

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



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



Epílogo

Bruna Franchetto

En 1981 estaba en la aldea kuikuro de Ipatse, a la orilla del río Culuene, al norte del estado brasileño de Mato Grosso, en la Amazonía meridional. Durante la “fiesta” llamada *kuambü* celebrada en noviembre de aquel año, una mujer compuso una canción para que yo pudiera participar del ritual, en realidad, para obligarme a participar⁶⁰. *Kuambü* es el nombre de un *itseke* (animal-espíritu), de una máscara y una fiesta alegre y ruidosa, donde los compositores y cantores crean y transmiten públicamente mensajes/cantos individuales, llamados de *tolo* (“pájaro, mascota”). Estos cantos son comentarios, rumores, acusaciones o defensas de acusaciones, amonestaciones. Tuve, como otros participantes de la fiesta, que disfrazarme, transformándome en una caricatura de mí misma: vestirme de “investigador”, gran sombrero estilo safari, cámara y grabadora colgadas alrededor del cuello, una manta alrededor de la cintura, una mochila grande en la espalda. Y fui cantando de casa en casa durante horas, entre las risas



127

Tradición,
escritura y
patrimonialización

60 Ver Franchetto 2007 y 2010 y un análisis de la experiencia de investigación y documentación entre los kuikuro.

de todos. Mi canto, impuesto, denunciaba mi esclavitud a los designios de los blancos:

*Para amedrentarlos, yo vine
ella nos está espionando a todos.
De verdad
Bruna está haciendo esto
para amedrentarlos, he venido.*

El mensaje/canto revela la percepción que los kuikuros tenían de mí y de nuestra relación. Me presentaba como alguien que, come/aterroriza/mata *enge*. Así son los *itseke*, yo era un *itseke*, de los más peligrosos, los que son *kukengeni*, “los comedores”. Este fue el motivo de mi participación en el *kwambü* de 1981 y de mi canto: amansar el blanco-*itseke*, atraerlo a una red de reciprocidad infinita. Además de ser un *itseke*, yo, en el canto, era una “espía”. Yo era la mujer enviada para espionar a los kuikuro y llevar de regreso a todo lo que había aprendido, escrito y grabado, para entregar el tesoro “robado” a mis semejantes, los blancos, los enemigos.

El canto que los kuikuro me hicieron cantar, entre las risas, marcó una catarsis, mi transformación de animal-espíritu a casi-gente.

Hace veinte años, la tecnología a mi disposición era rudimentaria, desde nuestro punto de vista: cuaderno, bolígrafo, una grabadora y una cámara fotográfica de las más baratas. Los “dueños” de los conocimientos y de rituales se mostraban celosos y preocupados: hojas de papel y cintas en mis manos circularían por el mundo sin su control. Los kuikuro todavía no estaban familiarizados con la grabadora, sin embargo, a finales de los años ochenta ya había cinco grabadoras en la aldea. Ellos entraban en el circuito de intercambios y de pagos, siendo consumidos hasta que quedaran inutilizables; desmontadas, sus piezas se convertían rápidamente en adorno, utensillos, juguetes, basura. Introducidas por los investigadores, las grabadoras y pilas estaban entre los primeros pedidos de los indígenas. Mientras funcionaba, la grabadora era usada para registrar canciones y actuaciones musicales de las

fiestas intra e intertribales, jamás para narrativa o tipos del habla formal. Las cintas circulaban por las casas y las aldeas, eran prestadas, intercambiadas o donadas. Las actuaciones de cantores y especialistas rituales eran evaluadas y confrontadas públicamente. Las cintas eran grabadas, borradas y regrabadas, hasta su inutilización; no eran conservadas como memoria o documento. A pesar de cristalizar una ejecución, volviéndola indefinidamente repetible, la naturaleza del grabar todavía permitía variaciones, lo que se acercaba a la oralidad y se distinguía de la escritura, reificación indeleble de una ejecución.

Las tecnologías de la grabadora y de la escritura hicieron con que yo, discente excepcional, llegase a representar una amenaza. La transcripción me ha permitido reproducir una ejecución en un tiempo muy corto, lo que dispensa el proceso de memorización que regulaba sucesivos pagos. Por otra parte, dicha ejecución mecánica me convirtió en un ejecutante rápido, pero incompetente en términos del dominio del arte verbal. Graves conflictos surgieron por la ocasión de la grabación de ciertos cantos, definidos como caros y prohibidos. Mis propuestas de “pago” seducían a algunas cantoras, que se han aventurado a romper las reglas y jerarquías. Tensiones y chismes desembocaban en acusaciones abiertas, temas de desaprobación masculina en los discursos públicos y causas de un empeoramiento temporal de los conflictos entre facciones. Las mujeres, por fin, me buscaban en la clandestinidad de la noche para rogarme que las cintas fuesen guardadas con mucho cuidado y no fuesen mostradas a nadie. Tuve que jurar en voz susurrada, solemne y cómplice.

La representación del habla como voz, parte del cuerpo, desdoblamiento de la persona, era impedimento del libre uso de la grabadora. Los mayores decían que yo quería robar su voz, apartándola de ellos. Afirmaban que estaban próximos de la muerte y que si su voz de muertos –fragmento vivo– fuera oída por sus hijos, estos serían tomados por *otunu*, un “nostalgia” que es el sufrimiento de los vivos y una evocación de la *akunga* (alma) ya en su viaje para la aldea de los muertos –retorno exorcizado por los ritos de luto–. En estas condiciones, grabar nunca fue un hecho sencillo y solo tuvo

lugar después de las reiteradas peticiones, las explicaciones, la intervención de los mediadores y la anuencia final. Las grabaciones tenían todas, un “precio” real, a ser pago con bienes que poseía o que podría comprar en la ciudad.

Seguí volviendo donde los kuikuros, año tras año, y el tiempo cambió todo. Me torné una aprendiz eterna y los kuikuros entraron en la escuela y fueron conquistados por la escritura, la televisión y el papel impreso. Las “tradiciones” parecían debilitarse. A partir de los años 2000, un nuevo proyecto llevó tecnología a los kuikuros: la documentación en vídeo. De eso también los kuikuros se apropiaron; nació el Colectivo Kuikuro de Cine, varios videos fueran producidos, ganando el mundo y recibiendo premios y reconocimiento entusiasta. De la grabadora al video, parecía una victoria de la oralidad sobre la fase avasalladora de la escritura escolar, con sus documentos, informes, fichas, libros bilingües, artículos, monografías y tesis. Nada, sin embargo, neutralizó la muy ambigua condición de ser dominado, colonizado y dominar, digerir las nuevas tecnologías de la palabra y de la imagen.

Por los registros escritos y audiovisuales son congeladas “tradiciones”, en sí dinámicas, mutables, constantemente sometidas a variables contextuales, relaciones políticas internas y externas. Se habla sobre “transformaciones” de sociedades nada frías, en nada fuera de la historia (o historias, en plural), transformaciones en los regímenes de memorización y transmisión de sociedades entre la oralidad y la escritura. Para tener una idea de esas transformaciones de conformación verbal de los conocimientos y sentimientos, es obvio que es necesario investigar lo que supuestamente se está transformando las llamadas “tradiciones orales”, como narrativas, cantos, rezos y fórmulas de palabra eficaz, oratorias, habla ritual y ceremonial. En seguida, es necesario investigar representaciones, encuentros y la digestión de las nuevas tecnologías en contextos específicos (indígenas). Es el caso de la escritura, la tecnología de la palabra más antigua, de la cual nosotros estamos imbuidos hasta las entrañas y con la cual llegamos hasta los indígenas. Ellos nos observan a nosotros escribiendo, nosotros los observamos a ellos escribiendo... Poco o nada sabe-

mos sobre la génesis e impacto de la escritura en sociedades indígenas. Y hoy la mayoría de ellas está en la escritura, antes de la escolarización y sobre todo a partir de la escolarización. Y en todas la escritura es todavía un grafismo, sea una versión chamánica o en una versión profana que es interpretada como trazo-camino.⁶¹

Solamente en Brasil, son entre 160 y 180 las lenguas indígenas todavía con algún grado de vitalidad; pocos grupos no tienen escuelas en sus aldeas; bien o mal, la mayoría conoce la escritura de la lengua dominante; no pocos poseen una escritura alfabética u ortografía en lengua nativa. Es un fenómeno ya de grandes dimensiones y todavía poco investigado etnográficamente.

Escritura y patrimonialización son las temáticas de esta recopilación: “regalos de blancos, regalos de griegos”, diría citando el título de una disertación de maestría defendida (Cavalcanti, 1999). Hoy, podríamos agregar a esos dos “regalos”, la tecnología del video, la documentación audio-visual. Y cada artículo transpira una ambigüedad intrínseca, dilemas, constreñimientos.

En *Maluwana*, pleito para el reconocimiento del patrimonio intangible apalaï y wayana, Mataliwa se queja del robo intelectual, del pillaje del arte wayana llevado a cabo por los occidentales, quienes estaban robando nuestro conocimiento ancestral. Mataliwa reconoce que el *tukusipan*, disco de madera recubierto de fascinantes grafismos tradicionales, ya fue tomado por los negros marrones y por comunidades tupi-guaraníes, aunque de manera muy distinta. Y afirmaba que “en Guayana el arte apalaï-wayana tiene en la escritura un medio para reivindicar públicamente el derecho a la protección de un saber tradicional, de un patrimonio”.

61 Para análisis de las distintas interpretaciones de la escritura en sociedades amerindias ver Collet 2006, Weber 2006 y Macedo 2009, además Gow 1990.

Particularmente interesantes son las reflexiones de Mataliwa sobre la escritura:

Por lo pronto puedo decir que escribir es, realmente, un ejercicio arduo para mí, y que la expresión oral de mis ideas en francés también me resulta difícil, sobretodo si tengo que hablar en público... Nuestra cultura no tiene realmente necesidad de la escritura, ésta es para mí un ejercicio de reflexión. Tener ideas y expresarlas por escrito me obliga a pensar en una situación y, sobre todo, en las palabras adecuadas para describirla. Es una manera que he descubierto para develar el mundo de mi lengua. La escritura es un juego del pensamiento para mí.

Y recuerdo el sufrimiento experimentado por los jóvenes kuikuros en proceso de alfabetización frente a la mutilación de una ejecución por un viejo “dueño de la narrativa” cuando transfiguraba en texto escrito, de la poética de la repetición paralelística a la prosa seca, del ritmo de la voz a la sucesión de líneas en el papel, donde diálogos citados, marcadores epistémicos, ideófonos, interjecciones difíciles de ubicar o son sencillamente eliminados.

Fascinante es la historia de la actual literatura indígena mapuche en el texto de Loriane Fauvet, con la tensión del ejercicio, contra todo y contra todos, de la adaptación a un género occidental sin perder los elementos fundamentales de la tradición oral.



132

Anne-Gaëil Bilhaut
y Silvia Macedo, ed.

El artículo de Eduardo S. Neumann es precioso por abordar la génesis misionera de la escritura en las “reducciones del Paraguay”. Él no nos deja olvidar que la expresión ufanista “la conquista de la escritura”, bastante usada por los admiradores de la civilización escolar, no fue y no es ni más ni menos que un capítulo de la “conquista de las almas”, algo que continúa absolutamente actual si pensamos en la difusión avasalladora de la ideología evangélica en América Latina a través de las misiones que acoplan la salvación de las lengua

indígenas y la aniquilación de las culturas por la escritura de la traducción de la Biblia y los Evangelios.⁶²

Provocadora es la contribución del artículo de Gabriela Zamorano Villareal sobre la producción audiovisual indígena en Bolivia, sobre todo donde se discuten los contratiempos de una transposición de narrativas en vídeo, con lenguajes, presupuestos y consecuencias distintos y, a veces, contradictorios.

Debemos agradecer a los autores y organizadores de esta recopilación por permitirnos dar un paso más en la comprensión de procesos transformadores en pleno andamio que alcanza la vida y la reproducción cultural de cada vez más pueblos y sociedades de América indígena y cuyo camino escapa de nuestras veleidades de profetas del futuro.

Referencias

CAVALCANTI, Ricardo Antonio da Silva

1999 *Presente de Branco, presente de Grego? Escola e escrita em Comunidades Indígenas do Brasil Central*, Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

COLLET, Célia L.

2006 *Ritos de civilização e cultura: a escola Bakairi*. Tese de Doutorado. PPGAS/MN/UFRJ.

FRANCHETTO, Bruna

2008 A guerra dos alfabetos: Os povos indígenas entre o oral e o escrito. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 14, 1: 31-59.

2007 A comunidade indígena como agente da documentação lingüística. *Revista de Estudos e Pesquisas*, vol. 4, 1: 11-32.

2010 “Bridging linguistic research and linguistic documentation: The Kuikuro experience (Brazil)”. En: José Antonio Flores Farfán and Fernando F. Ramallo (eds) *New Pers-*

62 Ver Franchetto 2008 para un abordaje del papel de los misioneros en la génesis de la escritura para lenguas indígenas.

pectives on Endangered Languages: Bridging gaps between sociolinguistics, documentation and language revitalization. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company: 49-54.

GOW, Peter.

1990 Could Sangama read?. *History and Anthropology*, 5: 87-103.

MACEDO, Silvia Lopes da Silva

2009 “Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia”. En: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol.15, 2: 509-528.

WEBER, Ingrid

2006 *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola.* Rio Branco: Edufac.