

# Repensando los Movimientos Indígenas

Carmen Martínez Novo, editora

# Repensando los Movimientos Indígenas



**FLACSO**  
ECUADOR



Ministerio  
de Cultura

© De la presente edición:

**FLACSO, Sede Ecuador**

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

[www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

**Ministerio de Cultura del Ecuador**

Avenida Colón y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2903 763

[www.ministeriodecultura.gov.ec](http://www.ministeriodecultura.gov.ec)

**ISBN:**

Cuidado de la edición: Juan Guijarro

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Crearimagen

Quito, Ecuador,

1ª. edición: mayo de 2009

# Índice

Presentación ..... 7

**Introducción** ..... 9

Carmen Martínez Novo

## PARTE I.

LO INDÍGENA COMO UTOPIA.

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

**Celebrando lo indígena en Bolivia.**

**Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara** ..... 39

Andrew Canessa

**Autonomía desterritorializada** ..... 49

Deborah Poole

## PARTE II.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA FRENTE A

LAS PARADOJAS DEL DESARROLLO

**La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia** ..... 69

Víctor Bretón	
<b>Cansancio organizativo</b> .....	123
Luis Alberto Tuaza	

PARTE III.

LAS AMBIGÜEDADES DE LA  
EDUCACIÓN INTERCULTURAL

<b>La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia</b> .....	147
Michael A. Uzendoski	

<b>La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena</b> .....	173
Carmen Martínez Novo	

PARTE IV.

NEOLIBERALISMO Y  
MULTICULTURALISMO

<b>Los desafíos del multiculturalismo</b> .....	199
Emma Cervone	

<b>Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia</b> .....	215
Margarita Chaves y Marta Zambrano	

Parte III  
**Las ambigüedades de la  
educación intercultural**

# La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia<sup>1</sup>

Michael A. Uzendoski\*

## Introducción

En la obra *El Rincón de las Cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*, Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (2006) muestran que el mundo andino posee sus propias tradiciones históricas de escritura, que son malinterpretadas y reprimidas por un sistema de dominación textual basado en la escritura alfabética. Además, otro estudio detallado por Tim Ingold (2007), acerca de la historia de la escritura, ha mostrado los cambios sociales que ha traído la palabra impresa, la cual, vista desde la lógica social del capitalismo y el nacionalismo, divorció la escritura del cuerpo humano y de la creación de lugares. Ambos trabajos muestran que la escritura abarca más de lo que se pensó anteriormente, y que las culturas

---

1 Agradecimientos: El trabajo de campo en que se basa este estudio se desarrolló durante más de treinta meses entre los años 1994 y 2007. El proyecto fue apoyado por la Comisión Fulbright (1994), la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe de Napo (1996-1997), y Pew Charitable Trusts (1996-1997). Desde entonces he regresado a Napo muchas veces (2000, 2001, 2002, 2004, 2005, 2006, 2007). Mis actividades en 2001 fueron apoyadas por La Universidad Estatal de Florida (FSU) y en el 2002 por la Comisión Fulbright y FLACSO. Primero, agradezco a Verna Grefa, narradora del cuento, quien me ha enseñado muchas cosas y quien me ha ayudado bastante en mi trabajo: *ashka pagarachu / yupaychani*. Le agradezco también a mi esposa, Edith Felicia Calapucha, quien me ayudó con la traducción del cuento del kichwa al español, y a toda la gente kichwa del Alto Napo y Tena. Le agradezco mucho a Gonzalo Gallardo, estudiante Peruano en la FSU, y al poeta Juan Carlos Galeano, quienes me ayudaron con el español académico. Cualquier error en este trabajo corre bajo mi responsabilidad.

\* Universidad Estatal de Florida.

comúnmente llamadas “orales” poseen formas complejas de atribuir significados (Hill & Mignolo, 1994; Derrida, 1967; Cruikshank, 2005; Sá, 2004). En efecto, los humanos desde el inicio de la historia han creado inscripciones. Un buen ejemplo de cómo la inscripción interactúa con la voz es el sistema incaico de escritura en cordones o los *khipus* (Arnold & Yapita, 2006; Salomón, 2004). A pesar de que las culturas amazónicas habitan en un mundo rico en inscripciones, no se ha teorizado acerca de estas culturas desde la perspectiva teórica de “escritura”, debido a que usualmente han sido consideradas solamente “orales”.

Usando la lengua *kichwa* de Napo como ejemplo, quiero demostrar que el habla kichwa enfatiza no sólo la voz sino también textos que enlazan la voz con imágenes inscritas. Voy a enfocarme en los significados de los petroglifos y los cuentos. Este complejo semiótico, como trato de revelar, cuestiona la frontera entre la oralidad y la escritura. Representa un modo de inscripción fenomenológico reprimido por la educación oficial y la alfabetización del idioma kichwa.

### **La paradoja de la educación bilingüe intercultural**

Aquí se encuentra lo que llamo la paradoja de la educación bilingüe intercultural: a pesar de que busca fortalecer la identidad indígena y el lenguaje kichwa, en la práctica el enfoque ha sido unificar y estandarizar el lenguaje mediante la escritura alfabética (Haboud, 2004). Esto ha causado un rechazo de la textualidad y dinámicas vocales del kichwa del Napo en la forma como fueron transmitidas por los antepasados. En lugar de permitir que el kichwa habite bajo su propio espacio de textualidad –para el cual la voz es crucial–, está siendo forzado en el molde de un idioma europeo definido por la letra impresa. Este molde está conectado con el poder del Estado y la lógica social del nacionalismo y desarrollo.

Además, el kichwa unificado, incluso luego de muchos años de programas en el Oriente, es aún considerado como alienante para los jóvenes (Uzendoski, 2005c). Por esta razón, en la práctica muy pocas personas hablan o utilizan esa lengua fuera de la escuela (Haboud, 2004). En las palabras de muchos lugareños, el kichwa unificado es considerado



*mana ñucanchi shimichu*, es decir “no nuestra lengua”; solo el kichwa del Napo propio está valorado como *ñucanchi shimi*, “nuestra lengua”, porque “suena bonito”. La gente se queja de que el kichwa unificado es una lengua impuesta por razones políticas, específicamente, por la dominación de la sierra sobre el oriente (Uzendoski, 2005c). Una educación integral debe, en primer lugar, fortalecer a los niños en su propio ambiente, idioma y geografía. Debe consolidar la expresión fluida en su lenguaje local y dentro de sus propias tradiciones literarias. Un niño no va a tener las competencias más básicas del lenguaje y de la cultura si no está arraigado en su propio mundo. Después de llegar a este punto, una cuestión de competencia oral y literaria, tendrá sentido entonces el concepto de interculturalidad y la necesidad de escribir y leer el kichwa en una forma unificada.<sup>2</sup>

La perspectiva de este capítulo ha sido influida por los ancianos que narran cuentos y crean música, personas con quienes he trabajado más de trece años (Uzendoski, 1999, 2005a, 2005b; Uzendoski, Hertica & Caladucha, 2005). Desde 1994, he grabado más de cien cuentos y ahora estoy escribiendo un libro (en kichwa-español y kichwa-inglés) sobre los cuentos y la textualidad oral Napo Kichwa con mi colaboradora, Edith Calapucha-Tapuy, hablante nativa de kichwa del Napo. También es preocupante que los niños y jóvenes del Napo vayan perdiendo cada día más su dominio del kichwa y que muchos no conozcan su propia literatura, la cual es distinta de las tradiciones literarias de los Andes. Ofrezco este ensayo como una parte más del dialogo sobre la tarea de revitalizar y reivindicar los idiomas y literaturas indígenas en el mundo (Hymes, 2003; Declaración de Las Naciones Unidas sobre Los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007).<sup>3</sup>

---

2 Muchas investigaciones en sitios diferentes del mundo, por ejemplo, han confirmado que “la mayoría de los programas de educación bilingüe indígena no han frenado la pérdida del lenguaje de la comunidad” (Hinton, 2001: 180).

3 El artículo 13 de la Declaración de Las Naciones Unidas sobre Los Derechos de los Pueblos Indígenas especifica que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos” (<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/es/news.html>).

## El paisaje y lenguaje

En la amazonia, los hablantes de kichwa ven la naturaleza como una entidad social con quien hay que tener relaciones. Su cosmovisión y filosofía de vida resulta en patrones del uso del lenguaje que vincula a la gente con el medio ambiente en maneras complejas. Como la lingüista Janis Nuckolls (2000, 2004) y el antropólogo Eduardo Kohn (2005) han demostrado en sus diferentes estudios, los kichwa hablantes de la amazonia a menudo se comunican con seres naturales y espirituales, seres que la gente percibe como las autoridades más legítimas en el entorno amazónico. Los árboles, animales, plantas, y espíritus no solo dan vida, sino que también envían mensajes a los humanos. La gente tiene que percibir, interpretar, y después comunicar a otras personas estos mensajes. En este mundo comunicativo corren estilos ricos en ideófonos (u onomatopeyas) e imágenes creadas por sonidos.

En el caso de una tragedia, por ejemplo, Nuckolls ha observado que una fórmula común es indicar que el evento desafortunado fue señalado por una entidad no humana (un pájaro, el viento, o un silbido). El uso del sonido permite a los hablantes crear “alineaciones con un mundo de vida no humano” (Nuckolls, 2004: 140) porque son los sonidos específicos aquellos que significan la presencia de los seres no humanos.

Greg Urban (1991: 112), un antropólogo lingüístico, ha explorado asuntos de estilo poético tales como aquellos vinculados a la socialidad y corporalidad. Como demuestra Urban, estas complejidades del estilo representan “la forma más pura de la dominación de la cultura sobre los cuerpos humanos”. Los actos de crear sonidos bellos con significados profundos requieren el uso de los órganos del habla, el pecho, la garganta, de formas culturalmente reconocibles –pero estos sonidos no son reproducibles por gentes no expertas–. Más específicamente, podemos hablar del paralelismo, una de las cualidades poéticas del discurso de las culturas nativas de las Américas.

## Paralelismo

*Paralelismo* se puede definir como el principio de crear similitudes y es central a la función poética, o el concepto de equivalencia que ha destacado el famoso semiólogo Jakobson (1960). En el discurso, el paralelismo puede ocurrir en varios niveles: (1) líneas enteras; (2) palabras; (3) categorías gramaticales; (4) signos icónicos; (5) sonidos; y también en (6) intertextualidad. En actos del habla más complejos, corren varias formas del paralelismo dentro de la conciencia en narrar un cuento, y son los paralelismos múltiples aquellos que definen cada acto del habla.

Dentro de la lengua kichwa del Napo, los paralelismos no sólo funcionan con el habla sino también involucran “líneas” que crean textos –imágenes que surgen durante la experiencia de contar y escuchar un cuento–. Estas imágenes corresponden al proceso de la creación de lugares (*place-making*).

## La creación de lugares *versus* el espacio

Como ha demostrado Cruikshank (2005), cuando uno está estudiando las tradiciones orales, es útil distinguir entre el espacio y el lugar, una distinción hecha por el filósofo Edward Casey (1993, 1997). El espacio, como estos autores explican, refleja la teoría moderna de la tierra como mapa –se pueden medir y localizar los espacios mediante de las coordenadas cartesianas (Cruikshank, 2005: 67) –. Además, hay varios estudios (Arnold & Yapita, 2006; Derrida, 1976; Ingold, 2007; Casey, 1997; Silverstein, 2000; Hill & Mignolo, 1994; Derrida, 1967; Menezes de Souza, 2002) que han examinado en detalle la relación entre la alfabetización de la escritura, la modernidad y el control del espacio. Todos estos esfuerzos enfatizan que la alfabetización de la escritura, y principalmente la letra impresa, son procesos de la colonización del espacio.

Para entender esta conexión entre la escritura y la colonización del espacio, se necesita entender primero que el Occidente ha desarrollado la escritura en una forma culturalmente relativa. En su libro famoso, *De la Gramatología* (1967), Derrida plantea que la escritura nace con el origen

del lenguaje. Para él, todas las culturas tienen escritura, pero tienen sistemas diferentes. La escritura no es algo físico sino el poder humano para crear significados e inscribirlos en complejas redes de diferencias. Dichas redes incluyen la palabra hablada, y la escritura no es externa a la voz. La escritura se localiza dentro del ser humano e incluye diversas expresiones como los gestos, la pintura, la danza, los deportes, y otras prácticas semióticas.

En el mundo occidental se ha desarrollado una especie de la escritura que ha sido naturalizada y extendida al mundo. De hecho, esta teoría de la escritura está vinculada íntimamente con la historia del colonialismo y la violencia. El libro es el símbolo central de la escritura occidental, y Derrida busca la liberación de dicha violencia regimentada desde los textos; el libro es, en el primer lugar, un instrumento del poder sobre el espacio. Derrida describe el libro como “un supervisor” de sus signos e inscripciones (Derrida, 1967: 18). En una frase radical, se atreve a declarar que “la idea del libro, presentado como una totalidad natural, es profundamente contradictoria con el sentido [según lo entiende el mismo Derrida] de la escritura”. Desde este punto de vista, el libro es central al régimen textual de Occidente.

Siguiendo las observaciones de Derrida, Arnold y Yapita (2006: 187-189) han hecho un análisis detallado sobre el choque de la escritura occidental con las formas indígenas de la textualidad en Bolivia (*khipus*, tejidos, danzas, y otras prácticas tradicionales). Investigando la historia del libro en Bolivia, Arnold y Yapita analizaron un texto clave que dejó el español Antonio de Nebrija (1492), un documento que revela la estrategia española de dominación textual. Como explicó Nebrija, los colonizadores deben enseñar “un idioma estandarizado a los vencidos empezando desde la niñez” (Arnold & Yapita, 2006: 188). Arnold y Yapita demuestran que las ideas dominantes de la lingüística aplicada y las reformas educacionales en América Latina nacieron de dicha visión colonialista del lenguaje (Durstun, 2007).

En otras palabras, el concepto de “espacio” refleja cómo se organiza el poder ahora dentro del mundo moderno. Casey, en sus investigaciones, ubica la entronización del concepto de espacio sobre el concepto del lugar en la filosofía occidental y los procesos históricos medievales y renacentis-

tas. En la época moderna el espacio se ha vuelto dominante y llega a transformar la geografía política. En el espacio, los sitios se tornan significantes por sus cualidades cuantitativas de producción, recursos, mano de obra, población, religiones y otros “datos” que informan el valor del sitio y su posición social en el Estado. Su conexión con otros sitios se da principalmente a través del comercio.

Como escribe Casey: “El triunfo del espacio sobre el lugar es el triunfo del espacio en su extensividad sin límite, su extensión coordinada sobre magnitud intensiva y multiplicidad cualitativa de lugares concretos” (1997: 201). El espacio es lo que permite que la tierra se convierta en propiedad del Estado o de la clase dominante. Estos actores sociales usan los libros, las leyes y el poder de la palabra escrita para controlar la tierra como entidad geográfica-militar. El espacio depende de la palabra escrita, la cual es una supervisora de los términos en que las personas tienen que ocupar los sitios. Así, las herramientas del espacio no permiten que la gente logre arraigarse en un lugar fácilmente.

La creación de lugares, o *place-making* (Cruikshank, 2005; Casey, 1993, 1997) es un proceso diferente de la construcción del espacio. Un lugar se refiere a una cualidad de la experiencia humana y en que el cuerpo y los sentidos forman parte de un hábitat. Hay relaciones enlazadas y socialmente íntimas entre las personas, sus identidades, la ecología, el paisaje y el tiempo (Ingold, 2007; véase Figura 1).<sup>4</sup> Hay lugares en que existen rastros e inscripciones múltiples que significan estas relaciones humanas con el ambiente; es decir que un lugar es un texto “escrito” por sus habitantes en las formas como ellos crean, por ejemplo, una casa, una chacra, las memorias o los cuentos e historias que definen el paisaje. Casey explica el concepto del lugar y su diferencia con el espacio:

Un sitio no es un lugar. El espacio en el concepto moderno no puede localizar cosas o acontecimientos en un sentido significativo excepto cuando establece claramente las posiciones geométricas y planos como sitios

---

4 En cambio, como ha mostrado Ingold (2007), la modernidad está caracterizada por círculos –hechos por ingenieros– que contienen gente, vida y cosas. Se conecta los círculos con líneas rectas de transporte. No hay “lugares” en el sentido de creación del lugar, sólo está el espacio abstracto. En esta visión del espacio, la impresión se hace sobresaliente, porque, como gente en las ciudades, las letras son hechas por máquinas.

de una rejilla cartográfica. El lugar, por otra parte, se sitúa y lo hace de maneras ricas y diversas. El lugar ubica las cosas en regiones donde las expresiones dominantes no son geométricas ni cartográficas. Y si esto es verdad, nosotros estamos impulsados a preguntarnos cómo podemos restaurarle al lugar el prestigio de que gozaba en la mitología, en la filosofía helenística y neoplatónica, en los tiempos del pensamiento medieval –y su reconocimiento en las culturas no occidentales–. ¿Cómo, frente a la hegemonía del espacio, podemos volver a descubrir las características especiales no-métricas y virtudes no-localizadas del lugar? (1997: 201).

Una de las virtudes del lugar es dejar que el lenguaje se desarrolle en formas bellas y complejas, creadoras de lazos entre la gente y sus lugares. En vez de localizar la gramática, vocabulario y frases sobre la voz, la voz tiene la libertad de inscribir significados sobre medios muy diversos, como el cuerpo, la tierra, las piedras, el papel, el aire y hasta la imaginación. Lo que Lévi-Strauss, en *El Pensamiento Salvaje* (1968), describió como “estructuras”, se puede interpretar como complejos de inscripción y creación de lugar. Son rastros, textos que no requieren manifestaciones físicas (Derrida, 1976; Casey, 1997).

### La textualidad oral y sus formas poéticas

Para mostrar este punto de la creación de lugares doy el ejemplo de un cuento sobre la historia de los petroglifos amazónicos (Porrás, 1985) alrededor de Tena que demuestra el uso del paralelismo entre y la voz y la creación del lugar.<sup>5</sup> Este cuento fue relatado por Verna Grefa en el lugar de Sapo Rumi en 1996. Un anciano de más de 80 años, Verna era uno de los abuelos que conocía bien la historia de las piedras en relación a la mi-

---

5 En el kichwa de Napo, muchas personas mayores dicen *kwentu* (cuento) o usan el verbo *kwentana* (contar / hablar) cuando van a narrar una historia o conversar. *Rimana* (hablar) o *rimarina* (conversar) son usados también. Hay otros rasgos que se usan en este género de cuentos: tal es el uso del sufijo verbal *shka* (pretérito, que significa que la información proviene de otra persona) y el uso del *nin* (se dice o dicen) o *nishka* (se dijo). Palabras iniciales como *ñaupa timpu* (en los tiempos antiguos) o *ñaupa timpu kausaibi* (en los tiempos antiguos) indican que el narrador va a contar un cuento o un mito.

tología Napo Kichwa. Él también sabía el sistema tradicional de “escritura oral” y cómo tejer cuentos que destacan los significados inscritos en el paisaje. Como otros sitios conocidos en el paisaje, un petroglifo marca no sólo un espacio sino un *lugar* desde la perspectiva de la mitología amazónica (véase Figuras 2, 3, 4). Los cuentos Napo Kichwa siempre tiene una relación íntima con el paisaje; un cuento se necesita para conectar la voz con las inscripciones humanas y míticas del paisaje. Hay realmente un texto complejo de “caminos” detrás de cada cuento.

El lugar y la comunidad de Sapo Rumi, por ejemplo, son conocidos por la piedra que tiene una mitología profunda (véase Figura 2). La piedra se ubica exactamente en la unión de dos ríos, el Yanayacu y Achiyacu. Es uno de los lugares donde se enfrentaron los mellizos (Cuillur y Dusiru) con los jaguares primordiales (para otras versiones de este cuento, véase Uzendoski, 1999; Goldáraz, 2005; Foletti-Castegnaro, 1993; Orr & Hudleson, 1971). La piedra, sin embargo, no sólo representa el pasado sino también el presente y el futuro. Dicen que tiene *kawsay* o energía vital que alimenta a la gente, al río, y al paisaje. Debajo de la piedra hay una ciudad de espíritus, *yaku warmiguna* (mujeres del agua), y *yaku runaguna* (hombres del agua) que proveen pescado y hacen soñar a la gente.

Un día, Verna me relató este cuento. Aquí solo presento las líneas 61-92 para que el lector pueda sentir cómo funciona el paralelismo. Las formas del paralelismo destacadas están representadas en *cursivas*:<sup>6</sup>

---

6 Al final del ensayo, el lector puede encontrar el cuento completo en kichwa con la traducción española.

	v/A	<i>shina</i> tukukpi chimanda washa achi yaku nishka <i>rinawka</i> nin yana yaku llukshishka punkuy	<i>entonces</i> siendo así después subieron al río achi yaku, <i>se dice</i> a la cabecera del río yana yaku
65	B	chibi shinallara chapasha chishakta <i>chishakta</i> <i>tyanawka</i> nin	allí, lo mismo esperando hasta la tarde hasta la tarde estuvieron, <i>se dice</i>
70	C	puma mana uyarimukpika paykuna intíru rumira sapora <i>pintnawka</i> nin	cuando los pumas no aparecieron ellos en toda la piedra <i>pintaron</i> ranas, <i>se dice</i>
75	D	pintasha pintasha pintasha chishanawka <i>nin</i>	pintando pintando pintando estuvieron hasta la tarde, <i>se dice</i>
80	vi/A	chimandami chay sapo rumi nishka kunakama sirin	de allí esta piedra llamado sapo rumi está asentada hasta hoy
	B	chi kimsa pistu Tena yaku umay ak puma rumi.	estos tres lugares a la cabecera del río Tena la piedra <i>puma rumi</i> .
85	C	Pano puma yaku punkura nikpi sirik puma rumi sirin	Pano en la cabecera del río puma yaku la piedra <i>puma rumi</i> están
90	D	chimanda janakma achi yakuy sapo rumi kunakama sirin mana chingarishka.	<i>de allí</i> mas arriba en el río achi yaku la piedra <i>sapo rumi</i> está asentada hasta hoy no se ha desaparecido.

En este segmento de la historia, el narrador describe cómo los mellizos, al esperar y hacer la trampa para los jaguares come-gente, se fueron al Río Achiyacu. Aprovecharon el tiempo para “pintar” las ranas en la superficie de la piedra grande, que está asentada en la confluencia de los dos ríos (Achiyacu y Yanayacu). El narrador contextualiza al sapo *rumi* en relación



con dos petroglifos más, ambos con el nombre *puma rumi*, por las huellas que dejaron los jaguares come-gente al pisar su superficie. En el macro-nivel, la historia crea un paralelismo entre el paisaje y los mellizos, y también entre la realidad primordial y los contornos del habla humana.

Se puede ver que el narrador utiliza una gramática: palabras de inicio, cambios de tema y citas para crear formas estéticas que funcionan en varios niveles. En la narración, el paralelismo gramatical (el uso de los fines del verbo *-awka* o *-ieron / -aron* principalmente) marca las líneas en combinación con la cita *-nin* (se dice) [63, 69, 73, 77]. Las líneas están señaladas por palabras del inicio *shina* (entonces), *chibi* (allí) y *chimanda* (de allí) [61, 65, 78, 88]. El narrador repite palabras para indicar una acción continua, como por ejemplo en las líneas 67-68 y 74-76 cuando los mellizos están “esperando” (*chishakta, chishakta* = hasta la tarde, hasta la tarde) y “pintando” (*pintasha, pintasha, pintasha*). Las estrofas conclusivas de esta parte de la narrativa enfatizan el paralelismo entre los tres petroglifos [83, 86, 90] con la repetición destacada de los nombres propios *puma rumi, puma rumi, sapo rumi*. Así el narrador evoca la mitología primordial del pueblo tal como está inscrita en las piedras, y en su imaginación.

En este pequeño segmento del habla, Verna manipula gramática, pausas, sonidos y paralelismos para evocar la presencia de los mellizos, y de manera concurrente, el poder primordial del paisaje. Cuando Verna narra, emplea un estilo que se asocia con las voces de los antepasados. Verna terminó su cuento diciendo que los ancianos solían contar historias bellamente (*sumak*). Él afirma que estas formas tradicionales de contar historias son un vínculo con los antepasados (*kallarik timpu rukuguna*) [93-95]. Esta narrativa corta muestra solo algunos de los principios estéticos y metafísicos que animan los discursos del habla kichwa de Napo.

Estos principios demuestran la interrelación de la voz, el paisaje y líneas de parentesco dentro de las prácticas comunicativas. El código visual, el paisaje y las expresiones poéticas del discurso crean una realidad multi-dimensional de los sentidos; una realidad en la cual el lenguaje crea textos. El concepto de “oralidad” distorsiona esta teoría del lenguaje porque trabaja con significados inscritos, como petroglifos, ríos, montañas, imágenes, y rastros sobre el suelo, y los narradores tejen estos textos con sus

voces y gestos. Otro ejemplo de la textualidad del oriente, no mencionado aquí, sería la tradición femenina con trabajos de cerámica practicada por la gente kichwa de Pastaza, estudiado muy cuidadosamente por Norman y Dorotea Whitten (Whitten, 1976, 1985; Whitten & Whitten, 1988, 2007) o el chamanismo, que utiliza las líneas fenomenológicas del tabaco, *ayahuasca*, *wanduk* (floripondio), los sueños y la música para conectar a la gente con textos y realidades primordiales.

## Conclusión

Tal como el profesor de literatura inglés, Miles Foley (2002) ha argumentado, existen ideologías occidentales de alfabetización que pueden crear un etnocentrismo en que la escritura alfabética está asumida como superior y más universal que otras formas de inscripción, por ejemplo, el uso de líneas y textos fenomenológicos que hemos discutido aquí.<sup>7</sup> Los programas de alfabetización pueden progresar con una lógica parecida a los principios de “desarrollo” que forman la base del neocolonialismo cultural. Estos programas crean discursos para “olvidar” y “reprimir” el genio de las prácticas tradicionales de comunicación que definen a las culturas indígenas en el mundo.

La antropología nos ha enseñado que los discursos neocoloniales se basan en la idea de que siempre a una cultura subordinada le hace falta algo; ese algo que sólo puede proporcionar una cultura dominante. El énfasis de la alfabetización en comunidades indígenas puede poner en riesgo el genio de la textualidad oral: por ejemplo, hay un estigma asociado con los abuelos “analfabetos”, de quienes se dice que carecen de educación, aunque lo cierto es que ellos saben más de la vida, del habla kichwa y de la selva que los jóvenes más “educados”. Una alternativa sería integrar el genio de los abuelos a las aulas, practicando con la composición de textos tradicionales, que realmente son obras de arte como poemas orales.

---

7 Como señala Menezes de Souza, las prácticas orales “no representables en ni mediante la escritura [alfabética] pueden ser invisibles para algunos investigadores... Esta ceguera podría ocultar la percepción de la compleja heterogeneidad cultural que existe en estas culturas, en las que la escritura, tal como la conocemos, se encuentra, en apariencia, ausente” (Menezes de Souza, 2002: 267).

El kichwa unificado tiene muchas ventajas y es una obra importante para las comunidades, pero lo que no integra es la transmisión de las identidades y las formas del habla locales –procesos centrales en la creación de lugares–.<sup>8</sup> La textualidad oral de los abuelos representa una riqueza de conocimiento y arte que no debe perderse en las comunidades por motivo de la alfabetización que busca asimilar el kichwa bajo los patrones occidentales. Esta supresión de conocimiento tradicional y pérdida de las voces de los antepasados Napo Runa es, a mi modo de ver, una paradoja grande de la educación bilingüe intercultural.

No estoy sugiriendo que debemos abandonar la escritura alfabética ni la unificación del kichwa. Estos son procesos claves para manejar el espacio en el mundo moderno y ofrecen beneficios a los pueblos que quieren crear discursos en géneros alfabéticos. Pero, como he tratado de demostrar aquí, la alfabetización cuenta muy poco en el contexto de la creación de lugares y la textualidad oral, prácticas de la vida cotidiana y experiencia que son fuente de las identidades, culturas e idiomas indígenas del mundo. En mi opinión, sería útil entender mejor los efectos sociales, políticos y lingüísticos que está causando la educación bilingüe intercultural en las comunidades. Desafortunadamente, la magia de la escritura alfabética existe como la vaca sagrada de muchas investigaciones sobre el asunto.

Relacionado con este proyecto, también es necesario investigar y publicar más (en géneros y medios diversos) sobre las literaturas indígenas del Ecuador y del mundo. A pesar de ser un símbolo importante de la identidad, por ejemplo, el kichwa no ha sido apreciado como una lengua con variedad de tradiciones literarias. Hay mucho que ganar si se enfatiza e investiga más sobre las riquezas artísticas y semióticas que tienen los kichwas y otros idiomas nativos.<sup>9</sup>

---

8 Las formas locales de hablar son como obstáculos para las metas de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador. Por ejemplo, la publicación *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe MOSEIB*, sostiene que: “El desarrollo de las lenguas indígenas requiere el fortalecimiento de las relaciones intercomunitarias a fin de eliminar las barreras producidas por el aislamiento, situación que se traduce en el mantenimiento de formas de dialectos locales” (<http://www.dineib.edu.ec/publicaciones.htm>). En otras palabras, los dialectos locales tienen que desaparecer frente la unificación y alfabetización del kichwa.

9 Los diferentes dialectos kichwa hablados por los abuelos, por ejemplo, son idiomas muy poéticos, figurativos y literarios, y contienen estos tesoros escondidos que no tienen los idiomas europeos.

## Anexo

### La historia de los petroglifos de Tena

Presento a continuación el cuento completo *La Historia de los Petroglifos de Tena*. Primero, viene la transcripción kichwa y después la traducción en español. Utilizando las estrategias de la etnopoética desarrolladas por Dell Hymes (1981, 1985, 1992, 1994, 2003) se puede apreciar que el narrador utiliza gramática, palabras de inicio, cambios de tema, y citas para crear formas estéticas que funcionan en varios niveles. Una ventaja de la metodología de Hymes es que deja ver escalas del paralelismo de las líneas, versos, estrofas, escenas, y actas. Los versos son unidades de líneas y las estrofas unidades de versos. Las escenas involucran un cambio de tiempo, lugar, o subjetividad. Los actos son las unidades más grandes de narraciones largas.

1	i/A	ña shinakpi akuichi kwentangák
2		kallarik timpu kawsashka kawsaygunara
3		ñawpa punda kwentana munani
4		puma rumi nishka
5		kawsaymanda
6	B	ñawpa timpu runallara
7		runa ashallara
8		runa apisha mikuk
9		silluyuk
10		runauna kawsanawka nin
11		puma runauna nishka
12	C	payguna
13		karuman
14		runara cazasha mikungák rikpiga
15		paywa mama payllara iñachishka
16		ishki churi chi cuillur nishkauna iñanawka
17		dociru nishka cuillur nishka
18	ii/A	chi maltauna munanawka
19		chi runara llakichik pumaunara wañuchisha
20		chingachingák
21		shinakllayra
22		payguna mana lugarda tukunawka
23	B	shinakpi
24		Tena yaku umay
25		kunagama sirin

26	puma rumi nishka
27	chibimi
28	tuglla rasha chapanawka nin
29	sachamanda
30	puma api tukukpiga
31	wañuchingák
32 iii/A	shinakllayra
33	mana purinawka
34	chi payguna ñawpa purishka ñambira
35	karan rumi pundallay
36	saltasha
37	saltasha
38	pasakunaka nin
39 B	chi rumi punday tuglla rashka sirika nin
40	mana api tukunawkachu nin
41	sabiru asha
42 iv/A	chimanda washa
43	chi dirichullayra
44	pasanawka nin
45	panoma
46	panoma pasasha
47	puma yaku pungu uranikpi
48	kunagama rimanchi chibis puma rumi nishka
49	chibis
50	chapanawka nin
51	shinallara rasha
52 B	chapakpi
53	chi kipa ñambi pambay
54	mana
55	kuti aytanawkazhu nin
56	manzharisha
57	shukta purinawka nin
58	sachara
59	urku iluskunara pasanawka nin
60	mitikusha
61 v/A	shina tukukpi
62	chimanda washa
63	achi yaku nishka rinawka nin
64	yana yaku llukshishka punkuy
65 B	chibi shinallara
66	chapasha
67	chishakta

68	chishakta
69	tyanawka nin
70 C	puma mana uyarimukpika
71	paykuna
72	intiru rumira
73	sapora pintnawka nin
74 D	pintasha
75	pintasha
76	pintasha
77	chishanawka nin
78 vi/A	chimandami
79	chay sapo rumi nishka
80	kunakama sirin
81 B	chi kimsa pistu
82	Tena yaku umay ak
83	Puma rumi
84 C	Pano
85	puma yaku punkura nikpi sirik
86	puma rumi
87	sirin
88 D	chimanda janakma
89	achi yakuy
90	sapo rumi
91	kunakama sirin
92	mana chingarishka
93 vii/A	kay kwentogunara kallarik timpu rukuguna
94	yachakguna
95	sumakta kwentakuna aka
96	chi kwentashka shimira maltauna uyak anchi
97	randi kunan
98	ñuka
99	ñuka ushaskha tupura kwentauni
100	kay kallarik timpu kawsashka
101	kawsaymanda
102 B	chimi kunakama yacharishka
103	shutilla uyarin
104	saporumi nishka
105	puma rumi nishka
106	ishki puma rumi uyarin
107	kunagama

1	i/A	entonces vamos a contar
2		la vida como vivieren en el pasado
3		primero quiero contar
4		de la piedra puma rumi
5		de su vida
6	B	en el pasado la misma gente
7		siendo gente
8		cogía y comía gente
9		con garras
10		vivía tal gente se dice
11		dicho puma-gente
12	C	ellos
13		alejaban
14		para cazar y comer a la gente, mientras
15		su misma madre criaba a los dos
16		hijos llamados cuillur quienes crecieron
17		llamados dociru y cuillur
18	ii/A	esos jóvenes querían
19		exterminar a esos pumas que lastimaban a la gente
20		hacer desaparecer
21		pues
22		ellos no dieron oportunidad
23	B	entonces
24		en la cabecera del río Tena
25		hasta ahora está asentado
26		la piedra puma rumi
27		allí
28		esperaron haciendo trampa, dice
29		de la selva
30		si se atrapaban
31		les mataban
32	iii/A	sin embargo
33		no caminaban por ahí
34		por donde antes era el camino
35		en cada punta de la piedra
36		saltando
37		saltando
38		cruzaban, dice
39	B	allí en la punta de la piedra colocaron la trampa, se dice
40		pero no se dejó atrapar, se dice
41		eran inteligentes

42	iv/A	después
43		allí recto
44		se fueron, se dice
45		al pano
46		pasando al pano
47		más abajo de la cabecera del río puma yaku
48		hasta ahora se habla de la piedra puma rumi
49		allí
50		esperaban se dice
51		haciendo lo mismo
52	B	mientras esperaban
53		en la parte más plano del camino
54		no
55		no pisaron allí otra vez, se dice
56		teniendo miedo
57		caminaron por otro lado, se dice
58		por la selva
59		al filo de las montañas pasaron, se dice
60		escondiendo
61	v/A	cuando sucede eso
62		después
63		subieron al río achi yaku, se dice
64		a la cabecera del río yana yaku
65	B	allí, lo mismo
66		esperando
67		hasta la tarde
68		hasta la tarde
69		estuvieron, se dice
70	C	cuando los pumas no aparecieron
71		ellos
72		en toda la piedra
73		pintaron ranas, se dice
74	D	pintando
75		pintando
76		pintando
77		estuvieron hasta la tarde, se dice
78	vi/A	de allí
79		esta piedra llamado sapo rumi
80		está asentada hasta hoy
81	B	estos tres lugares
82		a la cabecera del río Tena



83	la piedra puma rumi
84 C	Pano
85	en la cabecera del río puma yaku
86	la piedra puma rumi
87	están
88 D	de allí mas arriba
89	en el río achi yaku
90	la piedra sapo rumi
91	hoy está todavía
92	no se ha desaparecido
93 vii/A	estos cuentos los antepasados
94	sabían
95	y los contaban muy bonito
96	estos cuentos los jóvenes escuchábamos
97	pues ahora
98	yo
99	cuento lo que puedo
100	sobre la vivencia del pasado
101	de la vida
102 B	hasta estos momentos se sabe
103	sobre estos nombres famosos
104	hablando de sapo rumi
105	hablando de puma rumi
106	hay dos piedras con nombre puma rumi
107	hasta ahora

Figura 1 - Diferencia de *place-making* con el espacio dentro de la modernidad.  
Adaptado de Ingold (2007).

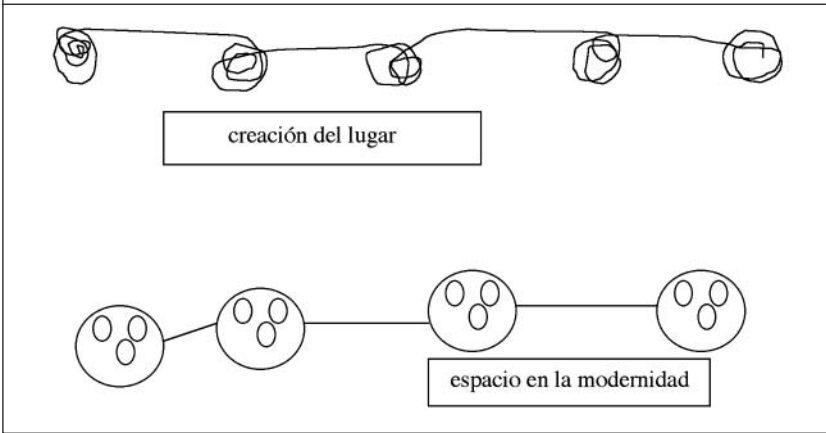


Figura 2 - Petroglifo de Puma Rumi. Adaptado de Porras (1985: 134).

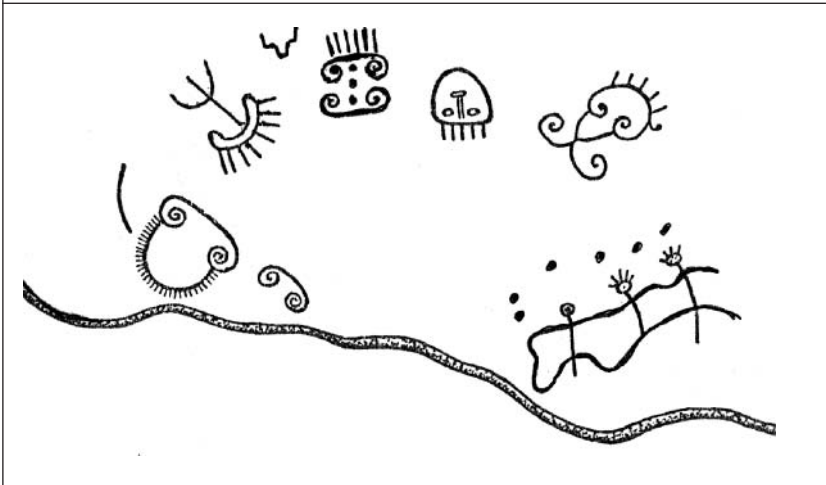


Figura 3 - Petroglifo de Puma Rumi en Pumayacu. Adaptado de Porras (1985: 132).

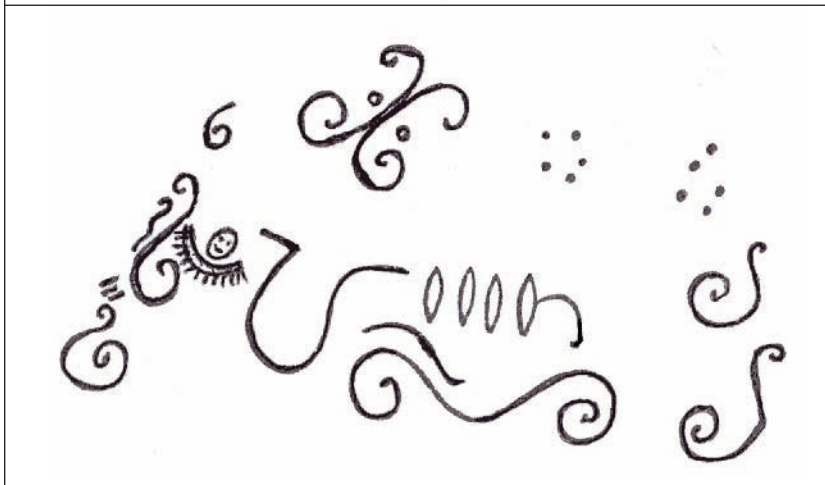
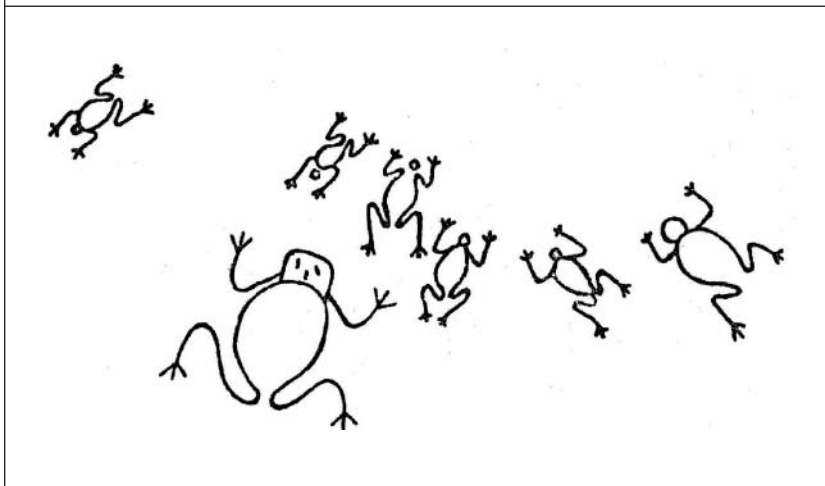


Figura 4 - Petroglifo de Sapo Rumi. Adaptado de Porras (1985: 134).



## Referencias

- ONU (2007). *Declaración de Las Naciones Unidas sobre Los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible como documento electrónico en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/news.html>. Ingresado el 23.11.07.
- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita (2006). *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education, and Land in the Andes*. University of Pittsburgh Press.
- Casey, Edward (1993). *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indian University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997). *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- Cruikshank, Julie (2005). *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. University of British Columbia Press.
- Derrida, Jacques (1967). *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. University of Notre Dame Press.
- Foletti-Castegnaro, A. (1993). *Quichua Amazónicos del Aguarico y San Miguel. Los Pueblos Indios en sus Mitos*. Quito: Abya-Yala.
- Foley, John Miles (2005). *How to Read an Oral Poem*. Urbana: University of Illinois Press.
- Goldáraz, José Migual (2005). *Napo Mayumanta Runakunapak Sumak Yuyarina Yachaykuna*. Quito: Ediciones CICAME.
- Haboud, Marleen (2004). "Quichua Language Vitality: An Ecuadorian Perspective", en *International Journal of the Sociology of Language*, No. 167: 69-82.
- Hill, Elizabeth B. y Walter D. Mignolo (1994). *Writing Without Words*. Durham: Duke University Press.
- Hinton, Leane (2001). "Teaching Methods", en Leanne Hinton y Ken Hale, eds. *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. Cambridge, MA: Academic Press.

- Hymes, Dell (1981). "In vain I tried to tell you", en Bryan Swann, ed., *Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_ (1985). "Language, Memory, and Selective Performance: Cultee's Salmon's Myth as twice told to Boas", en *Journal of American Folklore*, No. 98: 391-434.
- \_\_\_\_\_ (1992). "Use all There Is to Use", en Bryan Swann, ed., *On the Translation of Native American Literatures*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- \_\_\_\_\_ (1994). "Ethnopoetics, Oral Formulaic Theory, and Editing Texts", en *Oral Tradition*, Vol. 9, No. 2: 330-70.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Know I Only Know So Far: Essays in Ethnopoetics*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ingold, Tim (2007). *Lines: A Brief History*. New York: Routledge Press.
- Jakobson, Roman (1960). "Closing Statement: Linguistics and Poetics", en Thomas A. Sebeok, ed., *Style in Language*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Menezes de Souza, Lynn Mario (2002). "A Case Among Cases, A World Among Worlds: The Ecology of Writing Among the Kashinawá in Brazil", en *Journal of Language, Identity, and Education*, Vol. 1, No. 4: 261-278.
- Nuckolls, Janis B. (2000). "Spoken in the Spirit of a Gesture", en Kay Sammons and Joel Sherzer, eds., *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of Speaking*. Washington D.C.: Smithsonian.
- \_\_\_\_\_ (2004). "To Be or Not to Be Ideophonically Impoverished", en *Texas Linguistic Forum*, No. 47: 131-142.
- Kohn, Eduardo (2005). "Runa Realism: Upper amazonian attitudes to nature knowing", en *Ethnos*, Vol. 70, No. 2: 171-196.
- Lévi-Strauss, Claude (1968). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Orr, Carolina y John Hudleson (1971). *Cuillurguna. Cuentos de los Quichua del Oriente Ecuatoriano*. Quito, s.d.
- Porras, P. Pedro (1985). *Arte Rupestre del Alto Napo-Valle del Misaguallí*. Ecuador. Quito: Artes Gráficas Señal.

- Sá, Lúcia (2004). *Rainforest Literatures: amazonian Tests and Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salomon, Frank (2004). *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.
- Scherzer, Joel y Greg Urban, eds. (1986). *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Silverstein, Michael (2000). "Whorfianism and the Linguistic Imagination", en Paul V. Kroskrity, ed., *Regimes of Language*. Santa Fe, New Mexico: SAR Press.
- Tedlock, Dennis (1983). *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Urban, Greg (1991). *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press.
- Uzendoski, Michael (1999). "Twins and Becoming Jaguars: Verse Analysis of a Napo Quichua Myth Narrative", en *Anthropological Linguistics*, Vol. 41, No. 4: 431-46.
- \_\_\_\_\_ (2003). "Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will", en Norman Whitten, ed., *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. University of Iowa Press.
- \_\_\_\_\_ (2004a). "Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction, and Cosmic Substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 10, No. 4: 883-902.
- \_\_\_\_\_ (2004b). "The Horizontal Archipelago: The Quijos Upper Napo Regional System", en *Ethnohistory*, Vol. 51, No. 2: 318-357.
- \_\_\_\_\_ (2005a). *The Napo Runa of amazonian Ecuador. Interpretations of Culture in the New Millennium series*. University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_ (2005b). "The Primordial Flood of Izhu: An amazonian Quichua Myth-Narrative", en *Latin American Indian Literatures Journal*, Vol. 21, No. 1: 1-20.

- \_\_\_\_\_ (2005c). "Writing, Culture, and Regionalism among amazonian Quichua Speakers of Ecuador". Ponencia presentada en el En-cuentro de la American Anthropological Association en Washington D.C., entre el 30.11 y el 04.12.
- Uzendoski, Michael, Mark Hertica y Edith Calapucha (2005). "The Phenomenology of Perspectivism: Aesthetics, Sound, and Power, in Napo Runa Women's Songs of Upper amazonia", en *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 4: 656-662.
- Whitten Jr., Norman E. (1976). *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten Jr., Norman E. y Dorothea Scott Whitten (1988). *From Myth to Creation*. Urbana: University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Puyo Runa: Imagery and Power in Modern amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.

## Internet

Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador (DINEIB). <http://www.dineib.edu.ec/index.htm>.