

Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo
editores



Tradición, escritura y patrimonialización



Tradición, escritura y patrimonialización

Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo

editores

1 era. Edición Editorial Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf.: (593-2) 2506251
Fax: (593-2) 2506267
E-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Diseño, diagramación e impresión
Editorial Abya-Yala

ISBN:
978-9942-09-108-6

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre, 2012

Esta publicación ha sido realizada gracias al apoyo del Centre d'Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne (EREA) del Laboratorio de etnología y de sociología comparativa (Centre national de recherche scientifique), Francia.

La ilustración de portada es una obra original de Mataliwa Kulijaman, wayana de Guayana Francesa. Representa Kahenawa, un ser acuático, que se encuentra en la selva. Se lo encuentra muy poco. Se ve hermoso, pero puede ser peligroso. Es un *ipo*, un monstruo acuático.



Índice

Introducción.....	9
<i>Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo</i>	
1 Maluwana. Pleito para el reconocimiento del patrimonio intangible apalaï y wayana	23
<i>Mataliwa y Eliane Camargo</i>	
2 De la conquista espiritual a la conquista del alfabeto: la escritura indígena en las reducciones del Paraguay (siglos XVII-XVIII)	43
<i>Eduardo S. Neumann</i>	
3 La literatura contemporánea mapuche: una voz en el proceso de patrimonialización.....	77
<i>Loriane Fauvet</i>	
4 La producción indígena audiovisual en Bolivia....	97
<i>Gabriela Zamorano Villareal</i>	
Epílogo.....	127
<i>Bruna Franchetto</i>	
Biografías de los autores	135



Introducción

Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo

En esos últimos años, dentro de los temas emergentes de mayor interés para los antropólogos y, más específicamente, para aquellos que trabajan con poblaciones amerindias, existen dos que sobresalen: los procesos de escritura y de patrimonialización de la cultura inmaterial. Promulgada en 2003 por la Unesco, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural e Inmaterial cataliza el interés, ya existente, de las poblaciones indígenas –así como de sus asesores e investigadores- sobre su “cultura”, su “patrimonialización” y su “salvaguardia”. De tenor profundamente antropológico, la Convención de 2003 propone que:

...los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos [reconocen] como parte integrante de su patrimonio cultural...

sean documentados, investigados, preservados, protegidos, promovidos, transmitidos e revitalizados. Inventariar tales prácticas culturales y salvaguardarlas como medio de protección y de transmisión atentas a la historicidad y a los cambios,



Tradición,
escritura y
patrimonialización

requiere una serie de actitudes reflexivas de parte de los actores involucrados en estos procesos de patrimonialización.

Reflexionar y escoger cuáles son las prácticas “tradicionales” susceptibles de patrimonialización es la primera etapa que se debe pasar. Decidir los modos y las formas de salvaguardia de esas prácticas, así como los actores e instituciones (organizaciones internacionales, ONG, asociaciones y miembros del pueblo) que van a realizar esta tarea, es un segundo paso. Negociar esos procesos localmente y a niveles regionales, nacionales, internacionales, globales, un tercer punto. Escoger las versiones o las interpretaciones que serán patrimonializadas –es decir, también vistas como patrones o modelos– y sus soportes, es un cuarto paso; cómo enfrentar los efectos que la promoción que tal práctica alcanza en su proclamación como patrimonio, el último. Todos esos procesos tienen en común el uso de la escritura.

En las fases iniciales de selección: de preparación de la candidatura (el *dossier* o la carpeta) y de presentación argumentada de las prácticas culturales susceptibles de patrimonialización o de las propuestas y acciones de salvaguardia, la escritura es el medio omnipresente de comunicación, transmisión y de protección de esos conocimientos. Sin embargo, no es el único medio utilizado: registros de video y audio así como Internet ofrecen también soportes de registros y de transmisión de estas prácticas culturales.



Anne-Gaëlle Bilhaut
y Silvia Macedo, ed.

En consecuencia, en todo este proceso, y principalmente al momento de preparar la candidatura, el escribir es esencial e inevitable. Escribir las prácticas orales, gestuales, los conocimientos jamás escritos es altamente sensible y difícil. Aquí surgen las preguntas: ¿cómo escribir?, ¿quién debe hacerlo?, ¿en qué lengua?, ¿qué espacio tiene lo escrito en las comunidades?, ¿cuál contenido debe ser o puede ser escrito?, ¿qué forma dar a este contenido?, ¿quién es el público presentado y quiénes serán los lectores?, ¿cuáles son las interpretaciones realizadas por los indígenas?, ¿cuáles son atribuidas a ellos en estos procesos? En la reciente literatura antropológica sobre lo escrito en las poblaciones amerindias, encontramos artículos

sobre la escritura y la escuela, la relación entre lo escrito y el aprendizaje de la escritura. Por el contrario, se ha dado poca atención al aumento de la importancia de lo escrito en la vida cotidiana, social y política en las comunidades indígenas.

Nuestras experiencias de campo nos han llevado, a través de caminos diferenciados, a analizar los procesos de patrimonialización y sus relaciones con la escritura. De un lado, el trámite para el reconocimiento de la UNESCO del patrimonio inmaterial de la humanidad realizado por los záparas de la Amazonía ecuatoriana ha generado preguntas sobre la escritura del proyecto y los tipos de soportes para “documentar” y consignar el patrimonio zápara (Bilhaut, 2011). Del otro, el seguimiento de un proyecto de educación y de las prácticas escolares wayãpi (en Brasil y Guayana francesa) ha cuestionado la transmisión de conocimientos y las prácticas de escritura, que han sido asociadas a la candidatura a la patrimonialización de las prácticas gráficas para la UNESCO (Macedo-Tinoco, 2006).

Sin embargo, en nuestros trabajos de campo los indígenas consideran lo escrito y la escritura de manera diferente en cuanto a la relación que tienen con ellos y a sus usos particulares. Del papelote a la redacción de libros, para ellos mismos, para otras organizaciones indígenas o no indígenas, o para las ONG y el público nacional e internacional, los campos de lo escrito se abren. Lo escrito no interesa solo a los antropólogos; los indígenas le confieren importancia por ellos mismos y de acuerdo a sus propias formas.

El patrimonio como proyecto

El “patrimonio” está de moda hoy en día, a tal punto que aún en las comunidades más remotas saben lo que significa esa palabra; así también tienen una idea de lo que es la UNESCO, la cual está ayudando a promover su patrimonio a niveles locales, nacionales e internacionales. Para muchos de ellos, la UNESCO es como una súper ONG que distribuye dinero para cualquier proyecto que tenga que ver con la lengua y

la cultura. Por ello, hablar de conservación del patrimonio en muchas de esas sociedades amerindias corresponde a menudo a hablar de proyectos y eso implica construir reseñas históricas contextualizadas del patrimonio, determinar planes de acción, confeccionar presupuestos, hacer inventarios, colectas, filmaciones, todo con el fin de consignar un máximo de datos sobre el patrimonio inmaterial. Luego, todo eso debe ser objeto de una valorización, a través de una difusión que tiene la forma de un escrito, tal vez también de una exposición o de nuevas filmaciones, las cuales requieren una escritura no solo para el guión, sino igualmente para su preparación.

Desde ese momento, el patrimonio parece indisociable de las prácticas de escritura (desde el origen hasta el fin del proceso de patrimonialización) e inseparable del trabajo de documentación. Pero, ¿cómo producir esta documentación o escribir esos proyectos para el patrimonio cuando no se puede escribir o se escribe mal? Hay que tomar en cuenta que la alfabetización no ha sido llevada a cabo de la misma manera de un grupo a otro, ni de un pueblo a otro; hemos encontrado una diversidad de situaciones según la región y el país. Por ejemplo, en muchos pueblos existen escuelas pero sin profesores. Por otro lado, en países como Brasil, desde los primeros proyectos de educación multicultural y multilingüe, la educación indígena ha mejorado bastante. Actualmente, muchos amerindios terminan su educación universitaria debido a que las leyes nacionales promueven sistemas escolares multiculturales y bilingües. Pero también existen problemáticas y frecuentemente en las escuelas indígenas. Por esa razón, las competencias para escribir son muy variables de una sociedad a otra, incluso a pesar de que exista una difusión amplia de la técnica.

Cuando los amerindios deben escribir en las lenguas nacionales (español, portugués y francés, como en la Guayana francesa) proyectos o candidaturas en búsqueda de nuevos fondos, en ese momento ellos encuentran grandes dificultades. ¿Cómo expresar el patrimonio inmaterial a través de la escritura?, o ¿cómo hacer literalmente una composición escrita, es decir, componer o “poner con”, poner juntos, elementos del patrimonio, transformados en una forma escrita?

Además, no debemos olvidar que los requerimientos que deben ser llenados por escrito tienen que seguir ciertos patrones de presentación y de escritura definidos de forma exógena, y generalmente esas formas no se enseñan en las escuelas de la comunidad.

Por otro lado, si existe un texto escrito en una lengua original indígena, entonces cabría interrogarse en cuanto a su lectura: ¿existe un lector para él o no? (conocemos varias experiencias de libros escritos en lengua indígena que carecen de lectores amerindios); y esa pregunta nos lleva indefectiblemente hacia otras cuestiones sobre los escritos: ¿quién escribe?, ¿pensando en quién?, ¿para quién?, ¿quién va a leer?, ¿el receptor puede hacerlo? Aunque los amerindios repitan que lo que quieren es legar el patrimonio en una forma escrita a su propio pueblo, es sobre todo en portugués, español o francés que el escrito está producido. Sin embargo, las poblaciones escriben e invierten en proyectos de patrimonialización de prácticas culturales y saberes. Queda por preguntarse: ¿por qué hacerlo? y ¿qué significado atribuyen a estos escritos?

La literatura existente

Que los amerindios escriban y cuenten lo que son sus tradiciones indígenas no es nuevo. Gruzinski en *Las cuatro partes del mundo* señala que, a finales del siglo XVI en Nueva España, muchos eran los indígenas educados que escribían en su lengua nativa, en español o en latín. Se trataba principalmente de indígenas provenientes mayoritariamente de la nobleza indígena que fueron educados en colegios dirigidos por misioneros; sus textos se referían **fundamentalmente a crónicas**. Pero no solamente estos indígenas nobles aprendieron a leer y a escribir; desde 1536 en México, se extiende rápidamente la enseñanza del latín (2006: 35) y esto hace que se traduzcan obras, incluso clásicas, en las lenguas nativas: es el caso de las Fábulas de Esopo disponibles en náhuatl. Gruzinski escribe a propósito:

[Como] consecuencia de esta dinámica de traducción, las lenguas amerindias –las cuales hasta la fecha no se escribían– son transcritas fonéticamente y adquieren una existencia material bajo la forma de libros o de hojas volantes. Es el caso especialmente del náhuatl, del maya, del quechua, del tupi de Brasil o del timucua de Florida (2006: 67- 68, traducción propia).

Dentro de los indígenas que escriben en el siglo XVI está Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1568-1648), mestizo, hijo de un español y nieto de una princesa amerindia, quien escribe en español sobre la historia del Reino de Texcoco, de donde es originario. Ofrece dos versiones sucesivas de la historia, refiriéndose de la misma manera a las fuentes indígenas y europeas, sin dar más crédito a las unas o a las otras. También uno de sus contemporáneos, Martín de la Cruz, médico azteca, redacta un herbario, el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* (1552). Esta es la primera obra sobre plantas mexicanas y es de un interés especial porque solo incluye saberes medicinales aztecas, y su hibridad viene aquí del idioma en el que está publicado; gracias a su amigo azteca Juan Badianus (Badiano), el libro está traducido al latín (2006: 4). En la actualidad, la producción escrita indígena crece de manera exponencial. Esto se verifica por el gran número de material escolar, proyectos, carpetas, libros, literatura, documentos, cartas, etcétera, que se puede hallar.

Distinguímos tres ejes mayores para el análisis de esas producciones escritas y literarias indígenas. El primero, enfatizando principalmente el debate sobre la educación, se interesa en el aprendizaje de la escritura, la alfabetización, la educación, el aprendizaje de los diferentes tipos de escritura (silabarios maya) y en estudios hechos por los asistentes indígenas de los antropólogos que han publicado artículos, a veces en su idioma y que luego han sido traducidos a una lengua de comunicación académica. Hay que subrayar que una gran parte de esa producción está compuesta de manuales escolares bi y multilingües, generalmente editados o publicados por las organizaciones indígenas con el apoyo y la participación de las direcciones de educación bilingüe, regional o nacional.

La segunda parte examina las biografías y autobiografías indígenas y la interpretación que se hace de este eje como un nuevo género para los pueblos indígenas. Chaumeil (2011), por ejemplo, revisa la biografía de uno de sus principales interlocutores yaguas: Alberto Proaño. Explica cómo la investigación etnológica y sus escritos hicieron que Proaño clasifique sus conocimientos chamánicos de acuerdo con los estándares de valoración de los conocimientos indígenas actuales y las normas de investigación etnográfica. Además resalta el hecho de cómo la investigación organiza ese nuevo conocimiento. Chaumeil también comenta cómo sus textos, y específicamente su libro sobre chamanismo yagua, fueron incorporados por Proaño en sus rituales chamánicos, al respecto refiere:

Pero mi sorpresa fue mayor cuando me enteré que Alberto curaba con mi libro sobre el chamanismo, aplicándolo a la manera de un encanto directamente sobre el cuerpo de los enfermos. La explicación que proponía era que el libro en cuestión reunía palabras poderosas y eficientes por el hecho de haber sido escritas. Una vez inscritas, las palabras no se borran y son para siempre (...) Me contaba también que el simple hecho de abrir el libro le hacía inmediatamente recordar las letras de cualquier canto sin temor de equivocarse y sin necesidad de memorizarlas previamente. El libro tal como lo utiliza Alberto se volvió una entidad suya, productiva, agentiva, capaz de curar (y de matar), razón por la cual se queja siempre que sus rivales le “roban” con frecuencia el libro, obligándome a traer nuevos ejemplares a cada una de mis visitas para re-abastecerse (hasta que se agote el libro): de ahí la necesidad, según él, de escribir otro libro... (Chaumeil, 2011: 9).

Ya Calavía (2006) discutiendo del género autobiográfico indígena y su ausencia –o presencia emergente– en América Latina, en comparación con la ya fuerte existencia del género en los Estados Unidos, reflexiona sobre el potencial analítico que este tipo de escritura trae a los estudios amerindios y a la capacidad política que proporciona a los líderes indígenas. El género autobiográfico, que implica una construcción del sujeto narrador, se encuentra frente a

otras formas de percepción de la persona y al estilo indirecto en cuyos sujetos son múltiples y variados, entre humanos y no humanos.

El tercer tipo de estudios analiza las publicaciones literarias indígenas más recientes. Ejemplos de esas publicaciones son aquellas realizadas por las poblaciones indígenas de Minas Gerais (Brasil), por ejemplo, la obra bilingüe wayana/francés *Kaptëlo* coescrita por Mataliwa Kulijaman y Eliane Camargo y también la colección de libros “Narradores indígenas do Alto río Negro” (FOIRN/ISA), esta última analizada por Andrello (2008) y Hugh-Jones (2009), quienes nos alertan sobre la recurrencia de los análisis realizados hasta ahora. Dichos análisis, según Hugh-Jones, centran su interés en el contenido escrito, rara vez prestando atención al libro como objeto. En su análisis, el libro como objeto ritual hace parte de un sistema complejo que caracteriza las relaciones entre clanes y subclanes propio de los amerindios del Alto Río Negro.

El libro, considerado como objeto, es algo nuevo que se inserta en la tradición amerindia. Es nuevo porque responde a un contexto histórico de relaciones específicas, correspondiendo a una demanda exógena actual de una construcción identitaria cultural indígena diferenciada de la indianidad, con la que se quiere demostrar a los blancos y a los mestizos la especificidad de la cultura indígena. Todo esto pasa por un nuevo medio, lo escrito, y su soporte, el papel; sin embargo, ese uso no es tan nuevo ya que entre los amerindios las asignaciones de significado que se hacen a un objeto se plantean como un ritual de propiedad objetiva, es decir, el objeto es entendido como mediador del conocimiento intangible (los discursos y el conocimiento) y material (bienes rituales).

La relación entre patrimonio y escritura

En los estudios sobre patrimonio, la cuestión de la oralidad, de la escritura y la relación entre estos dos campos en los procesos de patrimonialización de saberes inmateriales son temas que han estado presentes en los intereses de los

estudiosos de este tema. Sin embargo, son raros los estudios que se centran específicamente en la relación del patrimonio con la escritura. Este libro pretende contribuir a este aspecto, en primer lugar, discutiendo la relación entre los procesos de patrimonialización y los procesos de la escritura en las sociedades amerindias. El libro es el resultado de la inquietud de las autoras en la que cada una, a partir de su experiencia etnográfica (como ya se mencionó), llegó a las preguntas que llenan las páginas de esta introducción.

Esas cuestiones y discusiones fueron inicialmente propuestas en el simposio organizado durante el 53º Congreso Internacional de Americanistas en la ciudad de México en julio de 2009. Uno de los artículos publicados en este volumen fue elaborado –en su primera versión– para participar en este grupo de trabajo. Otros textos se juntaron al enriqueciendo del libro con ejemplos de análisis de situaciones específicas, a veces muy dispares entre sí, cuyo objetivo fue reflejar los temas que figuran en esta introducción. Todos los artículos abordan la intrincada relación entre prácticas orales y escritas, discutiendo sobre las producciones realizadas, sus usos y dilemas. La relación directa o indirecta al patrimonio cultural se manifiesta también en los diferentes artículos, haciendo hincapié en la transmisión y registro de los conocimientos y tradiciones culturales y el lugar de la escritura en estos procesos.

Existe una variedad interesante de sujetos narradores/autores en los textos presentados, desde el investigador-observador al investigador-participante y comprometido en las luchas políticas, pasando por el sujeto que reflexiona sobre el proceso vivido por él como miembro de una sociedad de tradición oral que busca promover y defender el patrimonio cultural de su pueblo. Tenemos respuestas para algunas preguntas que se han planteado aquí, pero también proponemos nuevas interrogantes a las que falta responder. Las sociedades indígenas, a pesar de ser denominadas de manera insistente “sociedades de tradición oral” o vulgarmente llamadas “sociedades sin escritura”, usan, interpretan y hacen uso de lo escrito para varios propósitos, produciendo tipos específicos de escritura para finalidades precisas. Es lo que Neumann nos

dice en su artículo sobre la escritura entre los guaraní de las reducciones paraguayas.

La técnica de la escritura introducida por los misioneros, primero por los franciscanos y luego por los jesuitas, desde el siglo XVII, fue un instrumento esencial en la rebelión indígena durante las guerras guaranícas, así como contra los propios misioneros. Atentos a los usos y potencialidades de esta tecnología –que los indios comenzaban a utilizar en su comunicación y organización política y contra la jerarquía de las misiones– los misioneros buscaron, cada vez que lo pudieron, mantener el control sobre la difusión, el aprendizaje y el uso de la escritura. Pero su difusión, a través de las prácticas de catequesis y misas y la creación de una élite indígena, parte de la estructura organizativa de las misiones, hicieron que la escritura fuera incorporada dentro de otros usos en esta organización, a la vez constituyendo su instrumento central, contribuyendo a la agitación política de los guaraníes. Gracias a un estudio detallado de los archivos y documentos, el autor nos presenta letras, listas y escritos guaraníes del siglo XVII y XVIII que muestran los diferentes tipos de escritura, su uso y lugar en los procesos políticos de ese momento.

Si la escritura ya era en el siglo XVII una herramienta importante para los indígenas en sus luchas políticas, continúa siéndolo para los amerindios en el siglo XXI. El caso de los mapuches en Chile es paradigmático en este sentido. Fauvet nos relata el florecimiento de una literatura mapuche que, por medio de poemas, música y recitales, procura visibilizar y abrir espacios para la cultura y tradición mapuche en una sociedad chilena frecuentemente discriminante para el pueblo amerindio. Otros procesos de patrimonialización están en curso entre los mapuche, cuya “tradicción”, identificada por ellos mismos, está sumamente relacionada al “arte de la oratoria” y para los cuales la producción literaria y poética es reciente. Sin embargo, como lo muestra el autor, la poesía es una práctica escrita ejemplar que procura conciliar conocimientos tradicionales provenientes de la cultura oral con nuevas posibilidades de expresión y comunicación escritas. Al producir una composición “hibrida” que redinamiza la len-

gua mapuche, valoriza su cultura y abre un canal de diálogo y de reivindicación de los amerindios frente al Estado chileno; además, la poesía mapuche concilia la lengua mapuche con el castellano.

La escritura como instrumento político para el reconocimiento de derechos y la visibilidad del grupo es una de las características recurrentes en la mayoría de los procesos de patrimonialización descritos en los artículos de esta selección. Sin embargo, no solo la escritura aparece como instrumento político y soporte para las reivindicaciones indígenas, sino también el video. Es lo que muestra el análisis de Zamorano sobre los tipos de narrativa “imagética” que contienen imágenes en video de indígenas del Plano Nacional Indígena de comunicación audiovisual en Bolivia. En ese caso, la comunicación en imágenes y no a través de textos escritos funciona también como soporte de reivindicación política y de visibilidad sociocultural. Sin embargo, nunca se deja de prescindir de la escritura: todo el proceso de aprendizaje y producción de los videos indígenas en Bolivia pasa por un trabajo anterior en talleres, donde la escritura es la base.

Es solo después de haber discutido los posibles tipos de narrativa, de haber escrito y dibujado el *storyboard*, que los videos pueden ser realizados. Si esos videos no son parte explícita de un proyecto de patrimonialización, bien podrían serlo, pues tienen el objetivo de transmitir, recrear y promover la diversidad cultural indígena de Bolivia a través de su recuperación, apropiación y preservación. Así, como en la relación entre las prácticas orales y su escritura, este proceso de construcción de narración fílmica no sucede sin tensión.

Los amerindios se encuentran frente a decisiones no siempre fáciles a tomar, entre la creación de una forma narrativa indígena o su adecuación a una forma más actual y familiar, para un público más amplio. ¿Cómo narrar historias míticas o realidades conflictivas de las comunidades respetando las formas indígenas propias y, al mismo tiempo, transmitir conocimientos orales por medio de imágenes fílmicas para un público indígena y no-indígena? Aquí el

problema de la relación entre oralidad y escritura se plantea una vez más pero bajo una forma diferente: la de la relación entre oralidad e imagen fílmica. Zamorano nos relata como los pueblos indígenas bolivianos enfrentan esta cuestión, produciendo estilos de narración propios e innovando en la producción de sus videos.

Pero este proceso, tal como el de patrimonialización de prácticas orales y de educación indígena multilingüe y multicultural, enfrenta contradicciones internas que resultan de la negociación entre formas indígenas propias de narrativa fílmica y los límites de la técnica, del tiempo y del público. Lo resume una de sus entrevistadas, Ana Vilacama, en su comentario sobre la educación en lengua indígena:

Estamos como la Reforma Educativa [risas]: está enseñando en lenguas indígenas pero en el sistema occidental. Entonces más o menos todavía estamos con lo del video así. Nos falta un poco más avanzar con el lenguaje propio de la imagen.

El lugar del narrador, las tensiones entre las formas orales de transmisión y su escritura y la reflexividad que este proceso cataliza son también muy bien descritos por Mataliwa en su artículo con Camargo. El artículo, una reflexión sobre el proceso de escritura de un libro sobre la rueda *maluwana* y sus grafismos, trabajada por los pueblos wayana y apalai de la Guayana francesa, expresa vivamente el ejercicio reflexivo de Mataliwa, cuando éste decide, a causa de la apropiación indebida que sufre la *maluwana* y sus dibujos pintados, escribir acerca de los grafismos, sus orígenes míticos y su modo de fabricación. Son tres los motivos principales que llevan al autor, conjuntamente con Camargo, a redactar el libro: en primer lugar, se trata de registrar y transmitir para su grupo –especialmente para los jóvenes– el conocimiento propio de los wayana-apalai. Segundo, para promover esos saberes a un público más amplio, no-indígena, que compra el objeto desconociendo totalmente su uso, fabricación y significado. La tercera razón es reivindicar el derecho a salvaguardar este patrimonio colectivo que representa el arte gráfico wayana y apalai. Mataliwa describe las dificultades que encuentra para

pensar acerca de un objeto y pasar desde el conocimiento oral a uno escrito con las exigencias propias de este ejercicio. Su relato ejemplifica los procesos que la redacción de saberes orales, en el caso de los gráficos, demandan a una persona, hijo de un conocedor de los diseños y mitos relacionados, escolarizada durante cuatro años. Este texto plantea también otra razón, muchas veces impulsador para que los grupos indígenas demanden la patrimonialización de una práctica cultural: la apropiación y comercialización indebida por parte de individuos o grupos ajenos a este conocimiento.

Los procesos de patrimonialización y su relación con la escritura son, como lo demuestran los artículos publicados en este volumen, buenos para reflexionar. Son ejemplos etnográficos específicos que se muestran como respuestas originales, así como contradicciones e *impasses*, que los procesos de patrimonialización –en sí inevitable por su relación postulada con lo escrito– van suscitando. Esperamos que este libro vaya en este sentido estimulando la reflexión, y contribuyendo a esta discusión tan actual, que conlleva muchas de las cuestiones clásicas en debate desde la fundación de la disciplina.

Referencias

ANDRELLO, Geraldo.

- 2008 “Narradores Indígenas do Rio Negro (ou Antropologia ‘faça você mesmo’)”, 32 Encontro Anual da Anpocs, 21 p., ms.

BILHAUT, Anne-Gaël

- 2011 *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonia*. Quito: Abya Yala y Flacso Ecuador.

CALAVIA, Oscar

- 2006 “Autobiografía e sujeito histórico indígena”, *Revista Novos Estudos CEBRAP*, 76, novembro 2006: 179-195.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

- 2011 “Cuando el informante se vuelve autor. La singular trayectoria de Alberto Proaño” (texto de conferencia), La

Mémoire des Amazones dans les pays andins, Bogota, 6 mai 2011, 13 p., ms.

HUGH-JONES, Stephen

2009 “Patrimonialisation: entre image et écrit” (texto de conferencia), Ersipal, Paris, 20 mars 2009, 30 p., ms.

KULIJAMAN, Mataliwa et Camargo, Éliane

2007 *Kaptëlo. L'origine du ciel de case et du roseau à flèches chez les Wayana (Guyanes)*. Cayenne/Paris: Gadepam, CTHS.

GRUZINSKI Serge

2006 [2004] *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: Points.

MACEDO-TINOCO, Silvia

2006 *Ekolya et karetajar, maître de l'école, maître de l'écriture*. Paris, EHESS, thèse de doctorat.

MACEDO, Silvia

2007 “Listes, lettres et documents: l'écrit et l'école chez les Wayãpi de la Guyane française”. In: Isabelle Leglise (org.). *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane: regards croisés*. Paris: IRD Editions: 263-276.

MACEDO, Silvia

2009 “Xamanizando a escrita. Aspectos comunicativos da escrita ameríndia”. *Mana* 15 (2). Octobre 2009: 509-528.

