidad de trasladarse al mundo de los vivos y llevarse personas), sobre actitudes de control social como el rechazo al incesto e interpretación de su medio ambiente.

Una gran parte de los relatos cuentan «casos» ocurridos a personas. Estos casos se refieren a apariciones, al descubrimiento de tesoros, al descubrimiento de ciudades imaginarias, al envejecimiento prematuro y cuestiones similares.

Otros se refieren al período colonial e involucran a los sacerdotes y las historias de monjas y conventos en general, así como las maneras de lucha con el demonio.

Muy comunes son los relatos de personas que encuentran tesoros escondidos. Observando una luz que brilla en la oscuridad, estos hallazgos generalmente corresponden a monedas de plata escondidas en épocas coloniales. Rara vez se logra dar con ellas sin que alguien sufra algún percance. En otros cuentos una persona encontró el tesoro, se fue del pueblo y ahora es millonaria.

Un tema común es el «muqui» o duende de las minas, los toros bravos que viven en los socavones o los que salen de las lagunas de la puna y representan a las minas abandonadas.

Resulta interesante que la transmisión de los relatos generalmente se da de madres a hijos, tomando en cuenta el nombre de las personas que aceptaron narrarlos a los alumnos participantes.

El sistema de elección llevado a cabo por los docentes arrojó algunas dificultades, puesto que se eliminaron relatos presentados con faltas ortográficas. Por este motivo se contó con un número menor de relatos. También hubo casos de alumnos que copiaron sus narraciones de libros nacionales, otros anotaron versiones de cuentos clásicos o historias influenciadas por la televisión. Estos trabajos no fueron considerados durante la clasificación. Por último, algunos alumnos confundieron el fondo del concurso y presentaron creaciones literarias propias, las que tampoco pudieron ser consideradas.

El caso de Asia

El distrito de Asia se encuentra ubicado a 100 kilómetros al sur de Lima, y es una zona costera caracterizada por su dedicación a la agricultura y la pesca. Se trata de un pueblo que ha vivido relativamente aislado y su mayor problema es la falta de agua para la agricultura. El distrito posee una baja densidad poblacional; las familias tienen algunos apellidos comunes como Chumpitaz, Arias, Aburto y Malasquez.

Pocos emigrantes se han establecido en este valle; sin embargo, en los dos últimos años esta situación ha sufrido variaciones, gracias al crecimiento económico del distrito.

Los relatos de Asia fueron recopilados a través de dos concursos escolares. El primero se realizó en junio de 1996, y el segundo en junio de 2004.

A pesar de que Asia es un distrito pequeño, la convocatoria tuvo una amplia acogida: a ella respondieron cerca de 200 alumnos en cada una de las oportunidades, lo que equivale a cerca del 10% de la población escolar del distrito. Ello es sin dudas un buen referente.

La Municipalidad de Asia participó activamente en el evento, y la ceremonia de entrega de premios se llevó a cabo en el aniversario del distrito.

Los relatos de Asia son originales de la zona y puede decirse que resultan más puros. Destacan los siguientes temas:

La campana encantada

Se refiere al hallazgo casual de una campana de oro por dos amigos que por apropiarse de ella discuten y se pelean. Entonces la campana se eleva por los aires y se dirige a la Isla de Asia. Algunos la escuchan y otros logran verla, pero nadie es capaz de alcanzarla

El señor Gamarra

Es un relato muy difundido en el valle de Asia. Se refiere a un antiguo habitante de la zona, quien ostentaba poderes sobrenaturales. A su fuerza descomunal unía prácticas hechiceras otorgadas por el demonio, a quien, en la forma de un pequeño ser, guardaba en una olla de barro. Pero una vez que el señor Gamarra quiso abandonar la hechicería, fue muerto por el demonio y enterrado en la puerta del cementerio para que cada persona que entre o salga del lugar lo pise y evite que se levante de su sepulcro.

El volcán Ko y la serpiente

Parece tratarse de una leyenda de origen prehispánico, que trata de explicar la aridez del valle. Un Dios protector que habitaba en el valle medio de Asia, se enfrentó a una serpiente que todo lo convertía en árido.

Sarapampa

Se refiere a una extensa playa de Asia, famosa por su soledad, donde existen ciudades ilusorias con mucho verdor y felicidad.

Pasamayito

Relata casos de aparecidos y, en ocasiones, de extravío de pescadores.

Otros relatos comprenden accidentes naturales que no poseen explicación lógica para los habitantes de Asia.

Si bien estos relatos pueden considerarse de reciente creación, también pudieron ser recopilados otros del vecino distrito de Coayllo, que ocupa el valle medio de Asia, y que tenían entre sus temas los accidentes naturales, así como leyendas referentes al entorno prehispánico.

El caso de Huasahuasi

Huasahuasi es un distrito de la provincia de Tarma, departamento de Junín, en la sierra central del Perú. Posee valles interandinos, ecosistemas de puna de más de 4000 metros sobre el nivel del mar, donde existen lagunas y nevados, así como selva montañosa. La zona corresponde a la región productora de papas más importante del país.

En este distrito se contó con el apoyo decidido de la Municipalidad, en especial del regidor de Cultura.

Si bien la convocatoria no fue muy amplia, debido a la distancia que hay entre los pueblos, se logró recopilar unos 60 relatos. Los temas volvían a referirse a accidentes naturales como el paso Yolanda, al origen de las lagunas (Laguna Yanacocha), y a hechos históricos como el de la rebelión de Juan Santos Atahualpa. Se recogieron además relatos sobre percances ocurridos a algunas personas.

Aproximaciones

La recopilación de cuentos y leyendas andinas a través de concursos escolares es una interesante manera de involucrar a la población juvenil y acercarla a sus padres y abuelos, con el fin de que ellos les relaten leyendas, mitos, casos y cuentos propios de su comunidad. Es una manera de estimular a los alumnos y docentes, algo que además permite la revaloración de la tradición oral. Es importante tomar en cuenta que el método y el seguimiento del concurso, permitían a los alumnos interpretar libremente los relatos.

El mundo andino posee un rico patrimonio oral en cada pueblo de cada región, tanto de la sierra, la costa o la selva. Algunos de estos relatos son de difusión regional, muchos son de creación reciente, mientras que otros poseen una base prehispánica, hispánica y republicana. Algunos relatos derivan de cuentos universales.

Al recopilar relatos se observa que difícilmente una misma historia es contada de manera similar; puede que algunas personas la reduzcan, mientras otras la amplían o, incluso, la someten a variaciones.

El caso de Ate Vitarte nos permitió entender las formas en que las poblaciones inmigrantes no sólo traen sus costumbres y fiestas patronales sino

también sus cuentos, leyendas y casos que son generalmente transmitidos por las madres. Esta experiencia nos puede dar derroteros para proseguir con la recopilación de relatos populares, en especial en los conos de Lima, donde viven inmigrantes de muchas partes del país. Sabemos que en el cono norte de Lima la población proviene de la sierra norte y puede ser muy rica en relatos.

Lugares como Asia y Huasahuasi, son reservas donde el patrimonio inmaterial continúa reproduciéndose y generándose, mientras que en Lima constituye un recuerdo del pasado. Allí posiblemente este patrimonio se halla en proceso de extinción. Considero de fundamental importancia involucrar a los gobiernos locales para que, a través de concursos de este tipo, recuperen este patrimonio, que podrá entonces darse a conocer.

¿Qué relatos son los verdaderos y cuáles no lo son? ¿Quiénes los crearon? ¿Son todos de origen prehispánico, colonial, republicano, o resultan en realidad creaciones recientes? Es difícil responder a esas preguntas. Consideramos, sin embargo, que en las recopilaciones debe tomarse en cuenta la fecha de la recopilación y es imprescindible entrevistar al relator original.

Muchas veces los relatos son contados de manera resumida o ampliada; en otras oportunidades los dibujos buscan mostrar cómo ve la imaginación del narrador a los personajes o los paisajes que dieron origen al relato. Establecer un registro local y regional de cuentos y leyendas, mitos y casos, debe de ser una tarea para los próximos años; sólo así podrá presentarse un patrimonio tan frágil como la literatura oral.

Algunos relatos

Leyenda de Catalina Huanca
(Distrito de Ate Vitarte, Lima)

Catalina Huanca fue hija de un curaca que vivió en el tiempo de la conquista del Imperio Incaico. Durante ese período los españoles abusaron de los indígenas y principalmente de las mujeres. Por ello su padre decidió enterrarla viva con toda su riqueza para evitar abusos de los españoles contra ella.

Se dice que Catalina Huanca, como había sido enterrada en un cerro, sale por muchos otros distintos lugares y por todos los lados de los cerros; y esto sucede aquí en Vitarte, en el fondo de la Hacienda Barbadillo, donde ahora es la arenera.

Antaño ese cerro se llamaba Catalina Huanca, y los antiguos vitartinos que iban a «huaquear», lo respetaban y nadie se atrevía a ingresar a él porque quien lo hacía se quedaba adentro «encerrado»; otros decían, que de ese cerro ella salía hacia la pista, y muchos vieron que era una bella señora de vestido blanco que salía a las doce del día con el cabello amarrado hacia arriba y un mandil en el cual llevaba unos patitos recién nacidos para bañarlos, pero, cuando las personas que estaban cerca le preguntaban: «Señora, ¿a dónde lleva los patitos? ¿A bañarlos?»...ella seguía caminando sin responder y cuando estas personas volteaban para mirarla, ella había desaparecido.

Se dice que los patitos y las mazorcas de maíz son la representación del oro y las riquezas con las que ella fue enterrada.

Alumna: Lisette Rivadeneira Barrientos
(13 años).

Colegio Edelmira del Pando.

Relatado en Ate Vitarte por Vilma Barrientos
(51 años).

El Volcán Ko y la Serpiente
(Distrito de Asia)

Años atrás los pobladores del valle de Asia adoraban al volcán llamado Ko como un ser supremo que rugía y vigilaba todas las noches. A este volcán le retribuían por la existencia, por todos los favores que les hacía y por las buenas cosechas que producían las tierras.

Sucedió que cierto día llegó un terrible mal que al valle amenazaba, una serpiente venía del desierto. Los pobladores empezaron a preocuparse porque cada vez que se arrastraba por las chacras las dejaba áridas, llenándolas de arena. Los lugareños acudieron continuamente a comunicar a su dios el volcán Ko que el valle cada vez se angostaba y los pobladores empezaban a huir y retirarse a los valles vecinos por la amenaza de la serpiente.

Al ver tal situación y que cada vez sus súbditos que lo adoraban eran menos, el volcán Ko decidió enfrentarse a la serpiente protagonizando un duelo de muerte. La batalla duró mucho tiempo hasta que la serpiente no soportó y al verse vencida decidió irse al mar. Al ver esto el volcán Ko usó sus últimas fuerzas, dando unos fuertes rugidos antes de que la serpiente ingresara al mar. Esta al oírlos se convirtió en un inmenso cerro alargado que sirviera como barrera del avance

del desierto. Fue el último suspiro. El volcán Ko la convirtió en el cerro Pasamayito que ahora se encuentra en la orilla del mar y Ko ahora permanece apagado al lado del pueblo de Coayllo.

Alumno: Faustino Elías Guevara Quispe (12 años).

Colegio 2013, Capilla de Asia.

Contado por su padre.

La leyenda del cacique Pachamaru
(Distrito de Huasahuasi)

Cuentan que por el siglo XIV existía en Huasahuasi en el pueblito de Chupas un prodigioso y próspero pueblo inca dirigido y gobernado por un cacique amable y bueno llamado Pachamaru.

El pueblo era organizado, practicaban el «Ayni» es decir, todos buscaban el bien colectivo, las mujeres eran bellas y hermosas, se dedicaban a la crianza de sus hijos, a las labores domésticas, y en algunos casos salían a trabajar con los varones; estos eran altos, musculosos y se dedicaban a la agricultura y la ganadería.

Era un pueblito pacífico que buscaba su desarrollo sobre la base de su trabajo, pero esto gracias a que contaban con un buen líder que trabajaba junto a los suyos en el campo y era respetado y querido por todo su pueblo.

Muy cerca de Chupas se hallaba otro pueblo llamado Yashcu. Este era gobernado por un cacique malo y perverso y de edad avanzada, tenía una hija que era considerada como la más hermosa de la zona y lo mejor que tenía era su corazón bueno y amable. En comparación con el pueblo de Chupas, este era un pueblo violento que se basaba en la guerra para prosperar.

Un día Pachamaru, al enterarse de que el cacique de Yashcu tenía pensado invadir Chupas, habló con sus súbditos y dijo que tenían que arreglar sus diferencias pacíficamente, y es así que nombró una comisión que lo acompañase a presentar sus honores al cacique de Yashcu.

Y así llegaron a Yashcu llevando papa seca, olluco, plata, oro y otras cosas más de cerámica; fueron recibidos por un grupo de soldados que los llevaron ante el cacique. Pachamaru vio a la

hermosa hija del cacique y se quedó sorprendido por su belleza. Entretanto el cacique de Yashcu preguntó:

«Tu, cacique de Chupas, ¿a qué has venido a este reino?»

Entonces Pachamaru respondió

«Somos conscientes, tanto tu pueblo como el mío, de que somos hermanos, pues todos somos alumbrados por el mismo padre y hacemos producir la tierra, ¿por qué debe haber enemistad entre nosotros...?»

Pero lamentablemente el cacique de Yashcu hizo caso omiso de esa invocación. Entretanto surgió un amor profundo entre la hija del cacique y Pachamaru. Pero este amor era imposible porque había surgido un gran odio del cacique de Yashcu contra Pachamaru.

Un día al escaparse la hija del cacique de Yashcu con Pachamaru, cuando se hallaban en la orilla de la laguna Yanacocha, fueron alcanzados por el ejército del cacique Yashcu, los hombres de Pachamaru ofrecieron resistencia pero fue inútil, nada pudieron hacer en contra del numeroso ejército enemigo, y cayeron ambos en manos del cacique Yashcu.

Pachamaru fue torturado y arrojado a la laguna de Yanacocha, donde murió ahogado. Desde ese instante las aguas de esa laguna se volvieron oscuras, como si no tuviera fondo, y los peces y plantas que habitaban en ella desaparecieron. Yashcu condenó a su hija al exilio.

Muchas veces en las noches de luna llena, Pachamaru sale a la orilla a buscar a su amada, una mujer muy hermosa que aparece en la roca que se encuentra al costado de la laguna, y juntos se hunden nuevamente al fondo.

Alumno: Héctor Orozco Casabona (17 años).

Colegio Agropecuario San Martín.

Relatado por Alejandra Vento (65 años).

Paraje de Huanchan, Huasahuasi, Tarma, Junín.

Este texto fue publicado originalmente en: *Patrimonio Inmaterial*, pp. 39-47.

Comité Peruano del Consejo Internacional de Museos, Lima.

Traducción y alteridad: experiencia narrativa con un grupo de niños tobas

María del Rosario Fernández

En una labor conjunta con el Mag. Rodolfo Hachén y en el marco de un Proyecto de Alfabetización Bilingüe que pretende favorecer la inscripción simbólica y la funcionalidad de la lectura y la escritura en lengua qom en el trabajo en el aula en la Escuela 1344 «Taigoyé» de la Comunidad Toba de Empalme Graneros (Rosario), hemos seleccionado un texto reconocido por los miembros de la comunidad y conocido por los propios alumnos con el fin de propiciar un abordaje integral y contrastivo de la lengua. Debido a que rescatamos el rol sociocultural de los géneros, nos decidimos por este texto por ser uno de los pocos que es considerado por los miembros de la comunidad como propio en lo que respecta a su vinculación con la escritura alfabética. De este modo, no traspolamos géneros de la oralidad, sino que rescatamos un texto originalmente codificado a través de la escritura alfabética cuya circulación es actualmente vigente. El texto aquí presentado fue trabajado en un taller con docentes, miembros

de la comunidad e investigadores con el fin de cubrir las expectativas de todos y canalizar una mirada plural que pudiera explotar al máximo su potencial con fines pedagógicos. En este artículo nos proponemos indicar las principales características lingüísticas que el texto fuente en lengua qom presenta (para ello se apelará a una traducción interlineal comentada— apartado 2), para luego compararlo con el texto de destino provisto por los adultos tobas (apartado 3) y así, efectuar un contraste entre el primero y los textos producidos por los niños (apartado 4). Finalmente intentamos concluir con una reflexión en torno de la noción de traducción y su incidencia en la «puesta en discurso» (Charaudeau, 1994) de la narración en vinculación con la cuestión del «otro» en tanto interlocutor con el cual los niños dialogan explícita o implícitamente. Nuestro universo de estudio fue constituido por 4 niños (10%) de 9, 11 y 14 años; 5 (12,50%) de 8 y 13 años y 9 (22,50%) de 10 y 12 años.

1- Texto Fuente

Texto FUENTE	Texto de DESTINO
IPIAĞAI ASO ALO (transcripto tal como fuera escrito por los adultos tobas)	MUJER CAZADORA (traducción provista y discutida en el taller por los adultos tobas)
IPIAĞAI ASO ALO IPIAĞAIC ISO YALE QALAĞ HUO 'O SO IACHIGUIÑI NACHI... ERQUETAGUI... SO LAHUO '... ASO ALO... IRA ...RA LAMAIC... SO QARHUO '... QOMI... NO 'ONAIGUILO...	Esa mujer era cazadora Ese hombre era cazador (Pero) encontró algo Estaban comiendo esos parientes de esa mujer Esta es la costumbre (gusto) Que nos quedó a nosotros

2- Análisis lingüístico del texto Fuente

IPIAĞAI (1)	ASO (2)	ALO (3)
Adjetivo femenino singular	Deíctico: visible, en movimiento, alejándose del yo, femenino singular	Sustantivo femenino singular
Cazadora – recolectora	aquella	Mujer

IPIAĠAIC (1)	ISO (2)	YALE (4)
Adjetivo masculino singular	Deíctico: visible, en movimiento, alejándose del yo, masculino singular	Sustantivo masculino singular
Cazador – recolector	aquel	Hombre

QALAĠ (5)	HUO´O (6)	SO (2)	IACHIGUINI (7)
Nexo, enlace extraoracional (Gili Gaya, 1943) antiorientación (Portolés, 1998)	Morfema no conjugable	Deíctico: visible, en movimiento, alejándose del yo, masculino singular	Probable sustantivo deverbal.
Sin embargo	Hubo	Aquello	Presa, lo obtenido

NACHI... (8)	ERQUETAGUI... (9)
Nexo coordinante con valor (Enlace extraoracional- Gili Gay, 1943) coorientado (Portolés, 1998) con valor consecutivo (Fernández, M.R, 2003)	Verbo: no hablante no oyente, plural, aspecto durativo ([-ta-])
Y entonces	Comieron

SO (2)	LAHUO´... (6)	ASO (2)	ALO... (3)
Deíctico: visible, en movimiento, alejándose del yo, masculino singular	Sustantivo: aparentemente reviste siempre un sentido colectivo. Propositor no hablante no oyente singular ([la-])	Deíctico: visible, en movimiento, alejándose del yo, femenino singular	Sustantivo femenino singular
Aquello	Pariente de ella	Aquella	mujer

IRA ... (2)	RA (2)	LAMAIC... (10)
Deíctico: visible, quieto, parado frente al yo, masculino singular	Deíctico: visible, quieto, parado frente al yo, masculino singular.	Sustantivo masculino singular. Propositor correspondiente al no hablante no oyente singular ([l-])
Esta	Esta	Saciedad / bienestar

SO (2)	QARHUO´... (6)	QOMI... (11)
Deíctico: visible, en movimiento, alejándose del yo, masculino.	Sustantivo: Marcado con propositor de hablante plural ([qar-])	Pronombre personal: hablante plural.
Aquellos	nuestros parientes	nosotros

NO´ONAIGUILO... (12)
Dudosa clasificación gramatical
NO´O: se halla en otras formas como NO´ONOOT: "se lo quedó ella".
NAIGUILO: "algo que vino para quedarse, por ejemplo, un chico que viene a vivir para quedarse"
Algo que viene para quedarse, para instalarse

3. Características lingüísticas del texto de destino

En este punto rescataremos sólo aquellas peculiaridades del texto en lengua qom que nos resultan especialmente pertinentes para nuestro análisis: la función de los deícticos y los conectores. Como ya es sabido, la lengua toba presenta una complejidad y riqueza en lo que se refiere a la deixis espacial. El texto presenta 9 formas deícticas¹: 7 de ellas expresan la visibilidad, y el movimiento en sentido de alejamiento del yo: «asó

aló», «isó yalé» (referidas a los protagonistas del relato), «so ichiquiñí», «so lahuo´», «so qarhuo´» (referidas a objetos /destinatarios a los que se transfiere el proceso verbal); 2 de ellas indican un carácter visible, de quietud y de posición erecta frente al yo: «ira ra lamaic» (la repetición del deíctico ira = ra se debe, según los propios tobas, a una necesidad de mantener cierto «ritmo» en la historia, de modo que consideraremos que ambos se refieren a un mismo objeto «lamaic»). Resulta particularmente interesante la función de estos deícticos puesto que, de algún

modo, producen una suerte de «división» en el relato entre lo que se referencia como lejano del yo (en este caso, quien se hace locutor responsable de emitir el relato) y aquellos que, por efectos de la propia historia, se torna presente y coincidente con el momento de la enunciación, cuestión que se plasmaría en la utilización del deíctico que marca cercanía / presencia frente al yo. Es interesante notar que no resulta admisible, para los traductores tobas, la utilización de las formas «ina» / «na» en lugar de «ira» / «ra» puesto que aquello que se hace presente (la saciedad – «lamaic») no se ve afectada por el movimiento, por de decirlo de algún modo, está, simplemente «ahí». De pronto, en el medio de la historia de la mujer y el hombre que cazaron, se nos hace vívida esta «saciedad», efecto de la acción emprendida por los protagonistas, pero no se trata de un efecto que afecta a seres del pasado, sino a los sujetos que HOY están enunciando. Podríamos interpretar en esto (y lo decimos, lógicamente, desde nuestro propio universo cultural) tal vez la función «moralizadora» que ciertos autores adjudican a la estructura del relato. Es este impás «moralizante» el que, por otro parte, una vez asumida la simultaneidad de lo relatado con el momento de la enunciación (efecto del deíctico utilizado) permite un cambio de focalización narrativa: de la cero² a la interna³ que hace ingresar a la escena narrativa a un yo colectivo, la comunidad, gramaticalizado a través de las formas correspondientes al hablante plural: «qarhuó» , «qomí»⁴. En cuanto a las formas deícticas del texto de destino (la traducción de los adultos tobas al español), hallamos que se mantiene la misma cantidad que en el texto fuente en lengua qom (9) pero organizados en dos series diferentes: propiamente espacial— 5 casos («esa mujer», «ese hombre», «esos parientes», «ésta es la costumbre»⁵) y temporal que implica la reelaboración de las formas originariamente espaciales en toba en categorías temporales que en nuestra lengua son gramaticalizadas a través de diferentes tiempos y aspectos verbales — 4 casos («era», «encontró», «quedó»).

Una primera observación en torno de los conectores nos obliga a detenernos en la oposición «sin embargo» (provista mientras realizábamos la traducción interlineal junto a los adultos) / «pero» (que surgió como «optativa» — por ello se encuentra entre paréntesis) del texto de destino. Si seguimos la postulación de Anscombe (1998) acerca de las diferencias entre «pero» y «(y) sin embargo», señalaremos que «pero presenta una excepción que queda compatible con la regla, que

no hace salir del marco que establece el garante genérico que se convoca. (Y) sin embargo, en cambio, cuestiona la validez de la regla a la que alude por medio del garante, y sitúa el debate fuera del marco de esta regla. De manera un tanto lapidaria, se puede decir que la excepción que presenta pero, confirma la regla (excepción ordinaria), mientras que (y) sin embargo pone en juego una excepción que esta vez infirma (excepción extraordinaria).» (Anscombe, 1998:97). Esto quiere decir que, conforme se traduzca el nexa «qalaG» como uno u otro, la interpretación será muy diferente. Nos proponemos analizar esta cuestión:

«qalaG» » «pero»

p_1 : Esa mujer era cazadora /Ese hombre era cazador

Reg.G (pq_1) Todo cazador (p_1) busca una presa (q_1)

Si $p_1 \text{ } \bar{P} \text{ } q_1$, de lo que concluiríamos:

q_1 : Esa mujer cazadora /Ese hombre cazador buscan una presa, que se erige en causa de una nueva relación.

Ahora bien, para explicarnos el sentido de antiorientación de «pero», necesitamos postular una vinculación entre BUSCAR y ENCONTRAR

p_2 : Esa mujer cazadora /Ese hombre cazador buscan una presa

Reg.G (pq_2) Toda vez que se busque algo (p_2) podrá encontrárselo (q_2)

Si $p_2 \text{ } \bar{P} \text{ } q_2$, de lo que concluiríamos:

q_2 : Algo [una presa] podrá encontrarse.

La noción de «poder» no implica necesariamente la factibilidad del «hacer», y, menos aún, la obligatoriedad del «deber». Es aquí donde comienzan a jugar las modalidades que explicarán la función de «pero». En tanto hasta aquí rige una modalidad centrada en el «poder», la noción de «cazador» entraña una modalidad centrada en el «deber» (por decirlo sencillamente, todo cazador, para ser tal, **debe** encontrar una presa), lo que hace intervenir en el razonamiento una nueva regla cuya garantía es otra, produciéndose la introducción de una reserva (Lo Cascio, 1991) que se vincula, justamente, con el cambio de modalidad. El nexa antiorientado «pero», en este caso, no introduce una conclusión contraria a la esperada por la regla —Reg.G (pq_2)— ya que la conclusión es la prevista: «Algo [una presa] podrá encontrarse», sino la introducción de una nueva modalidad y regla —Reg.G (pq_3): Todo cazador (p_3) **debe** encontrar una presa (q_3)— que imponen una reserva¹. De cualquier modo, la utilización de «pero», siguiendo a Anscombe, supone la permanencia

de Reg.G (pq₃). En tal sentido, creemos que cuando los adultos tobas en la traducción interlineal utilizaron «sin embargo» en lugar de «pero», lo hicieron no para cuestionar Reg.G (pq₃), sino para poner en tela de juicio Reg.G (pq₂), en tanto, en definitiva, será NECESARIO que si se BUSCA algo, se lo ENCUENTRE, dado que todo «cazador» DEBERÁ «encontrar una presa» para que los actantes puedan cumplir su rol en el relato. Pensamos que este razonamiento implícito es el que condujo a la eliminación de «sin embargo» y su sustitución por «pero» en el texto de destino.

En cuanto al conector coorientado con valor consecutivo «nachí» que, en el texto fuente impone la presencia de una relación causal explícita² entre el haber / existir una presa («huo´o so ichiguiñí») y comérsela («erquetaguí»), vemos que en la versión de los adultos, desaparece y, por lo tanto, la relación causal entre estos dos términos se torna más débil al exigir de la reconstrucción de una red de relaciones causales³ puesto que, por otra lado, se parte de otro enunciado causa diferente del provisto en la traducción interlineal: «encontró algo» en lugar de «haber / existir una presa».

4. Los textos de los niños

El trabajo propuesto a los niños con el texto implicaba su lectura para luego renarrar en español la historia en forma escrita y a través de un dibujo organizado en secuencias. Para analizar la correlación entre las diferentes secuencias del relato original y la narración a través del dibujo, se solicitó a los niños que transcribieran debajo de cada uno de ellos los fragmentos del texto en qom del modo que consideraran pertinente.

4.1: Principales diferencias lingüísticas:

Focalizaremos nuestro interés, primero, en la cuestión de las formas deícticas que aparecen en las narraciones de los niños para efectuar dos comparaciones: el porcentaje relativo de aparición de las mismas en relación con el total de deícticos del texto fuente (9) y del texto de destino, es decir, la traducción de los adultos (para lo cual el porcentaje relativo de aparición fue tomado en vinculación con las dos series aludidas anteriormente: 5 formas propiamente espaciales y 4 temporales). Una cuestión sumamente llamativa es que el porcentaje relativo de deícticos espaciales en relación con el texto original en lengua qom y con la traducción provista por los adultos es nulo, es decir, no se registra en ninguna de las narraciones de los niños la presencia

de algún deíctico espacial. No ocurre lo mismo con las formas deícticas que expresan temporalidad en donde existen casos en que su incidencia **supera**, incluso, a la cantidad presente en la traducción de los adultos: en 4 casos se producen 6 (10%) formas deícticas temporales y en 1 caso, 7 (2,5%). Esto parece contrastar con el hecho de que, en un 65% los niños no producen ninguna forma deíctica temporal (13 casos- 32,5%) o producen sólo una (13 casos- 32,5%). En 7 casos, aparecen 2 deícticos en las narraciones de los niños (17,5%) y en 2 casos, 3 (5%). El Test de Kruskal – Wallis⁴ nos indica que la presencia de deícticos temporales en relación con la traducción provista por los adultos resulta significativa⁵ en función del nivel de escolaridad (p= 0.020).

En cuanto a los conectores, es de destacar que no aparece ningún tipo de ellos en las narraciones de los niños, aspecto que no deja de resultar inquietante si pensamos que los mismos actúan, tal como lo señala Montolío (2001) a modo de señales de «balizamiento» que orientan la interpretación lectora. Eliminar (o evitar) la utilización de conectores cuando se está traduciendo implica, en cierto modo, no tener preciso dominio del tipo de relación lógico / gramatical que puede entablarse entre los enunciados: lo que resulta evidente en la lengua materna (el toba) en donde sí aparecen dos conectores, resulta «dudoso» en la traducción de los adultos (en la que surge uno solo) para desaparecer en los relatos de los niños.

4.2: Más allá de lo estrictamente lingüístico: las estrategias narrativas

Antes de referirnos puntualmente a las estrategias seguidas para la producción alfabética del relato (4.2.a) y la efectuada a través del dibujo (4.2.b), deseamos señalar algunas cuestiones generales: 9 (22,50%) de los niños **no** realiza el relato utilizando la escritura alfabética. Tal como lo indica el Test de Kruskal Wallis, la producción o no de este tipo de relato depende del nivel de escolaridad (p= 0.001)⁶ contrariamente a lo que ocurre con la narración a través del dibujo (p=0.467). Esto resulta bastante lógico si pensamos que existe una construcción y, por ende, apropiación, diferencial del objeto «escritura alfabética» conforme a los años de escolaridad que los sujetos tengan. De los 37 niños que narra a través del dibujo (92,5%), 12 (el 30%) **no** pone en correlación las secuencias del mismo con el texto original; 21 (el 52,50%) lo hace **parcialmente** y 4 (el 10 %) lo hace **satisfactoriamente**.

El índice relativamente bajo de «éxito» en esta labor puede fundarse en el no haber comprendido la consigna. La probabilidad asociada de que este fenómeno se deba al nivel de escolaridad (es decir, al momento en que los niños se encuentren en la construcción de su conocimiento del objeto «escritura alfabética») de los niños no es significativa ($p=0.459$), como tampoco lo es, en la narración alfabética, la presencia de microrrelatos⁷ ($p=0.582$).

4.2. a: Estrategias narrativas seguidas en la producción del relato alfabético

Para efectuar la traducción y renarración del texto fuente, 17 niños (42,5%) realizan una traducción lineal más o menos exacta e incompleta; 5 (12,5%) completan la historia original y también 5 (12,5%) la explican; sólo 1 niño (2,5%) combina estas tres estrategias, en tanto que los 9 (22,5%) niños que no escriben el relato alfabético no siguen, obviamente, ninguna.

De los 31 niños que escriben el relato alfabético (77,5%), sólo 10 (25%) utiliza, coincidentemente con el relato original en lengua toba y con la traducción del mismo efectuada por los adultos, una focalización mixta, surgida de la combinación de la cero y la interna, en tanto que el resto, 21 (52,5%) utiliza una focalización cero.

4.2.b: Estrategias narrativas seguidas en la producción del relato a través del dibujo

En la producción del relato a través del dibujo, 16 niños (40%) representa a los personajes sin ningún atributo en particular, en tanto que 8 (20%) lo hace adjudicándoles un atributo específico relacionado con la función que cumple en la historia; 11 (27,5%) representa no sólo a los personajes sino a las acciones que éstos realizan; tan sólo 5 niños (5%) combina estas tres estrategias, en tanto que los 3 (7,5%) niños que no dibujan el relato no siguen, obviamente, ninguna.

5. A modo de conclusión: traducción y puesta en discurso de la narración: la cuestión del otro

En esta conclusión apuntaremos, brevemente, aquellos elementos que nos permiten interpretar ciertas elecciones que los niños realizan a la hora de narrar como una forma de tomar en consideración la presencia de la cultura como un «otro». En primer término, resulta bastante significativo que, contrariamente a lo que ocurre con el relato original en lengua toba y con

la traducción de los adultos, los niños escogen prioritariamente la focalización cero (52,5%) que, tal como hemos visto en varias de nuestras investigaciones (Fernández, 1997 y 1998), es pensada como un ejemplo del «buen» narrar. En tal sentido, resulta significativo que su aparición NO dependa del ciclo de la EGB, tal como nos lo indica el Test de Kruskal Wallis ($p=0.91$). Otro aspecto a tener en cuenta es el vinculado con la inclusión de la moraleja, elemento fundamental del texto original que, como hemos dicho, se mantiene en la traducción realizada por los adultos. Sobre 31 casos en los que se escribió un relato alfabético (77,5%), 22 niños (55%) NO introdujeron moraleja en tanto que 9 (22,5%) sí lo hicieron. Tal como lo indica el Test de Kruskal Wallis, la inclusión o no de moraleja se asocia con el nivel de escolaridad ($p=0.023$)⁸, lo cual podría indicarnos que los niños, conforme a la apropiación diferencial que hayan realizado del objeto «escritura», estarían más concientes de los elementos constitutivos del relato y por ello son capaces de rescatarlos, sobre todos, si pensamos en los datos arrojados sobre el primero y tercer ciclo de EGB. El hecho de que en la mayoría de los relatos de los niños NO se incluya la moraleja (55 % sobre el total de los 31 casos) nos conduce a pensar cómo es asumido el género discursivo como un «otro». Si bien los géneros escritos del castellano bien pueden permitir la elección de un hipotexto en cuyo formato se incluya la moraleja (elección que hicieron los adultos), los niños parecen acentuar la diferencia entre una y otra lengua, entre uno y otro universo cultural al, mayoritariamente, no escoger un hipotexto que les permita la inclusión de este elemento. Esto nos conduciría a pensar que existe algo del orden de lo «intraducible» respecto de un aspecto que, nada menos, impone un sesgo «moral» al relato. ¿Pueden los principios morales ser traducidos de una lengua/cultura a otra? Ésta parece ser la silenciosa pregunta a la que los adultos dan una respuesta positiva, en tanto que en los niños esta cuestión no presentaría la misma contundencia. Si efectuamos el cruce de las variables «presencia de moraleja» e «incidencia de microrrelato», veremos que en 9 de los casos que se escribió un microrrelato NO se introdujo la «moraleja», en tanto que sólo en 4 casos entre quienes produjeron un microrrelato, se presenta la «moraleja». Esta observación resulta significativa en tanto el elemento moralizante, tal como lo han indicado algunos estudios (Ska y Guénard, 1993), resulta ser lo último que se pierde en la

renarración de pacientes seriamente afectados en su capacidad lingüística⁹. Éste no parece ser el parámetro cuando se pasa de un universo cultural (y lingüístico) a otro: en el microrrelato se prioriza o bien alguno de los elementos de la trama original o bien una el efectuar una síntesis de la misma. Este aspecto que también hemos notado en la renarración de cuentos clásicos por parte de niños monolingües, exigiría, sin duda alguna, de una investigación en profundidad, tal vez

tendiente a indagar la construcción del sujeto moral en el relato, investigación que excede en mucho las pretensiones de este artículo.

El aspecto vinculado a las formas deícticas nos conduce a pensar que los niños tobas toman más en consideración los parámetros propios de la gramática castellana (tal como lo indicaría el hecho de que en ciertas oportunidades utilicen más índices temporales que los provistos por la traducción de los adultos) evitando, sistemáticamente (0%),

Notas

1. En la lengua toba encontramos morfemas determinadores deícticos. Estos deícticos, como ya hemos expresado, registran variaciones según el sexo. Fernández Guizzetti y Bigot (1982) proponen el siguiente cuadro de oposiciones semánticas para explicar la deíxis toba

RASGO	[qa]	[da /ra]	[yi]	[ñi]	[so]	[na]
Visible	-	+	+	+	+	+
Quieto	⊙	+	+	+	-	-
Erecto	⊙	+	-	+/-	⊙	⊙
En movimiento hacia el yo	⊙	⊙	⊙	⊙	-	+

En todos los casos, el femenino se forma con el prefijo [a-].

2. Un relato se encuentra en focalización **cero**, cuando el narrador se impone a sí mismo restricciones mínimas, entra y sale de la mente de sus personajes y su movilidad para desplazarse por distintos lugares es total. El foco («foyer») del relato se desplaza constantemente de una mente figural a otra en forma indiscriminada. Este modo de focalización corresponde al llamado «narrador omnisciente», aunque, de hecho, su omnisciencia implica una libertad mayor, no sólo la de acceder a la conciencia de los personajes, sino también la de ofrecer información narrativa sin límites cognitivos.

3. Un relato se encuentra en focalización interna cuando el foco del relato coincide con una mente figural-personaje. El narrador restringe su libertad con objeto de seleccionar únicamente la información narrativa que dejan entrever las limitaciones cognoscitivas perceptuales y espaciotemporales de la mente figural. La focalización puede estar centrada en un personaje (focalización **interna fija**) o bien en un número limitado de ellos (focalización **interna variable**).

4. Una reflexión en torno de la forma plural del hablante podría indicarnos que éste es forzosamente referenciado en función de la auto-designación de la etnia si pensamos que «qomi» bien podría ser segmentado como [qom-]» (toba) + [-i] (morfema pluralizador).

5. Notemos que para referir cuestiones que en el relato se vinculan con el pasado, se utilizan deícticos que en español expresan la lejanía respecto del hablante y la proximidad respecto del oyente («esa», «ese», «esos») en oposición al enunciado que implica la coincidencia de lo relatado con el hoy de la enunciación en donde se utiliza un deíctico que expresa cercanía respecto del hablante («ésta»). Creemos que la utilización de los primeros impone una suerte de diálogo con el otro, en este caso, los *dokše* (blancos) en tanto interlocutores (es decir, «tú») a quienes va destinada la traducción (cabe destacar que en la traducción interlineal, los deícticos utilizados implicaban lejanía respecto del yo y del tú, remitiéndose al ámbito de la no-persona, el no dialogante: «aquel» «aquella», «aquello»). En tal sentido, podríamos conjeturar que la presencia de deícticos que implican la cercanía respecto del yo, asociados al cambio de focalización, producen también un cambio en el destinatario de lo relatado que pasaría de los a los *dokše* a los propios *qom*.

6. Nuestro análisis (Fernández, 2003) de las funciones de «pero» en relación con los garantes genéricos ha arrojado este particular comportamiento del nexa no especificado aún en la teoría.

7. Entendemos por relación causal a aquella que postula la vinculación a partir de un enunciado legaliforme (Hempel, 1979) explícito o implícito entre un enunciado que se postula como causa y otro que se postula como consecuencia. La presencia de relaciones causales en los textos puede o no estar mediada por conectores específicos, por lo cual no descartamos la postulación de relaciones causa/efecto aunque el enunciado causa no se halle ligado por medio de ningún conector al enunciado consecuencia. El carácter implícito o explícito de las mismas depende de que se requiera o no de la reconstrucción de redes causales que la expliquen.

8. Entendemos por red causal a aquella asociación entre un enunciado causa y un enunciado consecuencia cuando para arribar a este último se requiere de la reposición de más de una regla, generándose una red que va vinculando causas y efectos (muchas veces implícitos). Hemos postulado en nuestro trabajo (Fernández, 2003) que, si bien toda narración entraña una dimensión argumentativa, ésta puede ser más fuerte o más débil, cuestión que, precisamente, puede medirse, entre otras cosas, a partir de la cantidad de relaciones causales que sea necesario reponer. Ilustraremos esta cuestión con el propio ejemplo al que aludimos:

p_1 : Encontró algo

G.Reg.(pq_1): Toda vez que se encuentre algo (p_1) se tomará una decisión frente a lo encontrado (q_1)

Si $p_1 \text{ P } q_1$, de lo que se concluye:

q_1 : Se tomó una decisión con lo encontrado.

La regla se restringe en tanto «lo encontrado» que actúa casi a modo de una «x» (tan vago como el propio «algo» del texto destino de los adultos), resulta «una presa» (como surge de la traducción interlineal), lo cual habilita la formulación de una segunda regla más específica:

G.Reg.(pq_2): Toda presa (p_2) será comida (q_2)

Si $p_2 \text{ P } q_2$, de lo que se concluye:

q_2 : Se comió la presa.

La red causal, en este caso, surge de la reposición de dos reglas y por ello, a nuestro juicio, resulta implícita y no explícita, como ocurre en el caso de la traducción interlineal.

9. Para la elaboración de los datos estadísticos hemos utilizado el programa SPSS 9.0.

10. Trabajamos con un valor de $^3 0.005$ para la probabilidad asociada (p).

11. En el **primer** ciclo de la EGB, son 67 % los que NO escriben un relato alfabético y 33% los que sí lo hacen. En el **segundo** ciclo, estos porcentajes se reducen drásticamente al 15 % para quienes no escriben alfabéticamente un relato, en tanto que el 85% sí lo hace. En el tercer ciclo sólo el 6% no escribe un relato alfabético, en tanto que el 94% sí lo hace.

12. Cuya incidencia es del 15% para el primero y tercer ciclos de la EGB y del 18% para el segundo ciclo de la EGB, calculado sobre los 31 niños que efectivamente realizan la narración alfabética del relato.

13. De los 3 (33,3%) niños de **primer ciclo** que escriben un relato alfabético, 1 (11,1%) NO incluye la moraleja y 2 (22,2%) sí lo hace. En el **segundo ciclo**, de 11 niños que escriben el relato alfabético (84,6%), todos obvian la moraleja. De los 17 (94,4%) niños de tercer ciclo que escriben el relato alfabético, 10 (55,6%) NO incluye moraleja, en tanto que 7 (38,8%) sí lo hace.

Estas autoras nos indican que pacientes afectados en diverso grado por el Alzheimer, aún cuando sólo sean capaces de producir un microrrelato en la renarración de un cuento clásico, el mismo contiene la moraleja.

Referencias bibliográficas

- ANSCOMBRE, J.- DUCROT, O. (1983) *L'argumentation dans la langue*, Pierre Mardaga Editeur, Bruselas.
- ANSCOMBRE, J. C. (1983) «Pour, autant, pourtant (et comment): a petites causes, grandes effect» en *Cahiers de linguistique française*, N 5, Ginebra.
- _____ (1998) «Pero / Sin embargo en la contra- argumentación directa» en *Signo & Seña* N 9, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, Bs.As.
- BRIZ, A. (1993) «Los conectores pragmáticos en español coloquial (I y II): su papel argumentativo» en *Contextos* XI 7 21, Valencia.
- COSTA, R. y MOZEJKO, D. (2001) *El discurso como práctica. Lugares desde donde se escribe la historia*. Ed. Homo Sapiens, Bs.As.
- CHARAUDEAU, P. (1994) «Le ´contrat de communication´, une condition de l ´analyse sémiolinguistique du discours» en *Languages, Les analyses du discours en France*, Larouse, Paris (traducción provista en el Seminario de la Dra. Danuta Mosejko de Costa).
- FERNÁNDEZ, M.R. (1997) «La letra escarlata» en *Revista de la Escuela de Letras* N 4, UNR, Rosario.
- _____ (1998) «Entre bambalinas: del paternalismo a la orfandad en el escenario narrativo» en *AAVV En la encrucijada del lenguaje*, CEAL, Ed. Juglaría, Rosario.
- _____ (2003) *La dimensión argumentativa de la narración : una propuesta para su abordaje*, Cátedra UNESCO par al Lectura y la Escritura, Subsede UNR, Rosario.
- FILINICH, M. I.(1998) *Enunciación*, Enciclopedia Semiológica, EUDEBA, Bs.As.
- GARCÍA NEGRONI, M. M. (1998) «Argumentación y dinámica discursiva» en *Signo & Seña* N 9, junio de 1998, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- GENETTE, G. (1983) *Nouveau discours du récit*, Du Seuil, Paris.
- GILI GAYA, S. (1943) *Curso superior de sintaxis*, Vox, Barcelona.
- GREIMAS, A-J y COURTES, J. (1982) *Semiótica. Diccionario razonado de la Teoría del Lenguaje*, Gredos, Madrid, 1990.
- LO CASCIO, V.(1991) *Gramática de la argumentación*, Ed. Alianza, Madrid, 1998.
- MARAFIOTI, R. (comp.)- PÉREZ DE MEDINA, E. y BALMAYOR, E. (1998) *Recorridos semiológicos. Signos, enunciación y argumentación*, EUDEBA, Bs.As, 2001.
- MONTOLÍO, E. (2001) *Conectores de la lengua escrita*, Ed. Ariel Practicum, Barcelona.
- SKA, B. y GUÉNARD, D.(1993) «Narrative schema in Dementia of the Alzheimer´s Type» en BROWNELL, H. y JOANETTE, Y. (Editores) *Narrative Discourse in Neurologically Impaired and Normal Aging Adults*, Singular Publishing.
- ZUMIDIO, B. y ATORRESI, A. (2000) *La explicación*, Enciclopedia Semiológica, EUDEBA, Bs.As.

Una experiencia Boliviana

Interculturalidad y oralidad indígena en la era de los medios electrónicos

Iván Sanjinés

Ilustraciones facilitadas por el autor



Equipo de Producciones Oriente

Con la aparición del vídeo, el lenguaje audiovisual se ha liberado de fuertes ataduras y ha descubierto potenciales eclipsados: surgen nuevas formas de expresión, equipos más accesibles, al tiempo que disminuyen enormemente los costos de producción. Esta renovación ha desencadenado una gran cantidad de producciones independientes a través de las cuales podemos también conocer otras experiencias y miradas distintas, incluyendo la mirada de los pueblos indígenas. El vídeo ha permitido, en manos indígenas, experi-

mentar un interesante proceso desde lo oral a la cultura de la imagen, sin pasar necesariamente por la etapa intermedia de la escritura y del libro, algo impensable décadas atrás.

El movimiento continental de vídeo indígena

Es innegable que la producción de vídeo indígena ha experimentado un *boom* durante los últimos 10 años no sólo en los Estados Unidos, Canadá y Australia sino en casi toda América Lati-

na, desde México y Guatemala hasta Colombia, Brasil, y Chile. Los guiones, el trabajo de cámara y la actuación están mayoritariamente a cargo de miembros de las organizaciones del movimiento indígena. México es pionero de estas iniciativas y cuenta actualmente con un amplio movimiento y una vasta producción. En Ecuador, por su parte, la organización indígena nacional CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) ha producido un gran número de vídeos documentales, tanto de las luchas sociales como también de prácticas culturales, que se difunden a través de festivales itinerantes. En Colombia, el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) ha



Qati Qati

incorporado el vídeo a su programa de educación bilingüe. Sin duda, Bolivia ocupa una posición central en estos esfuerzos de comunicación a partir de la experiencia impulsada por el CEFREC (Centro de Formación y Realización Cinematográfica) y la Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia, CAIB, si bien la mayor parte de la investigación académica realizada sobre el vídeo indígena en Latinoamérica se ha enfocado en el vídeo Kayapó y en el proyecto brasileño *Video nas aldeas*.

En junio del presente año en Santiago de Chile tuvo lugar el VII Festival Internacional de Cine y Vídeo de los Pueblos Indígenas, con el patrocinio de las Organizaciones Indígenas de Chile y el impulso del CLACPI, el Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas. Esta iniciativa planteada como parte de un proceso nacional más amplio para el acceso a la

capacitación y el entrenamiento indígena en materia audiovisual de los indígenas de ese país, significó un momento de evaluación de la marcha del movimiento continental, y puso en evidencia el crecimiento cuantitativo y cualitativo de la producción originaria, a la vez que planteó estrategias conjuntas para el mayor desarrollo de la misma, y para fortalecer mecanismos de distribución y de mercado propios. Diferentes simposios y un Encuentro Internacional de Cine y Comunicación ayudaron a delinear una serie de propuestas y recomendaciones que se complementaron con la exhibición de más de 150 obras en cine y vídeo, tanto en la selección oficial del festival como en 6 diferentes muestras especiales, que incluían una interesante presentación de la UNESCO referida a la promoción de contenidos locales y a la interculturalidad.

Al calor de los debates y en espacios de encuentro con el público se reveló de manera insistente la importancia de estas manifestaciones como posibilidad de visualizar la imagen de las culturas que son portadoras de propuestas narrativas y expresivas diferentes del conjunto de mensajes que son mayoritarios en los medios de comunicación masivos y el cine actuales; la necesidad de fomentar la posibilidad de que las diferentes imágenes y voces que son reflejo de numerosas culturas indígenas sean reconocidas y respetadas como protagonistas de la multiculturalidad propia de la Humanidad.

Un proceso con rasgos propios

Los pueblos indígenas de Bolivia no tienen, salvo contadas excepciones, medios de comunicación propios o que sean manejados por comunicadores indígenas, y a través de los cuales sea posible comunicar a partir de los propios usos y costumbres. Sin embargo, el ingreso y acceso a la tecnología por parte de las comunidades es muy importante y puede significar un gran avance, siempre y cuando responda a sus propios intereses. En el marco de las iniciativas que se llevan adelante, se exige cada vez con mayor fuerza que, junto con el ingreso a la tecnología de la información y la comunicación, se capacite a técnicos y comunicadores de las comunidades de manera equilibrada entre hombres y mujeres, y se cuente con el consentimiento previo e informado de estos pueblos.

En este contexto el Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual, que se implementa desde 1997 gracias a un convenio suscrito entre el CEFREC, la sede en Bolivia del Con-

sejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas, CLACPI, las Confederaciones Nacionales Indígenas del país y la Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia, es un esfuerzo propio que busca establecer un acceso amplio al uso de medios y recursos de comunicación e información para el beneficio de las necesidades indígenas originarias, y propicia la capacitación, el entrenamiento y la creatividad indígena en un marco comunicacional integral. Estas acciones han sido importantes para fortalecer la base cultural y la identidad indígenas, y por lo tanto han sido un motor para despertar y alimentar grandes potencialidades

y del continente. El vídeo indígena constituye un nuevo género de producción intelectual, en el que los conocimientos tradicionales se re-interpretan y se re-evalúan. Al crear un circuito de producción, difusión y recepción del vídeo —paralelo a las producciones intelectuales académicas— el vídeo indígena marca el final de la hegemonía del alfabeto, y empieza a descolonizar las tecnologías del intelecto. Los comunicadores y las comunicadoras audiovisuales cuestionan los procesos que dieron lugar a la hegemonía del alfabeto y transforman su lógica. Se generan conocimientos sostenibles a través de un proceso colectivo, audiovisual y oral, y se crean espacios de reflexión



Presentación del plan nacional

Se ha analizado como un aspecto importante en este proceso, el tener una visión instrumentalizadora desde la propia cultura de los medios tecnológicos que permita la transmisión de las necesidades expresivas de cada comunidad, así como la difusión de cada cultura en su sentido más amplio para generar y apoyar espacios de producción y difusión que permitan fomentar la expresión y creatividad propias, y desarrollar el debate y la reflexión educativa comunitaria.

En este contexto la comunicación audiovisual indígena va siendo cada vez más un espacio donde se crea la posibilidad de discutir e imaginar un desarrollo o una «modernidad» distinta. Los pueblos indígenas de Bolivia están usando la tecnología audiovisual para crear las condiciones para una diálogo *intercultural* activo, en primer lugar, entre las diferentes poblaciones indígenas del país

y movilización comunitaria, tan necesaria frente a los innumerables retos de la construcción de un desarrollo propio cultural y socialmente apropiado.

Oralidad y vídeo en la era de los medios electrónicos

La convivencia y toda la relación que mantienen los pueblos indígenas con la naturaleza y con su misma forma de vida, en la que gran parte de la información y el conocimiento se transmite oralmente de generación en generación, hacen que el vídeo sea un medio ideal, muy adecuado a las necesidades comunicacionales indígenas, en un marco en el que, contrariamente a lo que ha pasado con la escritura y el libro, que no han logrado sustituir al lenguaje, hoy estamos ante una técnica que tiende a generalizar su supremacía.

En el caso de la experiencia boliviana se pueden mencionar los siguientes aspectos que validan estas afirmaciones:

- a) El componente emocional en el proceso es de singular importancia, ya que las producciones realizadas tienen una fuerte carga afectiva, gracias a que son los propios indígenas quienes participan en el proceso y se ven en las producciones.
- b) El vídeo en su *visionado*, tiene un acceso democrático, puesto que no se necesita obligatoriamente leer y escribir. Su lectura y comprensión es fácil para todos.
- c) La diversidad de géneros experimentados y la estructuración sencilla de los materiales, han ayudado a alcanzar una importante aceptación entre los asistentes a las actividades de difusión.
- d) El empleo de sus propias maneras de narrar, en sus tiempos, ritmos y características propias, en las diferentes producciones, han permitido también la masiva y natural aceptación de este medio en las comunidades.
- e) La modalidad de difusión utilizada, en la que se crean espacios educativos comunitarios, también es parte de esta dinámica, gracias precisamente a esa intención comunitaria, en la que todos tienen espacio y voz. Tal proceder refuerza el carácter colectivo de las poblaciones.
- f) En el marco del proceso de producción de los mensajes, se puede enunciar un particular proceso interno de investigación, reflexión, reafirmación y construcción de enunciados, los cuales están dirigidos a expresar ideas propias de la colectividad. Este proceso se resume en un espacio educativo completo, tomando en cuenta que son los propios indígenas los que participan en las producciones, desde la generación de la idea central, hasta la edición del producto acabado. Este proceso no tiene una lógica individual sino más bien grupal, ya que se genera en una interacción entre la comunidad y el realizador indígena, y viceversa.

Logros y perspectivas

La actual experiencia boliviana se constituye en referente continental y es al mismo tiempo la más importante de todo el país en su género, gracias a la concreción de una propuesta que nace desde los pueblos indígenas y representa un propio enfoque para

asumir los retos diversos hacia un mayor desarrollo y fortalecimiento cultural. Al mismo tiempo, brinda respuestas a necesidades educativas, informativas y de expresión propias. El Plan Nacional Indígena de Comunicación Audiovisual ha capacitado a decenas de comunicadoras y comunicadores indígenas en todo el país, y ha hecho posible una amplia producción de vídeo en diferentes géneros y formatos, merecedora de numerosos premios internacionales. A partir de 2002 en el marco de este plan se promovieron las primeras iniciativas de la Televisión Comunitaria Indígena, con la instalación de un canal de televisión comunitaria en la cabecera amazónica de Bolivia, mientras que en 2003 se inició la emisión semanal del primer programa de televisión de los pueblos indígenas de Bolivia. Con el título de *Entre culturas*, el programa se mantiene hasta la fecha en la Televisión Boliviana Internacional. En diciembre del propio 2003, el Plan Nacional representó a Bolivia en el marco de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, en Ginebra, Suiza, tras ganar un concurso sobre experiencias exitosas de uso de tecnologías de información y comunicación para el desarrollo.

En el presente año, con apoyo de la UNESCO, se lleva a cabo una importante experiencia en la región tropical amazónica del noroeste de Bolivia, con el fin de reforzar las iniciativas de trabajo en la televisión comunitaria y de producción de contenidos indígenas locales en géneros de documental y documentación. Ello ha hecho posible la participación de numerosas comunidades y la capacitación de indígenas principalmente thimanes, lecos, tacanas y aymaras. En varios de los casos, las historias orales, base de la tradición indígena local, son el punto de partida para la formulación de guiones y la producción de mensajes en base a recreaciones y puestas en escena, y a la participación en rol de actores o protagonistas de los documentales, de los propios *comunarios* indígenas.

Con estas iniciativas se avanza en la experimentación de formas propias de producción y recreación dirigidas a una naciente televisión indígena comunitaria en el país, laboratorio que marca el camino hacia nuevas posibilidades y fronteras en la expresión propia, y hacia una interculturalidad basada en el respeto y la convivencia armónica entre culturas.

Noviembre de 2004

Mensaje del Director General de la UNESCO

Del mensaje del Director General de la UNESCO, con motivo del Día Mundial de la Diversidad Cultural para el Diálogo y el Desarrollo, 21 de mayo de 2006¹

La diversidad y su corolario, el diálogo, están instalados actualmente en la cúspide del temario político internacional. Tanto la primera como el segundo son fuerzas colectivas indispensables para el desarrollo sostenible y han llegado a ser los garantes de la cohesión de este mundo, en el que cada cultura desea preservar su identidad y dignidad.

Puesto que las culturas abarcan no sólo las artes y las letras, sino además los estilos de vida, los sistemas axiológicos, las tradiciones y las creencias, la protección y el fomento de su rica diversidad nos colocan ante un doble desafío: defender la capacidad creadora, mediante la multiplicidad de formas materiales e inmateriales de las culturas, y garantizar una convivencia armoniosa entre personas y grupos de orígenes culturales diferentes, pero que comparten un mismo espacio.

La diversidad de las culturas lleva en sí misma los elementos necesarios para responder a este doble reto. Al encarnar un mosaico de identidades plurales, dinámicas y variadas, esa diversidad se convierte en principio germinador de la creación, en sus infinitas formas: cada modalidad de creación constituye un ámbito de encuentro, abre nuevos horizontes, transforma las perspectivas y amplía nuestro espacio de libertad y de opción, al urdir vínculos sólidos entre las regiones, las personas y las generaciones. De ella dimana una convocatoria al diálogo y en ella se forjan nuevos encuentros, e invenciones también nuevas.

En tanto que proceso evolutivo, la cultura transforma sin cesar el patrimonio de competencias, conocimientos y sabiduría que el ser humano transmite, e inventa nuevas formas de expresión, en el tiempo y el espacio, que ponen de relieve su infinita diversidad.

El compromiso permanente con la cultura que mantiene la UNESCO —única organización del sistema de las Naciones Unidas con ese cometido— está encaminado a crear las condiciones para que individuos y pueblos puedan convivir, en el respeto y la mutua comprensión de sus identidades.

En el curso de sus sesenta años de existencia, la UNESCO ha elaborado varios instrumentos destinados al ámbito cultural, unos vinculantes y otros no, entre los que figuran siete convenciones internacionales. En ese dispositivo, tres instrumentos representan los pilares de la preservación y la promoción de la diversidad creadora: la Convención de 1972 sobre el patrimonio mundial natural y cultural; la de 2003 sobre el patrimonio inmaterial, que ha entrado en vigor recientemente, el 20 de abril de 2006, tres meses después de haber sido ratificada por 30 Estados Miembros, y la de 2005 sobre la protección y promoción de la diversidad de expresiones culturales, aprobada el 20 de octubre de 2005 por la 33ª reunión de la Conferencia General.

Aunque tienen objetivos notablemente distintos en campos de aplicación específicos y bien definidos, esos tres instrumentos se orientan a la instauración de una relación estrecha entre las políticas y las medidas adoptadas por los Estados, en cooperación con la sociedad civil y las organizaciones internacionales, propiciándose así el debate sobre la diversidad cultural en el ámbito local, nacional e internacional, con miras a beneficiar más específicamente a los países en desarrollo.

Para abordar una nueva etapa y permitirnos estar a la altura de las extraordinarias exigencias que entrañan las técnicas y modalidades de convivencia en la era de la mundialización, debemos reexaminar a fondo las condiciones que hacen posible que la diversidad cultural ponga de manifiesto su capacidad de crear múltiples modalidades de diálogo. Ese es el mensaje que nos transmite el Día Mundial que celebramos este 21 de mayo de 2006.

¹ Párrafos seleccionados del mensaje del Sr. Koichiro Matsuura, Director General de la UNESCO, con motivo del Día Mundial de la Diversidad Cultural para el Diálogo y el Desarrollo, 21 de mayo de 2006. Edición para *Oralidad*

Coloquio Internacional

Culturas de la Amazonia

Del 20 al 24 septiembre de 2004



casa de las américas

La presente sección contiene un conjunto de textos dedicados a la Amazonia.

Varios de esos artículos y ensayos fueron expuestos en septiembre del año 2004 durante el coloquio «Culturas de la Amazonia» desarrollado por la Casa de las Américas, en la Habana. Gracias a la fructífera colaboración desarrollada entre la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO y la Casa de las Américas, estos y otros trabajos, que nutren el reportaje especial de esta edición, llegan a la consideración de ustedes. Por su interés, igualmente han sido incluidas en esta sección otras colaboraciones especialmente referidas a la misma región amazónica

La documentación de las historias de vida en la Amazonia: necesidad y metodología

María Susana Cipolletti

Ilustraciones facilitadas por la autora

«Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es»

(Jorge Luis Borges, 1949:562)

Las consideraciones que siguen a continuación se basan en mis investigaciones de los últimos veinte años sobre la tradición oral de los secoya y de una breve estadía entre los huaorani, dos sociedades de la Amazonia ecuatoriana. De estos trabajos surgió mi convicción de la necesidad de recoger historias de vida en mayor medida de lo que lo hemos hecho hasta ahora. En esta región, la literalidad existe en relativamente pocas sociedades, por lo general entre los jóvenes. Las experiencias y el saber de los ancianos se expresan de forma verbal, por lo que prácticamente su sabiduría y sus experiencias vitales son, más allá de su pequeño círculo social, desconocidas. Por eso, hasta ahora, la única posibilidad de recoger y conservar esas experiencias existenciales es a través del acompañamiento de un antropólogo, que haga conocer sus palabras y su concepción del mundo por medio de la escritura. Esta tarea, me parece, es un deber, aunque un deber enriquecedor.

En lo adelante me referiré a mi experiencia a este respecto en dos sociedades de la Amazonia ecuatoriana, o por decirlo más concretamente, con respecto a dos personalidades destacadas de ellas: Fernando Payaguaje, un sabio shamán secoya fallecido hace unos diez años, y Dayuma, una anciana huao de unos 73 años, una personalidad arrojada y valiente. Más allá de estos dos rasgos comunes —la pertenencia a una región geográfica determinada y la relevancia de su posición social en sus respectivas sociedades— no podría tratarse de individuos más diferentes: la vida «pública» de Fernando se circunscribía a su función como especialista religioso de su grupo; Dayuma, por el contrario, se vio empujada por complejas circunstancias a trabar relación con sociedades muy distintas. A pesar de estas diferencias, ambos sufrieron, directa o indirectamente, las consecuencias de la catequización de la misión fundamentalista de origen norteamericano, conocida en América del Sur como Instituto Lingüístico de Verano (a partir de ahora ILV, Wycliffe Bible Translators). La actividad de esta poderosa institución se basa en su concepción (a partir de una visión que tuvo su

Documentation of life stories in Amazonia: need and methodology

María Susana Cipolletti

«Any destiny, however long and complicated, actually consists of a single moment: the moment in which man knows forever who he is»

(Borges, 1949:562)

The considerations in the following text are based on my investigations of the last twenty years on the oral tradition of the Secoya and of a brief stay among the Huaorani, two societies of the Ecuadorian Amazon. From these works arose my conviction of the need to collect life stories to a greater extent than we have up to the present. In this region, there are relatively few literate people, with the exception of some youths. The experience and knowledge of the elderly are expressed orally; hence, practically all their wisdom and life experiences are unknown beyond their small social circle. Therefore, so far the only possibility of collecting and preserving those life experiences is, through the accompaniment of an anthropologist, to make their words and their conception of the world known in writing. This task, I believe, is a duty, although an enriching one.

In the following, I shall refer to my experience regarding two societies of the Ecuadorian Amazon, or to be more specific, with regard to two outstanding



Dayuma, con uno de sus muchos animalitos domésticos (Toniampare, Ecuador, 2001. Foto M.S.C.)

fundador) de que el reino de Dios no llegará hasta que la Biblia se halle traducida en la totalidad de las lenguas de la ecumene.¹ Dayuma luchó con circunstancias dolorosas (asesinato de sus familiares, huida de su sociedad) y abrió finalmente su sociedad a la actividad de los misioneros. La misma institución cortó, en el caso de los secoya, el hilo de la tradición shamánica. Los jóvenes inteligentes, que anteriormente habrían sido aprendices de Fernando, fueron formados por los misioneros como pastores o maestros.

Un género inexistente

El género autobiográfico ha sido abordado por todas las disciplinas que se ocupan del hombre: los aportes en el campo de la literatura, de la psicología, de la sociología y de la historia son numerosos (entre otros, Paul, 1979). La corriente de la historia de las mentalidades, iniciada en Francia, ha despertado un nuevo interés en individuos concretos y su concepción del mundo, especialmente con respecto a aquellos procedentes de clases sociales que normalmente no se articulaban

por escrito, lo que ha dado lugar en las últimas décadas a un énfasis en la microhistoria.

La autobiografía es un género históricamente tardío y originado en el mundo occidental. Como señaló Gusdorf (1956) en un trabajo seminal, sumergirse en el propio pasado y resumir la propia vida no es una necesidad humana generalizada. Y sin embargo, existen numerosas autobiografías e historias de vida de mujeres y hombres de sociedades indígenas en América del Norte y del Sur. ¿Cuál es la génesis de estos trabajos? Los relatos autobiográficos son aquí un fenómeno tardío, introducido en América del Norte en la segunda mitad del siglo XIX y originado en un contexto histórico específico, al ser vencidas las sociedades indígenas y ocupados sus territorios tradicionales. Desde la introducción del género, los relatos autobiográficos indígenas aparecen bajo dos formas: como autobiografías (que son escasas) y como historias de vida recabadas por otro—ya sea un etnógrafo, un periodista o un amante de temas indígenas.

La mayoría de los trabajos publicados no son autobiografías en sentido estricto, sino historias de vida, surgidas a partir del trabajo conjunto con un representante de la cultura occidental. En este contexto, América del Sur desempeña el papel de Cenicienta; incluso con respecto a México, donde este tipo de trabajos comenzó a publicarse apenas a mediados del siglo XX. Entre los pioneros se destacan Oscar Lewis (1961, 1964), con sus varios libros sobre una familia mexicana, y Guiteras Holmes (1961), con su investigación sobre un ritualista tzotzil en Chiapas.

En cuanto al número de historias de vida indígenas editadas en América del Norte y del Sur, la comparación arroja un saldo desolador para las regiones del sur: hasta 1980 se habían publicado en los Estados Unidos más de 300 obras (Brumble,

personalities among them: Fernando Payaguaje, a wise Secoya shaman, who died about ten years ago, and Dayuma, an elderly Huao woman, some 73 years old, with a daring and brave personality. Beyond these two common features —belonging to a certain geographical region and the relevance of their social position in their respective societies —two more different individuals cannot be found: Fernando's «public» life was circumscribed to his function as religious specialist of his group; Dayuma, on the contrary, was pressed by complex circumstances to embark on a relationship with very different societies. Despite these differences, both suffered, direct or indirectly, the consequences of the catechization of a fundamentalist mission of North American origin, known in South America as the Summer Institute of Linguistics (from now on SIL, Wycliffe Bible Translators). The activity of this powerful institution is based on its conception (starting from a vision by its founder) that the Kingdom of God won't arrive until the Bible is translated to each and every one of the ecumenical languages¹. Dayuma fought against painful circumstances (the murder of her relatives, fled from her society) and finally opened her society to the activity of the missionaries. The same institution cut off, in the case of the Secoya, the thread of the shamanic tradition. The intelligent youths who would have previously been Fernando's apprentices, were educated by the missionaries as pastors or teachers.

A non existent genre

The autobiographical genre has been approached by all the disciplines that deal with humankind: the contributions in the field of literature, psychology, sociology and history are numerous (among others, Paul 1979). The current

¹ Existe una enorme bibliografía sobre el ILV; las críticas más profundas se encuentran en Stoll (1982, 1990). A su vez, la institución se ha referido en distintas obras a su actividad (haciendo hincapié sobre todo en la investigación lingüística); véanse entre otros, Brend y Pike, 1977.

¹There is an extensive bibliography on the SIL; the most profound criticisms are found in Stoll (1982, 1990). Also, the institution has referred to its activity in various works (above all, emphasizing its linguistic research); See among others, Brend and Pike 1977.

1981) —a las cuales se ha agregado en los últimos 25 años una cantidad considerable. Si bien este tipo de publicaciones para América del Sur no han sido computadas, no creo que superen las cincuenta.

Disponemos de escasas historias de vida sobre indígenas sudamericanos (véanse por ejemplo, los trabajos reunidos por Gutiérrez Estévez, 1988); y dentro de esta región, son más abundantes las historias de vida de campesinos andinos que de indígenas de las tierras bajas. Existen, incluidos en numerosas monografías, relatos parciales de shamanes en lo que hace a la iniciación, a los viajes extáticos, y unos pocos relatos autobiográficos de guerreros, por ejemplo, de los shuar del Ecuador (Hendricks, 1993). Con respecto a los secoya, se ha editado una breve historia de vida de Fernando (Payaguaje, 1990) y un sobrino suyo ha escrito una autobiografía, que contiene una ácida crítica a la misión del ILV (Piaguaje, 1990).

Estilo, expresión y forma en Fernando Payaguaje.

Las siguientes consideraciones se basan en la relación que me unió con Fernando Payaguaje desde 1983 hasta su muerte, acaecida en 1994, y en las grabaciones realizadas durante ese lapso en San Pablo, un asentamiento a orillas del río Aguarico, donde él vivía, en la Amazonia ecuatoriana. Sus profundos conocimientos se plasmaban no sólo en la esfera religiosa, sino también en su considerable conocimiento del pasado histórico de su sociedad.² A las circunstancias concretas de este trabajo nos referimos extensamente en otro texto (Cipolletti y Payaguaje ms)³. Su historia de vida forma parte de una investigación más amplia sobre tradición oral y shamanismo, en la cual Fernando fue una figura clave (entre otros, Cipolletti, 1985, 1988, 2001).

Cuando propuse a Fernando grabar su vida, nos conocíamos desde hacía un par de años y ya habíamos conversado tanto sobre la tradición oral que no hubo ninguna «barrera» que superar. Mi intención de documentar su vida surgió de la observación de que los textos de Fernando se referían en última instancia a él, o bien porque había participado en ellos o bien porque reflexionaba sobre los mismos. Fernando sentía la necesidad de dar a conocer un mundo diferente al actual y referirse a sus hazañas shamánicas —en un entorno en el que se lo escuchaba cada vez menos. ¿Cómo inició sus memorias? Inmediatamente y con mucha detención se refirió a sus primeras experiencias en la adolescencia con plantas que contienen alcaloides, de las cuales se obtienen sustancias alucinógenas. Es decir, que no comenzó refiriéndose a su infancia —como debe comenzar según nuestra concepción toda vida— a la cual, además, no se refirió nunca, a no ser para ilustrar su temprano manejo de los alucinógenos. En sus memorias no hay prácticamente mención alguna a su infancia, ni a su esposa, ni anécdotas sobre sus hijos o sus familiares cercanos, excepto en los casos en que aparecen como protagonistas de un suceso relacionado con la práctica del shamanismo (por ejemplo, una sobrina que enfermó debido a la acción de un shamán maligno). De sus familiares, su padre resultaría determinante en su vida, pues fue su maestro y un especialista religioso de profundos conocimientos. Lo unían a sus familiares profundos lazos de mutuo cariño, de modo que esta ausencia no puede explicarse por un desapego afectivo. El episodio que eligió para comenzar su vida es fundamental, y no fue su nacimiento biológico, sino su «nacimiento» como shamán. Este está íntimamente relacionado con el aprendizaje del uso del *yajé*, uno de los

history of the mentalities, begun in France, has awakened new interest in specific individuals and their conception of the world, especially with regard to those coming from social classes that did not usually express themselves in writing, what has given place in the last decades to an emphasis in micro-history.

Autobiography –historically speaking – is a genre of late appearance that originated in the western world. As Gusdorf pointed out (1956) in a seminal work, to plunge into one's own past and summarize one's own life is not a widespread human necessity. However, there are numerous autobiographies and stories of men and women of indigenous societies in North America and in South America. What is the genesis of these works? The autobiographical stories are here a late phenomenon, introduced in North America during the second half of the 19th century and originated in a specific historical context, when the indigenous societies were conquered and their traditional territories occupied. From the introduction of the genre, the autobiographical native stories appear under two forms: as autobiographies (which are scarce) and as life stories sought by others - an ethnographer, a journalist or an enthusiast of indigenous topics.

Most of the works published are not —strictly speaking— autobiographies, but life stories, arisen from the combined work with a representative of western culture. In this context, South America plays Cinderella's part; even with regard to Mexico, where this type of works began to be published towards the mid 20th century. Standing out among the pioneers are Oscar Lewis (1961, 1964), with several books on a

² He conversado con varios secoya parcialmente un vocabulario de su lengua, escrito por un jesuita a mediados del siglo XVIII, Fernando era quien más conocimientos tenía acerca de los significados de palabras caídas desde hace mucho tiempo en desuso (Cipolletti 1992, 1997).

³ Los textos fueron traducidos por los dos nietos de Fernando, en principio en presencia de Fernando, a menudo los conversábamos nuevamente para volver a él con el fin de que nos aclarara temas poco claros. Las imágenes utilizadas por Fernando eran a menudo incomprensibles también para sus nietos, dado que aquellos carecían de una especialización shamánica.



Fernando, con su collar de colmillos de jaguar (San Pablo, Ecuador, 1985. Foto M.S.C.)



Con Fernando y su nieto Jorge grabando historias (San Pablo, Ecuador, 1987. Foto M.S.C.)

alucinógenos de origen vegetal (la liana *Banisteriopsis* sp.) más extendidos en la Amazonia. En las pocas líneas que transcribo a continuación, Fernando se refiere al papel de su padre como maestro, y al miedo que inspira el uso de la liana, lo cual hacía que otros la tomaran en una concentración menor:

«Mi papá me dio *yajé* para que viera. Por eso sé. También a otras personas les daba *yajé* para tomar. Pero algunos tenían miedo de tomarlo muy espeso, y le ponían agua: eso tomaban, porque tenían miedo. Así, algunos de los que vinieron para acá tomaban un poco.⁴ Pero como les gustaba comer bastante pescado no podían ver bien.⁵ Cuando vine para acá [al Ecuador] ya había tomado un poco, y ya veía la visión para curar [las mordeduras] de víboras, todo eso.»

Ahora bien, ¿es relevante el hecho de que alguien se refiera o no a su infancia? En su brillante análisis de historias de vida y autobiografías de indígenas norteamericanos,

David Brumble ha demostrado que no mencionarla es una característica de indígenas que pertenecen a una «tradición preliteraria», y que conciben su vida como la suma de los hechos de adulto (Brumble, 1988:49). Así, White Bull y Two Leggings, entre otros, inician su relato con el primer búfalo que cazaron. Estas tempranas historias de vida fueron recogidas en una circunstancia histórica determinada, dado que sus protagonistas tuvieron que abandonar la vida libre en las praderas y asumir una existencia sedentaria en las reservas. Aunque vivieron en estas muchos años, no se refieren a esta época de su vida, que era en su opinión aburrida y poco digna de ser contada (Brumble, 1988). Es decir, la vida que merecía ser narrada empezaba para ellos con el primer búfalo cazado y terminaba con la confinación en reservas.

Con Fernando sucede algo similar: había nacido en 1920 ó 1921 y murió en 1994, pero los sucesos a los que se refiere se ubican dentro

Mexican family, and Guiteras Holmes (1961), with her research on a Tzotzil ritualist in Chiapas.

As for the number of indigenous life stories published in North and South America, the comparison shows a devastating result for the regions of the south: up to 1980 more than 300 works had been published in the United States (Brumble 1981) - to which a considerable amount has been added in the last 25 years. Although this type of publications for South America has not been computed, I don't believe that there are more than fifty.

Very few life stories on South American natives are available (See for example the works compiled by Gutiérrez Estévez, 1988); and within this region, the life stories of Andean farmers are more abundant than those of the natives of the low lands. There are, included in numerous monographs, partial stories of shamans regarding initiation, the ecstatic trips, and some few

⁴ Se refiere a la migración en 1942 de un grupo de secoya de Perú al Ecuador, cuando Fernando tenía unos 20 años.

⁵ El aprendiz de shamán debe abstenerse de comer pescado en abundancia, pues de hacerlo se interrumpen las visiones. No debe tampoco mantener relaciones sexuales, ni permanecer en la casa donde hay una mujer menstruante. Para evitar la contaminación mística, debe prepararse él mismo la comida en una olla de su uso exclusivo.

de un período mucho más breve, aproximadamente entre 1935 y 1960 —o sea, que se refiere a 25 años de una vida mucho más extensa. ¿Por qué esta fecha tope? En esos años se inició entre los secoya la actividad misionera del ILV (*Wycliffe Bible Translators*). Aunque no puedo detenerme aquí en los efectos de esta corriente fundamentalista del protestantismo norteamericano sobre la sociedad secoya, lo que importa señalar es que a partir de entonces las reuniones shamánicas se hicieron más raras y Fernando fue perdiendo la posibilidad de ejercer sus funciones de shamán, ya que los misioneros llevaron a cabo una verdadera cruzada contra los alucinógenos y los «brujos». Tampoco tuvo discípulos, pues los jóvenes que hubieran podido serlo fueron captados por los misioneros, y se convirtieron en maestros bilingües y pastores protestantes (véanse Cipolletti, 1997:242-253; Vickers, 1981). Conservó siempre, y más aún después de su muerte, su sólida fama de sabio en los aspectos religiosos y como conocedor de la historia del grupo.

Del análisis de los textos se desprende, en mi opinión, que Fernando concibe su vida de un modo más cercano al de Black Elk o al de White Bull, individuos de sociedades cazadoras del siglo XIX, que al de un indígena coetáneo de los Andes, hecho que plantea interrogantes que, en el estado actual de nuestro conocimiento sobre este tema, no es posible responder. Pero seguramente el hecho de la escolarización, por breve que sea, y el acceso a medios de comunicación como la radio y la televisión, contribuyen al desarrollo de una concepción cronológica de la propia vida.

Un acercamiento al texto

El extenso relato de Fernando comprende distintas variantes de la adquisición de poderes y el ejercicio

de los mismos. Al comienzo destaca con énfasis el papel que cumplió su padre en la transmisión de conocimientos y se muestra respetuoso de los preceptos que es necesario acatar durante el tiempo de noviciado. El resultado se ve pronto en las aptitudes que desarrolla y son características de los shamanes secoya: ve a los *watí* (seres míticos que lo ayudarán en la curación), oye y ve a distancia, llama a los animales de cacería. Más tarde adquiere el arte de transformarse en pecarí, en tapir y en jaguar. A lo largo del relato se *tematizan* los viajes en distintas regiones del cosmos, en los cuales obtiene plantas y semillas del mundo superior o del inframundo, o flautas de los seres celestes (*wiñá'ó wá'i*).⁶ A menudo se refiere a un rasgo típico, tanto de religiones amazónicas como en corrientes religiosas del Viejo Mundo: el desarrollo y aumento paulatino del poder, que se expresa en el calor que irradia su cuerpo. En las experiencias extáticas, su cuerpo quema aquello con lo que está en contacto: al apoyar sus pies en una estera, esta se incendia, y una ramita que pisa casualmente se carboniza.

En cuatro ocasiones distintas Fernando se refirió a las circunstancias del fallecimiento de su padre, un shamán que fue asesinado por la envidia y malas artes de otro, cuando Fernando tenía unos 20 años.⁷ Medio siglo más tarde, él seguía reflexionando sobre las circunstancias de su muerte. Sólo se refirió a dos acontecimientos que no se hallan directamente relacionados con el shamanismo: su migración del Perú al Ecuador en 1942, junto con algunos parientes, y la llegada de los misioneros del ILV en 1955.

El análisis de lo que contó implica la pregunta inversa: aquello que silenció en nuestras conversaciones. Se trata fundamentalmente de tres casos: evitar el «fuera de contexto», de algunas experiencias íntimas y de referencias «obscenas».

autobiographical stories of warriors, e.g. of the Shuar of Ecuador (Hendricks, 1993). Regarding the Secoya, a brief life story of Fernando (Payaguaje, 1990) has been published and his nephew has written an autobiography with a sour criticism of the SIL mission (Piaguaje, 1990).

Style, expression and form in Fernando Payaguaje

The following considerations are based in my relationship with Fernando Payaguaje from 1983 to his death in 1994, and in the recordings made during that lapse in San Pablo, a settlement in one of the banks of the Aguarico River, where he lived, in the Ecuadorian Amazon. His deep knowledge extended not only to the religious sphere, but also to the historical past of his society². To the specific circumstances of this work we refer extensively in another text (Cipolletti and Payaguaje ms.)³. His life story is part of a wider research into oral tradition and shamanism, in which Fernando was a key figure (among others, Cipolletti 1985, 1988, 2001).

When I asked Fernando to allow me to record his life, we had known each other for a couple of years and we had already conversed so much about oral tradition that there was no «barrier» to overcome. My intention of documenting his life arose from the observation that Fernando's texts referred to him in the last instance, either because he had participated in the events or because he meditated upon them. Fernando felt the need to make known a world different to the present world and to refer to his shamanic feats - in an environment in which people listened to him less and less. How did he begin his

⁶ Estos dos hechos son una forma de legitimar el conocimiento shamánico: tanto las plantas o semillas como las flautas son iguales en cuanto a su aspecto a las plantas o semillas del mundo de los seres humanos, pero —en el caso de las plantas— tienen propiedades más acusadas (por ejemplo, en cuanto a su resistencia) que sus equivalentes terrestres.

⁷ Para los secoya, prácticamente nadie muere de una muerte «natural»: morir es siempre resultado de las acciones malélicas de un shamán.

² I have spoken to several Secoya through a partial vocabulary of their language, written by a Jesuit in the mid 18th century. Fernando was the most knowledgeable about the meaning of words long fallen into disuse (Cipolletti 1992, 1997).

³ The texts were translated by two of Fernando's grandsons, at the beginning with Fernando's presence, we would talk again so that he would clarify certain obscure details. The images used by Fernando were at times also incomprehensible to his grandsons, because they had not specialized as shamans.

Con respecto a los dos primeros, y como respuesta a algunas de mis preguntas Fernando decía simplemente: «Esto no se puede decir»... y seguía adelante con su relato. Algunos de estos casos son relativamente sencillos, pues se trata de temas que de ser verbalizados hubieran tenido consecuencias negativas para los presentes. Así, Fernando no pronunció ninguna de las fórmulas para curar mordeduras de víbora, pues de hacerlo, alguien hubiera sido mordido por ella. Es decir, las fórmulas no son secretas de por sí —de haber sido alguien mordido por una víbora hubiera podido oírlos—, pero no pueden ser empleadas fuera de la situación específica, pues en este caso producirían aquello que deben curar. Lo mismo sucede con algunas canciones shamánicas, de las que Fernando me transmitió solamente algunas (Cipolletti, 1988b). Sin embargo, me propuso que las escuchara de otras personas que, dado que no eran shamanes, podían pronunciarlas sin temer consecuencias negativas. Es decir, que no se trata de textos «esotéricos» en sí, sino que acarrearán peligros sólo si son verbalizados por un shamán.

Otro aspecto que Fernando silenció tiene que ver con el concepto de lo «obsceno». A diferencia de la mayoría de las tradiciones orales indígenas sudamericanas, la tradición secoya carece de relatos eróticos. El shamán maligno que causó la muerte de su padre enloqueció, lo cual se evidenciaba, entre otras cosas, en su apetito por la carne cruda y el corazón y otros órganos de los animales de cacería, que se consideran no comestibles.⁸ En un relato autobiográfico, recogido por varios jóvenes parientes (Payaguaje, 1990:103 s.), Fernando menciona que el shamán obligó a su esposa a copular en público —un acto que denota un estado de locura absoluta en la opinión secoya. Ahora bien, al contarme varias veces a lo largo de los años las circunstancias que rodearon la muerte de su padre, ¿es posible que haya olvidado este epi-

sodio? Me inclino a pensar que ejerció una censura, debida al escaso gusto de los secoya en general y en particular de Fernando, por temas relacionados con la sexualidad.

Por último, Fernando evitó mencionar los nombres de algunas deidades que habitan el mundo superior y el inframundo. Esto se debe a que se trataba de temas muy íntimos de su experiencia religiosa y pertenecían a una esfera absolutamente privada.

Un tema que no puedo tratar aquí *in extenso*, pero que es fundamental en el proceso de edición de los textos, es el grado de inteligibilidad de los mismos para un lector que desconozca lo que ellos, paradójicamente, dicen sin decir. Un relator o relatora criado en una ciudad, o que haya asistido durante cierto tiempo a la escuela, y esté en contacto con medios de difusión como la radio y la televisión, tendrá una forma de discurso más similar al nuestro. Fernando, en cambio, hablaba muy poco español y nunca había visitado una escuela; conocía una porción considerable de la selva peruano-ecuatoriana, pero ninguna ciudad. Esto hacía que su forma de narrar y concebir los acontecimientos fuera distinta a las formas occidentales. Por este motivo algunos pasajes son ininteligibles, pues Fernando no «explicaba», incluso en los casos en que el trasfondo es imprescindible para captar la dimensión de lo que expresaba. Mencionaré sólo un ejemplo: fallecido su padre, Fernando se dirige con dos parientes a matar al shamán al que se le atribuye la muerte (lo que al final no llevan a cabo). Antes de atacar, esperan, escondidos en el monte a que se sequen las lanzas, que, al ser mojadas por la lluvia, se han vuelto tan resbaladizas que no las pueden manejar. El entierro se ve dificultado por el agua que brota incesantemente de la sepultura. Cuando por fin lo realizan, las lluvias torrenciales han dejado lugar a tormentas huracanadas. Dado que en el noroeste amazónico casi siempre llueve y las tormentas son parte de la vida dia-

memoirs? Immediately and with a lot of detail he referred to his first adolescent experiences with plants containing alkaloids, from which hallucinogenic substances are obtained. However, he did not begin by referring to his childhood – as any life story should begin according to our conception - to which, also, he never referred, unless to illustrate his early handling of hallucinogens. In his memoirs, his childhood and his wife went practically unmentioned nor did he recount anecdotes of his children or near relatives, except in cases in which they appear as main characters of an event related with the practice of shamanism (e.g. a niece that fell ill due to the actions of a wicked shaman). Of his relatives, his father was decisive in his life, because he was his teacher and a religious specialist of deep knowledge. They were united by deep bonds of mutual affection, so this absence cannot be explained by affective indifference. The episode that he chose to begin his life story is fundamental, and it was not his biological birth but his «birth» as a shaman. This is intimately related with learning to use the yajé, one of the most extended hallucinogens of vegetable origin (liana Banisteriopsis sp.) of the Amazon. In the few following lines that I transcribe, Fernando refers to his father's role as a teacher and to the fear its use inspires that made others take it less concentrated:

«My dad gave me yajé for me to see. That is how I know. He would also give yajé to other people. But some were afraid of taking it too concentrated, and they would add water: they drank it like that, because they were scared. Then, some of those that came this way tried a little⁴. But as they liked to eat a lot of fish they could not see well⁵.

⁴ He is referring to the migration in 1942 of a Secoya group from Peru to Ecuador, when Fernando was around 20 years old.

⁵ The shamanic apprentice should abstain from eating much fish, as it hinders the visions. Nor should he have sexual relations, or stay in the same house with a menstruating woman. To avoid mystic contamination, he should prepare his own food in a pot to be used exclusively by him.

⁸ Fernando atribuye la locura del shamán rival y su muerte a los efectos de la venganza de su padre, luego de morir. La posibilidad de que un shamán se vengue de sus rivales, tras pasado el umbral de la muerte, se halla presente en numerosos relatos secoya.

ria, cuando uno escucha este relato (y más aún si lo leyera sin disponer de más información), no sospecha que pueda tratarse de algo más que de una lluvia común, ni Fernando tampoco lo dice. (Incluso la referencia continua a la lluvia podría interpretarse como un *leit-motiv* que da densidad poética al texto.) Sin embargo, lo que Fernando afirma al mencionar insistentemente la lluvia es que su padre era un poderosísimo shamán. La muerte de un shamán de grandes conocimientos se ve siempre acompañada de lluvias y tormenta. Si los deudos no observan cierta conducta, puede hundirse parcialmente la tierra, y la aldea desaparecer en las profundidades. Este suceso repite lo acaecido en un momento del pasado mítico, cuando una inundación ablandó la tierra, haciendo desaparecer un primer cosmos, anterior al presente (estos relatos han sido publicados en Cipolletti, 1988a). El fallecimiento de un shamán poderoso coloca al cosmos en un equilibrio lábil, que se identifica con una catástrofe primordial. Para evitar la repetición de aquel acontecimiento primordial, Fernando indicó a sus jóvenes parientes cómo debían comportarse cuando él falleciera y se desataran fuertes lluvias y tormentas:

«Al momento de mi muerte, o tal vez después de mi entierro, pueden surgir fuertes vientos o incluso tempestades. Fíjense ustedes en el cielo: si lo ven con líneas blancas y oscuras comprenderán que llega el huracán. No bajen entonces de su casa⁹, no correteen, no griten: no se lamenten cuando la tempestad esté por llegar, ni me lloren. Esperen a que todo eso haya pasado y entierren mi cuerpo. Si, por el contrario, salen ustedes al patio, dan voces, corren alocadamente, pueden ocurrir males mayores; incluso podría deshacerse la tierra o hundirse. ¡Tengan mucho cuidado!, para eso les contaré lo que vi cuando bebía *yajé*: sepan que han ocurrido ya en la muerte de un gran curandero cosas como esas, algunos alcanzaron a verlas.¹⁰ Podría ocurrir el hundimiento de la casita solamente, o de la chacra, pero si el

muerto tiene gran poder, pudiera hundirse la tierra hasta los confines». (Payaguaje, 1990:130).

El contexto del humor

A fines de los años 60 del siglo pasado, Pierre Clastres publicó un trabajo seminal titulado «De qué se ríen los indios», en el que analiza dos relatos de los chulupí del Chaco paraguayo, en los que se ridiculizaba a dos personajes que en la vida real se toman muy en serio: un shamán y un jaguar, y que hacían llorar de risa al relator y a sus oyentes (Clastres, 1972). Lamentablemente, la importancia que tenía para Clastres el humor indígena ha influido poco en la investigación posterior. (En ninguno de los diccionarios especializados que he consultado existe una entrada sobre el humor). Pareciera que en las sociedades indígenas no se ríe, y la actual corriente de la «antropología de las emociones» se dedica a otro tipo de emociones, consideradas quizás más «serias». Quizás uno de los reproches de los etnógrafos del futuro a los de hoy sea nuestro desinterés con respecto al humor indígena. Aquí sólo quiero señalar algunos rasgos del humor de Fernando, que tratamos con más detención en otro texto (Cipolletti y Payaguaje ms.) y los casos en que es distinto o similar al de la mayoría de los individuos del grupo:

Fernando reía a menudo —con una risa contenida, un poco irónica, como corresponde a un shamán secoya, no con la risa abierta y contagiosa de quienes no lo son. En la mayoría de las ocasiones se trata de un humor «shamánico», pues se halla relacionado con esta función y no provocaría la risa de quien no lo es. Fernando se reía del temor que siente la mayoría de los secoya ante la utilización de alucinógenos: dado que el manejo de las plantas alcaloides implica experiencias extremas y dolorosas (incluyendo pérdida del conocimiento, a veces durante varios días), en la vida cotidiana se acepta —Fernando incluido— como explicación sobre el

When I came over here [to Ecuador] I had already tried a little, and I had already seen the vision to cure [the bites] of vipers, all that.»

Now then, is it relevant for someone to refer to their childhood or not? In his brilliant analysis of life stories and autobiographies of North American natives, David Brumble has demonstrated that not mentioning childhood is a characteristic of natives who belong to a «pre-literary tradition» and that they conceive their life as the sum of facts of their adult life (Brumble, 1988:49). Likewise, White Bull and Two Leggings, among others, begin their life story with the first buffalo they hunted. These early life stories were compiled under a certain historical circumstance, since their main characters had to abandon the freedom of the prairies and lead a sedentary life in the reservations. Although they lived there many years, they don't refer to this time of their life which was, in their opinion, boring and not worthy of being told (Brumble, 1988). So, the life that deserved to be narrated began for them with the first buffalo hunted and ended with confinement in reservations.

Something similar happens with Fernando: he had been born in 1920 or 1921 and died in 1994, but the events to which he refers are confined to a much shorter period, approximately between 1935 and 1960 – hence, he is referring to 25 years of a much longer life span. Why this deadline? In those years the SIL (Wycliffe Bible Translators) started its missionary activity among the Secoya. Although I cannot elaborate here on the effects of this fundamentalist current of North American Protestantism on the Secoya society, what matters is to point out that, as of that time, there were fewer shamanic meetings and Fernando gradually lost the possibility to exercise his shamanic functions, since the missionaries carried out a true crusade against

⁹ Las viviendas se construyen sobre pilotes, a unos dos metros del suelo.

¹⁰ Esto significa que algunas personas que viven en la actualidad han presenciado estos acontecimientos, o sea, que no se está refiriendo a un pasado lejano.

porqué de que alguien no quisiera ser shamán o haya interrumpido el aprendizaje, que «tenía miedo», sin que exista la más mínima burla en el comentario.

Otras circunstancias de risas se dan por la desobediencia a los consejos de un shamán: los shamanes secoya veían y conjuraban en visiones a los animales de presa que serían cazados al día siguiente. Durante una sesión de alucinógenos, Fernando ve un tapir que al día siguiente estará cerca de la aldea, pero aconseja a los presentes que no traten de cazarlo, pues es muy peligroso. Dos hombres lo intentan, pero sin éxito, pues tiemblan tanto de miedo que apenas pueden sostener las lanzas.

Central en la concepción del shamanismo de Fernando era la disminución de la propia importancia, un típico *understatement*. A primera vista la merma del propio valor parece ser una cortesía, pero es una forma tan extrema —una reducción al absurdo— que se desenmascara como lo que es en realidad: una burla. El padre de Fernando había bebido alucinógenos con varios shamanes. Uno de ellos no puede continuar bebiendo, pues la bebida es sumamente concentrada. Su padre da de beber esta misma bebida a Fernando, que era adolescente.

«Al otro día, Mario preguntó a mi papá:

- ¿Él [Fernando] tomó lo que usted le trajo?
- Sí, ya tomó.
- ¿Y cómo usted ya puede tomar tan fuerte? [Dirigiéndose a Fernando] Yo le contesté:
- No era tan fuerte, porque usted ya se había tomado la parte fuerte. [Risas]
- Sí, era muy fuerte, por eso no seguí tomando.
- Pero no es tan fuerte —le dije.

Y entonces ya había gente que estaba enojada y tenía envidia, porque vieron que yo había tomado bien espeso y pensaban que iba a ser más avanzado e iba a terminar [matar] a la gente, brujeándola.»

Aquí el humor actúa sobre dos pivotes: decirle a un shamán (que no había logrado beber) que la bebida era débil es llamarlo débil también a él (una gravísima ofensa). Por otra parte el humor surge del absurdo de que una bebida tenga partes más fuertes que otras.

Mientras que los ejemplos anteriores muestran una forma del humor de algún modo shamánica, existe un tipo de humor que forma el nudo central en esta sociedad: el de la tensión entre «ser» y «parecer», realidad y apariencia, que llega a su culminación con las numerosas apariciones en los relatos del «mundo invertido». Básicamente se trata del desentendimiento entre lo que quiere decir el emisor y la comprensión errónea del receptor, y culmina en curiosos relatos «pedagógicos», que dan una lección a través de la paradoja (Cipolletti, 1988a: 228-231, 235-237). Uno de los pivotes del humor secoya es la imposibilidad de decodificar la realidad, ya sea, como en este caso, de un shamán, o de ciertos seres extrahumanos, que no entienden la realidad humana. En la época en la que Fernando ingería intensamente alucinógenos, al volver en sí de un prolongado desmayo, se halla aún en parte en el mundo de las visiones; en este estado confunde un recipiente con bebida con un anzuelo y un trozo de casave con una flauta, con la cual intenta tocar una melodía.

Finalmente, a veces una pregunta tonta de mi parte era para Fernando motivo de risa: el hecho de que él la encontraba absurda me era anticipado por su risita burlona. Una de estas preguntas fue si los seres celestes (*wiñ'áo wái*) mueren. Ya que los seres celestes no nacieron ni morirán, la pregunta era absurda y risible por añadidura.

La vida de Dayuma, la «reina auca»

Más brevemente me referiré a Dayuma, una mujer perteneciente a la sociedad huaorani del suroeste ecuatoriano, compuesta en la actualidad por unas 1 200 personas. (Con respecto a la historia y la etnografía huaorani, véanse Cabodevilla, 1994; Rival, 1996.)

the hallucinogens and the «sorcerers». Neither did he have pupils, because the able youths were recruited by the missionaries, and became bilingual teachers and Protestant pastors (see Cipolletti 1997:242-253, Vickers 1981). He was always famous and even more after his death, with a solid fame as a sage in religious aspects and an expert on the history of the group.

In my opinion, of the analysis of the texts derives that Fernando conceives his life somewhat closer to that of Black Elk or White Bull, individuals from hunter societies of the 19th century than to those of the contemporary native from the Andes, a fact that raises questions, which in the current state of our knowledge on the topic, we cannot respond to. But surely the fact of schooling, however brief, and the access to mass media such as radio and television, contributes to the development of a chronological conception of one's own life.

An approach to the text

Fernando's extensive story comprises different variants of the acquisition of powers and their exercise. At the beginning he emphasizes his father's role in the transmission of knowledge and shows respect for the precepts that he had to abide by during his apprenticeship. The result is soon evident in the aptitudes that he develops which are characteristic of the Secoya shamans: He sees the wati (mythical beings that will help him to cure); he hears and sees at distance, calls the animals in the hunt. Later on he acquires the art of transforming into a peccary, a tapir and a jaguar. Throughout the narration the subjects are his trips to the different regions of the cosmos, in which he obtains plants and seeds from the upper world or the netherworld, or flutes from celestial beings (wiñá'o wá'i)⁶. He often

⁶ These two facts are a way to legitimate shamanic knowledge: both the plants, the seeds and the flutes are equal in their aspect to the plants and seeds of the world of human beings, but —in the case of plants— they have stronger properties (for example, endurance) than their terrestrial equivalents.

Hasta hace algunos años se los denominaba «auca» (en quechua: salvaje), mientras que en la actualidad se utiliza, con buen tino, su autodenominación: huaorani («los seres humanos»). Su imagen está marcada —tanto para los grupos indígenas vecinos como para la opinión pública nacional— por su fama de guerreros implacables, que solían matar a todo extraño que penetrara en su territorio y además tenían conflictos interétnicos muy graves. La gravedad de estos se refleja en las genealogías, según las cuales, un 60 por ciento de aquella población había muerto en conflictos armados, la mayoría interétnicos (sobre este tema véase Robarchek y Robarchek, 1998). En 1955, el asesinato de cuatro misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes intentaban hacer con ellos un primer contacto, tuvo consecuencias de largo alcance para los huaorani: en esa curiosa especie de «empresa familiar», tan característica de estos misioneros, la esposa y la hermana de dos de ellos decidieron dedicar su vida a la cristianización de los huaorani (Elliot, 1961; Wallis, 1960, 1973).

Los periódicos y otros medios de comunicación ecuatorianos llamaban a Dayuma la «reina» o «jefa» auca —denominaciones que, si bien no correspondían a la realidad, muestran la forma en que se la percibía desde el exterior y la función preponderante que ocupaba en su sociedad. En 1947, luego de la muerte de su padre y su abuelo a manos de otros huaorani, Dayuma, que contaba a la fecha unos 16 años, huyó de su grupo y fue recogida por empleados de una hacienda, donde vivió prácticamente como una esclava, con los fenómenos concomitantes de violación y otro tipo de violencias que por lo demás eran comunes en esos años en el trato con los indígenas, más aún si se trataba de los «salvajes». La hermana de uno de los misioneros asesinados, Raquel Saint, la visita allí para aprender la lengua huao y utilizarla como mediadora en el contacto con su grupo. La lleva a Estados Unidos, donde Dayuma enferma grave-

mente y cae en arduas depresiones. Allí es bautizada e instrumentalizada como propaganda viviente, a fin de obtener fondos para la financiación de la misión, por medio de presentaciones públicas, incluida la televisión. En 1959 regresa, con dos misioneras y la pequeña hija de una de ellas, a su grupo. A partir de allí se inicia una larga historia de pacificación e influencia del ILV sobre los huaorani. La actualidad huaorani es sumamente compleja, debido a los intereses de las compañías petroleras en ganarlos como aliados —o comprarlos, si es necesario— para tener acceso a los ricos yacimientos existentes en su territorio.

La mayoría de las informaciones sobre Dayuma proviene de los misioneros del ILV, que evidentemente estaban interesados en proporcionar su propia versión. Los escasos antropólogos que estuvieron con los huaorani se refirieron a ella de un modo superficial, probablemente porque su alianza con los misioneros fue la que posibilitó la *misionización*. Un perfil de su función de mediadora ha sido realizado por Karttunen (1994).

En base a estos hechos, me pareció acuciante la necesidad de escuchar la versión propia de Dayuma y quise entrevistarla, como continuación de mi investigación sobre historias de vida en la Amazonia. En el año 2001 la visité en Toñampare, sobre el río Curaray, un asentamiento al que es muy difícil llegar, salvo en avioneta.¹¹ El prestigio de Dayuma se me reveló aún antes de conocerla. Algunos colegas que habían tenido tratos con la federación huaorani (ONHAE) me habían prevenido sobre la necesidad (y también la dificultad) de negociar con los dirigentes indígenas una estadía en su territorio. Preparada para estas negociaciones y para una detallada explicación de mi proyecto, visité la oficina de la ONHAE en la pequeña ciudad de Puyo. Sin embargo, la mera intención de visitar a Dayuma bastó para que al poco rato tuviera en mis manos el codiciado «salvoconducto».

refers to a typical feature, both in the religions of the Amazon as in religious currents of the Old World: the development and gradual increase of the power that is expressed in the heat that the body irradiates. In the ecstatic experiences, his body burns whatever comes into contact: when he places his feet on a mat, it catches fire and a twig he steps on is inadvertently charred.

In four different occasions Fernando referred to the circumstances of his father's death, a shaman that was murdered because of the envy and bad arts of another; when Fernando was some 20 years old⁷. Half a century later, he continued meditating on the circumstances of his death. He only referred to two events that are not directly related with shamanism: his migration from Peru to Ecuador in 1942, together with some relatives, and the arrival of the SIL missionaries in 1955.

The analysis of the narration brings about the reverse question: what he had silenced in our conversations. There are fundamentally three cases: «out of context» avoidance, intimate experiences and «obscene» references. Regarding the first two, and in answer to some of my questions Fernando would simply say: «This cannot be said»... and went ahead with his story. Some of these cases are relatively simple; because these are topics that if articulated would have had negative consequences for those present. So, Fernando didn't pronounce any of the formulas to cure viper bites, because in doing so, somebody would have been bitten by a viper. Therefore, the formulas are not secret per se – had someone been bitten by a viper we would had been able to hear them - but they cannot be used outside of the specific situation, because in this case they would induce what they should cure. The same thing happens to some shamanic songs, of which Fernando transmitted only some (Cipolletti, 1988b). However,

¹¹ Esta estadía fue financiada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bonn, a la que manifiesto mi agradecimiento aquí.

⁷ For the Secoya, practically nobody dies of «natural» death: to die is always the result of the evil doings of a shaman.

Dayuma ha contado tantas veces su vida y está tan acostumbrada al interés que despierta en personas no indígenas, que no pareció llamarle la atención que yo fuera allí a entrevistarla. Me invitó a vivir en su casa, lo cual me permitió una cercanía tan importante para nuestras conversaciones. Ya que Dayuma había vivido tantos años en contacto directo con los misioneros (sobre todo con Raquel Saint, que tuvo hasta su muerte, acaecida hace algunos años, una casa frente a la suya), esperaba encontrar las muestras de ese extenso «lavado de cerebro» tan característico de los misioneros de esa institución y que se expresa en una diferencia en la forma de vida que existe entre el «elegido» y los demás miembros del grupo, que no es así en este caso. Dayuma debía en opinión de los misioneros ser también el ejemplo no sólo de paz, sino también de una forma de vida y transmitir además ciertos valores. Recibió de ellos muebles, un fogón de gas y los elementos necesarios para armar una cocina (incluidos los grifos). Todos estos objetos están tirados a la intemperie, alrededor de la casa, ya herrumbrados. Los misioneros colocaron unas cañerías al aire libre para distribución de agua y construyeron un closet y una ducha, los que eran para nosotros un lujo desconocido en los trabajos de campo. Dayuma, por el contrario, no los usa jamás; para los mismos fines prefiere un arroyito cercano, de acuerdo con su antigua tradición.

Dayuma se considera cristiana, aunque hay que aclarar que los huaorani entienden bajo esta denominación simplemente el hecho de haber renunciado a la guerra. Tiene a Raquel Saint por una hermana, que la salvó de un destino de esclava en la hacienda, y que siempre se preocupó por su manutención y le hizo muchos regalos —todo lo cual cesó con su muerte.

Las diferencias con respecto a la estadía entre los secoya fueron considerables, no sólo por tratarse de sociedades muy distintas desde muchos puntos de vista, sino también en parte debido a las diferencias dictadas por el género. Dayuma, a diferencia de Fernando,

era responsable del trabajo en la chacra, y de elaborar y cocinar lo necesario para la alimentación de un hijo, un sobrino y dos nietos, que vivían en su casa. Estas tareas le exigían una considerable dedicación, mucho más siendo ella la única mujer en la casa. (A mi pregunta por su hija y su nuera, me contestó lacónicamente: «Están paseando», lo cual puede significar cosas muy distintas, desde que abandonaron el hogar —a diferencia de los secoya, las relaciones maritales huao son lábiles— hasta que, realmente, estaban pasando una temporada en otro asentamiento).

Quiere decir que las responsabilidades de la vida cotidiana de las mujeres le impedían dedicar mucho tiempo a nuestras charlas. Esto me permitió hablar con varias personas sobre sus historias de vida, si bien era una tarea dificultada por la carencia de traductores. (El único hombre que sabía español había sido abandonado por su esposa y cuidaba, mal que bien, de seis hijos pequeños). Si bien estas personas no tenían las mismas obligaciones de Dayuma, sin embargo, luego de un rato debían realizar otras tareas. (Esta consideración, que puede parecer parte de la arrogancia de la etnóloga de pretender que los entrevistados nos dediquen mucho tiempo, partía en realidad de mi experiencia con los secoya, con quienes es posible conversar durante horas, tantas, que a veces el entrevistador es el primero en sentir síntomas de cansancio.)

De esta breve estadía de un par de semanas surgieron hechos que en mi opinión son de envergadura para la comprensión de las formas de narrar indígenas de distintas sociedades. En principio, si bien los temas de los que hablan los huaorani son ajenos a nuestra experiencia (especialmente la continua referencia a asesinatos), la forma de narrar los sucesos es muy similar a la nuestra.

Pero un hecho hizo de esta experiencia entre los huaorani algo diferente: Dayuma contó muchos sucesos de su vida, y a veces cantaba. Esta combinación de narrar y cantar se repitió con cada una de las personas a las que entrevisté. En mi breve estadía aprendí que la forma de na-

he asked me to listen to them from other people that, since they were not shamans, could intone them without fearing negative consequences. This means that they are not «esoteric» texts per se, but rather they only entail danger if they are articulated by a shaman.

Another aspect that Fernando silenced has to do with his concept of «obscene». Contrary to most of the South American native oral traditions, the Secoya tradition lacks erotic stories. The wicked shaman that caused his father's death went mad, evidenced in the fact, among other things, of his appetite for raw meat and the heart and other entrails of hunted animals believed to be non-edible.⁸ In an autobiographical story, compiled by several young relatives (Payaguaje 1990:103 s.), Fernando mentions that the shaman forced his wife to copulate in public - an act that denotes a state of absolute madness in Secoya opinion. Now then, when narrating several times throughout the years the circumstances that surrounded his father's death, was it possible that he had forgotten this episode? I tend to believe that he exercised a censorship, due to the displeasure of the Secoya in general and Fernando in particular for topics related with sexuality.

Lastly, Fernando avoided mentioning the names of some deities that inhabit the higher world and the underworld. This is due to the fact that these are very intimate topics of his religious experience and they belong to an absolutely private sphere.

One topic I cannot broach here extensively, but a fundamental one in the text's editorial process, is their degree of intelligibility for a reader that ignores what they, paradoxically, say without saying. A narrator brought up in a city, or someone who has attended school for a certain time, and has been in contact with the mass media, such

⁸Fernando attributes the madness of a rival shaman and his death to the effects of his father's vengeance. The possibility of avenging themselves on his rivals, even beyond the threshold of death, is present in many Secoya narrations.

rrar huao es peculiar y se diferencia de la mayoría de las tradiciones orales de la región —y probablemente de la mayoría de las tradiciones en América del Sur: los sentimientos se expresan sobre todo a través del canto y no en lo que se cuenta. Los cantos que escuché se hallan relacionados con la guerra (ya sea de triunfo o de duelo por la muerte de un ser querido), canciones de amor y otros que podrían denominarse «bucólicos», pues son descripciones de paisajes y de los sentimientos que despierta el contemplarlos. La importancia del canto en la vida cotidiana huao se refleja en la obra de la etnóloga francesa Laura Rival (1996).

Es decir, que entre los huorani la existencia *narrada* es sólo una parte del discurso, por lo que en la documentación de historias de vida habría que explorar la esfera del canto. O, dicho de otro modo, la tradición oral es sobre todo una tradición *cantada*, en la cual se expresa lo afectivo. Esta característica plantea serias dificultades para la documentación, en principio con respecto al ideal etnológico del aprendizaje de la lengua indígena. Incluso para un huao resulta muy difícil poder traducir lo que canta otra persona, si no hace antes una serie de preguntas sobre el tema y la situación del canto, es decir, el contexto del cual surge. La posibilidad de que podamos aprender la lengua indígena para entender los cantos y el mundo afectivo que reflejan me parece, con respecto a los huorani, casi nula.

Las historias de vida en la antropología

Si bien la etnografía se basa preponderantemente en informaciones personales, el más personal de los documentos orales es indudablemente la historia de vida. A simple vista, el valor de estas reside en que reflejan el mundo del narrador o narradora de un modo ajeno al orden occidental y a la separación en categorías propias de la monografía etnográfica. Pero más allá de su característica especular, las historias de vida explicitan una concepción del mundo y de la existencia que plantea una serie de interrogantes.

En América del Sur, la mayoría de las obras de este género está dada por las «historias de vida», cuya diferencia fundamental con respecto a la autobiografía es que son propuestas, anotadas y publicadas por una persona que no es miembro de la misma cultura que el narrador. Este amanuense/editor tiene una función paradójica, dado que es al mismo tiempo una interferencia y la *conditio sine qua non* de la publicación. Este hecho plantea diversos problemas metodológicos y éticos en cuanto al tratamiento de los textos, algunos de los cuales ya han sido señalados por Langness (1965) y Watson y Watson-Franke (1985). En primer lugar cabe preguntarse por los motivos que llevan a una persona a contar su vida y a otra a escucharla. Por lo general el narrador quiere dar su versión de ciertos acontecimientos que marcaron su vida, como en este caso lo fue la función shamánica para Fernando, y para Dayuma su existencia difícil y su reconocimiento posterior.

La metodología es similar a la aplicada en el trabajo etnográfico: la técnica de recolección de los textos —en la actualidad casi siempre con grabador, el idioma en el que se graba (la lengua indígena o la del país) y en que se publica— dado que se trata generalmente de dos idiomas distintos. Son propios de este género:

a) La intelección del relator acerca de su propia vida y la intelección del editor acerca de lo que es «narrar una vida». Las diferencias existentes entre estas dos concepciones han provocado las deformaciones más profundas en este género. La más grave es la ordenación de las experiencias del relator en una secuencia cronológica, lo que significa aplicar el corsé de una cronología lineal —que estos textos casi nunca siguen—, ordenándolos en pasado, presente, futuro (o infancia, adolescencia, madurez). Esta es la forma más común de ser infiel a la memoria indígena, pero también la más habitual. Forma parte del mismo procedimiento el cercenar trozos de texto e insertarlos en otro capítulo que en opinión del editor es más afín con un tema determinado

as radio or television, will have a form of communication more similar to ours. Fernando, on the other hand, spoke very little Spanish and had never attended school; he knew a considerable portion of the Peruvian-Ecuadorian forest, but no city. His narration, therefore, and the way he conceived the events were different to western forms. For this reason some statements are opaque, because Fernando did not «explain», even in the cases when the background was indispensable to understanding. I will mention only one example: After his father's death, Fernando goes with two relatives to kill the shaman allegedly guilty of his death (which they did not carry through). Before attacking, they hide in the bush, waiting for their spears to dry out, because they are wet from the rain, and are so slippery that they cannot be handled. The funeral is hindered by the water that springs unceasingly from the grave. After the burial, torrential rains are followed by blizzards. Since in the Amazonic northwest it nearly always rains and storms are part of the daily life, when one listens to this story (even more when one reads it without having more information), one cannot suspect that it can mean something more than common rain, nor does Fernando say it. (Even the continuous reference to the rain could be interpreted as a leit-motiv that gives poetic density to the text.) However, what Fernando is affirming when constantly referring to the rain is that his father was a powerful shaman. The death of a shaman of great knowledge is always accompanied by rains and storm. If the relatives do not observe certain behavior, the earth may partially cave in, and the village may disappear into the depths. This event is a repetition of the happenings of a mythical past, when a flood softened the earth, making a first cosmos – previous to the present one – disappear (these stories have been published in Cipolletti, 1988a). The death of a powerful shaman places the cosmos in a fragile balance tantamount to a primordial catastrophe. To avoid

—o sea, «infligirle» a los textos (uso el verbo de un modo no canónico) una coherencia lógica occidental que se ve como la correcta.

b) Las preguntas insistentes del editor obligan al relator a contar hechos que quizás no hubiera mencionado por parecerle poco importantes. Esto proporciona una narración que es más «completa» a ojos del lector, pero que se halla lejos del modo en que el relator se habría referido a su vida.

c) La extirpación de repeticiones, que el editor considera innecesarias. Es decir, este tipo de «editor/Pigmalión» decide la forma final del trabajo y qué instancias de la narración que se le ha confiado son interesantes para el lector.

Desde el punto de vista ético el problema más serio es el de la autoría. En numerosas obras el editor o la editora aparecen como autores, escatimando así las memorias de quien se las ha confiado. Las soluciones viables son, o que el editor aparezca en su función de tal, o que ambos— editor y entrevistado— sean acreditados como autores. Los editores del siglo XIX o principios del XX no se planteaban estos problemas; más curioso es que tampoco lo hacen muchos editores actuales de historias de vida, especialmente en los países latinoamericanos. Tanto la historia de vida de Condorí Mamani, un campesino de los Andes peruanos, como tres relatos autobiográficos de campesinos quechua, fueron publicadas bajo los nombres de sus «autores» (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez, 1977, 1992). Este proceder, que siempre es éticamente problemático, se agudiza en aquellos casos en que el libro arroja derechos de autor, como muestra Levine (1994) en el caso de la brasileña Carolina María de Jesús, una habitante de una favela, cuyas memorias fueron publicadas con gran éxito —y cuyos derechos de autor fueron mínimos.

Edición y autoría

La edición de este tipo de memorias se apoya a menudo en la paradoja de que respetamos y exigi-

mos la cita correcta de las fuentes escritas, y simultáneamente tenemos otra conducta con respecto a las fuentes orales: cortamos, cambiamos de lugar, ordenamos de un modo distinto al del relator. En mi opinión, esto produce una deformación del contexto.

La exigencia de hacer participar al lector en la situación en que surgió el relato hace necesario marcar tipográficamente situaciones no verbales, especialmente las risas. Esto sucede, por ejemplo, en el caso de los secoya con respecto a los mitos de origen y las visitas al reino de los muertos —temas que los lectores consideran serios «por naturaleza», pero que contienen episodios que la audiencia indígena festeja a carcajadas. A veces el lector tiene la impresión de que lo que está leyendo se contó en la realidad con voz seria y engolada... cuando se hizo en una atmósfera jocosa.

Una pregunta habitual en cuanto a este género es la de la representatividad del o de la narrador/a: ¿En qué medida era Fernando representativo de su sociedad o más concretamente, de los shamanes de la misma, y en qué medida lo es Dayuma? Esta pregunta tiene respuestas en parte diferentes:

De mis conversaciones con otros shamanes secoya se desprende que el sistema general de sus afirmaciones, la «armazón», es muy similar y que poseen un repertorio común. Sin embargo, Fernando tenía una convicción que probablemente le era exclusiva: la de que el shamán que posee profundos conocimientos no hace daño —a no ser como defensa ante un mal causado por un colega— y su contrario: que los shamanes malignos son quienes no lograron avanzar en el camino del conocimiento y permanecieron en una etapa inferior del mismo. Fernando entendía el ejercicio del shamanismo como una superación —si bien difícil de lograr— de la fascinación que ejercen el mal y el daño. Sentía desprecio hacia quienes hacen daño gratuitamente, sin tener ningún motivo,¹² y atribuía esto a que habían quedado presos en una etapa inferior del conocimiento. Cabe preguntarse si él hubiera llegado a esta conclusión de no haber escu-

the repetition of such primordial event, Fernando indicated his next of kin how they should behave when he died and strong rains and storms unleashed:

«When I die, or perhaps after my funeral, strong winds or even tempests may arise. Watch the sky: if there are white and dark lines you will understand that the hurricane is coming. Don't step down from the house⁹, don't run around, and don't scream: don't complain when the tempest is to arrive, and don't cry for me. Wait until everything passes and bury my body. If, on the contrary, you come out to the patio, shout, run about foolishly, greater evil may take place; even the earth may cave in or collapse. Be very careful! That is why I will tell you what I saw when I drank yajé: You must know that such things have already occurred after the death of great healers, some were able to see them.¹⁰ A single house could sink in, or the entire farm, but if the dead has great power, the entire earth could collapse» (Payaguaje, 1990:130).

The context of humor

Towards the end of the 1960's, Pierre Clastres published a seminal work titled «What the Indians laugh about», in which he analyzes two stories of the Chulupí of the Paraguayan Chaco, in which two characters were ridiculed who in real life are taken very seriously: a shaman and a jaguar, and that the teller and its listeners cried with laughter (Clastres, 1972). Unfortunately, the importance that Clastres attributed to indigenous humor has had little influence in later research (None of the specialized dictionaries that I have consulted has an entry about humor). It would seem that the indigenous societies don't laugh, and that the present current of the «anthropology of emotions» is devoted to other type of emotions,

⁹ The houses are built on stilts, some 2 meters above the ground.

¹⁰ It means that some persons who are presently alive have witnessed these events, and that he is not referring to a distant past.

chado jamás el mensaje cristiano y, sobre todo, si hubiera tenido la posibilidad de practicar como lo había hecho hasta la llegada de los misioneros protestantes. Esta influencia minó las bases de la tradición shamánica, hizo que Fernando careciera de discípulos y tuviera escasas posibilidades de ejercer. Pero al mismo tiempo que decrecía su ejercicio práctico se acentuaban su reflexión y su cavilación sobre estos temas. Con el correr de los años, Fernando debió abandonar paulatinamente la cacería, el trabajo en la chacra, y dispuso de más tiempo para reflexionar y elaborar sus visiones. Es muy posible que nuestro trabajo conjunto de fijar su vida le fuera bienvenido, entre otras cosas, porque era una oportunidad de plasmar —con los medios innovadores de la literalidad— sus pensamientos.

Dayuma, por su parte, es una personalidad que sobrepasa el marco de la posición habitual de una mujer en la sociedad huao. En parte debido a su conocimiento del mundo exterior, en la época en que los huorani vivían en pie de guerra con aquél; en parte por su alianza con las poderosas misioneras norteamericanas y por ende su acceso mayor que los demás a bienes de consumo, todo esto sumado a una personalidad fuerte y una franqueza irritante para muchos, Dayuma es una personalidad destacada en el concierto de las sociedades indígenas sudamericanas.

¿De qué género se trata?

Existen distintas denominaciones para las obras de este género: autobiografía, historia de vida o historia oral. A su vez, algunos historiadores denominan a los textos autobiográficos con los que trabajan «documentos-ego» (Schulze, 1996:12, 14). Dado que se trata de un género que es abordado a partir de distintas disciplinas, participa tanto de la documentación como de lo literario. La actitud de diferentes autores abre paso a la polémica, ya que, según algunos, debe hacerse hincapié en una documentación que introduzca los menores cambios posibles en el testimonio del relator, mientras que otros definen la «literalización» del texto por el editor. No es el objetivo de este trabajo examinar más de cerca los pro y los contra de estos puntos de vista. A Miguel Barnet le cabe el mérito no sólo de haber recopilado valiosas historias de vida, sino también de haber reflexionado sobre el género. Si bien (a diferencia de Barnet) entiendo que estas recopilaciones tienen que ceñirse del modo más estrecho posible al original, y los cambios por parte del editor reducirse al mínimo necesario para lograr la inteligibilidad, su propuesta de la denominación «testimonio» (1969, 1983:11 ss.) me parece la más adecuada entre todas aquellas de las que disponemos para denominar este género.

perhaps considered more «serious». It could well be that one of the reproaches of future ethnographers to those of today is our indifference regarding indigenous humor. Here I would only like to point out some features of Fernando's humor which we will approach in detail in another text (Cipolletti and Payaguaje ms.) and the cases in which it is different or similar to that of the majority of the individuals of the group:

Fernando often laughed - with a contained, somewhat ironic laugh, as befits a Secoya shaman, not with the open and contagious laugh of those who aren't. In most occasions it is a «shamanic» humor because it relates to this function and it would not cause the laughter of those who aren't. Fernando laughed at the fear that most Secoya feel about the use of hallucinogens: Since the handling of the alkaloid plants implies extreme and painful experiences (including loss of consciousness, at times for several days), in daily life it is accepted - Fernando included - as an explanation when someone didn't want to become a shaman or interrupted apprenticeship because «he was afraid», without any type of mockery whatsoever.

Other circumstances for laughter are due to disobedience of the shaman's advice: the Secoya shamans saw and conjured in their visions the prey that would be hunted the following day. During a session of hallucinogens, Fernando sees a tapir that will come near the village the following day, but he advises those present not to hunt it down for it is very dangerous. Two men attempt it, without success; because they were trembling and so scared they could barely hold their spears.

Central to Fernando's concept of shamanism was to diminish his own importance, as in a typical understatement. At first sight, to decrease one's own value seems to be a courtesy, but it is such an extreme form - a reduction to the absurd - that it becomes evident for what it is in fact: a jeer. Fernando's father had drunk

¹² Hacer daño para vengar un acto maligno realizado por otro shamán no entra dentro de esta categoría, sino que es parte de la ética secoya.

hallucinogens with several shamans. One of them could not continue drinking, because the beverage was extremely concentrated. His father gave some to the adolescent Fernando to drink.

«On the following day, Mario asked my dad:

- He [Fernando] drank what you gave him? -

- Yes, he did-

- [Addressing Fernando] – And how could you drink it so strong? -

I answered him:

- It was not so strong, because you had already taken the strong part - [laughs]

- Yes, it was very strong, for that reason I go on drinking -

- But it is not so strong - I told him.

By then there were people that were already was angry and felt envy, because they saw that I had taken it very thick and they thought that I was more advanced and would end by finishing [killing] people, by bewitching them.»

Here the humor acts on two pivots: to tell a shaman (that had not been able to drink) that the drink was weak is also to call him weak (a serious offense). On the other hand the humor arises from the absurdity that a drink has some parts that are stronger than others.

While the former examples show a form of the shamanic humor, there is a type of humor that forms the core in this society: that of the tension between «to be» and «to seem», reality and appearance culminating with the numerous apparitions in the stories of the «reverse world». Basically it is the lack of understanding of what the teller wants to say and an incorrect understanding of the listener and it culminates in curious «pedagogic» stories, that teach through paradoxes (Cipolletti, 1988a: 228-231, 235-237). One of the pillars of Secoya humor is the impossibility of deciphering reality, whether, as in this case, of a shaman, or of certain extra human beings that do not understand human reality. In the time in which Fernando ingested hallucinogens intensely, when coming back from prolonged

fainting, he was still partly in the world of visions; in this state he confuses a recipient with beverage with a fishhook and a piece of cassava with a flute, with which he tries to play a melody.

Finally, a silly question on my part was sometimes a reason for Fernando to laugh at: the fact that he found it absurd was advanced by his mocking giggle. One of these questions was for example if the celestial beings (wiñ'áo wái) die. Since the celestial beings were not born neither will they die, my question was absurd and laughable.

The Life of Dayuma, the «Auca Queen»

I will briefly refer to Dayuma, a woman belonging to the Huaorani society of the Ecuadorian Southwest, consisting at present of some 1.200 people. (Regarding the Huaorani history and ethnography See Cabodevilla, 1994; Rival, 1996.)

Up to some years ago they were called «Auca» (from Quechua «wild»), while currently their self-denomination is more aptly used: Huaorani = «the human beings». Their image is marked - both for the neighboring indigenous groups as for the national public opinion - by their fame of implacable warriors who killed any stranger entering their territory and also by very serious inter-ethnic conflicts. Its severity is reflected in genealogies, according to which, 60% of the people had died in armed, mostly inter-ethnic conflicts (on this topic See Robarchek and Robarchek, 1998). In 1955, the murder of four missionaries of the Summer Institute of Linguistics who were trying to make the first contact with them, had far-reaching consequences for the Huaorani: in such quaint type of «family accompaniment», characteristic of these missionaries, the wife and the sister of two of them decided to devote their lives to the Christianization of the Huaorani (Elliot 1961; Wallis 1960, 1973).

The newspapers and other Ecuadorian media called Dayuma the Auca «Queen» or «Chief» -

denominations that, although not corresponding to reality, evidenced how she was perceived from the outside and the preponderant function she had in her society. In 1947, after her father's and her grandfather's death at the hands of other Huaorani, Dayuma, who was about 16 years old, fled her group and was taken in by the employees of a country property, where she lived practically like a slave, with concomitant events of rape and other types of violence that were common in those years in dealing with the natives, more so when they were still «wild». The sister of one of the murdered missionaries, Raquel Saint, visits her to learn the Huao language and to use her as mediator to contact her group. She is taken to the United States, where Dayuma becomes seriously ill and falls into a severe depression. There she is baptized and used as living propaganda in order to obtain funds for the financing of the mission, by means of public appearances, including television. In 1959 she returns with two missionaries and the small daughter of one from them to her group. That was the start of a long history of pacification and influence of the SIL on the Huaorani. The current Huaorani life is extremely complex, due to the interests of the oil companies in winning them as allies - or to buy them, if necessary - to have access to the rich deposits in their territory.

Most of the information on Dayuma comes from the SIL missionaries that were evidently interested in providing their own side of the story. The few anthropologists that were with the Huaorani referred to her in a superficial way, probably because her alliance with the missionaries was what facilitated their mission. A profile of her function as a mediator was made by Karttunen (1994).

Based on these facts, I thought there was pressing need to listen to Dayuma's own version and I wanted to interview her, to continue my research on the life stories of the Amazon. In 2001 I visited her in Toñampare, on the Curaray River, a hard to reach settlement, except by

light aircraft.¹¹ Dayuma's prestige was made evident even before meeting her. Some colleagues that had had dealings with the Huaorani Federation (ONHAE) had warned me about the need (and also the difficulty) of negotiating with the indigenous leaders in order to stay in their territory. Prepared for these negotiations and with a detailed explanation of my project, I visited to the ONHAE's office in the small city of Puyo. However, the mere intention of visiting Dayuma was enough, and in a short time I had the coveted «safe-conduct» in my hands.

Dayuma has told her life story so many times and is so accustomed to the interest of non-indigenous people that she didn't seem surprised that I went there to interview her. She invited me to live in her house, which facilitated an important proximity for our conversations. Since Dayuma had lived so many years in direct contact with the missionaries (mainly with Raquel Saint that had until her death, some years before, had a house in front of hers) I expected to find evidence of an extensive «brain wash» so characteristic of the missionaries of that institution, expressed in the difference of the living conditions between those «chosen» and the other members of the group, but this is not the case. Dayuma, in the missionaries' opinion, had to be not only the example of peace, but also of a way of life and to transmit certain values. She received from them furniture, a gas stove, the necessary elements to set up a kitchen (including the faucets). All these objects lie scattered outside, around the house, already corroded. The missionaries placed some pipes outdoors for water distribution and they built a closet and a shower, which were for us an unknown luxury in the work fields. Dayuma, however, never used them, using instead a nearby creek, according to the old tradition.

Dayuma considers herself Christian, although it is necessary to clarify that the Huaorani simply

understand by this term the fact of having given up warring. She considers Raquel Saint as a sister that saved her from a slave's destiny in the country property, and who was always concerned for her upkeep and gave her many gifts - all that which stopped with her death.

The differences with regard to my stay among the Secoya were considerable, not only because they are very different societies from many points of view, but also partly due to the differences dictated by gender. Dayuma, contrary to Fernando, was responsible for the work in the farm, and of cooking what there was for the feeding of her son, a nephew and two grandsons who lived in the house. These tasks demanded considerable dedication, all the more because she was the only woman in the house. (When I asked about her daughter and daughter-in-law, she answered curtly: «They went for a walk», which may have very different meanings, it could be that they abandoned the house - differently from the Secoya, Huao marital relations are labile -, or that they were really staying for some time in another settlement).

This means that the daily life responsibilities prevented her from dedicating much time to our chats. This allowed me to talk with several people about their life stories, although a task hindered by the lack of translators. (The only man that knew Spanish had been abandoned by his wife and took care, somehow, of six small children). Although these people didn't have the same obligations of Dayuma, however, after a while they had to carry out other tasks. (This comment may seem partly an ethnologist's arrogance in wanting the interviewees to dedicate a lot of time, but in fact it was reminiscent of my experience with the Secoya with whom I could converse for hours, so much so, that the interviewer was sometimes the first one to feel symptoms of fatigue.)

Of this brief stay lasting a couple of weeks derived facts that, in my opinion, are very important to the

understanding of the ways of narrating of aborigines of various societies. In principle, although the topics of which the Huaorani speak are alien to our experience (especially the continuous reference to murder), the way of narrating the events is very similar to ours.

But one fact turned this experience with the Huaorani into something different: Dayuma narrated many events of her life, and at times, she sang. This mix of narration and song was repeated with each one of the people I interviewed. In this brief stay I learned that this Huao form of narrating is peculiar and differs from most of the oral traditions of the region - and probably from most of the traditions in South America: the feelings are expressed mainly through the song and not in the narration. The songs I heard related with war (either of victory or of bereavement for the death of a relative), songs of love and others that could be termed «bucolic», because they are descriptions of landscapes and of the feelings awakened by contemplating them. The importance of the song in the Huao's daily life is reflected in the work of the French ethnologist Laura Rival (1996).

That is to say that among the Huaorani the narrated existence is only a part of the discourse and that in the documentation of life stories it would be necessary to explore the sphere of songs. Or, said otherwise, the oral tradition is mainly a sung tradition, in which affection is expressed. This characteristic outlines serious difficulties for documentation, in principle with regard to the ethnological ideal of learning the indigenous language. Even for a Huao it is very difficult to be able to translate what another person sings, if a series of previous questions are not asked on the topic and the specific situation of the song, that is to say, the context in which it arose. I find the possibility of learning the indigenous language to understand the songs

¹¹ The stay was financed by the Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bonn, which I thank here.

and the affective world that they reflect, regarding the Huaorani, is almost null.

The life stories in anthropology

Although ethnography is based preponderantly on personal information, the most personal of oral documents is undoubtedly the life story. At first sight, their value lies in the fact that they reflect the narrator's world in a way alien to the western order and to the categories characteristic of the ethnographic monograph. But beyond their ability to speculate, life stories evidence a conception of the world and of existence which give rise to a number of queries.

In South America, most of the works of this genre are based on «life stories» whose fundamental difference with regard to the autobiography is that they are written, commented and published by a person that is not member of the narrator's culture. This scribe/ editor has a paradoxical function, being at the same time interference and the *conditio sine qua non* for the publication. This fact outlines varying methodological and ethical problems regarding the treatment of the texts, some of which have already been pointed out by Langness (1965) and Watson and Watson-Franke (1985). In the first place we should question the motives that lead a person to recount his/her life and another to listen. In general, the narrator wants to give his version of certain events that marked his/her life, as in this case it was the shamanic function for Fernando and for Dayuma her difficult life and later recognition.

The methodology is similar to the one applied in ethnographic work: the technique for compiling the texts - at present almost always with a recorder, the language in which it is recorded (the indigenous language or the language of the country) and the language in which it is published - since there are generally two different languages. The following are peculiar to this genre:

- The teller's intellection about his/her own life and the editor's intellection about what is «to narrate a life». The differences between these two conceptions have caused the deepest deformations in this genre. The most serious is arranging the teller's experiences in a chronological sequence, which means to apply a corset of linear chronological order - that these texts hardly ever follow -, arranging them in past, present, future (childhood, adolescence, maturity). This is the most common form of being unfaithful to the indigenous memory, but also the most habitual. It is part of the same procedure to reduce text pieces and to insert them in another chapter that is more similar in the editor's opinion to a certain topic - that is to say, «to inflict upon» the texts (I use the verb in a non canonical way) a western logical coherence that is seen as correct,

- The editor's insistent questions force the teller to recount facts that perhaps would not have been mentioned because they weren't important. This provides a narration that is more «complete» in the reader's eyes, but that is far from the way that the teller would have referred his/her life,

- The cutting out of repetitions that the editor considers unnecessary. That is to say, this type of «editor/Pygmalion» decides the final structure of the work and in what instances the narration that has been entrusted is interesting to the reader.

From the ethical point of view the most serious problem is that of authorship. In numerous works the editor or the publishers appear as authors, and in doing so sparing the memoirs of the person who trusted them. The viable solutions are either that the editor appears as such, or that both - editor and interviewee - are credited as authors. The editors of the 19th century or the beginning of the 20th century didn't think about these problems, even more curious is that this is done by current editors of life stories, especially in Latin American countries. Both the life story of Condor Mamani, a farmer from the Peruvian Andes and three

autobiographical stories of Quechua farmers, were published under the names of their «authors» (Valderrama Fernández and Escalante Gutiérrez 1977, 1992). This conduct, which is always ethically problematic, becomes worse in those cases in which the book has royalties, as shown by Levine (1994) in the case of the Brazilian Carolina María de Jesus, an inhabitant of a favela whose memoirs were published with great success - and whose royalties were minimal.

Edition and authorship

The edition of this type of memoirs often lies in the paradox that we respect and we demand the correct quoting of written sources, and simultaneously we have another behavior with regard to the oral sources: we cut, arrange and order in a way different to that of the teller. In my opinion, this produces a deformation of the context.

To make the reader participate in the context of the story it becomes necessary to mark non verbal situations typographically, especially the laughs. This happens for example in the case of the Secoya with regard to the myths of origin and the visits to the Kingdom of the dead - topics that the readers consider serious «by nature», but that contain episodes that the indigenous audience celebrates with laughter. The reader sometimes has the impression that what he/she is reading was actually recounted with a serious and pompous voice... when it was told in a humorous atmosphere.

A normal question as to this genre is that of the representation of the narrator: To what extent was Fernando representative of his society or more specifically, of the shamans of his society and to what extent is Dayuma representative? This question has various answers:

In my conversations with other Secoya shamans I understood that the general system of their statements, the «structure», is very similar and that they have a common repertoire. However, Fernando had the conviction that was probably

exclusive to him: that the shaman who has deep knowledge doesn't harm – except in defense for an ill caused by a colleague - and vice versa: that the wicked shamans are those who were not able to advance in the path to knowledge and remained in a lower stage. Fernando understood the exercise of shamanism as a surmounting - although difficult to achieve - of the fascination with evil and harm. He felt scorn toward those who harm gratuitously, without having any reason,¹² and he attributed this to the fact that they had remained in a lower stage of knowledge. We, however, should question whether he would have reached this conclusion had he never listened to the Christian message and, above all, if he had had the possibility to practice as he had done until the arrival of the Protestant missionaries. Such an influence undermined the bases of the shamanic tradition, did not allow Fernando to have pupils and made him have very few opportunities to practice. But when his practical exercise decreased, his reflection and pondering on these topics increased. When time elapsed, Fer-

nando gradually abandoned hunting, the work in the farm, and had more time to meditate and to elaborate on his visions. It is very possible that our combined work of fixing his life was welcome, among other things, because it was an opportunity to express his thoughts – through the innovative means of literacy.

Dayuma, on the other hand, is a personality that surpasses the framework of the habitual stand of a woman in the Huaorani society. Partly due to her knowledge of the external world, at a time in which the Huaorani were at war with the external world; partly because of her alliance with the powerful North American missionaries and hence, because of her greater access to consumer goods, all this added to a strong personality and a frankness which was irritating for many, Dayuma is an outstanding personality in the context of South American indigenous societies.

What genre is it?

There are different denominations for this type of work: autobiography, life stories or oral

history. In turn, some historians denominate the autobiographical texts with which they work «ego-documents» (Schulze 1996:12, 14). Since it is a genre approached from different disciplines, it includes documentation and literature. The attitude of different authors opens up to a polemic, since, according to some, stress should be made in a documentation that introduces the smallest changes possible in the teller's testimonial, while others defend the «literalization» of the text by the editor. It is not the objective of this work to examine more of the pros and cons of these points of view. Miguel Barnet has the merit of having gathered not only valuable life stories, but also of having meditated on the genre. Although (contrary to Barnet) I understand that these compilations have to follow the original as closely as possible, and the changes by the author should be only the necessary minimum to achieve intelligibility, his proposal of the denomination «testimonial» (1969, 1983:11 ss.) seems to be the most appropriate we have to designate this genre.

¹² To do harm to avenge an evil done by another shaman does not fall within this category, but is part of the Secoya ethics.

BIBLIOGRAFÍA

Barnet, Miguel

- 1969 *Cimarrón*. La Habana
1983 *La fuente viva*. Editorial Letras Cubanas. La Habana

Borges, Jorge Luis

- 1949 «Biografía de Tadeo Isidoro Cruz» (1829-1874). En: *El aleph*. Obras Completas. Buenos Aires, 1974.

Brend, Ruth y Kenneth L. Pike (eds.)

- 1977 *The Summer Institute of Linguistics. Its Work and Contributions*. Mouton. Den Haag

Brumble jr., David

- 1981 *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*. Lincoln and London.
1988 *American Indian Autobiography*. Berkeley etc.

Cabodevilla, Miguel Ángel

- 1994 *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. Cicame. Coca, Ecuador

Cipolletti, María Susana

- 1985 «La concepción del mundo de un shamán secoya». En: *Revista Española de Antropología Americana*, XV. Madrid
1988a *Aipe koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*. Quito.

- 1988b «El animalito doméstico quedó hecho cenizas»: Aspectos del lenguaje shamánico secoya. En: Patrice

Bidou y Michel Perrin (eds.): *Lenguaje y palabras shamánicas*: 9-34. Quito

- 1992 Un manuscrito tucano del siglo XVIII: ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica. *Revista de Indias*, LII (194):183-194. Madrid

- 1997 *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die Westukano Amazoniens 1637-1993*.

Münster

- 1999 ¿De muerto a ancestro? El deceso de un shamán secoya. *Amazonia Peruana*, 26:31-52. Lima
2001 Expresión, humor y crítica oculta en la historia de vida de un chamán amazónico (Ecuador). *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 64-65:205-213. Ginebra

Cipolletti, María Susana y Fernando Payaguaje

- ms *La fascinación del mal: la historia de vida de un shamán secoya (Amazonia ecuatoriana)*

Clastres, Pierre

- 1972 «Worüber lachen die Indianer?». En: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*:126-147. Francfort
1976 [original francés en: *Les Temps Modernes*, 253. Paris 1967].

Elliot, Elisabeth

- 1961 *The Savage my kinsman*. New York, London

Gusdorf, Georges

- 1956 «Conditions et limites de l'autobiographie». En: Günter Richenkron y Erich Haase (eds.): *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits*:103-123. Berlín

Guiteras Holmes, Calixta

- 1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*. New York

Gutiérrez Estévez, Manuel (editor)

- 1988 *Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas*. México

Hendricks, Janet Wall

- 1993 *To Drink of Death. The Narrative of a Shuar Warrior*. Univ. of Arizona Press. Tucson and London

Karttunen, Frances

- 1994 *Between Worlds. Interpreters, Guides, and Survivors*. New Brunswick, New Jersey

Langness, Lewis L.

- 1965 *The Life History in Anthropological Science*. New York

Levine, Robert M.

- 1994 «The Cautionary Tale of Carolina María de Jesus». En: *Latin American Research Review* (29) 1, 55-83

Lewis, Oscar

- 1961 *The Children of Sánchez*. New York
1964 *Pedro Martinez*. London

Paul, Sigrid

- 1979 *Begegnungen: zur Geschichte persönlicher Dokumente in Ethnologie, Soziologie, Psychologie*. 2 tomos. Hohenschäftlarn

Payaguaje, Fernando

- 1990 *El bebedor de yajé*. Shushufindi, Ecuador

Piaguaje, Celestino

- 1990 *Ecorasa. Autobiografía de un secoya*. CICAME. Shushufindi. Ecuador

Rival, Laura

- 1996 *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y de hoy*. Abya-Yala. Quito

Robarchek, Clayde y Carole Robarchek

- 1998 *Woorani. The Contexts of Violence and War*. Forth Worth etc.

Stoll, David

- 1982 *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliff Bible Translators in Latin America*. Zed Press. London
1990 *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles

Schulze, Winfried (Editor)

- 1996 *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*. Berlín

Valderrama Fernandez, Ricardo y Carmen Escalante Gtuiérrez

- 1977 *Gregorio Condorí-Mamani. Autobiografía*. Cuzco
1992 *Nosotros los humanos. Ñuqanchik runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco

Vickers, William T.

- 1981 «The Jesuits and the SIL: External Policies for Ecuador's Tucanoans through three centuries». En: Sören Hvalkof y Peter Aaby (eds.): *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*: 50-61. IGWIA and Survival International. Copenhagen

Wallis, Ethel Emily

- 1960 *The Dayuma Story. Life Under Auca Spears*. New York
1973 *Aucas Downriver*. New York

Watson, Lawrence C. y Maria-Barbara Watson-Franke

- 1985 *Interpreting Life Histories. An Anthropological Inquiry*. New Brunswick, New Jersey

En el siguiente artículo y a modo de reseña, la autora destaca la participación activa y cómplice del colaborador yanomamí Jacinto Serowe durante todos estos quince años, refiere la colaboración atenta de tantos otros yanomamí de diversas áreas con conocimientos diferentes y complementarios referentes a fauna y flora en particular; así como de especialistas que ayudaron a organizar este enorme material.

El propósito principal de la obra: elaborar un manual de referencia sobre lengua y cultura destinado en primer lugar a las escuelas interculturales bilingües (dado que muchos de los datos presentados en esta obra no son conocidos de los jóvenes yanomamí) y en segundo lugar promover y difundir el conocimiento de dichas lengua y cultura fuera del territorio yanomamí.

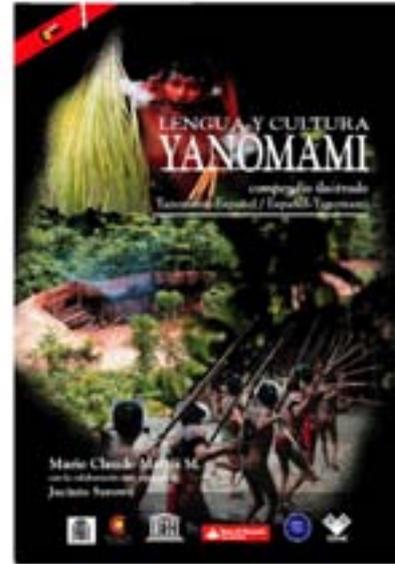
En este sentido se inscribe dentro de los lineamientos de la Dirección de Políticas Culturales de la UNESCO con respecto a la preservación, valoración y difusión de una cultura minoritaria con la participación y el interés de la propia etnia.

Lengua y cultura Yanomamí

*Compendio Ilustrado Yanomamí – Español,
Español –Yanomamí*

Marie-Claude Mattéi Muller
Jacinto Serowë Yaiyaima

Ilustraciones facilitadas por los autores



Este diccionario es el resultado de más de diez años de estrecha colaboración entre Marie-Claude Mattéi M., lingüista y Jacinto Serowë, indígena Yanomamí, uno de los primeros «maestros» de la Escuela Intercultural Bilingüe Yanomamí que se creó en la misión salesiana de Platanal (Alto Orinoco, Venezuela) cuando arrancó el Programa Intercultural Bilingüe al inicio de los años '80.

Nuestra colaboración empezó con la transcripción y traducción de numerosas cintas grabadas en diferentes comunidades Yanomamí. Este conjunto de textos¹ fue la principal base de datos del diccionario.

La idea de realizar un diccionario bilingüe nació paulatinamente a medida que ocurrían importantes transformaciones en la

sociedad Yanomamí. En efecto en los últimos diez años, la situación de las minorías indígenas en general sufrió cambios de gran envergadura en Venezuela (reconocimiento de sus lenguas como lenguas oficiales del país en la nueva constitución, carácter obligatorio de la enseñanza bilingüe español y lengua indígena entre otros). Los Yanomamí son todavía en su casi totalidad monolingües pero la necesidad y el deseo de aprender el español no ha dejado de crecer por la nueva situación en la cual se encuentran. Representan el grupo indígena mayoritario no sólo en su municipio sino en el Estado Amazonas. En los últimos años los Yanomamí han multiplicado considerablemente sus contactos con la Sociedad Nacional y con los demás grupos indígenas del área. Para facilitar

su participación a la vida del municipio Alto Orinoco, muchas comunidades, hasta relativamente lejanas de las misiones manifestaron su deseo de aprender el español, reclamando escuelas bilingües. Pero los potenciales maestros no tienen todavía la formación adecuada ni el conocimiento suficiente del español. De allí surgió el proyecto de realizar un diccionario bilingüe Yanomamí-Español, Español – Yanomamí, inexistente hasta la fecha, que pudiera servir de complemento al material escolar realizado por los misioneros salesianos y de manual de referencia tanto para la lengua como la cultura Yanomamí.

Quisiéramos subrayar que si bien es cierto que esta obra no hubiera sido posible sin la colaboración muy especial y permanente de Jacinto Serowë, tampoco hubiera sido posible sin la

¹ El conjunto de estas transcripciones y traducciones (conversaciones entre hombres, entre mujeres, cantos chamánicos, lamentos para los muertos, cantos propiciatorios de buena cacería, discursos rituales, diálogos ceremoniales, relatos entre otros) fue realizado gracias al apoyo financiero del Instituto Max Planck (Laboratorio de Etología Humana) y será publicado próximamente con el título de *E ta ku, let the Yanomamí speak*, con la colaboración de la antropóloga Gabriele Herzog – Schroeder.

² La colaboración de estas comunidades ha sido muy variada, es decir trabajé la fauna y la flora con la totalidad de ellas pero el volumen de informaciones recogidas desde todos los puntos de vista provienen fundamentalmente de las comunidades del Alto Orinoco, de donde viene Jacinto Serowë.



Ilustración facilitada por la autora

participación de muchas personas, sobre todo de muchos Yanomami, que transmitieron sus conocimientos, en particular los ancianos y los que viven en las comunidades más aisladas. Nombramos en particular las comunidades de Mahekoto, Hapoka-shitha, Hasupíwei, Sheroana, Toritha en el Ato Orinoco, las de Mrakapíwei y Washewë en el Alto Mavaca, Harurusi en el Iyëwei, las comunidades del Jenita en el Alto Ocamo². Es importante precisar al respecto que indicamos muy claramente en el Prefacio de la publicación que estos conocimientos son propiedad de los Yanomami y cualquier uso que se pudiera hacer de ellos (con las plantas medicinales por ejemplo) deberá previamente tener la aceptación de ellos.

Antecedentes

Varios estudios antropológicos han sido publicados sobre la cultura de los Yanomami tanto sobre los de Brasil³ como los de Venezuela. Sin embargo los trabajos sobre su lengua son más escasos y muy a menudo parciales. No se ha descubierto ninguna relación genética del Yanomami con lenguas de otras familias lingüísticas del continente americano. Las descripciones gra-

maticales se han dedicado sobre todo a la morfología del habla de algunas áreas. Pero la tarea es todavía muy amplia y difícil porque existe una gran diversidad de dialectos, regiolectos y topolectos en todo el territorio yanomami (casi 200.000 km²). H. Ramírez (1999) distingue siete dialectos y mucho más sub-dialectos, los cuales suelen ser reunidos en cuatro grupos lingüísticos: el *Yanomami* (o *Yanoami*, o *Yanoamae*), el más difundido de todos (la mitad de la población aproximadamente), que se habla en la parte más occidental del territorio Yanomami. El *Yanomae* (*yanomam*, *yanomama*), el más parecido al anterior, y segundo en importancia, demográficamente hablando, que se encuentra más bien en la parte oriental. Los otros, el *Sanima* (a menudo escrito *Sanema*), el más septentrional y el *Yanam* (o *Ninam*), nor-oriental, ambos de población mucho más reducida (respectivamente 15% y 5% de la población total), son también los que ofrecen el menor grado de intercomprensión con los grupos mayoritarios.

En Venezuela sólo dos de ellos están presentes: *el Yanomami*, hablado por más de 12.000 personas (12.235 según el Censo de 2.002,

casi exclusivamente ubicadas en el Estado Amazonas) y *el Sanima*, hablado por 3.035 personas (Censo del 2.002), ubicadas en su mayoría en el Estado Bolívar y unos pocos en el Estado Amazonas. Siendo el grupo de habla Yanomami el primero en ser objeto de investigación, su nombre prevaleció como etnónimo para designar a la totalidad de los grupos.

Un pequeño diccionario del habla Yanomami (consta de 104 páginas), fue publicado hace más de 25 años (J. Lizot: 1975). No contempla sino una sola vertiente, Yanomami versus Español y ofrece muy poca información tanto sobre la cultura Yanomami como sobre el conocimiento que los Yanomami tienen de la fauna y flora del Alto Orinoco

Contenido

El diccionario que realizamos es más bien de tipo enciclopédico y destinado en primer lugar a los maestros de escuela y alumnos Yanomami así como a un público más amplio que pudiera tener interés en la lengua y la cultura Yanomami. Es el enfoque didáctico que nos condujo a presentar no sólo la lengua sino también la cultura mediante un conjunto de informaciones referentes a las creencias Yanomami, sus seres mitológicos, sus rituales y sobre todo sus conocimientos del medio ambiente tanto fauna como flora. Hoy en día los jóvenes Yanomami que llevan una vida bastante sedentaria cerca de las misiones no tienen todo este saber de su medio natural y de su cultura tradicional. Además los conocimientos varían según las áreas y era importante señalar estas diferencias cada vez que fue posible. Para hacer la publicación más pedagógica y atractiva, hemos incorporado muchas ilustraciones en blanco y negro y a color (casi 500 ilustraciones entre dibujos, fotos y mapas) que presentan diversos objetos y escenas de

³ Al Final del diccionario presentamos al respecto una amplia pero selectiva bibliografía sobre los Yanomami.

⁴ El número de páginas podrá variar en función de la diagramación y del tamaño de los dibujos

la cultura material y ritual de los Yanomamĩ así como numerosos elementos de su mundo natural (plantas cultivadas y silvestres, animales).

Consta de cinco partes de desigual tamaño distribuidas en 750 páginas⁴:

1. Introducción

Además de datos de carácter general (demográficos, históricos, lingüísticos), esta introducción presenta algunas herramientas metodológicas que deberían permitir una mejor utilización del diccionario. La morfología nominal del Yanomamĩ es relativamente simple pero la morfología verbal es extremadamente compleja en la medida en que existe una profusión de morfemas (aspectuales, temporales, direccionales, epistémicos) que pueden ser sucesivamente sufijados a la raíz verbal. El sistema derivacional es también muy productivo y como no era posible presentar en el diccionario todas las posibilidades combinatorias de los morfemas y todas las derivaciones posibles de los verbos, preferimos presentar en la introducción del diccionario cuadros de todos los morfemas verbales que encontramos y de su posible combinatoria.

2. Yanomamĩ – Español (con ilustraciones en blanco y negro)

Es la parte en la cual reunimos la mayor cantidad de informaciones, cuenta con más de 6.000 entradas, incluyendo morfemas lexicales y morfemas gramaticales.

Presentamos cinco tipos de informaciones

Información lexical

La información lexical no se reduce a una mera traducción. Tratamos de dar, cada vez que fue posible, un conjunto de combinaciones lexicales que extiende un poco más el espectro semántico de las palabras.

Ejemplos:

puhi S. 1. Deseo, idea, pensamiento, voluntad, memoria Cl. *pei* ??? Término que refiere a un conjunto de actividades intelectuales y emocionales del ser humano. esta palabra está asociada a muchos verbos para referirse a estas actividades ? *puhi ahíai*, ~ *ehepiái* sentirse mal, sentirse deprimido ? ~ *aayéai* tratar de recordar, pensar, reflexionar??? ~ *asimou* arrepentirse??? ~ *haruai*, ~ *hōriaí* angustiarse?? ~ *harupou* sentir celos ? ~ *hatukéai* acordarse, recobrar el sentido ? ~ *iyoaí*, ~ *iyopou*, ~ *mí yapai* extrañar, echar de menos (a alguien), lamentarse ? ~ *katitíai* pensar correctamente, convencerse ? ~ *kuo* tener aprecio, enamorarse ? ~ *kuu* creer, pensar ? ~ *mohotuai*, ~ *mraí* olvidar, perder el sentido ? ~ *moyawéai* mostrarse prudente ? ~ *no hushuai* afligirse, entristecerse ? ~ *ohotamou* llorar (a los muertos)??? ~ *ōkii* llorar (hablando de un niño cuando los padres no están) ? ~ *péaai* acordarse ? ~ *piyékéai* opinar, juzgar, evaluar ? ~ *réai* cambiar de idea ? ~ *riai* compartir (pena, duelo) ? ~ *rohothoai* aguantar (dolor), resistir ? ~ *uhutuai* apenarse, entristecerse ?? ~ *no ushuhuai* tomar un aspecto muy serio, estar preocupado ? ~ *taai* mostrarse precavido ? ~ *taei* buscar soluciones ? ~ *totihitai* sentir un bienestar físico y/o emocional ? ~ *waiyai* tener ganas, codiciar, anhelar, ansiar ? ~ *yai* preferir, elegir ? ~ *yaiái* cambiar de idea ? ~ *yakéi* perderse, sentirse inseguro ? ~ *yopraai* ofenderse con rapidez, ser vulnerable, susceptible, defenderse con vehemencia.

2. Principio vital, alma. Var. *pufi*. Véase *mí amo*, *no uhutipi* ? ~ *ayou* ir a apoderarse del alma (de una víctima) ? ~ *toai* tomar fotografía (lit. tomar el alma).

si S. 1. Término genérico que designa la superficie, la parte externa de objeto, ser animal o vegetal tal como: piel, epidermis, cuero, pellejo, pelambre, envoltorio, corteza, concha, caparazón, cáscara, coraza, hollejo, tallo Cl. *pei* Pl. ? *siki*, *sipë* ? *pei ya si* mi piel ? *si fraki* de

piel lisa ? *ira si* piel del jaguar ? *pei hi si* corteza ? *kakara si* pellejo de la gallina??? *nathe si* cáscara del huevo ? *paka si* cuero ? *totori he si* caparazón de la tortuga ? ? *shitipa si* concha del marisco *shitipa* ? ? ? *si mamó* borde (del mapire) ? ? *mapu u siki* mezcla de lágrimas y cenizas (que las mujeres colocan sus mejillas en señal de luto) ??? Esta palabra suele ocurrir con un conjunto amplio de verbos cuyo campo semántico tiene que ver con piel: *si ahiaí* sentir frío, *si fraai* sentir calor, *si hithoreaí* estirar la piel, *si hukékaí* rasguñarse, *si ikekaí* despellejar, *si paiaí* bofetear, cachetear, *si poai* rajar (palo de una palma por ej.), *si táihai* alisar o pulir la piel, *si tikekaí* raspase, *si thororoai* tener ampollas, *si áukaí* abollarse, *si yakékaí* rasguñarse, arañarse.

2. (Por extensión) Se usa para designar distintos tipos de envoltorios ajenos a la cultura Yanomamĩ tales como bolsa, caja, vestimenta Véase *pesi* ? *iro si(ki)* Neol. vestido ? *matiriawë si* bolsa de plástico ? *pohoro hisi* caja de fósforos ? *yaraka si* lata de sardinas ? *si heka* tapa.

Información gramatical

La descripción de los morfemas gramaticales está siempre acompañada de algunos ejemplos que permiten una mejor comprensión del funcionamiento tanto morfológico como sintáctico de dicho morfema.

Ejemplos:

a (1) Pron. pers. 3^{ra}. sing.: el, ella Var. *e* ? Este pronombre puede referirse tanto a seres animados como a objetos inanimados. Ocupa sólo la función de sujeto o de núcleo de sintagma postposicional. Véase *e, kama* ? *a huu* el se va ? *?hikari ké a pata* el conuco es grande ? *ihiru a mi½ ikü* el niño está llorando.

a (3) Clasificador nominal asociado a un conjunto de palabras pertenecientes a campos semánticos muy heterogéneos; su carácter obligatorio u opcional depende de las palabras y de las construcciones en las cuales dicho clasificador ocurre

? ? *wü a ha shinari a titia* hay algodón en el cesto ? *shaponoyë (a) hamï* en mi shapono.

a (4) En combinación con **ta** marca la 2^{da}. pers. sing. del imperativo Var. *e* ??? ? *a ta roiku* sientate! ? ? *a ta aruhëri* vete! ? ? *a ta hiyo dalo!*

-a Sufijo aspectual resultativo o estativo con los verbos de movimiento o de posición Var. *-ã, -½* Véase *-o* ? ? *a ro-a* está sentado ? ? *mashitha hamï hapoka a make-a* la olla está colocada en el suelo??? *koro hamï pë përi-a* viven río abajo.

...

-rayo-?? Sufijo verbal exclusivamente asociado a los verbos intransitivos; implica un proceso cuya culminación será llevada a cabo (aspecto télico) Véase *-re-, no...* *rayopi* ?? *raro-u* florecer, ? *raro-rayo-u* estar a punto de florecer ?? *a pata-rayo-u* está creciendo ?? *a hu-rayo-ma* se fue.

-re- Sufijo verbal exclusivamente asociado a verbos transitivos; implica un proceso cuya culminación será llevada a cabo (aspecto télico) Véase *-rayo-, -ke-, -pe-*. Alomorfos *-rë, rï. ru* en el imperativo y con las construcciones en *ha...nï* ?? Se puede combinar con los sufijos direccionales: *retayo-u, reyoru-u* ?? *yuri a yokë-re-i* va a pescar (lit. agarrar peces) ? *warë pë yashu-re-mahe* espantaron a los báquiros.

Información antropológica

Ejemplos:

unokai S. Asesino, homicida, guerrero responsable de la muerte de un enemigo durante una expedición bélica ?? El «*unokai*» siente un prurito y un exceso de grasa en el cuerpo, que debe ser eliminado durante un ritual de purificación. Véase *unokaimou*.

unokaimo-u V. Realizar el ritual de purificación después de un homicidio ? Pas. *unokaimoma* ? Este ritual comporta una serie de reglas alimenticias, de obligaciones y de baños para limpiar el cuerpo de un

exceso de grasa debido a la absorción simbólica del cuerpo de la víctima por el homicida.

sharapi S. Variedad de cesta Sin. *witikama* (Ora.) ?? De tejido semiabierto, tiene una forma cónica con una amplia apertura; hecha de mamure o de la corteza de los árboles *korori* o *hapromï*, es tejida sólo por los hombres. Sirve para pescar pero está en desuso actualmente.

shapono S. Vivienda comunal Sin. *yahi* Véase *yano* ?? Compuesta de un alero, más o menos circular, hecho de palos y hojas de las palmas, tiene una plaza central al descubierta. Hoy en día los yanomamï construyen también casas individuales completamente cerradas con paredes de madera o de bahareque y techo de palmas, pero suelen respetar la estructura circular del shapono.

Para algunos objetos de cultura material que son ya difíciles de encontrar, hemos conseguido la autorización de utilizar algunos bellos dibujos realizados en los años '60 y presentados en el libro de Otto Zerries y Meinhard Schuster (Mahekodotedi: 1974).

Información botánica

La entrada referente a planta trata de dar no sólo una descripción de dicha planta (tamaño, rasgos físicos de la corteza) sino también una información sobre sus diversos usos (leña, construcción de la casa, - ataduras, drogas), sobre sus frutas (color, tamaño, comestible o no, modo de consumo dado que existen varias frutas tóxicas que requieren varias horas de preparación antes de ser consumidas). Además hemos dado, cada vez que fue posible las referencias mitológicas asociadas a ciertas plantas.

La información botánica fue además enriquecida por numerosos dibujos gracias a la colaboración de la Dirección de Publicaciones del Jardín Botánico de Missouri que nos permitió utilizar los dibujos de una serie de volúmenes sobre la Flora de Guyana, realizados por Bruno Manara.

api nasi(ki) S. Bot. 1. Planta herbácea (Solanaceae, *Solanum hirtum* Vahl, *Solanum lanceifolium* Jacq., *Solanum sessiflorum*) ??? Su tallo es espinoso, sus frutas de color amarillo-rojizo son comidas crudas por los niños. Las hojas de esta hierba se usaban como sustituto del tabaco según Zerries (1974). Las hojas de la especie *Solanum sessiflorum* Dun, serían de uso medicinal ; éstas serían preparadas en infusiones para aliviar la fiebre y la bronquitis y usadas también en cataplasma sobre el cuerpo (Padre Cocco, 1973). 2. Guaritoto, pringamoza (Urticaceae, *Urtica caracasana* Jacq. Griseb. *Jatropha urens**) Var. *api kë nasiki* ? Planta, que crece con frecuencia en los conucos y cerca de los lugares habitados; sus hojas grandes de tacto áspero y urticantes, son utilizadas para aliviar dolores musculares o de cintura. Su tallo y petiolo están también cubiertos con espinas muy urticantes; los jóvenes, hombres y mujeres lo utilizan en un juego erótico que consiste en tocar los órganos sexuales y las piernas del oponente. Véase *ira nakï, mahekotoma hi, pore aka si hi*. 3. Otra especie de planta (Euphorbiaceae, *Cnidioscolus urens* (L.) J.C. Arthus).

wapu (ko hi) S. Bot. Árbol (Fabaceae, *Clathrotropis glaucophylla* R.S. Cowan o *Clathrotropis macrocarpa* Ducke.) Sin. *wapu hu hi* ? Sus pepas, relativamente grandes, son tóxicas. Son comestibles después de un largo proceso: se cocinan durante unas seis horas, se quitan las conchas y se cortan en pequeñas rebanadas y se dejan en remojo durante unos cinco días. Se lavan y se vuelven a poner en el agua dos días más. Se lavan de nuevo y luego se pueden comer. La corteza del árbol se usa raras veces, mezclada con la liana *mamokori*, en la preparación del curare.

apia hi S. Bot. Árbol (Sapotaceae *Micropholis melinoniana* Pierre)? ?? Sus frutas *apia këkï* de color amarillo son entre las más dulces y las más jugosas; tendrían un efecto soporífero si



Balsa en el Orinoco, Foto Gabriel Herzog Schroeder

son consumidas en gran cantidad. Tiene un tronco muy alto y bastante ancho. Según la mitología Yanomamĩ, *Omawë*, uno de los demiurgos, lo hizo crecer tan alto para escapar a la crueldad de Jaguar, su padre, que lo quería devorar. Sus raíces son utilizadas como compuertas de los bongos.

Información referente a la zoología

De igual manera, tratamos de dar para cada especie algunas de las informaciones pertinentes, es decir más útiles para su identificación. En algunos casos la misma taxonomía de los Yanomamĩ nos ayudó a definir ciertas especies, en otros casos recurrimos a la colaboración de especialistas.

Ejemplos de algunas abejas (color, características de su habitat, de su miel).

ahamĩ huna S. Ent. Abeja ?? De color anaranjado, sus panales se encuentran en los huecos de los árboles, su miel, poco abundante, es ligeramente agrídulce y puede provocar una irritación de la piel.

ahamĩ ushi S. Ent. Abeja ?? De color amarillo, su miel puede dar diarrea.

akosho S. Ent. Abeja. Var. *akʷzsho*??? De color blanco con rayas más oscuras. Se encuentra en los huecos de los palos duros; su miel es dulce, abundante y muy pegajosa.

amĩ hu na S. Ent. Abeja. Var. *amĩ ushi* ?? Pequeña, de color amarillo verdoso, construye su nido en los árboles. Sus alas queman. Su miel es dulce y alivia la diarrea según algunos Yanomamĩ.

amikahi (JF) S. Ent. Abeja ?? Su miel no se come porque da picazón y llagas.

3. Español – Yanomamĩ (con ilustraciones en blanco y negro)

Es la parte más «original» en este sentido que esta vertiente Español-Yanomamĩ nunca se realizó en Venezuela. Pero su objetivo es todavía limitado, dado que esta parte es más bien un índice que remite a la parte Yanomamĩ – Español y una guía que pone de manifiesto las diferencias gramaticales y semánticas del Yanomamĩ con respecto al español.

A Prep. 1. (Dativo) *iha* 2. (direccional) *ha* Var. *hamĩ* ?? *iha* y *ha* son las dos únicas postposiciones que existen en Yanomamĩ, por lo tanto cubren todas las relaciones

circunstanciales (temporales, espaciales y modales). Allí el Yanomamĩ nos puede parecer «pobre» con respecto al abanico de preposiciones que tenemos en español.

Pero si examinamos los verbos de posición, nos encontramos con una sutileza muy sofisticada que compensa la «pobreza» de la clase postposicional.

Colocar Vt.

- (~ sobre) *make-ai*, *makeama-i*, *makepra-i*, *tha-ai*
- (~ por debajo del brazo) *haki-ai*, *hakiima-i*, *hakipra-i* Var. *hakri-ai*
- (~ sobre algo que tiene cierta altura, persona, olla por ej.) *tikë-ai*, *tikëkë-ai* ???~ se Vr. *tikë-o*, *tikëko-u*, *tikëmo-u*
- (~ arriba) *isima-i*, *isitama-i*, *yarehe-ai* Var. *yareha-i* ??~ se Vr. *yarehe-ai*, *-o*
- (por el suelo) *pra-ai*, *prake-i*, *prama-i* ? ~ por el suelo (varias cosas) *prapra-i*
- (~ en el suelo) *pa-ai*, *-o* ??hacer ~ *paama-i*
- (~tabaco sobre las brasas o en las cenizas) *ya-i* (1) Var. *yaa-i*
- (~ adentro) *hushomima-i*, *hushomipra-i*; *titi-ai*, *titiha-i*, *titihi-ai*
- (~ en el fondo o por debajo) *köhömo-ai*, *köhömöama-i* ??~ se Vr. *köhömo-u*, *köhömöpro-u*
- (~ horizontalmente) *rereama-i* ??~ se Vr. *rere-ai*, *-o*, *rerepro-u*
- (~ verticalmente) *tikë-ai* ??~ se *tikë-o*
- (~ verticalmente para clavar) *hithä-ai*, *hithäma-i*, *hithäpra-i*
- (~ uno al lado de otro) *he tipëtama-i* Var. *he tipëtëama-i* ??~ se Vr. *he tipëta-i*, *he tipëtë-ai*, *-o*, *he tipëto-u*.; *shirikama-i* ??~ se Vr. *shirika-i*, *shirikä-ai*, *-o*
- (colocarse uno a lado de otro en bongo) Vr. *tikëmo-u*
- (~ cerca) *titëta-i*, *titëtë-ai* ??~ se Vr. *titëtë-o*, *titëto-u*
- (~ cerca de la orilla) *kasïama-i*
- (~a una cierta distancia) *payëkëama-i*
- (~en equilibrio sobre) *rukë-ai*, *-i*, *rukëma-i*
- (~ al pie de un árbol) *köthëma-i*

⁵ Consultamos los seis primeros volúmenes.

-(~atravesado, mal) *kayareama-ï*
??~ se Vr. *kayare-ai, -o*

Abrir Vt.

- (rompiendo concha por ej.)
hahatho-ai, hahathoma-ï,
hahathopra-ï ???~ se Vr.
hahatho-o, -u
- (desatar bulto) *hape-ai, -i* Var. *mi*
hape-ai ???~ se Vr. *hapepro-u*
- (destapar) *ikeka-ï, ikeke-ai* Var.
ukukai ???lograr ~ *ikekema-ï,*
ikekepra-ï ???~ se Vr. *ikeke-o,*
ikekepro-u, ikeko-u
- (desgarrando) *kaka-ai, -i* Var.
kakapra-ï
- (boca varias veces) *watewatemo-u*
- (brazos, alas) *hehehe-ai*
- (piernas) *wayaka-ï* Var. *wayaka-*
ai ???~ se Vr. *wayako-u* Var.
wayakaprou
- (paso (en la selva) *ka yakë-ai;*
noka wawëama-ï, noka
wawëpra-ï; yoka kakataai;
- (camino) *yoka thai* ? (~ camino
con pies y/o manos) *kakë-ai, -o*
Var. *krakë-ai* ???~ se Vr.
krakëpro-u
- (camino con hacha o machete)
pasha-ï Var. *pashë-ai,*
pashëpra-ï ???~ se Vr. *pashë-o*

Abrirse Vr

- (huevos cuando salen las crías,
ojos de las crías recién nacidas)
homo-ai, -o, -u
- (techo) *warëshë-ai, warëshë-o,*
warësho-u
- (flor de algodón) *uhehe-ai, -o*
- (fruta) *hihathopro-u*

4. Glosario de Fauna y Flora del Alto Orinoco

Además de las descripciones dadas en la parte Yanomamí-Español, presentamos varios apéndices referentes a las especies de la fauna y la flora del Alto Orinoco cuya identificación científica pudimos encontrar. Estos glosarios fueron revisados por varios especialistas de la Fundación La Salle y de la Universidad Central de Venezuela en las distintas áreas representadas (botánica, ictiología, ornitología, herpetología, entomología, mastología).

Cada apéndice está organizado en órdenes, familias, géneros y especies con su respectivo nombre en

latín acompañado de la(s) deno-minación(es) correspondiente(s) en Yanomamí y la(s) posible(s) traducción(es) al español. Obviamente esta taxonomía es limitada e incompleta, dado que existe todavía un gran número de especies de esta área que no han sido identificadas. Para elaborar estos glosarios tuvimos que recoger informaciones en varias publicaciones, algunas recientes, tales como *The Flora of Guayana*⁵, *El Estado Actual del conocimiento de la Flora en Venezuela* (1998) y *Los Vertebrados de Venezuela actuales y fósiles* (1997), otras más antiguas pero extremadamente valiosas para nuestro propósito dado que eran más específicamente dedicadas al estudio de la flora y/o la fauna en territorio Yanomamí.

Cada subglosario tiene una introducción que trata de resumir muy brevemente nuestras fuentes (cómo, con qué y con quien hicimos esta identificación).

FLORA

- Plantas Superiores (Esperma-tofitas)
- Monocotiledóneas
- Dicotiledóneas
- Hongos (Micófitas)
- Helechos (Pteridofitas)

FAUNA

- Invertebrados
- Arácnidos
- Crustáceos
- Insectos
- Moluscos
- Miriápodos
- Gusanos
- Vertebrados
- Anfibios
- Mamíferos
- Aves
- Peces
- Reptiles

5. Láminas a color

Hemos seleccionado diez temas que, a nuestro parecer, son los más representativos de la cultura Yanomamí:

- Actividades masculinas (cacería, pesca, recolección de miel).
- Actividades femeninas (cestería, procesamiento del algodón, recolección de comejenes, preparación de la torta de yuca, pesca).
- Construcción de la casa, tipos de casas.
- Preparación del conuco y actividades agrícolas.
- Cultura material (arco, flechas, carcaj, cestos, hamacas, etc...).
- Festividades (adornos corporales, bailes).
- Celebración de los muertos.
- Iniciación chamánica, Actuación y curación chamánica.
- Rituales (de cacería, de guerra).
- Iniciación de las niñas.

Conclusión

Quisiéramos agregar que este trabajo recibió para su impresión el apoyo financiero del Consejo Nacional de la Cultura de Venezuela (CONAC), de la Dirección de Políticas Culturales de la UNESCO gracias al apoyo irrestricto de la Secretaría General de la Comisión Nacional de Cooperación con la UNESCO, adscrita a la Cancillería Venezolana, la Embajada de España y a la Agencia Española de Cooperación Internacional así como el Banco de Venezuela – Grupo Santander.

Cómo pueden los lingüistas ayudar a las comunidades indígenas

Denny Moore y Ana Vilacy Galucio

En la tradición norteamericana de los Boas, los Kroeber, y los Sapir, la lingüística se puede considerar una rama de la antropología. Por supuesto, los lingüistas que trabajan en las sociedades indígenas de Brasil, están bien familiarizados con las ideas antropológicas y comparten muchas de las mismas experiencias. Más adelante explicaremos algunas de las formas en que la lingüística antropológica puede ser algo práctico para las comunidades indígenas, con referencia especial al caso de Brasil. El serio peligro mundial de la extinción de lenguas autóctonas ha sido ampliamente reconocido durante el último decenio, especialmente después del pronóstico de Michael Kraus en 1992, de que si no se adoptan medidas concretas, el 90 por ciento de las lenguas autóctonas en el mundo podrían desaparecer en el siglo XXI, algo terrible si se compara con el pronóstico de desaparición del 10 por ciento de las especies de mamíferos y el 5 por ciento de las de pájaros. Una encuesta recientemente realizada en Brasil indica que unas 42 lenguas indígenas, de un total de 160, están en peligro inminente de extinción, debido a que existe un número muy reducido de hablantes de esas lenguas y una muy baja tasa de transmisión a las generaciones más jóvenes. La lengua es un símbolo fundamental de identidad y el medio de transmisión de la cultura, a la vez que es un elemento central en el arte

verbal y el conocimiento tradicional. A continuación, se explican algunas de las formas en que los lingüistas pueden fortalecer las lenguas autóctonas y servir a los intereses y necesidades de las comunidades indígenas. Entre las comunidades nativas existe una gran demanda de estos servicios. La alfabetización en las lenguas autóctonas es técnicamente mucho más compleja que lo que a primera vista parece. En este trabajo se describe detalladamente un proyecto de este tipo (aunque sin utilizar terminología técnica) para ilustrar las implicaciones, que no se hacen evidentes de inmediato a los no especialistas. Más adelante, se analizan algunos aspectos de la documentación de las lenguas y la cultura indígenas. Posteriormente se describen algunos métodos para fomentar el aprendizaje de las lenguas entre las jóvenes generaciones.

Alfabetización en Lenguas Indígenas

Podemos ilustrar algunos de los aspectos que implican los esfuerzos para la alfabetización en lenguas indígenas mediante un proyecto que llevó a cabo el Departamento de Lingüística del Museo Paraense Emílio Goeldi, durante el período 1993-97. Este proyecto, «Alfabetización en lenguas amazónicas», recibió el apoyo de la Norwegian Rainforest Foundation (Fundación Noruega para los Bosques Tropicales) y rea-

How Linguists Can Help Native Communities

Denny Moore and Ana Vilacy Galucio

In the North American tradition of Boas, Kroeber, and Sapir, linguistics can be considered a part of anthropology. Certainly the linguists working in native Brazilian societies are conversant with anthropological ideas and share many of the same experiences. We will explain below some of the ways in which anthropological linguistics can be of practical use to native communities, with special reference to the situation in Brazil. The serious worldwide danger of language extinction has become widely recognized in the last decade, especially after Michael Krauss' 1992 estimate that, if no steps were taken, 90% of the world's languages could become extinct in the Twenty-First Century, as opposed to 10% of the mammal species and 5% of the birds. A recent survey in Brazil indicated that about 42 native languages, out of about 160, were at very high risk of extinction because of a low number of speakers or a low rate of transmission to the younger generations. Language is a principal symbol of identity and the means of cultural transmission, as well as being central to verbal art and traditional knowledge. Some ways in which linguists can strengthen native languages and serve the interests and demands of the indigenous communities are explained below. Their services are very much in demand by native groups. Literacy in the native language is technically much more demanding than it at first appears, and one project of this type is described in detail (but without technical terminology) so as to illustrate the considerations involved, which are not immediately apparent to non-specialists. After this, some aspects

lizó labores de alfabetización entre los hablantes de siete lenguas indígenas: karitiána, trumái, djeoromitxí, sakurabiat, waimirí-atroarí, apurinã, y karajá. En el caso de las primeras cuatro lenguas mencionadas, se pudieron alcanzar niveles más avanzados. El trabajo entre los waimirí-atroarí se realizó en cooperación con el Proyecto Waimirí-Atroarí, y no de manera independiente.

Este proyecto era muy singular en muchos aspectos. Primero que todo, el trabajo lo realizaron exclusivamente lingüistas antropólogos, sobre todo estudiantes de postgrado, vinculados con el Departamento de Lingüística, y miembros de las comunidades indígenas involucradas, sin la participación de especialistas en educación. Era lo contrario de la situación usual, en la que la entidad ejecutora es una organización no gubernamental o una entidad educacional del gobierno, y en la que las figuras centrales son especialistas en educación, mientras los lingüistas se desempeñan como consultores, si es que participan de alguna forma.

La razón de esta exclusiva participación de lingüistas y hablantes de la lengua indígena en cuestión es que, por lo general, la preparación y la orientación de un educador no resulta muy apropiada para la alfabetización en la lengua nativa, en la cual el objeto de educación, es decir, la lengua indígena, es algo que las personas legas no entienden muy bien, y en el que el reto de adaptar la enseñanza a las condiciones de una aldea indígena puede ser una tarea de enormes proporciones. Por otra parte, cada uno de los lingüistas era especialista en el análisis y descripción de la lengua y tenía considerable experiencia con el grupo de indígenas con el que trabajaba, ya que había realizado investigaciones en ese grupo para obtener al menos su título de maestría. El proyecto se concentró solamente en enseñar a leer y escribir en la lengua indígena, y se excluyó el aprendizaje en la lengua nacional —el portugués— de las matemáticas u otras materias que pudieran ser potencialmente útiles. El coordinador del proyecto estableció lineamientos, que más o menos siguieron los siete lingüistas participantes en el proyec-

to, quienes eran responsables de los detalles de su propia metodología y de los resultados finales. Puesto que los lingüistas habían establecido relaciones a largo plazo con las comunidades vinculadas al proyecto, tenían fuertes motivaciones para alcanzar buenos resultados.

Objetivos

Ni la organización patrocinadora, ni los grupos indígenas indicaron objetivos específicos y concretos a alcanzar con el proyecto, aunque la organización comprendió que el objetivo sería exclusivamente la alfabetización en la lengua indígena, teniendo en cuenta el conocimiento experto del grupo de lingüistas en esta área. El objetivo del proyecto definido por los lingüistas era que, en la etapa conclusiva, debían haber aprendido a leer y escribir en su lengua materna el mayor número posible de miembros de la comunidad. El aprendizaje debería concederles asimismo la capacidad de continuar creando y de utilizar materiales escritos en la lengua materna.

Vale la pena señalar que los objetivos de este proyecto se definieron de manera diferente que en el caso de otros similares, los cuales frecuentemente se proponen en realidad la preparación de una cierta cantidad de maestros nativos o la confección de materiales educacionales —una meta que se puede alcanzar sin que se haga imprescindible llevar la alfabetización a un sector significativo de la comunidad. Ciertamente, la política actual de las instituciones educacionales gubernamentales se formula en lo fundamental en términos de preparar maestros nativos, quienes ocupan puestos de trabajo remunerados dentro de un sistema educacional formal, pero se le dedica poca atención al hecho de si la comunidad, en realidad, aprende a leer y escribir en su propia lengua. Es decir, la creación de un sistema de maestros nativos se ha convertido en el fin, y no en el medio. En el momento de la ejecución del proyecto no existían aún las estructuras de educación creadas por las instituciones educacionales federales y estatales; por tanto, la interacción tenía que ser directamente con las comunida-

of the documentation of indigenous language and culture are discussed. Then some methods for encouraging language learning in the younger generation are described.

Literacy in the Native Language

We can illustrate some of the issues involved in efforts aimed at literacy in the native language by considering a project carried out by the Linguistics Division of the Museu Paraense Emílio Goeldi, in the period 1993-97. This project, «Literacy in Amazonian Languages,» was supported by the Norwegian Rainforest Foundation and conducted literacy work among the speakers of seven indigenous languages: Karitiána, Trumái, Djeoromitxí, Sakurabiat, Waimirí-Atroarí, Apurinã, and Karajá, having more time to reach advanced stages in the first four languages. The work among the Waimirí-Atroarí was in cooperation with the Projeto Waimiri-Atroari and not independent.

The project was unusual in a number of ways. First of all, the work was done exclusively by anthropological linguists, mainly graduate students, loosely attached to the Linguistics Division, and by members of the native communities involved, with no educational specialists. This was the reverse of the usual situation, in which the executing entity is a nongovernmental organization or a government educational agency and in which the central figures are educational specialists, with linguists playing a reduced consulting role, if any.

The reason for the exclusive reliance on linguists and native speakers of the languages in question was that much of an educator's training and orientation is not really appropriate for literacy in the native language, where the object of the training, an indigenous language, is something little understood by lay persons, and where the challenge of adapting training to the conditions of an indigenous village can be daunting. Each of the linguists, on the other hand, was a specialist in the

des indígenas, en amistosa cooperación con la Fundação Nacional do Índio —FUNAI (Fundación Nacional del Indio).

Metodología

Ortografía. Los lingüistas antropólogos del proyecto del Departamento de Lingüística del Museo Paraense Emílio Goeldi, pusieron en práctica su conocimiento de las comunidades indígenas para diseñar los principios organizativos y la estructura del trabajo. Al mismo tiempo eran ellos los expertos técnicos, de modo que eran capaces de analizar lenguas exóticas, explicar los fenómenos lingüísticos a los hablantes y comprender qué dificultades de aprendizaje podían presentarse al aprender a leer y escribir, así como sus causas. Una de las principales tareas técnicas consistió en diseñar un sistema ortográfico, o sistema de escritura para cada lengua, en estrecha colaboración con los hablantes. Esta tarea exige un análisis de la fonología (sistema de sonidos) de la lengua, que ya los lingüistas habían realizado como parte de su trabajo científico.

Aunque es cierto que existen muchas lenguas que se escriben con ortografías irregulares e impredecibles, como por ejemplo el inglés o el francés, también es cierto que los estudiantes de estas lenguas emplean mucho tiempo aprendiendo a escribir, palabra por palabra, y dependen de los diccionarios por el resto de sus vidas para estar seguros de la ortografía. Si un sistema ortográfico refleja el sistema sonoro de la lengua, la situación sería entonces mucho más simple: el hablante apenas escucha lo que le dicen, y escribe un símbolo para cada sonido distinto; es capaz, por tanto, de escribir cualquier palabra rápida y consecuentemente. Esta posibilidad reviste especial importancia en las pequeñas aldeas indígenas, en las cuales no se dispone de un tipo de instrucción con grandes volúmenes de materiales utilizados para, digamos, enseñar inglés. Qué sonidos son diferentes en una lengua es una cuestión que debe resolverse mediante el análisis fonológico de esa

propia lengua. Por ejemplo, en la lengua karitiana, existen cinco vocales diferentes, y no siete como en el portugués, ni doce como en la lengua karajá.

A los lingüistas que participaron en este proyecto se les distribuyó una guía con cuestiones específicas a tener en cuenta a la hora de diseñar un sistema ortográfico; en ella se especificaban todos los factores que se debían tomar en consideración para producir un sistema de escritura con el máximo de eficiencia y viabilidad. Aparte de la fonología de la lengua, también deben tenerse en cuenta los sistemas ortográficos anteriores, cualesquiera diferencias entre dialectos, los resultados de experimentos en la lengua escrita, las similitudes de símbolos propuestos con otros símbolos utilizados en el sistema de escritura de la lengua nacional (con el fin de minimizar la interferencia entre los alfabetizados bilingües en ambos casos), y, por supuesto, la opinión de la comunidad.

Este último factor presenta entonces el problema de quién es el que decide el sistema ortográfico: los lingüistas o los hablantes. En este proyecto, la creación de un sistema de escritura fue el resultado de un trabajo de colaboración, cuyo objetivo era el consenso entre ambas partes. En todos los casos había hablantes nativos con experiencia lingüística sofisticada, que actuaron como consultores junto con el lingüista que llevaba a cabo la investigación de su lengua. Ellos constituyeron el núcleo de un grupo informal de expertos nativos en la lengua. El lingüista explicaba qué sonidos existían en la lengua y la evidencia de que es inconfundible (por ejemplo, los pares mínimos «fool» y «pool» demuestran el contraste en inglés entre /f/ y /p/). Los hablantes nativos seguían las explicaciones y comprobaban el análisis. Después el lingüista mostraba un esquema de las alternativas ortográficas y sus posibles consecuencias, algunas veces escribiendo el fragmento de dos o tres maneras diferentes, de modo que se pudieran comparar las alternativas una al lado de la otra. El resultado de este proceso de colaboración fue, casi siempre,

analysis and description of the language and had considerable experience with the native group with which he worked, having usually done linguistic research there to at least the level of a master's degree. The project focused only on reading and writing in the indigenous language, excluding training in the national language, Portuguese, in mathematics, or in other potentially useful subject matters. Guidelines were drawn up by the coordinator of the project and followed, more or less, by the seven linguists of the project, who were responsible for the details of their methodology and for their ultimate results. Since the linguists had important long-term relationships with the communities involved, they had strong motivation to achieve good results.

Goals

Neither the sponsoring organization nor the native groups indicated specific, concrete goals to be achieved, though the organization understood that the focus would be exclusively on literacy in the native language, given the expertise in this area that the group of linguists had. The linguists defined as the project's goal that the maximum number of community members should be able to read and write in their mother tongue by the end of the project. Also this training should bestow the capacity to continue to create and use written materials in the language.

It is worth noting that the goals of this project were defined differently than in the case of other, similar projects, which frequently define their objectives as training a certain number of native teachers or producing educational materials—objectives that can be reached without necessarily bringing literacy to a significant proportion of the community. For example, the current policy of governmental educational agencies is formulated mainly in terms of training native teachers, who occupy paid positions within a formalized system of education, with

que la comunidad llegaba a un acuerdo con respecto a los mejores sistemas ortográficos, haciendo, con frecuencia, sugerencias útiles.

La situación era muy sencilla cuando no había un sistema ortográfico anterior, y mucho más complicada cuando sí existía un sistema ortográfico, como en el caso de las lenguas waimirí-atroarí y karajá, ya que dichos sistemas ortográficos no son adecuados y se han cambiado varias veces, lo que conduce a una mayor confusión. Es indispensable que los miembros más importantes de la comunidad indígena entiendan bien el sistema sonoro de su lengua y estén de acuerdo con las razones por las que se ha seleccionado una ortografía determinada para evitar futuras modificaciones que extraños bien intencionados pudieran tratar de introducir. La metodología de colaboración del proyecto trataba de evitar la producción de un sistema cuya motivación no aceptara o no entendiera la comunidad, y también trataba de no lanzar el problema para que la comunidad lo resolviera sin el análisis fonológico y la asistencia técnica necesarios. Algunos educadores en Brasil habían favorecido esta última posibilidad en años recientes, pero los malos resultados casi nunca eran detectados por los educadores.

Enseñanza.

La enseñanza se realizó totalmente en las aldeas indígenas, con el objetivo de involucrar a toda la comunidad, a pesar de que algunas se encontraban en lugares muy remotos. Durante las visitas a las aldeas se utilizaron paneles solares flexibles, ordenadores e impresoras portátiles, así como lámparas fluorescentes de corriente directa de 12 voltios para poder trabajar en las noches, a la hora en que la mayoría de los adultos ha terminado de trabajar. Después de discutir y resolver lo concerniente a la ortografía, se prepararon materiales de alfabetización preliminares, en colaboración con miembros de la comunidad. Los especialistas en educación tienen varias escuelas de pensamiento en cuanto a cómo preparar materiales de lectura o cómo

enseñar a leer, y la popularidad de estas escuelas de pensamiento varía mucho. Las mismas dan por sentadas condiciones que existen en escuelas de Estados Unidos o Europa, así como la existencia de una escritura previa o estándar, de una gran cantidad de materiales escritos en la lengua, y de maestros profesionales que hablan la lengua. Tales condiciones no existen entre los grupos nativos de la Amazonia. Los materiales del proyecto se prepararon de manera empírica, después de comprobar qué elementos y explicaciones eran más eficaces y útiles en las comunidades indígenas. Los lingüistas pudieron diseñar ejemplos que destacaban los contrastes que podrían ser más conflictivos, por ejemplo la diferencia entre vocales cortas y largas en karitiana, sakurabiat, y waimirí-atroarí, una diferencia que no existe en el idioma nacional.

Después de preparados los materiales preliminares para la alfabetización, se organizaron las primeras clases, con la participación de aquellos hablantes que era más posible que continuaran aprendiendo y a la vez enseñaran a otros. Por lo general estas personas son jóvenes, casi siempre en la última etapa de la adolescencia. En los grupos indígenas más numerosos, las primeras clases tenían mayor participación, quizás unas veinte personas, ya que no se podía predecir qué estudiantes iban a ser más capaces y más dedicados. La estrategia era dejar que los de más potencial se destacaran y fueran reconocidos como tal por la comunidad, en lugar de preseleccionar a un grupo para educarlo. Una parte importante del procedimiento consistió en evaluar a los estudiantes, para supervisar sus progresos y comprobar la eficiencia de los métodos y materiales que se utilizaban. Basado en estas evaluaciones, un lingüista podía determinar qué tipo de problemas se hacían más frecuentes, así como su origen, ya fuera este la interferencia del portugués, una explicación deficiente, un error individual o cualquier otro. No hubo resistencia a las evaluaciones por parte de los participantes indígenas, quienes con frecuencia tenían una

little attention to whether the community is, in fact, learning to read and write in their own language. That is, the establishment of a system of native teachers has become the end, not the means. At the time of the project, the educational structures since created by the state and federal educational agencies did not yet exist; so the interaction was directly with the native communities, in friendly cooperation with the Fundação Nacional do Índio – FUNAI (National Indian Foundation).

Methodology

Orthographies. The anthropological linguists of the project applied their knowledge of the native communities in devising the organizing principles and structure of the project, but also were the technical experts, in that they could analyze exotic languages, explain the linguistic phenomena to the speakers, and understand which difficulties were appearing in reading and writing and why. One of the principal technical tasks was devising an orthography, or writing system, for each language, in collaboration with the speakers. This task demands an analysis of the phonology (sound system) of the language, which the linguists had already done, as part of their scientific work.

While it is true that there are many languages written in irregular, unpredictable orthographies, such as English or French, it is also true that students of these languages spend much time learning to write, word by word, and depend on dictionaries for the rest of their lives to be sure of spelling. If an orthography reflects the sound system of the language, then the situation is far simpler: the speaker simply listens to what he says and writes a symbol for each distinctive sound, being able, in this manner, to write any word quickly and consistently. This is especially important in native villages, where the sort of massive instruction with large amounts of literacy material used to teach, say, writing in

tradición cultural de realizar pruebas individuales de resistencia o de proezas.

Como los lingüistas fundamentalmente estaban realizando estudios de postgrado, solo podían visitar las aldeas una o dos veces al año, limitación que también influyó en la metodología. Mientras los lingüistas no estaban en las aldeas, los hablantes nativos estudiaban y enseñaban a los demás utilizando los materiales preparados de antemano. Cuando el especialista regresaba a la aldea, revisaba los avances logrados, impartía nuevas clases y realizaba evaluaciones docentes. De esta forma, cualquier hablante podía ser maestro, dependía sólo de su habilidad y de su iniciativa. En lugar de pagar por dar clases, es decir, por ser maestro, el proyecto pagaba por resultados. Cuando un hablante mostraba, mediante los resultados de sus evaluaciones o pruebas, que dominaba la lengua, su maestro recibía un determinado pago. Este arreglo se hizo muy popular en las comunidades, ya que los maestros tenían que presentar resultados y no simplemente ocupar el puesto de maestro. Entre los indios karitiana, jóvenes maestros emprendedores comenzaron a colocar pizarras en sus propias casas para enseñar a sus familiares. Entre los djeoromitxi no se siguió este modelo, ya que existía una tradición local de maestros nativos asalariados. En este caso, después de las clases iniciales, se les pagaba un modesto salario mensual a algunos jóvenes maestros. Afortunadamente, estos jóvenes habían sido bien escogidos, eran inteligentes y activos y los resultados fueron excelentes, aunque es posible que menos eficientes desde el punto de vista de los costos.

Con frecuencia se pregunta, ¿qué escriben los grupos nativos una vez alfabetizados? El proyecto del Departamento de Lingüística del Museo Paraense Emílio Goeldi, cuando alcanzaba niveles avanzados, emprendía la producción de textos serios sobre temas culturales, ya que la lengua materna indígena es el vehículo apropiado para la transmisión cultural. Se procedía a la introducción de un tema,

por ejemplo, el matrimonio tradicional, y se sometía a prolongadas discusiones. Seguidamente, un joven entrevistaba a uno de los ancianos más instruidos, y se aplicaba a la transcripción de la entrevista, supervisado por el lingüista, ya que en las primeras etapas de la alfabetización se originaban errores que era necesario rectificar, de modo que los materiales confeccionados no confundieran a quienes participaban del aprendizaje.

Resultados

Los resultados variaban de un grupo a otro, según el proyecto alcanzaba niveles más avanzados, lo que dependía fundamentalmente del momento en que un grupo determinado había comenzado el aprendizaje, así como de los obstáculos que había debido superar. En general, después de unos cuatro años, la mitad de los hablantes de una lengua indígena tenían edad suficiente para haber aprendido a leer y escribir, cosa que se demostraba con las evaluaciones objetivas. Esto era un éxito significativo según las normas internacionales. En el caso del karitiana, las dos terceras partes de la población mayor de diez años estaban alfabetizadas. En los diez años que transcurrieron después de realizado el proyecto, hubo, por lo general, una transición hacia programas que llevaban a cabo entidades gubernamentales u organizaciones no gubernamentales. Gran parte de los logros quedaron intactos, y los maestros más destacados con frecuencia eran contratados por el estado. No obstante, hubo algunos reveses. Por ejemplo, en uno de los programas los maestros que no eran indígenas trataron de eliminar todos aquellos símbolos que les resultaban incomprensibles, con el argumento de que entonces los hablantes indígenas sabrían más que ellos acerca de cómo escribir la lengua. Un lingüista que no estaba familiarizado con la lengua djeoromitxi logró convencer a los hablantes de que hicieran un cambio menor innecesario en el sistema de escritura, aunque el resultado no fue significativo. Al parecer, se produjo un cierto fortaleci-

English, is not available. Which sounds are distinctive in a language is a question that must be resolved by the phonological analysis of that language. For example, in the Karitiana language there are five distinctive vowels, not seven as in Portuguese or twelve as in the Karajá language.

A guide specifying considerations to be taken into account when devising an orthography was distributed to the project linguists, specifying all the factors which need to be weighed to produce a writing system that is maximally viable and efficient. Aside from the phonology of the language, one must also take into account any preceding orthographies, any dialect differences, the results of experiments in writing the language, the similarity of proposed symbols to those used in the writing system of the national language (so as to minimize interference among bilinguals literate in both), and, obviously, the opinion of the community.

This last factor raises the question of who it is who chooses the orthography, the linguist or the speakers. In this project the creation of a writing system was a collaboration, aiming at informed consensus. There were always some linguistically sophisticated native speakers who had been language consultants in the research of the linguist on their language, and these were the core of an informal group of native experts on the language. The linguist explained which distinctive sounds existed in the language and the evidence for the distinctiveness (for example, the minimal pairs «fool» and «pool» prove the contrast between English /f/ and /p/). Native speakers followed the explanations and checked the analysis. Then the linguist outlined the orthographic alternatives and their probable consequences, sometimes writing the same passage in two or more different ways, so that alternatives could be compared side by side. The result of this collaborative process was almost always that the community agreed to one of the

miento en las lenguas incluidas en el proyecto. Los djeoromitxí, por ejemplo, dicen que su lengua estaba desapareciendo, pero que ahora se mantiene viva. Dado el dinamismo de los maestros de djeoromitxí, se produjo una situación curiosa en la que los niños de los otros grupos étnicos, como los makuráp y los tuparí, aprenden ahora a leer en djeoromitxí. En evaluaciones recientes realizadas a maestros de seis lenguas indígenas en el estado de Rondônia, se descubrió que los djeoromitxí y los karitána escribían bien, pero que los otros cuatro grupos de la muestra, en su mayoría enseñados por misioneros y trabajadores de la educación, presentaban una severa inconsistencia (es decir cada uno de los maestros indígenas escribían las mismas palabras de forma diferente), y se mostraban insatisfechos. Las inconsistencias no habían sido detectadas por los maestros no indígenas, que ni conocían la lengua ni evaluaban los resultados. El Ministerio de Educación de Brasil tiene dos normas diferentes para los materiales de alfabetización: los materiales para la lengua nacional deben estar absolutamente normalizados y libres de errores, mientras que los de las lenguas indígenas no tienen norma alguna e incluso pueden presentar muchas irregularidades internas.

Documentación

La documentación es en general positiva para el mantenimiento de la lengua y la cultura, cuando esto se hace con una participación significativa de la comunidad indígena. Tradicionalmente, la documentación era confeccionada por trabajadores de terreno que han realizado investigación durante muchos años. La descripción completa de una lengua debe incluir su fonología, morfología, y sintaxis, así como un diccionario y una colección de textos variados. Desde hace unos años, se dispone de medios electrónicos sofisticados para la documentación a un costo razonable, y estos medios se han puesto a la disposición de las comunidades indígenas que lo han solicitado para la documentación de su lengua y su

cultura. Se pueden capturar imágenes con una excelente resolución en video mini-DV, y también es posible realizar grabaciones de sonido de excelente calidad con cintas de audio digital (DAT) o con grabaciones en *mini-disk*. Dichos materiales se pueden digitalizar y anotar con software especiales y se pueden almacenar en CD o DVD.

En contraste con la alfabetización, que se está convirtiendo en casi un monopolio de los gobiernos estatales en Brasil, la documentación está casi toda en poder de ONGs y otras organizaciones científicas. Recientemente, han aparecido algunos programas internacionales de gran magnitud que brindan apoyo a la documentación lingüística (y hasta cierto punto cultural): el DOBES, programa administrado por la Volkswagen Foundation de Alemania y el Endangered Languages Documentation Programme (Programa para la Documentación de Lenguas en Peligro de Extinción), administrado por la School for Oriental and Asian Studies (Facultad de Estudios Orientales y Asiáticos), de Gran Bretaña. Estos programas han tenido una importancia significativa en la estimulación de la documentación en varios países y también en el desarrollo de innovaciones y normas técnicas y de procedimientos. Estas organizaciones prestan apoyo a proyectos coordinados por lingüistas profesionales. La primera vez que se ejecutaron los proyectos DOBES, en el 2001, se iniciaron tres proyectos con grupos nativos (kuikúro, awetí, y trumái) de los xingu en Brasil. El programa ELDP aprobó tres proyectos en Brasil en el 2003, uno para la lengua ofayé y otro para la lengua apurinã, así como un proyecto más grande para cinco lenguas indígenas tupian en peligro inminente de extinción: mondé, puruborã, xipáya, sakurabiat, y ayuru.

Existe una cierta disyuntiva en estos proyectos entre el deseo de contar con documentación académica y los beneficios prácticos para la comunidad, aunque los dos intereses coinciden. En realidad el lingüista y los miembros de la comunidad discuten qué debe documentarse y cómo. Por ejemplo, en el

better possible orthographies, frequently making useful suggestions.

The situation was quite simple where there were no previous orthographies and much more difficult where there were previous orthographies, as in the cases of Waimirí-Atroarí and Karajá, since these are frequently inadequate and often have been changed several times, producing yet more confusion. It is essential that the relevant members of the native community understand well the sound system of their language and agree with the reasons for the orthographic choices, to prevent further modifications that well-meaning outsiders may later wish to introduce. The collaborative methodology of the project sought to avoid either producing a writing system whose motivation was not understood and accepted by the community or throwing the question back on the community to solve, without the necessary phonological analysis and technical assistance. The latter possibility has been favored by some educators in Brazil in recent years, with poor results which are generally not detected by the educators.

Teaching.

All of the training was done in the native villages, to involve the whole community, though some of the locations were quite remote. Flexible solar panels, laptops, and portable printers were used during visits to the villages, as well as 12-volt DC fluorescent lamps to permit working at night, when many adults are free from daily work. After the orthography was discussed and resolved, preliminary literacy materials were prepared, in collaboration with community members. Specialists in education have various schools of thought about how to prepare reading materials and how to teach reading, and these schools of thought wax and wane in popularity. They generally assume conditions which exist in American or European schools, as well as the preexistence of a standardized orthography, a

proyecto kuikúro, se grabó en detalle la construcción de una gran casa tradicional (*maloca*) en vídeo digital, junto con un relato de la significación simbólica de cada una de las partes de la construcción, así como una recopilación de terminología pertinente. La documentación incluye mucho más que una simple grabación: para documentar es necesario comprender el fenómeno cultural que se registra, y esto, por lo general, implica un conocimiento considerable de la cultura y del momento para realizar las investigaciones necesarias con los conocedores de la cultura, con sus transmisores. Las grabaciones, como el vídeo de la construcción de la casa, se procesan entonces y sirven como parte de la colección de textos del lingüista, a la vez que son un registro permanente del conocimiento tradicional de la comunidad que esta desea conservar para las generaciones futuras. La generación más joven participa en la experiencia de decidir qué es importante para la documentación; de tal forma, salvan el conocimiento tradicional en algún medio conservable, y a la vez estimulan el interés y el respeto por la tradición. La participación de estos jóvenes en la transcripción de los textos depende de su conocimiento del lenguaje escrito. Las copias de las cintas grabadas se devuelven a las aldeas, pero es difícil conservarlas en ese ambiente.

Algunos grupos indígenas nativos de Brasil quieren establecer sus propios centros culturales locales, y están interesados en poseer una capacidad de documentación para esos centros, con el fin de llevar a cabo proyectos como grabar música tradicional o compilar una colección completa de narraciones tradicionales. Ello es posible con la asistencia de antropólogos y lingüistas, ya que los procedimientos técnicos no resultan demasiado complejos si se explican adecuadamente. Los grupos indígenas tienen la posibilidad de producir mejor documentación que los extraños, aunque se hace imprescindible mantener copias ex-

tras en instituciones científicas para su salvaguarda. Debe tenerse cuidado de mantener los derechos de propiedad intelectual de la comunidad indígena, algo que resulta posible en Brasil mediante un contrato para ese propósito específico.

El tipo de documentación que se describe aquí es, en cierto modo, opuesta a la que llevan los lingüistas misioneros, cuyo objetivo es eliminar la religión autóctona y sustituirla por el cristianismo fundamentalista. La eliminación de la religión implica la eliminación de las manifestaciones artísticas, los festivales, la decoración y el lenguaje ritual religioso. Esto ya ha ocurrido en varios lugares del Brasil, aunque la mayoría de los antropólogos y lingüistas brasileños no lo aceptan.

El aprendizaje de la lengua entre la generación joven

Algunos métodos de mantenimiento y revitalización de la lengua tienen como objetivo directo estimular a los niños para su aprendizaje, ya que este es lo que en última instancia decide el futuro de la misma. Una ventaja de estos niños es que, por lo general, necesitan menos adiestramiento técnico que la alfabetización o la documentación. Uno de los métodos, el «Nido de la lengua», ubica a los niños a cargo de los abuelos, en un ambiente monolingüe estable. Como los niños aprenden idiomas fácilmente y sin esfuerzos, en esas circunstancias dominan la lengua con rapidez. El método del aprendiz-maestro une en parejas a un hablante y a uno que está aprendiendo, para realizar actividades regulares y lograr objetivos específicos de fluidez en la lengua. En algunos países se imparten clases por inmersión a aquellos que no han aprendido la lengua materna. El ritual anual de retirada de los *fulniô* de Pernambuco, los *urikuri*, en el que solo se habla su lengua indígena, y el *yathê*, tiene ese mismo objetivo. Desafortunadamente, estos métodos no se han utilizado mucho hasta ahora en Brasil.

large amount of written materials in the language, and professional teachers who speak the language—conditions which do not obtain among native Amazonian groups. The materials of the project were prepared empirically, after seeing which kinds of exercises and explanations seemed most effective and useful in the native communities. The linguists were able to devise examples which highlighted the contrasts which could be expected to be the most troublesome, for example the distinction between short and long vowels in Karitiana, Sakurabiat, and Waimirí-Atroarí, which does not exist in the national language.

After the preliminary literacy materials were prepared, the first classes were organized, with the participation of those speakers who seemed most likely to be able to continue learning and to train others. These are generally young people, often in late adolescence. In the larger indigenous groups the first classes were sizable, perhaps twenty students, since one could not predict beforehand which students would prove most capable and dedicated. The strategy was to let the ones with the most potential emerge and be recognized as such by the community, rather than try to preselect a group to receive training. An important part of the procedures was the testing of students, to monitor their progress and check the efficiency of the methods and materials being used. On the basis of the tests, a linguist could determine which sort of problems were occurring and the origin of those, whether due to interference from Portuguese, faulty explanation, individual error, or whatever. There was no resistance to testing on the part of the native participants, who often had cultural traditions of individual tests of endurance and stress.

Since the linguists were mainly in graduate schools, they could only visit the villages once or twice a year, a constraint which also influenced the methodology. While they were away, native speakers studied and trained others, using the prepared materials. When the

linguist returned to the village, he checked progress, gave more classes, and tested those who had been studying. In this way, any speaker could be a teacher; it just depended on his own initiative and ability. Rather than payment for occupying the role of teacher, the project provided some payment for results. When a speaker showed by his test results that he was literate in the language, his teacher received a payment. This arrangement was popular in the communities, since teachers had to produce results and not simply occupy positions. Among the Karitiana, enterprising young teachers were setting up blackboards in their houses and training relatives. Among the Djeoromitxi this model was not followed, since there was already a local tradition of salaried native school teachers. In this case, after the initial classes, some young men were paid a small monthly salary as teachers. Fortunately, these were well-chosen, bright, and active, and the results were still excellent, though probably less cost-efficient.

The question is often asked, what do native groups write after becoming literate? The project, where it could reach advanced stages, set about to produce non-trivial written texts about cultural subjects, since the native language is the appropriate vehicle for cultural transmission. A subject, such as traditional marriage, was introduced and discussed for a few days, and then a younger person interviewed the most knowledgeable elder, later transcribing the tape of the interview, with supervision from the linguist, since some errors creep in in the earlier stages of literacy, and these should be corrected so as not to produce inconsistent materials which would confuse learners.

Results

The results varied from group to group, according to whether the project was able to reach more advanced stages, which depended mainly on when it started with the particular group and which obstacles had to be overcome. In

general, after approximately four years, half of the speakers of a native language who were old enough were literate, as proven by objective testing. That is a high success rate, by international standards. In the case of the Karitiana, two thirds of the population over ten years of age became literate. In the years after the project, there was usually a transition to programs run by state agencies or NGOs. Much of the progress remained intact, with the most distinguished teachers of the project often being contracted by the state. However, there were setbacks. For example, the non-indigenous teachers in one program tried to eliminate all the symbols that they could not understand, saying that otherwise the native speakers would know more than they did about how to write the language. A linguist unfamiliar with the Djeoromitxi language managed to convince the speakers to make an unnecessary minor change in the writing system, but the effect was slight. There appeared to be some effect in strengthening the languages involved. The Djeoromitxi, for example, say that their language was disappearing, but that it is now being maintained. Given the dynamicism of the Djeoromitxi teachers, an odd situation has arisen in which the children of other ethnic groups, such as Makuráp and Tuparí, are learning to read and write in Djeoromitxi. In recent tests of teachers of six native languages in the state of Rondônia, it was found that the Djeoromitxi and Karitiana were writing consistently, but that the other four groups in the sample, mostly trained by missionaries and educational workers, were seriously inconsistent (that is, the native teachers each spelled words differently), as well as dissatisfied. The inconsistencies were totally undetected by the non-indigenous teachers, who neither knew the language nor tested results. The Ministry of Education in Brazil has two different standards for literacy materials: materials for the national language must absolutely be standardized and free of errors,

while those for indigenous languages have no standardization and can even be internally inconsistent.

Documentation

Documentation is generally positive for the maintenance of language and culture, when this is done with substantial native community involvement. Linguistic documentation was traditionally done by fieldworkers conducting research over many years. A complete description of a language should include its phonology, morphology, and syntax, as well as a dictionary and a collection of a variety of texts. In recent years, sophisticated electronic means, at reasonable cost, have become available for documentation, and these means are being put to use at the request of native communities for the documentation of their language and culture. Images can be captured in excellent resolution by mini-DV video, and sound recordings of excellent quality are possible via digital audio tape (DAT) or mini-disk recordings. This material can be digitalized and annotated by special software and stored on CDs or DVDs.

In contrast to literacy, which is becoming a near monopoly of the state governments in Brazil, documentation is mainly in the hands of NGOs and scientific organizations. Some large international programs have appeared recently which support linguistic (and to a certain extent cultural) documentation: the DOBES program administered by the Volkswagen Foundation of Germany and the Endangered Languages Documentation Programme, administered by the School for Oriental and Asian Studies, of Great Britain. These programs have been significant in stimulating documentation in various countries and developing technical and procedural innovations and standards. They support projects coordinated by professional linguists. In the first round of DOBES projects, in 2001, three projects among native groups

(Kuikúro, Awetí, and Trumái) of the Xingu in Brazil were initiated. The ELDP program approved three projects in Brazil in 2003, one each for the Ofayé and the Apurinã languages and one larger project for five urgently endangered Tupian languages: Mondé, Puruborá, Xipáya, Sakurabiat, and Ayuru.

There is a certain strain in these projects between the desire for academic documentation and practical benefits to the communities, though in general the two interests coincide. The linguist and the community members discuss what should be documented and how. For example, in the Kuikúro project the construction of a traditional long house (maloca) was recorded in detail in digital video, with an account of the symbolic significance of each part of the construction, as well as a collection of the relevant terminology. Documentation involves much more than mere recording: an understanding of the cultural phenomena being recorded is necessary for documentation, and this usually implies both considerable knowledge of the culture and time to make suitable queries with knowledgeable culture bearers. Recordings such as the house construction video are then processed, serving as part of the traditional linguist's text collection as well as a permanent record of the traditional knowledge that the community wants preserved for future generations. The younger generation participates in the

experience of deciding what is important for documentation and in putting traditional knowledge in some recordable form, which stimulates their interest in and respect for tradition. Their participation in the transcription of texts deepens their knowledge of the written language. Copies of tapes are returned to the villages, but are difficult to maintain in that environment.

Some native groups of Brazil want to establish their own local cultural centers and are interested in having a documentation capacity for these centers, so as to carry out projects such as recording traditional music or making a complete collection of traditional narratives. This should be possible, with the assistance of anthropologists and linguists, since the technical procedures are not that difficult, if explained properly. The indigenous groups could potentially produce better documentation than outsiders, hopefully keeping second copies in scientific institutions for safekeeping. Care must be taken to guarantee the intellectual property rights of the native community, which can be done in Brazil by means of a contract for that specific purpose.

The sort of documentation described here is in some respects the contrary of that carried out by missionary linguists, whose aim is to eliminate native religion and replace it with fundamentalist Christianity. Elimination of the

religion entails the elimination of the art forms, festivals, decorations, and ritual language associated with it. This has already happened in a number of areas in Brazil but is not accepted by the vast majority of Brazilian anthropologists and linguists.

Language Learning in the Younger Generation

Some methods of language maintenance and revitalization aim directly at encouraging children to learn the language, since that is what eventually determines its future. One advantage of these is that they usually require less technical training than literacy or documentation. One method, the «language nest» places young children in the care of grandparents in a monolingual environment on a regular basis. Since children learn languages easily and without effort, they can become fluent in these circumstances. The master-apprentice method pairs speakers and would-be speakers, with regular activity and specific goals of fluency. In some countries immersion classes are held for those who have not learned their native language. The annual ritual retreat of the Fulniô of Pernambuco, the Urikuri, in which only their language, Yathê, is spoken, serves the same purpose. Unfortunately, these methods have not been used much to date in Brazil.

Expressões gráficas e orais dos índios Wajãpi – Amapá, Brasil

Dominique Tilkin Gallois
Ilustraciones facilitadas por la autora

Em novembro de 2003, a UNESCO anunciou o resultado da segunda Proclamação de Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade. Entre as 28 obras selecionadas, registrava as «Expressões gráficas e orais dos índios Wajãpi do Amapá»⁽¹⁾, candidatura apresentada pelo Brasil.

Várias razões explicam porque os Wajãpi escolheram os padrões gráficos *kusiwarã* e os saberes orais associados como mote do dossiê submetido à UNESCO. Para os representantes do Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina, a escolha relacionava-se à dificuldade que vem encontrando para proteger sua arte gráfica de usos indiscriminados, para fins comerciais ou publicitários. O que interessava aos mais velhos era afirmar a beleza das pinturas corporais, para rebater argumentos dos jovens, que alegam não usá-las diante do forte preconceito da população não indígena em seu entorno. Os chefes tradicionais desejavam, com esta proposta, consolidar seu argumento de que de nada adianta «escrever» se os jovens não são capazes de «ouvir». Na verdade, as discussões



Ilustracion facilitada por la autora

preparatórias do Plano de Salva-guarda evidenciavam que a escolha temática adequava-se aos interesses tanto dos jovens como dos anciãos, e também das instituições colaboradoras⁽²⁾. Esse sistema gráfico encerra, de forma exemplar, a dinâmica da transmissão de conhecimentos, em que desenho e narrativa se constituem como criações sempre inéditas, marcadas por um estilo próprio ao grupo.

A tradição gráfica que os Wajãpi do Amapá denominam *kusiwarã* se aplica à decoração de corpos e objetos, envolvendo técnicas e habilidades diversificadas, como o desenho, o entalhe, o trançado, a tecelagem, etc.. Sua função principal vai muito além do uso decorativo, sendo o manejo do repertório de padrões gráficos um prisma que reflete, de forma sintética e eficaz, a cosmologia e as práticas

¹ Com uma população de 780 indivíduos, distribuídos entre 48 aldeias, todas situadas numa Terra Indígena reconhecida pelo Governo Brasileiro e demarcada em 1996, os Wajãpi que vivem no Amapá são parte de um povo outrora muito mais numeroso, formado por sub-grupos independentes e cuja população total foi estimada em cerca de 6.000 pessoas, no início do século XIX. Originam-se de um complexo cultural maior, de tradição e língua Tupi-Guarani, e até o final do século XVII viviam ao sul do rio Amazonas, numa região até hoje ocupada pelos outros grupos falantes de variantes dessa mesma família lingüística. Mantêm uma conexão historicamente importante com os grupos Wayapi e Teko / Emerillon que vivem na Guiana Francesa, muito embora seus atuais estilos de vida estejam muito diferenciados.

² A candidatura dos Wajãpi à seleção da UNESCO foi uma iniciativa do Museu do Índio / Funai e recebeu apoio técnico do Ministério da Cultura. Em dezembro de 2002, a arte gráfica *kusiwarã* foi registrada como Patrimônio Cultural Brasileiro, pelo Conselho do IPHAN, nos termos do Decreto n. 3551/2000. Tanto esse registro como a candidatura submetida à UNESCO atendiam à solicitação expressa dos principais chefes e dos professores indígenas, representados no Conselho das Aldeias Wajãpi / Apina, com o qual o Museu do Índio já vinha mantendo parceria desde 2001, no âmbito das atividades de preparação e montagem da exposição «Tempo e Espaço na Amazônia: os Wajãpi». A discussão, nas aldeias, de um plano de ações assim como a elaboração do dossiê, foram realizadas por pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, e com a colaboração dos assessores do «Programa Wajãpi» desenvolvido através da ONG Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – Iepé. O Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação do governo do estado do Amapá.

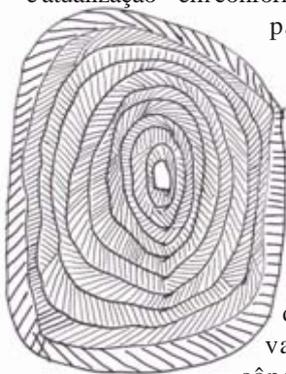
xamanísticas. Na vida cotidiana, a presença de seres não humanos que circulam nos mesmos espaços e com quem os humanos mantêm relações e etiquetas adequadas, está posta desde a origem dos tempos. Nos trabalhos diários realizados nas roças ou na floresta, nos modos de preparar alimentos, nos cuidados com as crianças, nas formas de uso e manejo de espécies animais e vegetais, nos sonhos, na música, etc., manifesta-se um elo profundo entre todos os seres que compartilham os mesmos ambientes.

É deste elo que «falam» os grafismos *kusiwar* e as narrativas que os complementam. Assim, o sistema gráfico e as expressões orais acopla-

das não expressam apenas taxionomias, crenças e sentimentos, mas também processos históricos, que continuam validando os modos particulares de conhecer que os Wajãpi utilizam para se situar no mundo contemporâneo. Eles contêm ao mesmo tempo um saber sobre as origens e o destino da humanidade, preceitos morais e valores estéticos, como todo um conjunto de conhecimentos práticos. Também armazenam história de suas relações com outros grupos da região, inclusive com a população não-indígena. Remetem, portanto, a um processo cultural vivo, ou seja, dinamicamente enriquecido pela experiência de sucessivas gerações.

As narrativas míticas que sustentam o grafismo são enunciados que dependem da vivência de cada um, são ditos, não são textos. Enquanto falas situadas, importa saber por que tal pessoa contou determinada história neste lugar e naquele momento, produzindo enunciados sempre novos. Da mesma forma, a arte de combinar padrões *kusiwarã*, aplicados no corpo, em objetos ou em folhas de papel, resulta sempre em composições inéditas. Quando desenham, é notável a segurança no

traço, comparável à fluidez discursiva e à capacidade de construir narrativas sempre atualizadas. É através dessa capacidade criativa que o grafismo e a oralidade manifestam cores-pondências e complementaridades. Ou seja, não se trata de se perguntar «o que» desenhos e mitos devem continuar significando, mas de se perguntar «como» eles podem continuar a criar significados culturais. Não é a linguagem em abstrato que interessa salvaguardar, mas seus modos de execução – ou seja, sua capacidade de combinação e atualização – em conformidade com



padrões de qualidade. Cabe ressaltar que, tanto no sistema gráfico como na enunciação de narrativas, não há cânone, nem

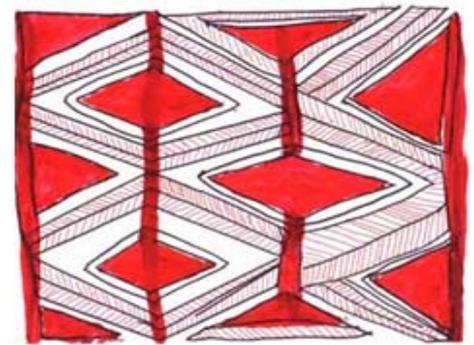
fixidez. Não se trata de reproduzir, mas sim de compor, interpretar, para comunicar algo novo, pois são formas de expressão que contêm seu próprio arcabouço transformativo. Por esta razão, é de valor excepcional a capacidade de atualização tanto do sistema gráfico como da tradição oral, proporcionando à comunidade meios de adaptação a novas realidades. Narrativas são re-elaboradas e novos padrões decorativos são apreendidos, sempre no sentido de uma apropriação incorporada ao sistema de valores e significados mais vastos. É por isso que arte gráfica e arte verbal devem ser fortalecidos internamente – como desejam os mais velhos – não como expressões de um passado, mas como formas contemporâneas de codificação de significados culturais próprios do grupo Wajãpi do Amapá.

Transformações em curso

Não é da natureza dos saberes e práticas criadoras de significados culturais, como o sistema gráfico e a arte verbal dos Wajãpi do Amapá, serem associados à identidade. Nem era sua função ou característica constituírem-se como «patrimônio».

Porém, com os impactos das transformações sociais, ambientais e econômicas a que vêm sendo submetidos, sofrendo invasões em seu território e perdas na sua qualidade de vida, devido a sua crescente dependência da economia regional e de práticas assistencialistas desconexas, fortalece-se, gradativamente, entre os Wajãpi, o entendimento da diferença que sua condição de «índios» representa.

Mais da metade da população wajãpi nasceu num contexto em que a escrita aprendida na escola procura dar conta de saberes «dos brancos» e do dinheiro, etc.. e que



novas instituições são apropriadas como práticas cotidianas mais atraentes que o modo de vida dos «antigos». Mas é também nesse contexto que a arte gráfica e tradições orais passaram a serem reconhecidas como suportes exemplares para a expressão de um repertório diferenciado de saberes. Do ponto de vista dos Wajãpi do Amapá, o sistema gráfico *kusiwarã* tem valor excepcional, justamente por evidenciar um «estilo próprio» e por representar uma forma adequada de enunciar sua especificidade cultural. Sua valorização interna tem crescido com sua utilização para marcar fronteiras simbólicas e políticas. Se eles se tornaram referência, é justamente porque carregam uma idéia de verdade, consensualmente aceita e transmitida há gerações.

Essa capacidade de compor grafismos e compor narrativas em forma sempre renovada evidencia claramente a contemporaneidade das culturas indígenas. Pois artes gráficas e artes de narrar são plenamente tradicionais justamente porque não são feitas apenas de coisas do passado. Assim, a explicitação da dinâmica subjacente à transmissão cultural que embasa o dossiê wajãpi



Ilustracion facilitada por la autora



Ilustracion facilitada por la autora

distancia-se dos argumentos convencionais a respeito da chamada «ancestralidade» indígena e deixa claro que os Wajãpi não estão interessados em eternizar elementos de sua cultura. O objetivo é alcançar maior respeito e compreensão de sua capacidade de integrar objetos, técnicas e reflexões aos seus modos de perceber e se posicionar no mundo.

O impacto da discriminação cultural

No diagnóstico realizado pelos professores bilíngües, com ajuda de assessores do NHII e da ONG Iepé³, há vários fatores de risco para a continuidade e durabilidade das formas de expressão gráfica e de transmissão oral. Entre eles, é especialmente delicado o desinteresse

dos jovens pelos acervos e pelas práticas tradicionais, em função de sua aproximação crescente com modos de vida da população não-indígena, que continua vendo a diferença cultural dos Wajãpi com olhar e reações preconceituosas. Essa discriminação tem levado muitos jovens a esconder e depreciar sua identidade indígena, levando alguns a crises mais profundadas de angústia e disputas com os adultos, que resultaram inclusive em suicídios. Acrescenta-se o risco de folclorização dos saberes tradicionais, o esvaziamento dos seus conteúdos simbólicos, decorrente de sua excessiva exposição ou difusão a públicos externos, sem que os detentores desses saberes e usuários dessas práticas possam se contrapor às iniciativas comerciais que lhes são propostas, seja por falta de compreensão do sistema mercantil, seja por interesse imediatista em «vender» elementos de sua cultura, reformatados na forma de «produtos». Tal descentramento da produção cultural –quando passa a ser direcionada ao sistema de consumo mais amplo– resulta no enfraquecimento da lealdade cultural. No entanto, o que se verifica é também um intenso trabalho de reflexão para controlar a difícil passagem «dos *kusiwarã* à escrita». Através de seu engajamento num programa de educação bilíngüe e diferenciada, a maior parte dos jovens vêm procurando traduzir conhecimentos e adaptar novos instrumentos para o seu próprio universo conceitual. Estão particularmente interessados em se apropriar da escrita, considerando o poder que nossa sociedade atribui a essa forma de registro e de transmissão de saber. E é nesse processo que as formas de expressão gráficas e orais se constituem como catalisadores adequados e de interesse da comunidade, para ações internas de fortalecimento de suas formas de expressão cultural.

³ Trata-se do Programa Wajãpi / Iepé, que se responsabilizar pela formação de professores indígenas bilíngües e de uma turma de 30 pesquisadores, que estão sendo capacitados para realizar o inventário dos conhecimentos tradicionais de suas comunidades. Este Programa conta com apoio financeiro da Fundação Mata Virgem da Noruega, da Petrobrás Cultural, da Secretaria de Educação do Estado do Amapá e do Instituto de Patrimônio Histórico e Cultural / IPHAN, do Ministério da Cultura.

Esse é o grande desafio que esse registro da arte gráfica e oral dos Wajãpi, coloca aos mais diversos setores culturais e indigenistas no País. A expectativa dos índios não está, de fato, na «eternização» de elementos de sua cultura, mas na consolidação de sua capacidade de integrar objetos e reflexões novas, aos valores de sua tradição. Por isso, a expectativa dos Wajãpi é a de poderem executar o «*Plano integrado de valorização dos conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento socioambiental sustentável da comunidade Wajãpi do Amapá*». Este plano deverá ser colocado em prática através de um conselho consultivo, que irá assessorar o Conselho das Aldeias Wajãpi / Apina.

O Plano visa colocar em prática uma proteção eficaz do patrimônio imaterial deste grupo indígena, através de medidas de duas ordens. De um lado, a implementação de campanhas de sensibilização e formação dirigidas aos múltiplos agentes que atuam direta ou indiretamente junto a essa comunidade, para que compreendam e respeitem a riqueza dos conhecimentos veiculados oralmente pelas sociedades indígenas. Trata-se de promover formas de relacionamento e de intervenção adequadas à valorização de patrimônios culturais diferenciados.

O segundo conjunto de medidas constitui um programa de múltiplas ações, visando a mobilização de todas as aldeias em atividades de fortalecimento interno das formas de transmissão oral. Assim, está prevista a formação de jovens para realizar o inventário e registro do amplo corpus de saberes tradicionais. Será dada continuidade à capacitação dos professores bilíngües, em acordo com os princípios da educação diferenciada já implementados nos cursos de formação. O plano de ação também inclui a promoção da participação dos Wajãpi em todas as ações de gestão dos recursos naturais de sua terra, em acordo com seus modos de ocupação e práticas de manejo, ambientalmente e socialmente sustentáveis, que deverão ser valori-

zadas pelas agências de assistência e de desenvolvimento que atuam na área.

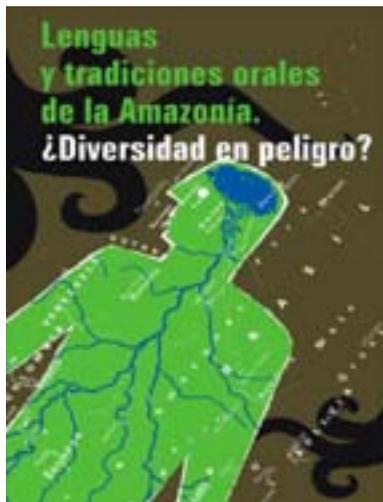
A inclusão das formas de expressão cultural dos Wajãpi no registro de Obras Primas do Patrimônio Imaterial da UNESCO poderá representar uma oportunidade de excepcional para revelar – senão para resolver – toda uma série de contradições na assistência fornecida a este grupo e a muitos outros grupos indígenas da Amazônia, onde carecem medidas

efetivas de valorização cultural. É o que explicaram os representantes Wajãpi na carta enviada ao Ministro da Cultura Gilberto Gil: «*Nós queremos que os não-índios conheçam nossa cultura para respeitar nossos conhecimentos e nosso modo de vida. Se os não-índios não respeitam nossa cultura, até os nossos próprios jovens podem começar a desvalorizar nossos conhecimentos e modos de vida*». (07.11.03 – in Museu ao Vivo, nº 25).



Ilustración facilitada por la autora

Lenguas y Culturas en la Amazonía: ¿Diversidad en peligro?



Portada del libro *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía*.

La lengua como expresión de la identidad de diversos grupos poblacionales es fuente de riqueza, expresa la diversidad cultural de nuestros pueblos y, a través

de sus tradiciones orales, forma parte del patrimonio inmaterial de la humanidad. Los estudios que recoge este libro persiguen el propósito de evaluar la orientación que siguen las políticas culturales con respecto a la protección del patrimonio que representan las lenguas en peligro de extinción.

Los autores, Marleen Haboud (Ecuador), Marie Claude Mattei (Venezuela), María Cortez Mondragón (Perú), Daniel Aguirre (Colombia) y Kristine Stenzel (Brasil) pretenden identificar la existencia o no de políticas culturales nacionales o locales encaminadas a proteger, conservar y revalorizar la diversidad lingüística, tanto la lengua como la tradición oral y, en especial las de aquellas comunidades indígenas más vulnerables; contribuyen a enriquecer las bases informativas sobre las lenguas y tradicio-

nes orales en la región objeto de estudio y presentan estudios de casos ejemplares de rescate de lenguas y tradiciones orales en peligro en el país concernido. La autora Ana Mayda Alvarez (Cuba) presenta un análisis general sobre las políticas culturales y las lenguas en peligro en la sub-región amazónica. Por su parte, el experto Vincent Brakelaire, con la colaboración de Gilberto Azanha (Brasil) reflexionan sobre la situación de los pueblos indígenas aislados de la Amazonía y Paraguay.

El libro, en coedición con la Casa de las Américas (Cuba), cuenta con un prólogo del especialista de programa de la UNESCO, Frederic Vacheron. La publicación, está acompañada de un CD que contiene música, textos, así como una experiencia exitosa en la zona amazónica.

Reunión Internacional «Nuevos Enfoques sobre la Diversidad Cultural: Rol de las Comunidades», La Habana, Cuba 7 -10 Febrero del 2006



Asistentes a la inauguración de la reunión / Foto: Victor Marín

Con el objetivo de establecer vías para el reforzamiento de la participación comunitaria y el desarrollo de una estrategia efectiva para la implementación integrada de dos de los últimos y

más amplios documentos normativos de la UNESCO sobre el patrimonio cultural: la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial(2003) y la Convención Sobre la Pro-

tección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005), del 7 al 10 de Febrero de 2006, tuvo lugar la reunión internacional Nuevos Enfoques Sobre la Diversidad Cultural: Rol de las Comunidades, teniendo como sede el Centro Histórico de la Habana Vieja, Cuba.

Estructurada en tres talleres, la reunión propició un amplio análisis de las Convenciones del 2003 y 2005, a través del análisis de las experiencias para promover la participación comunitaria en los procesos de identificación e inventarios del Patrimonio Cultural Inmaterial, que fue el tema discutido en el taller 1; la promoción y validación de un Sistema de Tesoros Humanos Vivos en el Caribe Latino, analizado en el taller 2,

mientras que el tercer taller se dedicó a considerar la aplicabilidad de la cartografía cultural con los pueblos indígenas, como una herramienta para la participación comunitaria en la conformación de su desarrollo. La reunión permitió además, reunir a representantes de las 10 primeras Obras Mastras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad en América Latina y el Caribe, quienes estuvieron presentes con expertos y portadores, compartiendo experiencias con autoridades de patrimonio cultural, conferencistas y oradores invitados de diferentes latitudes.

Entre las conferencias brindadas en la jornada inaugural, la Sra. Otilia Lux de Cotí, importante indigenista guatemalteca, y miembro del Consejo Ejecutivo de la UNESCO disertó sobre el legado indígena, y una conferencia, a manera de performance, fue presentada por el Dr. Rogelio Martínez Furé, relevante experto y africanista cubano, quien disertó sobre el legado africano.

La reunión permitió alcanzar los siguientes objetivos particulares:

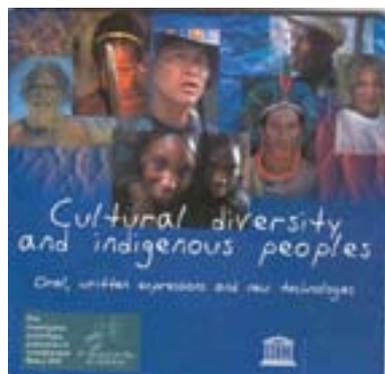
- Reflexionar sobre estrategias de participación comunitaria para la validación de inventarios del Patrimonio Cultural Inmaterial en la Región.
- Intercambiar experiencias acerca de la repercusión e impacto que en el ámbito comunitario han causado las proclamaciones de Obras Mastras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.
- Analizar las experiencias de reconocimiento a portadores de tradiciones culturales en el Caribe Latino y la propuesta de creación de un Sistema de Tesoros Humanos Vivos.
- Valorar el impacto de los inventarios culturales y las metodologías de cartografía cultural con los pueblos indígenas, en torno a acciones y políticas concernientes a su desarrollo; a través de experiencias concretas de otras regiones (Asia, África, Oceanía y Canadá).

Una actividad artística comunitaria, organizada en un barrio habanero, cerró la reunión con el bautizo de Farola de la Compañía Tradicional Los Marqueses de Atarés y un amplio plan de seguimiento ha sido presentado por

parte de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO, donde se incluye, el diseño de una segunda fase de inventarios del patrimonio inmaterial para los países participantes y la integración de nuevas experiencias incluyendo las diversas formas de validación comunitaria y técnicas de cartografía cultural, así como la promoción de acciones de capacitación en el área sobre el tema de cartografía cultural aplicándola a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y la protección y promoción de la diversidad de expresiones culturales. Los resultados de la reunión han comenzado a difundirse en el Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe (www.lacult.org) y se complementan con esta edición de la Revista *Oralidad*.

43 asistentes de 15 países representando a Aruba, Belice, Brasil, Canadá, Colombia, Ecuador, Filipinas, Guatemala, Holanda, Jamaica, México Nueva Zelanda, la República Dominicana y Sudáfrica, junto con los participantes de Cuba, asistieron a la reunión acompañando a los organizadores de UNESCO La Habana y de la Sede Central de la organización.

Diversidad Cultural y Pueblos indígenas: Expresiones orales, escritas y nuevas tecnologías.



Portada del CD-ROM *Cultural diversity and indigenous peoples*.

Este CD-ROM multimedia es el resultado de un extraordinario intercambio, bajo los auspicios de la UNESCO, entre numerosos autores, activistas, investigadores, artistas y publicistas, indígenas y no indígenas, que están dedicados a la promoción concientizadora de las culturas indígenas y la salvaguardia de la identidad cultural de los pueblos indígenas, sus modos de expresión, tradiciones orales y las culturas indígenas en general.

El CD-ROM contiene más de 130 textos, fotografías, pinturas, extractos de films, secuencias de video y archivos presentados en lenguas habladas por los diversos pueblos indígenas, combinado con conexiones Web a sitios y portales indígenas. Estos son resultado de numerosos eventos organizados en la Sede de la UNESCO en Mayo del 2001 como parte de La Década Internacional de Los Pueblos Indígenas del Mundo (1995-2004). Los

eventos, incluido un simposio, una feria de libros, firma de libros, proyecciones de películas y exposiciones fotográficas, agruparon 64 oradores indígenas y no indígenas (académicos, expertos, autores y publicistas) de unos 18 países. En total, cerca de 20 comunidades indígenas, representando los cinco continentes, estuvieron presentes y más de 200 visitantes asistieron a las diversas reuniones y debates de cada día.

Este CD-ROM pretende mostrar las vías en las cuales las culturas indígenas encuentran expresión. Conlleva la energía de las nuevas voces indígenas a través de ensayos, literatura, poesía, fotografía, cine, pinturas y canciones. Extractos de películas, mostrando aspectos de la vida contemporánea de las comunidades indígenas, también están incluidos, en adición a una presentación sobre la evolución de las acciones de los pueblos indígenas en la escena mundial.

90 contribuyentes de este CD-ROM han usado sus multifacéticos talentos y medios de expresión para examinar los efectos positivos de la diversidad cultural y el dialogo intercultural, así como los riesgos asociados con el pluralismo como un agente de división y discriminación.

Todas las lenguas originales, algunas de las cuales son habladas por tan pocos como 30 personas, han sido guardadas aquí. Este CD-ROM ofrece una oportunidad única para apreciar estas lenguas en peligro. Los textos han sido traducidos por entero o parcialmente al inglés y el disco contiene el equivalente a una fascinante publicación de 1000 páginas y 20 horas de navegación.

Sitios de Memoria de "La Ruta del Esclavo" en el Caribe Latino

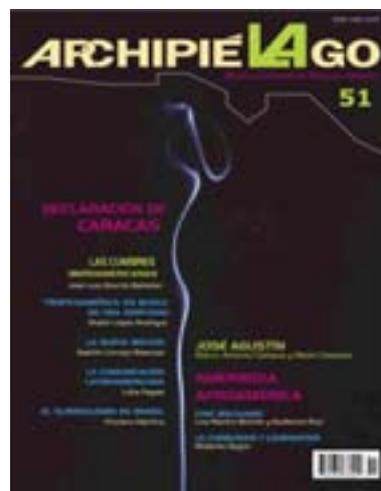


Organizada por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO, en colaboración con la Casa de África, la Fundación Fernando Ortiz y el Consejo Nacional de Patrimonio Cultural de Cuba, una reunión internacional de expertos fue desarrollada entre el 17 y el 19 de mayo de 2006 en La Habana, Cuba.

El objetivo fundamental del encuentro fue definir criterios y una metodología de identificación y de inventario de los Sitios y Lugares de Memoria de La Ruta del Esclavo en el Caribe Latino: Cuba, República Dominicana, Aruba y Haití.

De acuerdo con los resultados de la reunión, el proyecto "Inventarios de Sitios de Memoria relacionados con la Trata de Esclavos y la Esclavitud en el Caribe, tendrá una primera fase que se desarrollará en el bienio 2006-2007 y para ello se ha preparado un Documento Metodológico para la elaboración del Plan de Acción del Cluster de los Estados Miembros de la UNESCO en el Caribe Latino

Reseña de publicaciones



Nuevos números de ARCHIPIELAGO

Fundada y dirigida por Carlos Vejar Pérez-Rubio, la revista cultural mexicana ARCHIPIELAGO llega a su edición numero 50 con un amplio abanico de temas latinoamericanos que incluye contribuciones sobre geopoética, sobre las dinámicas de la cultura en Centro América, y sobre las aportaciones de América Latina a la cultura universal. Entre otros temas de interés sobre salen los artículos «Contra las sombras del racismo» y «Cuba: la isla estratégica».

Su edición 51 contiene las habituales secciones de pensamiento, memoria, letras y audiovisualidad que la distinguen junto con diversas visiones de las artes plásticas, escénicas y la música del continente.



Historia, antropología y fuentes orales



Portada de la publicación
Historia Antropología y Fuentes Orales

Revista semestral del Seminario de Historia Oral del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona. Su objetivo informativo es crear un medio científico, objetivo y crítico de las diferentes disciplinas y la diversidad de métodos de análisis social. Está dirigida principalmente a historiadores, antropólogos e investigadores que trabajen las fuentes orales.

El número 34 del año 2005 en su tercera época, está dedicado a la Inteligencia y secreto; la pobreza global y las nuevas tecnologías de la información en la historia oral.

En los artículos «Consideraciones sobre la Historia Audiovisual» de Albert Lichtblau; «Tono, ritmo, interpretación... y hasta poesía» del autor Shema Berger Cluck y «Nuevas tecnologías de la Información en la Historia Oral» de Michael Frish, se dan a conocer importantes puntos de vista de diferentes especialistas de Europa como de Estados Unidos.

En el primer artículo, «Consideraciones sobre la Historia Audiovisual», el autor considera que la visualización del pasado es un reto para los historiadores orales que han empezado a incluir elementos visuales en su trabajo. Pretende animar a los historiadores orales en el uso de los medios audiovisuales de manera profunda y profesional.

En el siguiente artículo «Tono, ritmo, interpretación... y hasta poesía» el autor presenta los antecedentes y motivaciones del proyecto El Archivo Virtual de Historia Oral/Audible que ofrece acceso a casi 1000 horas de grabaciones originales de personas marginadas en Estados Unidos, utilizando las nuevas tecnologías para regresar a la oralidad y apreciar los matices del relato escuchando el tono, el ritmo e incluso la poética del discurso.

Por último Michael Frish, profesor de Historia y de Estudios Americanos de la Universidad del Estado de Nueva York, en Estados Unidos, en su artículo «Nuevas Tecnologías de la Información en la Historia Oral», plantea cómo las nuevas tecnologías son herramientas de indización digital que permiten trabajar directamente con documentación y video. Esto proporciona la capacidad necesaria para explorar una colección de audio o de video y seleccionar y ordenar materiales significativos, y poder hacer de la investigación y de la producción documental un proceso compartido más democrático.

CONVENCIÓN SOBRE LA PROTECCIÓN Y PROMOCIÓN DE LA DIVERSIDAD DE LAS EXPRESIONES CULTURALES¹

París, 20 de octubre de 2005

La Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en su 33ª reunión, celebrada en París del 3 al 21 de octubre de 2005,

Afirmando que la diversidad cultural es una característica esencial de la humanidad,

Consciente de que la diversidad cultural constituye un patrimonio común de la humanidad que debe valorarse y preservarse en provecho de todos,

Consciente de que la diversidad cultural crea un mundo rico y variado que acrecienta la gama de posibilidades y nutre las capacidades y los valores humanos, y constituye, por lo tanto, uno de los principales motores del desarrollo sostenible de las comunidades, los pueblos y las naciones,

Recordando que la diversidad cultural, tal y como prospera en un marco de democracia, tolerancia, justicia social y respeto mutuo entre los pueblos y las culturas, es indispensable para la paz y la seguridad en el plano local, nacional e internacional,

Encomiando la importancia de la diversidad cultural para la plena realización de los derechos humanos y libertades fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y otros instrumentos universalmente reconocidos,

Destacando la necesidad de incorporar la cultura como elemento estratégico a las políticas de desarrollo nacionales e internacionales, así como a la cooperación internacional para el desarrollo, teniendo en cuenta asimismo la Declaración del Milenio de las Naciones Unidas (2000), con su especial hincapié en la erradicación de la pobreza,

Considerando que la cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y el espacio y que esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades y en las expresiones culturales de los pueblos y sociedades que forman la humanidad,

Reconociendo la importancia de los conocimientos tradicionales como fuente de riqueza inmaterial y material, en particular los sistemas de conocimiento de los pueblos autóctonos y su contribución positiva al desarrollo sostenible, así como la necesidad de garantizar su protección y promoción de manera adecuada,

Reconociendo la necesidad de adoptar medidas para proteger la diversidad de las expresiones culturales y sus contenidos, especialmente en situaciones en las que las expresiones culturales pueden correr peligro de extinción o de grave menoscabo,

Destacando la importancia de la cultura para la cohesión social en general y, en particular, las posibilidades que encierra para la mejora de la condición de la mujer y su papel en la sociedad,

Consciente de que la diversidad cultural se fortalece mediante la libre circulación de las ideas y se nutre de los intercambios y las interacciones constantes entre las culturas,

Reiterando que la libertad de pensamiento, expresión e información, así como la diversidad de los medios de comunicación social, posibilitan el florecimiento de las expresiones culturales en las sociedades,

Reconociendo que la diversidad de expresiones culturales, comprendidas las expresiones culturales tradicionales, es un factor importante que permite a los pueblos y las personas expresar y compartir con otros sus ideas y valores,

Recordando que la diversidad lingüística es un elemento fundamental de la diversidad cultural, y *reafirmando* el papel fundamental que desempeña la educación en la protección y promoción de las expresiones culturales,

Teniendo en cuenta la importancia de la vitalidad de las culturas para todos, especialmente en el caso de las personas pertenecientes a minorías y de los pueblos autóctonos, tal y como se manifiesta en su libertad de crear, difundir y distribuir sus expresiones culturales tradicionales, así como su derecho a tener acceso a ellas a fin de aprovecharlas para su propio desarrollo,

Subrayando la función esencial de la interacción y la creatividad culturales, que nutren y renuevan las expresiones culturales, y fortalecen la función desempeñada por quienes participan en el desarrollo de la cultura para el progreso de la sociedad en general,

Reconociendo la importancia de los derechos de propiedad intelectual para sostener a quienes participan en la creatividad cultural,

Persuadida de que las actividades, los bienes y los servicios culturales son de índole a la vez económica y cultural, porque son portadores de identidades, valores y significados, y por consiguiente no deben tratarse como si sólo tuviesen un valor comercial,

Observando que los procesos de mundialización, facilitados por la evolución rápida de las tecnologías de la información y la comunicación, pese a que crean condiciones inéditas para que se intensifique la interacción entre las culturas, constituyen también un desafío para la diversidad cultural, especialmente en lo que respecta a los riesgos de desequilibrios entre países ricos y países pobres,

Consciente de que la UNESCO tiene asignado el cometido específico de garantizar el respeto de la diversidad de culturas y recomendar los acuerdos internacionales que estime convenientes para facilitar la libre circulación de las ideas por medio de la palabra y de la imagen,

Teniendo en cuenta las disposiciones de los instrumentos internacionales aprobados por la UNESCO sobre la diversidad cultural y el ejercicio de los derechos culturales, en particular la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de 2001,

Aprueba, el 20 de octubre de 2005, la presente Convención.

I. Objetivos y principios rectores

Artículo 1 – Objetivos

Los objetivos de la presente Convención son:

- a) proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales;
- b) crear las condiciones para que las culturas puedan prosperar y mantener interacciones libremente de forma mutuamente provechosa;
- c) fomentar el diálogo entre culturas a fin de garantizar intercambios culturales más amplios y equilibrados en el mundo en pro del respeto intercultural y una cultura de paz;
- d) fomentar la interculturalidad con el fin de desarrollar la interacción cultural, con el espíritu de construir puentes entre los pueblos;
- e) promover el respeto de la diversidad de las expresiones culturales y hacer cobrar conciencia de su valor en el plano local, nacional e internacional;
- f) reafirmar la importancia del vínculo existente entre la cultura y el desarrollo para todos los países, en especial los países en desarrollo, y apoyar las actividades realizadas en el plano nacional e internacional para que se reconozca el auténtico valor de ese vínculo;
- g) reconocer la índole específica de las actividades y los bienes y servicios culturales en su calidad de portadores de identidad, valores y significado;
- h) reiterar los derechos soberanos de los Estados a conservar, adoptar y aplicar las políticas y medidas que estimen necesarias para proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales en sus respectivos territorios;

- i) fortalecer la cooperación y solidaridad internacionales en un espíritu de colaboración, a fin de reforzar, en particular, las capacidades de los países en desarrollo con objeto de proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales.

Artículo 2 – Principios rectores

1. Principio de respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales

Sólo se podrá proteger y promover la diversidad cultural si se garantizan los derechos humanos y las libertades fundamentales como la libertad de expresión, información y comunicación, así como la posibilidad de que las personas escojan sus expresiones culturales. Nadie podrá invocar las disposiciones de la presente Convención para atentar contra los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y garantizados por el derecho internacional, o para limitar su ámbito de aplicación.

2. Principio de soberanía

De conformidad con la Carta de las Naciones Unidas y los principios del derecho internacional, los Estados tienen el derecho soberano de adoptar medidas y políticas para proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales en sus respectivos territorios.

3. Principio de igual, dignidad y respeto de todas las culturas

La protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales presuponen el reconocimiento de la igual dignidad de todas las culturas y el respeto de ellas, comprendidas las culturas de las personas pertenecientes a minorías y las de los pueblos autóctonos.

4. Principio de solidaridad y cooperación internacionales

La cooperación y la solidaridad internacionales deberán estar encaminadas a permitir a todos los países, en especial los países en desarrollo, crear y reforzar sus medios de expresión cultural, comprendidas sus industrias culturales, nacientes o establecidas, en el plano local, nacional e internacional.

5. Principio de complementariedad de los aspectos económicos y culturales del desarrollo

Habida cuenta de que la cultura es uno de los principales motores del desarrollo, los aspectos culturales de éste son tan importantes como sus aspectos económicos, respecto de los cuales los individuos y los pueblos tienen el derecho fundamental de participación y disfrute.

6. Principio de desarrollo sostenible

La diversidad cultural es una gran riqueza para las personas y las sociedades. La protección, la promoción y el mantenimiento de la diversidad cultural son una condición esencial para un desarrollo sostenible en beneficio de las generaciones actuales y futuras.

7. Principio de acceso equitativo

El acceso equitativo a una gama rica y diversificada de expresiones culturales procedentes de todas las partes del mundo y el acceso de las culturas a los medios de expresión y difusión son elementos importantes para valorizar la diversidad cultural y propiciar el entendimiento mutuo.

8. Principio de apertura y equilibrio

Cuando los Estados adopten medidas para respaldar la diversidad de las expresiones culturales, procurarán promover de manera adecuada una apertura a las demás culturas del mundo y velarán por que esas medidas se orienten a alcanzar los objetivos perseguidos por la presente Convención.

II. Ámbito de aplicación

Artículo 3 – Ámbito de aplicación

Esta Convención se aplicará a las políticas y medidas que adopten las Partes en relación con la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales.

III. Definiciones

Artículo 4 – Definiciones

A efectos de la presente Convención:

1. Diversidad cultural

La «diversidad cultural» se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades.

La diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados.

2. Contenido cultural

El «contenido cultural» se refiere al sentido simbólico, la dimensión artística y los valores culturales que emanan de las identidades culturales o las expresan.

3. Expresiones culturales

Las «expresiones culturales» son las expresiones resultantes de la creatividad de personas, grupos y sociedades, que poseen un contenido cultural.

4. Actividades, bienes y servicios culturales

Las «actividades, bienes y servicios culturales» se refieren a las actividades, los bienes y los servicios que, considerados desde el punto de vista de su calidad, utilización o finalidad específicas, encarnan o transmiten expresiones culturales, independientemente del valor comercial que puedan tener. Las actividades culturales pueden constituir una finalidad de por sí, o contribuir a la producción de bienes y servicios culturales.

5. Industrias culturales

Las «industrias culturales» se refieren a todas aquellas industrias que producen y distribuyen bienes o servicios culturales, tal como se definen en el párrafo 4 supra.

6. Políticas y medidas culturales

Las «políticas y medidas culturales» se refieren a las políticas y medidas relativas a la cultura, ya sean éstas locales, nacionales, regionales o internacionales, que están centradas en la cultura como tal, o cuya finalidad es ejercer un efecto directo en las expresiones culturales de las personas, grupos o sociedades, en particular la creación, producción, difusión y distribución de las actividades y los bienes y servicios culturales y el acceso a ellos.

7. Protección

La «protección» significa la adopción de medidas encaminadas a la preservación, salvaguardia y enriquecimiento de la diversidad de las expresiones culturales.

«Proteger» significa adoptar tales medidas.

8. Interculturalidad

La «interculturalidad» se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo.

¹ La presente es una versión editada sólo hasta el capítulo III, especialmente reducida para *Oralidad*.

La CONVENCIÓN SOBRE LA PROTECCIÓN Y PROMOCIÓN DE LA DIVERSIDAD DE LAS EXPRESIONES CULTURALES se compone de VII capítulos con 35 artículos y un anexo. Usted puede solicitar el texto completo a través de oralidad@unesco.org en

Vea la versión oficial de este y otros instrumentos normativos de la UNESCO en http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=12025&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-471.html

Datos y contactos de los colaboradores

Birgitta Leander. cidec@mail.udlap.mx

Escritora y antropóloga saami (Suecia) es coordinadora principal de CIDEDEC, Consulting International Development and Culture (CIDEDEC).

Rommel Ángeles Falcón. rommelangel@hotmail.com

Director del Museo Municipal Dacha, Malena, Asia Instituto Nacional de Cultura del Perú
Miembro del Comité peruano de ICOM, el autor ha facilitado la reproducción de su artículo publicado por ICOM Perú en PATRIMONIO INMATERIAL.

María del Rosario Fernández. <http://www.unr.edu.ar>

Profesora de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, es coordinadora del Área de Investigación de la Cátedra UNESCO para la Lectura y la Escritura (sede UNR); profesora titular de Metodología de la investigación lingüística y literaria (UCEL) e Investigadora del CONICET.

Cesar Iván Sanjinés. ambaibo@yahoo.com ivansanjines@depelicula.com

Destacado realizador y productor audiovisual es el actual Coordinador General del Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas CLACPI y Director de CEFREC, es un experto en comunicación intercultural, considerado como el principal impulsor del proceso boliviano de comunicación audiovisual indígena.

Maria Susana Cipolletti. mariacipolletti@hotmail.com

La autora es docente de Instituto de Estudios Americanos y Etnología, Universidad de Bonn, Alemania y agradece a la Sociedad Alemana de Investigación (DFG, Bonn), que hizo posible su viaje a Cuba y su participación en el Coloquio Culturas de la Amazonia, de donde gentilmente ha sido tomada esta contribución. Todas las fotos del artículo han sido facilitadas por la autora.

Marie-Claude Mattéi Muller. matteim@cantv.net

La autora es una reconocida investigadora de las lenguas indígenas y de la cultura Yanomamí. Para este artículo colabora también Jacinto Serowé Yaiyaima.

Dennis Albert Moore. moore@amazon.com.br

Investigador y coordinador del área de Lingüística.

Ana María Vilacy Galucio. avilacy@museu-goeldi.br

Investigadora del área de Lingüística
Museo Paraense Emílio Goeldi, Brasil
Ambos autores son destacados lingüistas e investigadores sobre la lingüística indígena de la Amazonia con amplio prestigio en su campo y varias publicaciones en su haber.

Dominique Tilkin Gallois. dogallois@superig.com.br

Doctora en Antropología Social por la Universidad de Sao Paulo, investiga Teoría, método e historia de la Antropología y Etnología Indígena, vinculada usualmente con la Historia indígena, Política indigenista y la tradición oral, investiga sobre la cultura Wajapi y ha publicado «Arte iconográfica Waiãpi» y otros textos afines.

Se agradece la colaboración de¹

UNESCO División de Políticas Culturales y Dialogo Intercultural, 7 Place de Fontenoy 75352 Paris 07, SP, Francia / FAX +33 1 45 68 57 37 / www.unesco.org/publishing.

En este número han colaborado también

Para la edición y corrección:

Rogelio Riverón. rogelio@icl.cult.cu

Editor del Instituto Cubano del Libro, varias ediciones suyas han sido premiadas en la Feria del libro de La Habana 2006.

Para las reseñas y preparación de documentos:

Blanca Patallo. b.patallo@unesco.org.cu

Directora del Centro de Documentación Jaime Torres Bodet de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO y su equipo de trabajo.

Para la traducción:

Gloria Riva. gloria@cubarte.cult.cu

Ana Elena de Arazoza ae.arazoza@unesco.org.cu

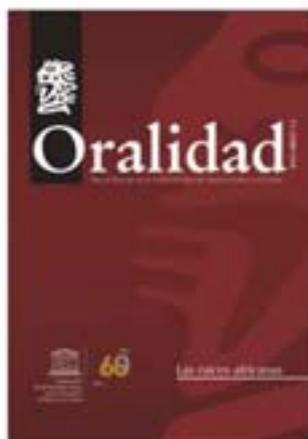
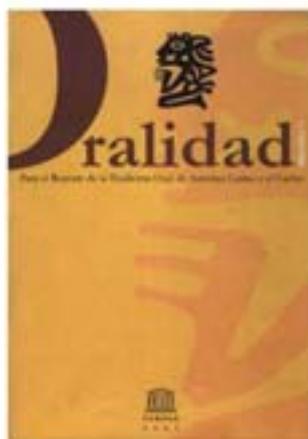
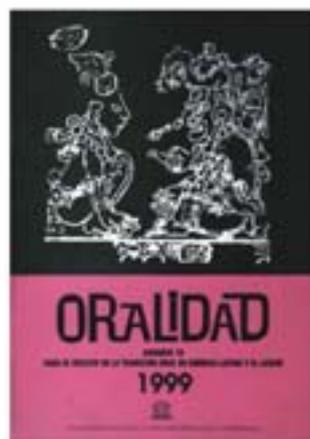
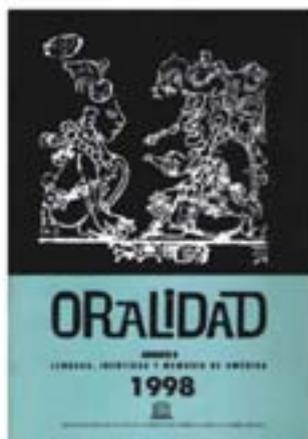
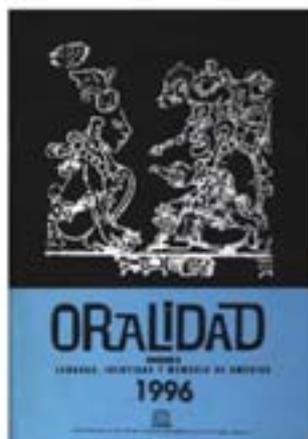
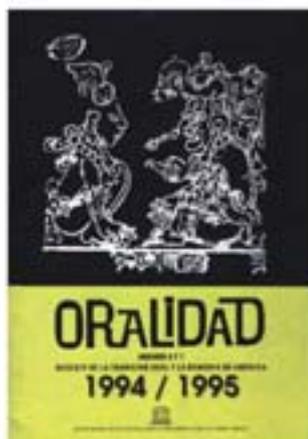
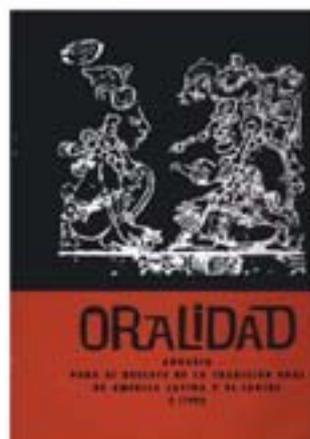
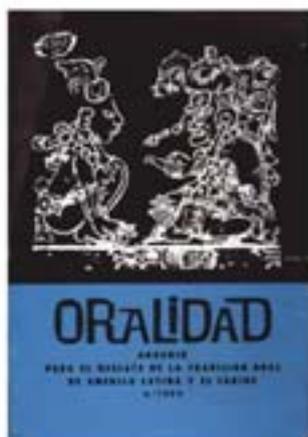
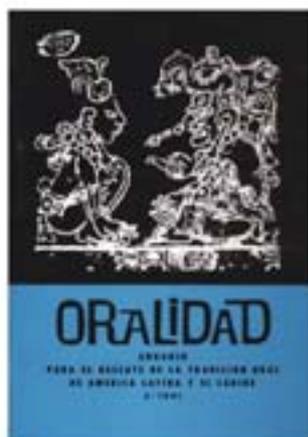
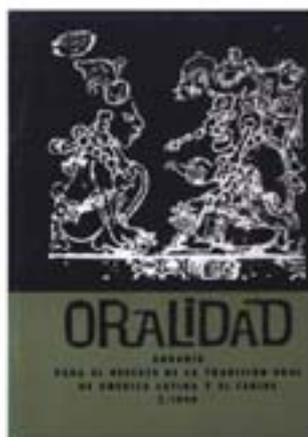
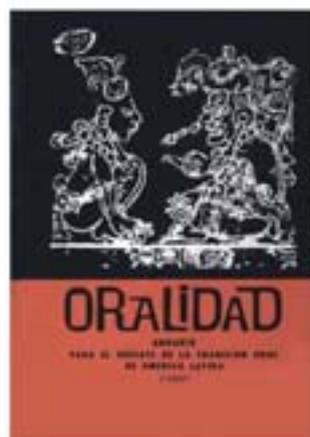
ORALIDAD es igualmente accesible digitalmente a través del Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe <http://www.lacult.org/>.

Usted también puede ser parte de este proyecto. Si desea colaborar con los colaboradores de la publicación contactándonos en el buzón del anuario. Si usted desea apoyar en la búsqueda de un espacio de expresión, si puede ayudar a reforzar la participación de las comunidades en la elaboración del anuario y la promoción de los portadores de tradiciones como espacio de expresión, usted puede contribuir para crear un miembro de una red de trabajo con un esquema de funcionamiento permanente.

Contáctenos: oralidad@unesco.org

Oralidad

Para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

Oficina Regional de Cultura
para América Latina y el Caribe



Orabilero



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

Oficina Regional de Cultura
para América Latina y el Caribe