

UNIVERSIDAD NACIONAL  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SISTEMA DE ESTUDIO DE POSGRADO  
ESCUELA DE LITERATURA Y CIENCIAS DEL LENGUAJE  
MAESTRÍA PROFESIONAL EN TRADUCCIÓN (INGLÉS-ESPAÑOL)

**CÓMO PROTEGER EL PATRIMONIO Y LA SABIDURÍA INDÍGENAS  
DE MARIE BATTISTE Y JAMES YOUNBLOOD HENDERSON**

Traducción e Informe de Investigación

Trabajo de graduación para aspirar al grado de  
Magíster en Traducción  
(Inglés – Español)

presentado por

SARAH ELISA FERNÁNDEZ CHEN  
Carné #984029-3

2005

*La traducción que se presenta en este tomo se ha realizado para cumplir con el requisito curricular de obtener el grado académico de la Maestría en Traducción Inglés- Español, de la Universidad Nacional.*

*Ni la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional, ni el traductor, tendrán ninguna responsabilidad en el uso posterior que de la versión traducida se haga, incluida su publicación.*

*Corresponderá a quien desee publicar esa versión gestionar ante las entidades pertinentes la autorización para su uso y comercialización, sin perjuicio del derecho de propiedad intelectual del que es depositario el traductor. En cualquiera de los casos, todo uso que haga del texto y de su traducción deberá atenerse a los alcances de la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, vigente en Costa Rica.*

***Dedicatoria:  
A Don César y Doña Judith,  
por inculcarme el amor al conocimiento  
y a Samuel,  
por su apoyo incondicional.***

## ***Agradecimientos***

*Primeramente, doy gracias a Dios por haberme dado la oportunidad de hacer realidad uno de mis más extraordinarios anhelos, cursar el programa de Maestría de Traducción de la UNA.*

*Agradezco a cada uno de mis hijos por haber sido tan considerados y pacientes por mi falta de tiempo durante la realización de este proyecto. A Harmony por su invaluable asesoramiento en el campo antropológico.*

*Agradezco profundamente a mi Prof. María Marta Kandler, por su supervisión, dedicación y esfuerzo, sin los cuales nunca hubiese podido llevar a cabo este proyecto. A la Prof. Sherry Gapper quien ha sido una legítima mentora con su conocimiento y sabiduría a través de todos estos años en la U. También agradezco a la Prof. Ginneth Pizarro por haberme ayudado en la corrección filológica de este documento, y al Dr. Carlos Monge quien me asesoró en la realización de la traducción.*

*Y finalmente agradezco a mi amiga Esmeralda Sánchez quien me facilitó el texto, el cual me introdujo al increíble mundo de los Mi'kmaq.*

*“Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales... a la restitución de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que han sido privados sin que hubieran consentido libremente y con pleno conocimiento o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres”.*

**Declaración de los derechos de los pueblos indígenas, elaborado por el Grupo de trabajo de la ONU para las poblaciones indígenas.**

## Resumen

El presente proyecto del **Seminario de investigación** de la Maestría en Traducción (Inglés-Español) tiene dos apartados principales: I. la traducción de algunas selecciones del libro *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage*<sup>1</sup>, y II. la investigación realizada sobre el proceso de traducción de ese texto a partir del análisis de ciertos casos de intraducibilidad identificados.

El libro nos lleva al mundo de los pueblos indígenas norteamericanos a quienes les urge preservar su lengua, su cultura, sus creencias y sus tradiciones. Los autores nos señalan que la colonización de América fue una actividad tan violenta que atentó contra las simientes de todas las sociedades indígenas que coexistían en el continente. El texto desea reivindicar los derechos que les fueron arrebatados a estos pueblos durante siglos a través del sistema eurocentrista que se implantó en estas naciones.

Esta investigación busca averiguar si existe la intraducibilidad en un texto antropológico cultural, o si lo que omitimos al trasladarlo a la lengua meta no tiene mayor relevancia. Nuestra pesquisa nos ha llevado a analizar algunas de las características lingüísticas de la lengua indígena *mi'kmaq* de Nova Scotia, Canadá. Se han examinado palabras o sonidos indígenas, la perspectiva del Otro, creencias religiosas indígenas e interpretación de la ley. Al considerar los cambios que se llevan a cabo en una traducción de esta índole, hemos visto que se ha perdido —al menos en parte— la esencia, la perspectiva holística, la visión de mundo, y por ende se ha atentado contra su identidad cultural.

---

<sup>1</sup> Marie Battiste y James (Sa'kej') Youngblood Henderson. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage*. Saskatchewan : Purich Publishing, 2000. Se ha propuesto el siguiente título para la versión en español: *Cómo proteger el patrimonio y la sabiduría indígenas*.

**Descriptores:**

traducción

indígenas

intraducibilidad

cultura

eurocentrismo

holismo

el otro

Dios

## **ÍNDICE PARA LA VERSIÓN TRADUCIDA\*1**

<b>Prefacio.....</b>	<b>4</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>20</b>

### **Primera Parte Dónde se aloja el conocimiento en el pensamiento moderno**

<b>1: El eurocentrismo y la tradición etnográfica europea.....</b>	<b>36</b>
Puntos de partida del mundo natural.....	41
Pensamientos acerca de la naturaleza humana.....	49
<b>2: ¿En qué consiste el conocimiento indígena?.....</b>	<b>52</b>
Cómo descolonizarnos de la necesidad eurocentrista de formular definiciones.....	55

### **Segunda Parte**

#### **Hacia una comprensión de los derechos, el conocimiento y el legado de los pueblos indígenas**

<b>3: El concepto de los derechos de la herencia indígena.....</b>	<b>61</b>
<b>4:</b> La ilusión eurocéntrica de las traducciones benignas.....	63
<b>6:</b> Cómo corregir traducciones erradas.....	70
<b>11: El régimen constitucional canadiense.....</b>	<b>79</b>

---

\*1. Nota de la traductora: Para esta investigación traductológica, se seleccionaron pasajes variados del texto original y, de esta manera, poder analizar una muestra más diversa del léxico, el medio y la ideología de este grupo.



## ÍNDICE PARA LA INVESTIGACIÓN

<b>Introducción.....</b>	<b>87</b>
1. Presentación del texto original.....	87
1.1. Los autores del TO.....	87
1.2. Su ideología.....	86
2. Justificación de la selección del texto.....	89
3. Objetivos de estudios.....	90
4. Hipótesis.....	9
5. Oposición binaria para el análisis.....	92

### **Capítulo I**

#### **Consideraciones teóricas. La intraducibilidad en el texto antropológico cultural.....93**

1. La intraducibilidad.....	94
2. ¿Qué es identidad cultural?.....	96
3. Particularismo lingüístico.....	97
4. Relativismo cultural.....	99

5. Puntos específicos de intraducibilidad encontrados.....	101
6. Otros casos de intraducibilidad.....	103
7. Una cultura imperialista y la traducción 'benigna'.....	104

## **Capítulo II**

### **Casos en que se refleja la traición del traductor hacia el texto original.....106**

a. Signo desconocido / signo conocido.....	107
b. Etnocentrismo / eurocentrismo.....	116
c. Creencias espirituales indígenas / cristianismo.....	129
d. Traducción / interpretación.....	139

### **Conclusiones..... 146**

### **Bibliografía.....1**

**Versión**  
**traducida**

•••

**Prefacio**

*“El Imperio no ha plasmado su existencia en el paso gentil de los ciclos de las estaciones, sino en el accidentado devenir del giro del tiempo, del principio y el fin de la catástrofe. El Imperio se condena a sí mismo a perpetuarse en la historia, y a maquinarse en su contra. Sólo un pensamiento obsesiona la abatida mente del Imperio: como mantenerse indestructible, como inmortalizarse, como perpetuar su era”.*

J. M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians* (1980, 133)

Una breve historia de los derechos de los indígenas y su lucha, vista a través de los mecanismos de las Naciones Unidas, muestra la urgencia de que exista una mejor comprensión entre el conocimiento indígena y el pensamiento eurocéntrico. Ilustra algunos de los dilemas en los cuales nos encontramos al gestionar la construcción de alguna medida de comprensión entre estos dos entes que ven el mundo de maneras muy distintas. Más aún, explica las perspectivas de los autores a medida que se embarcan en la tarea de escribir este libro.

La Declaración de los Derechos Humanos, emitida por las Naciones Unidas en 1948, fue percibida por los pueblos indígenas como una herramienta para la descolonización de nuestras oprimidas vidas. Por primera vez en la historia, los “derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia de seres humanos” fueron reconocidos y otorgados como la “fundación de la libertad, justicia y paz en el mundo”. La manifestación de los principios alcanzados en la Declaración Universal, se transformaron en dos acuerdos vinculantes: el “Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales”; y el “Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos”. Las naciones miembros que firmaron y ratificaron estos compromisos acordaron defender estos derechos y libertades puntualizadas en los convenios dentro de sus naciones. El primer artículo en ambos acuerdos hace hincapie en que “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación”. En virtud de ese derecho, todos los pueblos tienen potestad para “determinar libremente su status político y promover libremente su desarrollo económico, social, espiritual y

cultural”. En respuesta a la consulta hecha a la Presidenta de la Comisión de las Naciones Unidas, Eleanor Roosevelt, en cuanto a dónde empiezan los derechos, ella respondió que “en cualquier lugar donde un hombre, una mujer o un niño busque justicia, oportunidad, y dignidad sin discriminación. A menos que estos derechos se otorguen en igualdad, ellos carecerán de sentido. Si no nos preocupamos por ejercerlos a toda la nación, será en vano tratar de validarlos en el resto del mundo” (Lennox & Wildeboer 1998, 7).

En la década de 1950 y 1960, las colonias de Asia, África y Oceanía aprovecharon el derecho a la autonomía y optaron por la independencia política. Algunas eligieron unirse o asociarse libremente a otras naciones miembros. Estas decisiones provinieron de los mismos colonizadores, ya que a los pueblos indígenas no se les había dado autonomía o ninguno de los otros derechos universales (Anaya 1996). A pesar de la tendencia hacia la soberanía de países previamente colonizados, era obvio que los gobernantes no incluían a los pueblos indígenas al pronunciar estos derechos. A mediados de 1970, abogados y líderes indígenas intentaron que los regímenes nacionales e internacionales reaccionaran ante la creciente crisis de los derechos humanos. La creación del enlace internacional indígena fue uno de los primeros logros.

Este enlace comenzó con una rueda de conversaciones donde las poblaciones indígenas discutían sus fracasos en persuadir a sus gobiernos a ampliar los derechos humanos a los pueblos vernáculos. El enlace era de estructura y operación botánica. Por primera vez, la libertad se consideró esencial para la supervivencia física y cultural. El enlace fue una manifestación de continua resistencia a la colonización y fusionó los esfuerzos que se habían

suscitado aisladamente por generaciones. Lentamente se comenzó a admitir la idea de que los pueblos indígenas necesitaban un lugar tranquilo para reunirse, dialogar y crecer. Teníamos una necesidad de expandir nuestro parentesco y nuestras relaciones.

Éramos los pueblos extraoficialmente colonizados, víctimas trágicas de la modernización y el progreso en el mundo actual. Yacíamos ignorados, o formábamos parte de las minorías estereotipadas en sus sistemas políticos y educativos. Éramos los pueblos olvidados. Lo que nos condujo a las Naciones Unidas fueron las penurias cotidianas, las muertes violentas entre nuestros pueblos y la incapacidad ante los problemas de nuestro entorno. La ONU contaba con una vasta lista de tratados y convenios internacionales que podían apoyar nuestra causa. Tratamos de entender por qué estas declaraciones internacionales, o las cláusulas de la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) nunca se habían aplicado a nuestros pueblos. Finalmente, la ONU respondió a nuestra solicitud y creó el Grupo de Trabajo para Poblaciones Indígenas en Ginebra.

El Grupo de Trabajo es una dependencia de la Comisión de Derechos Humanos dentro del Subcomité de Prevención a la Discriminación y para la Defensa de Menores de la ONU. Está liderada por cinco expertos en derechos humanos del África, Asia, Centro y Sur América, y Europa Oriental. El Oriente lidera la comisión bajo la presidencia de la Dra. Erica-Irene Daes de Grecia.

Los integrantes del grupo son seleccionados entre los veintiocho miembros de la subcomisión, quienes son escogidos basados en su pericia imparcial en el campo de derechos humanos. El objetivo principal del grupo

consiste en examinar el desarrollo promoviendo y protegiendo los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, y prestando mucha atención al desarrollo de nuevos acuerdos internacionales.

Ginebra se convirtió en un extraño viaje hacia el corazón de nuestra propia oscuridad: teníamos que penetrar en Europa para presentar nuestros problemas sobre la colonización eurocéntrica. Carecíamos de riquezas para cubrir nuestros viajes y movilizarnos de tierras lejanas hasta Ginebra, y para costearnos el exorbitante estilo de vida suizo. No obstante, no podíamos continuar viviendo y muriendo en completo abatimiento y desilusión. Viajamos y residimos gracias a esporádicos actos de bondad y al apoyo ocasional de algunas organizaciones. La mayoría de los participantes de la gestión internacional se vieron forzados a vivir una vida nómada y solitaria.

Nuestras conversaciones iniciales en el Grupo de Trabajo durante el verano de 1982, fueron tan frágiles como vasijas de barro. Tuvimos que aprender a confiar mutuamente, a pesar de que la experiencia no lo aconsejaba. Fue un tiempo para escuchar y comprender nuestras enseñanzas y experiencias. Hablamos de nuestros sufrimientos y nuestros sueños en todas las lenguas humanas. En lenguas indígenas de muchas generaciones, los ancianos, y los narradores de leyendas nos confortaban con confianza al compartir las enseñanzas indígenas. Estas enseñanzas dieron principio a una visión ecológica de la humanidad, más allá de lo esperado, y a través de muchos otros detalles que jamás habríamos imaginado. A medida que avanzaban las reuniones en Ginebra, el pueblo indígena allí convocado se fue convirtiendo en una sola comunidad que compartía la misma convicción. Hablamos de nuestras

experiencias e ideas de humanidad y justicia, y utilizamos estas ideas para persuadir a otros de nuestra causa justa e incorruptible. Estos caminos nos llevaron a enfrentar temas cruciales. Encaramos los asuntos irresolutos e inciertos con valor, indulgencia y honradez. Enfrentamos el pensamiento eurocéntrico desde la perspectiva de nuestra experiencia y nuestras visiones.

Nuestros diálogos se formalizaron, yendo desde las minúsculas salas de reuniones donde iniciamos las pláticas, hasta las subterráneas y modernas áreas de conferencias de las Naciones Unidas.

El Grupo de Trabajo se convirtió en la primera ceremonia internacional para pueblos indígenas. Cada uno de los grupos indígenas compartió diferentes partes del nuevo ritual, en su lucha por eliminar el colonialismo y llegar a conocer el sistema legal de la ONU. Buscamos un consenso impreciso a través de los cálidos y largos días en las salas de reuniones de la ONU, y en las noches cansadas e inquietantes en Ginebra. Nuestra soledad se desvanecía a medida que transcurrían los veranos y extendíamos nuestra amistad y simpatía a los pueblos indígenas alrededor de nuestra madre tierra. Nuestras prolongadas discusiones buscaban cristalizar en forma concreta nuestra visión de un orden poscolonial para ponerlo en palabras escritas en el papel. Como manifestó Black Elk (nombre que significa ‘El Alce Negro’, maestro espiritual de Lakota, en una enseñanza ancestral, “un ser humano con una visión, no puede utilizar el poder de la misma, hasta que haya logrado que el resto de la gente en la tierra también la perciba”. Reflexionamos acerca del significado de nuestra humanidad y la visión de una sociedad justa y benévola en los extraños y suntuosos salones de Ginebra, donde ninguno de nosotros se sentía como en su hogar, De acuerdo



con las enseñanzas de nuestras tradiciones, exploramos el desconocido territorio de las interacciones humanas. En muchas lenguas y estilos, buscamos iniciar una visión creativa y transformadora de los derechos humanos a un nuevo orden mundial. Se trató de llegar a un consenso de cómo los acuerdos actuales de los derechos humanos de la ONU podrían aplicarse a los pueblos indígenas.

No bastaba con que el Grupo de Trabajo tuviera una visión clara. Si queríamos una vida mejor en un mundo desarrollado, era necesario tener el valor de ver lo imposible y traducirlo al texto. También estábamos en la obligación de revelar nuestros anhelos a los expertos en derechos humanos y a los desconcertados representantes gubernamentales. Teníamos la tarea de reconciliar nuestros puntos de vista dentro de los seis lenguajes legales de la ONU. Año con año el diálogo y el bosquejo de nuestra declaración crecían. De todos los cuatro puntos cardinales, llegaron delegados Indígenas cada verano para reformar y criticar los proyectos preparados por los cinco expertos en derechos humanos y sus equipos de redactores. El Grupo de Trabajo comenzó con unas decenas de representantes, pero al cabo de unos años esa cifra se elevó a ochocientos. Nuestro aislamiento fue reemplazado por una profunda incertidumbre de cómo hacer concesiones entre lo insondable y lo bello de nuestra visión. ¿Quién podría elegir “lo mejor” de todas estas visiones para crear un orden verdadero y justo? ¿Quién elegiría cual de las visiones podría curar a nuestros pueblos? Hablamos, escuchamos, y aprendimos. Nosotros tejimos y plasmamos nuestras visiones en un texto proyecto.

A medida que trabajamos, los representantes de Estado desafiaron nuestras visiones y nuestras aspiraciones, haciendo valer sus antiguos privilegios

jerárquicos. Hubo muchas cesiones humillantes y pláticas ignominiosas. Estos representantes rechazaron nuestra visión de la humanidad y nuestras aspiraciones. Insultaron nuestros esfuerzos para cambiar el “pensamiento mundial” acerca de los pueblos indígenas. Ellos pusieron en entredicho nuestras motivaciones. Pensaron, “¿acaso son socialistas o comunistas?” Ni siquiera sabían que nosotros rechazamos todas esas creencias. Cuando los delegados indígenas fueron perseguidos, encarcelados y asesinados al volver a casa, los representantes se burlaron de nuestros esfuerzos por pretender justicia contra los terroristas. Con frecuencia, los representantes se volvían cómplices de los que nos aterrizaraban. Cuando no podíamos llegar a concretar alguna gestión por falta de consenso, los gobiernos esparcían rumores acerca de nuestro estilo de vida y de las fuentes de financiamiento de nuestro pueblo.

Los argumentos y estrategias de las naciones estados no eran ni nuevos ni creativos, más bien nos eran familiar viviendo bajo regímenes opresivos. Lo nuevo era que los gobiernos tenían que escuchar nuestras respuestas. Dentro de las naciones estados, permanecimos callados e ignorados. Sin embargo, en el Grupo de Trabajo estos mismos gobiernos tenían que lidiar con nuestras visiones y nuestras voces. Hemos forzado un debate basándonos en la filosofía de la total negación a nuestra humanidad. No es que fuésemos unos humanistas anti-eurocéntricos, sino más bien que cuestionábamos el hecho que se nos hubiese excluido de la categoría de derechos humanos. Planteamos un debate sobre si teníamos derecho o no a que nuestra dignidad e identidad fuese reconocida por la ley. Chocamos con las naciones-estados al debatir si las poblaciones indígenas eran un “pueblo” o diversos “pueblos” dentro de los acuerdos existentes de

derechos humanos en la ONU, en la famosa lucha por la “s” final. A través del debate, los representantes de estados implementaron su tradicional táctica jurídica de humillación y terror. Fuimos tentados para no asirnos de nuestras visiones más sublimes, etiquetándolas de imposibles. Trataron de hacernos tomar una decisión con el denominador común más bajo. Dicha estrategia creó temores y dudas entre los participantes indígenas, por tratarse de un foro multilateral, el cual era como un laberinto de intereses en competencia conflictiva. Dejamos muchas huellas dejadas en la lucha y cuitas de conocimientos en los procesos fragmentarios de las Naciones Unidas.

Creamos nuevos modelos dentro de la legislación de la ONU, el más detallado fue en 1989 la Convención Organizadora de Trabajo Internacional para pueblos indígenas y Tribales, la cual se basó en acuerdos mutuos. Dicha convención definió los gobiernos autóctonos indígenas dentro de las realidades nacionales. Creamos la fundación de un orden ecológico mediante este acuerdo. Además, ejercimos presión política para que se incluyera un capítulo especial acerca de los pueblos indígenas en la Agenda 21, que fue incorporado por la ONU en su Conferencia Ambiental en 1992. Igualmente, presionamos para conseguir la inclusión de conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas en la Convención de Diversidad Biológica de la ONU durante ese mismo año. También, intervinimos para que la Asamblea General de la ONU tuviese un Año Internacional de los pueblos indígenas en 1993. Hicimos que reconocieran un Foro permanente para los pueblos indígenas, y una Década Internacional de los pueblos indígenas del Mundo que se celebraría de 1995 al 2004. Asimismo, logramos que se llevase a cabo un estudio especial de la ONU acerca de cómo

proteger la herencia de los pueblos indígenas, sus tratados, sus tierras, y sus recursos naturales. La combinación de estos dos documentos sintetiza la visión indígena de nuestra humanidad y esperamos que al ser leído por otros se libere el poder de la visión ecológica, del buen orden y de los derechos humanos. (Anaya 1996; Barsh 1994).

El paso final en la visión indígena fue la confección del Proyecto de la Declaración de los Derechos de los pueblos indígenas. Después de 12 años, el Grupo de Trabajo llegó a un consenso en la declaración. En la declaración se formularon cuarenta y cinco artículos, los cuales representan un estándar mínimo de los derechos indígenas. Representó un primer paso en un lento viaje hacia la justicia y el respeto. Esta acción rectificadora fue testigo de un nuevo estilo de colaboración entre técnicos expertos y un pueblo oprimido. El texto que se elaboró es una herramienta interpretativa para aplicar los acuerdos de los derechos humanos de la ONU a los pueblos indígenas del mundo. La declaración es una iniciativa que anhela transformar la esperanza en sagacidad y la experiencia en promulgación. Nuestras incipientes concesiones eran frágiles, y hablamos de honor con modestia, con bondad, con alivio; pero aun así, tenían que ser plasmadas en el contexto de un borrador según el protocolo de las convenciones sobre derechos humanos de la ONU y sus categorías normativas. Transcribir nuestras aspiraciones a protocolos de los derechos humanos era difícil. Era una experiencia distante e infructuosa, ya que la lingüística del protocolo contenía lo amargo de nuestra experiencia.

“Recordando que los pueblos indígenas son iguales a las demás personas en dignidad y derechos, pero reconociendo que las personas tienen derecho a ser

diferentes, a considerarse diferentes y a ser respetados como tal”; fue con este profundo pacto con que comenzó esta declaración. El Artículo 3 señala: “Los individuos y comunidades indígenas tienen derecho a pertenecer a los pueblos indígenas, de acuerdo con las tradiciones y costumbres de los pueblos respectivos”. En virtud de ese derecho ellos tendrán potestad a su libre determinación. Por lo cual, tienen autoridad para determinar su condición política y así desarrollar libremente su economía, sociedad y cultura. Nuestros derechos humanitarios y lingüísticos están articulados en tres partes de la declaración. El Artículo 14 dice: “Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar, cuando se vea amenazado cualquiera de los derechos de los pueblos indígenas, la protección de ese derecho y también para garantizar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados”. Con respecto a la educación de los niños, el Artículo 15 dice: “Todos los niños indígenas tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado. Todos los pueblos indígenas también tienen este derecho y el derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes impartiendo educación en sus propios idiomas y en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje. Los niños indígenas que viven fuera de sus comunidades tienen derecho de acceso a la educación en sus propios idiomas y culturas. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar suficientes recursos a estos fines”. El Artículo 17 establece que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas”.

Esta declaración es una disposición de principios para la determinación post-colonial de derechos humanos, y por sí misma no representa una disposición jurídica internacional sobre las naciones-estados. No obstante, si la Declaración es emitida por la Asamblea General de la Naciones Unidas, ella tendrá una fuerza intelectual y un peso político, los cuales crearán ciertas inconveniencias preocupantes para los miembros-estados. Entonces, si la declaración es promulgada como una convención, ésta será un tratado legal entre las naciones que lo ratifiquen. Nosotros percibimos el documento como el primer tratado poscolonial internacional de los pueblos indígenas. El Grupo de Trabajo ha manifestado que no aceptará cambios o censuras a dicha declaración. Los estados no tienen jurisdicción para apropiarse de las visiones indígenas o de utilizarlas para propósitos que no sean a favor de los pueblos vernáculos. Los derechos humanos son universales y no relativos. Sentimos que no tiene sentido ni vale la pena aceptar los modelos de los derechos humanos por debajo de lo dispuesto para el resto de los seres humanos en la ONU.

La Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de Minorías emitió la declaración, pero el Comité de los Derechos Humanos consideró que era demasiado amenazante. Sin embargo, el Comité de Revisión calificó la declaración consecuente con los ya existentes derechos humanos, pero los estados miembros ejercieron presión para que el Comité de Derechos Humanos no adoptara la declaración. Cediendo ante la presión en 1995, el Comité de Derechos Humanos creó un nuevo grupo de trabajo con 53 representantes de las naciones estados para revisar la Declaración Indígena. Dicho grupo se denominó el Grupo de Trabajo del Proyecto de Declaración de los

Derechos Indígenas. El Embajador de Perú fue elegido Presidente y Relator. De esta forma, los pueblos indígenas fueron expuestos a otra humillante sesión fraguada por los estados miembros de la resistencia.

La necesidad de atacar al Grupo de Trabajo del Proyecto de Declaración de los Derechos Indígenas quedaba justificada ante la mayoría de las naciones miembros, la humanidad indígena sigue siendo indócil. A pesar de las numerosas apelaciones para que se universalizaran los derechos humanos, las naciones miembros no logran entender la necesidad de hacer una adaptación justa de los derechos humanos existentes a estos para los pueblos indígenas. En particular, las naciones estados rechazan el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía ya que ello podría conducir a libertades inaceptables. Ellos interpretaron el derecho a la autonomía como derecho reservado a los que ya la ejercen: los colonizadores. Según ellos tales derechos no los pueden tolerar quienes no han ejercido este privilegio anteriormente: los colonizados (Ver Eide 1993; Hannum 1990). La resistencia de las naciones estados se fundamenta en la interpretación del estado de legitimidad e integridad territorial. Ellos desconocen los requisitos establecidos en *Los principios de relaciones amistosas entre estados de acuerdo a la Constitución* (1970); por lo cual, solo otorgan tales privilegios a los estados que se comportan de acuerdo a los principios de igualdad y autonomía. La vida cotidiana de los pueblos indígenas en las naciones estados también refleja los debates y la violencia intelectual del grupo de trabajo. La doctrina legal eurocéntrica hace posible la representación y discusión de la civilización y sus instituciones; por ende, sostener y desarrollar los privilegios de

los colonizadores. En primer lugar debemos comprender el papel negativo asignado a los pueblos indígenas, y luego podemos efectuar cambios positivos.

Los gobernantes de hoy día, usualmente nuestros guardianes legales y fiduciarios, desean referirse a maneras de transformar las instituciones políticas y legales para incluir a los pueblos indígenas en las naciones estados. Ellos no quieren poner fin a los mitos y fantasías creados acerca de sus países. No quieren poner en evidencia las injusticias sobre las cuales se construyeron las instituciones estatales y sus prácticas. No les interesa crear estados poscoloniales, ni promover esfuerzos de reformas institucionales. Además, rechazan la idea de estados con una identidad diferente, lo cual incluye a los pueblos indígenas en las esferas políticas arbitradas. Más bien sueñan con que los pueblos indígenas desaparecieran dentro de instituciones que sean idénticas a las de ellos, pero siempre separadas, sin los medios económicos necesarios, sin posibilidades y sin compartir su jurisdicción. Todos estos esfuerzos son el resultado de los intentos por ocultar la constitución negativa y los efectos colaterales de la ley artificial de los colonizadores, cuya búsqueda por un orden innato ha fracasado. La mayoría de las naciones-estados del Grupo Trabajador en el Proyecto de la Declaración están deseosas de escribir otro documento de Declaración, para que se ajuste al punto de vista colonial ortodoxo, o a su perspectiva en la que juzgan de los pueblos indígenas como una minoría. En realidad no buscan una cura para la colonización. Lo que les preocupa es una idea distinta: cómo hacer para no poner fin a la colonización, y cómo prolongar sus tremendos privilegios.



En este moderno entorno de espíritu cruel, los pueblos indígenas continúan su creativo pero caótico diálogo acerca de la redacción de la Carta a las naciones estados. En este diálogo, aparecieron ideas inauditas acerca del colonialismo y del fracaso del liberalismo, del socialismo y del comunismo contrapuestas al orden y conciencia ecológica de los pueblos indígenas. El movimiento de los derechos humanos ecológicos por parte de los representantes indígenas desafía la idea eurocéntrica de una nación-estado moderna. Está aflorando un diálogo innovador y reformista. Curiosamente, este diálogo está forjando el futuro del medio ambiente y los pueblos de la tierra.

En el Grupo de Trabajo, continúan las deterioradas concesiones de las naciones-estados y sus improvisadas disculpas provenientes de una tradición legal, filosófica, humanitaria, y una ideología colonial eurocentrista. Su discurso es complicado. Casi todos estos esfuerzos reafirman que los acuerdos de derechos humanos de la ONU protegen a los colonizadores, pero les niegan esos derechos a los colonizados. Y en la *Carta de los Derechos Humanos*, precisamente el antídoto para la colonización, la nación-estado procura la atrevida e inverosímil beatificación de la colonización en el Proyecto de la Declaración. Sólo Canadá ha declarado que los pueblos indígenas tienen el derecho a la autonomía. No obstante, aún el gobierno canadiense ha necesitado una redacción más adecuada para limitar los derechos de los pueblos indígenas de manera que sea siempre una sucesión unilateral. De alguna forma los estados representantes de la resistencia se parecen a un “clero” que ha perdido su fe en el principio de los derechos humanos, pero sigue obedeciendo las instrucciones. La esperanza tenaz entre los pueblos indígenas traicionados continúa en el agrado

que ocasionalmente sienten al ver al clero incoherente en su nacionalismo secular en la ONU. Es frecuente encontrar la oportunidad de la mente a través del viaje del corazón.

La Presidenta del Grupo de trabajo de los pueblos indígenas, y de la Subcomisión de prevención de discriminación y protección de minorías, la Dra. Erica-Irene Daes, acertadamente describió nuestra posición ante la ONU diciendo que la Constitución es como un “edificio gubernamental tardío”. Los pueblos indígenas saben que las naciones-estados son fuertes y que nosotros somos vulnerables y pobres. El debate de los derechos indígenas confirma este desequilibrio de poder. Es difícil hacer concesiones cuando los pueblos indígenas saben que están en lo cierto. Los gobiernos se preocupan por las consecuencias de los derechos indígenas, y rehúsan devolverles los derechos y privilegios que les robaron.

Insistimos que la visión articulada no está sujeta a la censura de las naciones. Deseamos que nuestra propia versión en tinta negra sea ratificada sin enmiendas paternalistas. Fundamentamos nuestro apoyo en estos estándares mínimos en un sentido de injusticia, indignación y el aborrecimiento a la iniquidad que hemos sufrido. Se trata de nuestra expresión de humanidad y nuestros derechos humanos.

La necesidad de que el mundo abrace una nueva conciencia capaz de enriquecer su carácter y su dignidad aumenta a medida que los pueblos indígenas entran en el Siglo XXI. Esta conciencia deberá permitir a las silenciosas voces de antaño germinar de entre sus raíces y sus experiencias culturales, para dar la bienvenida a estas voces como contribuciones positivas a la diversidad y no al

prejuicio. Los pueblos indígenas buscan como derecho primordial ser escuchados. No obstante, este derecho se opone a los formatos estatales de marginalización estructural y los lugares impugnados por la lucha. Para ellos surgir con armonía y dignidad de estos lugares impugnados se requiere una consideración de los puntos de vista mundiales de donde estos sitios han evolucionado.

•••

## **Introducción**

*“Provenimos de la tierra, del cielo, del amor y del cuerpo. De la materia y de la creación. Somos, la vida es, una ecuación a la que no podemos dar forma o configurar, un misterio que no podemos trazar a pesar de nuestros intentos de seguirle la pista y ubicar su origen, averiguar dónde comenzó la vida, aún en todas nuestras historias de cuando el universo se originó, cómo la primera gente surgió”.*

Linda Hogan, “Dwellings” (1995,95-96)

Desde el principio, las fuerzas ecológicas en las cuales vivimos han enseñado a los pueblos indígenas la organización armoniosa que existe y como mantener una relación saludable con nuestros ecosistemas. Las ecologías en las que habitamos representan más que entornos o ubicaciones; son más que comarcas o tierras prometidas. Las ecologías no son sólo lo que nos rodea, sino que ellas forman una parte integral de nosotros y a la vez somos una parte inseparable de ellas. Las ecologías están vivas en un perenne proceso de creación. Como pueblos indígenas, las investimos con profundo respeto, y de ellas desplegamos nuestra estructura de vida y nuestra manera de pensar.

La percepción ecológica crea nuestra visión del mundo “natural” animado. Conforma nuestra comunión con la tierra, nuestra sabiduría, y las diversas dimensiones de nuestra fe y nuestra esperanza. El orden, la conciencia, y la herencia indígena están modelados y sostenidos por las fuerzas ecológicas y una interrelación con estas formas siempre cambiantes. La ecología no se ubica en un sitio estático y gentil, sino en lugares eternos y de violentos cambios. Los preceptos indígenas no son formas singulares de existencia, sino más bien se

manifiestan en diversas maneras. Nosotros portamos el misterio de nuestra ecología y su diversidad en nuestras tradiciones orales, en nuestras ceremonias, y en nuestro arte. Unimos estos misterios en la estructura de nuestros lenguajes y nuestras formas de saber. Las fuerzas y los aspectos de nuestras ecologías quedan plasmadas en nuestras leyendas, las cuales son igual que el agua a las plantas (Hogan 1998, 227).

Las enseñanzas ecológicas nos han proporcionado el significado de la vida, nuestras responsabilidades, y nuestros deberes. También han desarrollado nuestra conciencia, nuestros lenguajes, y lo que otros han tipificado como nuestras “culturas” Estas erudiciones nos han permitido florecer. Siempre han sido procesos sagrados y misteriosos, emanaciones de nuestra responsabilidad y solidaridad con los ambientes particulares en los cuales participamos. Ellos crean una multiplicidad de niveles de conexión con la tierra.

Estos preceptos han sido transmitidas por medio de relatos orales en literatura simbólica a cada generación (Battiste 1984), ofreciéndoles el camino del conocimiento que les anuncia acerca de su herencia. Un ejemplo de estas tradiciones es el origen de los mí'kmaq, pueblo ubicado en la zona atlántica de Canadá:

“En el principio cuando el pueblo Mi'kmaq se despertó desnudo y desorientado, le preguntamos a nuestro Creador cómo deberíamos vivir. Entonces el Creador nos enseñó a cazar, a pescar, a curar lo que tomábamos, a hacer vestimentas de pieles, a curarnos a nosotros mismos con plantas de la tierra. Nuestro Creador nos enseñó de las plantas de la tierra, de las constelaciones y de las estrellas. El Creador nos enseñó también a orientarnos en las noches más oscuras, y de la Vía Láctea, la cual era el camino de nuestros espíritus hacia el otro mundo. Fue el Creador quien nos enseñó a orar, a dormir, a soñar. Él nos dijo que escucháramos a los animales y ellos nos

hablarían trayéndonos guía y apoyo. Nuestro Creador nos enseñó todo lo sabio y lo bueno. Después nos dio un idioma, con el cual podríamos pasar este conocimiento a nuestros niños. Así ellos podrían florecer y sobrevivir. Este Creador también nos enseñó acerca de los mundos, y que lo que nos separaba era como una neblina que se abría y se hundía a intervalos. Y que sólo los firmes y creyentes de corazón podrían moverse entre estos dos mundos y salir ilesos, pero los débiles e incrédulos serían triturados (Battiste 1984,45-46)

Estos preceptos revelaron a los Mi'kmaq cómo vivir, y cómo comunicarse con otras formas de vida respetándolas. Se les reveló cómo cazar y cómo pescar, cómo obtener medicinas de la tierra, respetando lo que cosechaban (Henderson 1995, 225-36). Ellos a su vez enseñaron a las siguientes generaciones cómo adquirir nuevos conocimientos y a profundizar en su comprensión a través de oraciones, ceremonias, sueños y todo lo que ofrece un reabastecimiento para el cuerpo y el alma. Esta sabiduría hace hincapié que a través de los sueños y visiones el pueblo puede encontrar lecciones suplementarias y orientación. Dichos principios hicieron que los Mi'kmaq estuvieran muy conscientes de que todo lo sabio y bueno en la ecología está relacionado con ellos, y además les dio un idioma para compartir este conocimiento con otros para que ellos también sobrevivan y florezcan.

El extracto anterior es un bosquejo de una historia más larga que relata como las fuerzas ecológicas son los mentores de los Mi'kmaq. Muchas versiones similares se encuentran entre otros grupos indígenas. Cada fuerza está interrelacionada a través de las historias y las ceremonias en un sistema complejo de parentesco ecológico. La interacción de estas fuerzas es necesaria para lograr una constante alternancia y así mantener el balance y la armonía. Por medio de la lengua, el ritual, la oración, y un conocimiento intrínseco de las ecologías, los

pueblos indígenas ayudan a dichas fuerzas a mantener estas frágiles armonías. Sabemos que sólo a través del compartir y la realización de actividades responsables podemos sostener las fuerzas creativas. Nuestra ley, responsabilidades personales y compartidas, y preocupación por la ecología han vivificado las herencias y los legados de nuestros ancestros hasta la presente generación. Estos legados compartidos mantienen nuestra visión del futuro sostenible. Es una forma de pertenecer para la presente generación, una manifestación de interesarse que se extiende por lo menos a siete generaciones. Estas herencias crean una elección de estilos de vidas para cada generación. Estas elecciones y responsabilidades que se generan son los delineamientos de nuestra sabiduría y orden colectivos.

Nunca ha sido fácil proteger las relaciones de los pueblos indígenas y las ecologías donde habitan. Creemos que ningún lugar de la tierra es ni prescindible ni es un “desperdicio”. Respetamos y apreciamos el valor innato de la fuerza de la vida en todo el orden ecológico. Los creadores nos han concienciado e inculcado estos principios. No obstante, sabemos por experiencia que no todos los pueblos comparten nuestra perspectiva del mundo. Los pueblos indígenas han experimentado la fuerza migratoria de los depredadores del mundo en el proceso de la colonización europea, y ello nos forzó a cambiar. Experimentamos la colonización de nuestra creación, nuestras ecologías, nuestras mentes, y nuestros espíritus; sin embargo, con tremendas pérdidas hemos resistido y perdurado. La trágica lucha ha dejado vulnerable y en peligro los idiomas, los conocimientos, y las leyes de los pueblos Indígenas. El conocimiento indígena desaparece cuando los pueblos indígenas son despojados

de sus tierras, sus idiomas y sus vidas. Aunque muchos de los antiguos procesos de colonización se han atenuado en el nuevo milenio, una nueva amenaza transformadora ha surgido. La “globalización”, con su imperialismo cognoscitivo y lingüístico representa la fuerza moderna que está tomando nuestras herencias, conocimientos y creatividad.

Por otra parte, las sociedades industriales exigen que los pueblos indígenas compartan sus conocimientos, sus corazones, sus cuerpos y sus almas para que la sociedad eurocéntrica pueda resolver los diversos problemas que su perspectiva del mundo ha creado. En vista de las relaciones entre los colonizadores y los colonizados, este es un pedido extraordinariamente atrevido. Los pueblos colonizadores no hicieron nada para ganarse la confianza o construir relaciones con nuestras ecologías o con nuestro conocimiento. Han contaminado la tierra, y han rehusado establecer relaciones respetuosas con las fuerzas de las ecologías. De hecho, ellos han rivalizado con estas fuerzas. Ahora que comienzan a sufrir las consecuencias implícitas en sus acciones, buscan a los pueblos indígenas para que los auxilien.

La erosión del conocimiento indígena le concierne tanto a los pueblos indígenas a quienes les pertenece este conocimiento, como a los pueblos no indígenas que procuran saber más de ellos. En la edición del verano de 1991, la revista *Cultural Survival Quarterly* se refirió a la necesidad que siente el mundo industrializado por el conocimiento indígena, la denominó “la fiebre por el recurso más noble”. Durante las últimas décadas, los científicos, las industrias y los gobiernos han expresado un asombroso interés por el conocimiento de los pueblos indígenas. Sin embargo, este interés vuelve a renovar la mentalidad



depredadora del pensamiento eurocéntrico, que nos hace cuestionar la ética de la nueva iniciativa global y la habilidad de los pueblos indígenas para resistirla. La analogía entre la expropiación de las tierras indígenas y la expropiación del conocimiento indígena son fascinantes. Las culturas indígenas se sienten amenazadas y en peligro; necesitan contar con una genuina protección, que solo ellos mismos pueden proveer. Nuestro patrimonio y nuestras enseñanzas están vulnerables al saqueo, por los mismos pueblos y de la misma forma que han tomado nuestras tierras y recursos durante quinientos años.

Para los pueblos indígenas, sobrevivir es mucho más que un hecho de existencia física. Estamos ante un debate entre la preservación de los sistemas de conocimientos nativos contra el imperialismo cognoscitivo. Conservar la perspectiva, los idiomas, y los entornos indígenas es una controversia mundial. Se trata de mantener un enlace espiritual con la tierra. El patrimonio cognitivo que da esa individualidad a los pueblos autóctonos, se encuentra agredido por aquéllos que la toman, luego la separan de su noble significado, después la convierten en un producto y finalmente la venden a medida que el conocimiento y el patrimonio se tornan intensamente atractivos para el comercio. Cada vez que esto sucede, el patrimonio y el conocimiento mueren un poco, y con ella nuestros pueblos.

La prisa por adquirir los sistemas de conocimientos, enseñanzas y patrimonios indígenas es un esfuerzo foráneo por alcanzar, conocer y tomar control de estos recursos. La necesidad de defender los recursos biológicos en vías de extinción pone sobre el tapete la ideología del desarrollo, y la carencia de beneficios que ello conlleva a los Pueblos Nativos a cambio de la utilización de

sus recursos y conocimientos. En la encrucijada de estas tendencias está la cuestión del status legal de los indígenas y los derechos que tienen a su vasto conocimiento.

En la actualidad, en diversas disciplinas, comunidades de investigadores y defensores han llamado la atención a los efectos de los rápidos cambios globales con respecto a los indígenas, su conocimiento, sus lenguas, y la comprensión de su entorno. Expertos indígenas conocedores de la tradición eurocéntrica desafían sus hipótesis y metodologías profesionales y están divulgando las nuevas estrategias del saber imperialista y discriminación sistemática (Kawagley 1993; G.Smith 1997; L.Smith 1999; Battiste 2000; Cajete 1995; 1999; 2000). Los sutiles efectos de las estructuras cognitivas y lingüísticas inventadas y legalizadas por el imperialismo moderno han desplazado el antiguo sistema colonial de discriminación contra los indígenas, y han sido reemplazados por una nefasta amenaza cultural que enfrenta toda la humanidad hoy día. No solo los oprimidos o los colonizados enfrentan la responsabilidad de desafiar estos marcos políticos, sino que más bien, es un reto decisivo en la ruta hacia un futuro sostenible para todos los pueblos de la tierra.

Ya muchos investigadores están comenzando a publicar el cambio de pensamiento a la ley colonial. Sin embargo, los pueblos indígenas abrazaron la “descolonización” de manera muy distinta. Linda Tuhiwai Smith, educadora Maorí e investigadora, es una de las principales precursoras de las teorías indígenas de la descolonización de los Maorí en Nueva Zelanda. Smith esclarece la naturaleza de la obra al declarar: *“la descolonización trata de centrar nuestras preocupaciones y representaciones mundiales y luego conocer y comprender la*

*teoría y la investigación desde nuestros planes y perspectivas*". (1999,39) Estas hebras entrelazadas se interceptan para tejer soluciones no solo para erradicar la conciencia imperialista, sino también para potenciar la renaciente diplomacia intercultural indígena.

Las naciones indígenas han sido despojadas de su humanidad, y se han convertido en menos que humanos. Salvajes, esclavos, bienes de consumo, sin casta, sin raza son apenas algunos de los calificativos que se han utilizado para describirnos. Los investigadores indígenas están luchando por redefinir la identidad de los pueblos vernáculos para su beneficio y la educación del mundo. Primero, es necesario analizar los sistemas de pensamiento que apoyaron esta alienación. Luego, es necesaria la creación de un lenguaje en común para que ambas partes puedan dialogar acerca de la educación, ciencias, ciencias sociales, humanidades, y políticas. Unificadas, relatan "una historia épica de gran devastación, dolorosa lucha, y perenne supervivencia" (L. Smith 1999, 19).

Los indígenas han tratado de liberarse de esta opresión a nivel mundial enmarcada en una larga historia de abusos. La colonización trajo un caos a los principios, sentimientos, vidas, idiomas, sociedades, e interacciones de los nativos. Su manera de ser ha sido sistemáticamente fragmentada y devaluada a través del conocimiento, ciencias y demás campos del saber occidentales. El imperialismo cognitivo es un monólogo patrimonial jerárquico creado por el eurocentrismo (Hooks 1988; Minnick 1990). Por lo general al "monólogo eurocentrista" se le llama "la voz de la verdad", o "el progreso", o "la historia". Las naciones indígenas ahora están impugnando el monólogo eurocéntrico y su difusión predecible de "veneno y prosperidad" (Findlay).

El desafío los pueblos indígenas es devolverle la vida, salud, dignidad y espíritu a un mundo agonizante y fraccionado. Algunos escritores indígenas poscoloniales han hecho un llamado a los intelectuales y artistas para que produzcan nueva literatura o construyan nuevas culturas basadas en la herencia y el pensamiento nativo; de ahí que muchos escritores Indígenas han tratado de apoyar la causa. Tanto sus escritos como sus prácticas intelectuales han buscado señalar cuando sucedió la ruptura entre el pasado y el presente, y ofrecer teorías de sus diversos conocimientos y herencia; así como la solución a la problemática. Otros especialistas en la materia han comenzado a reclamar sus propios enfoques, diseños, estrategias y perspectivas. La apropiación y la revitalización del conocimiento y la herencia es vital en cualquier proceso de descolonización; igual que lo es recuperar la tierra, el idioma y la soberanía.

Los ancianos y los conocedores indígenas están recreando un Renacimiento indígena similar al Renacimiento europeo después del Oscurantismo. El Renacimiento indígena está basado en la civilización, conocimientos y herencias pre-coloniales de las Primeras Naciones. Incluye estabilizar, restaurar y honrar las lenguas, puntos de vista del mundo, categorías cognitivas y todos los poderes comunicables. Ello implica también interrogar los conceptos de civilización y conocimientos eurocéntricos. Al enunciar y sostener un Renacimiento indígena, los pueblos nativos reafirman que los conceptos de “cultura” necesitan desmitificarse y descolonizarse. Edward Said, escritor comparativo, ha asegurado que al aproximarnos a las perspectivas europeas de cultura es necesario estar conscientes de que “su medio es siempre imperialista y dominante” (1993). Además es necesario ver también la resistencia aborígen a la

cultura imperial. Abundan los puntos de vista eurocéntricos de la cultura, su análisis, diferencias, políticas y producciones que hablan del pluralismo ético. No obstante, estas perspectivas suelen debilitar el pluralismo en vez de potenciar la diversidad.

Los pueblos indígenas están en busca de metodologías equitativas para explorar sus propias formas de vida, y comprender y respetar otras formas de vidas de otros pueblos. Muchos pueblos indígenas ven la “cultura” como un concepto fluido de una conciencia negociada interactiva. Habitan en un ambiente “intercultural” inventado por el colonialismo, pero ellos valoran y celebran todas las manifestaciones de la herencia cognitiva. Aunque los pueblos nativos ven su herencia “como un sistema íntegro con conceptos epistemológicos, filosóficos, científicos, y validez lógica (Daes 1994, par.8); ellos nos ven en su complejo intelecto y forma de vida como un ámbito uniforme, cerrado, independiente y exótico.

Las interacciones voluntarias y forzadas dadas entre los pueblos indígenas y otros pueblos han creado una conciencia indígena que es como una red entrelazada de principios y herencias. El saber aborígen es dinámico, ya que tolera la diversidad y procura crear oportunidades para asegurar y ampliar la calidad de la vida autóctona. La forma en que los nativos se relacionan con sus ecologías y las otras culturas sirve para honrar su herencia y sabiduría, especialmente lo que está plasmado en sus lenguas. A pesar de ello, la mayoría de los aborígenes también quieren pertenecer con honor al resto de la humanidad, sentirse en casa en la comunidad global. Ellos desean ser

copartícipes del futuro de forma equitativa con el resto del mundo, y que sus perspectivas y herencias se respeten.

La protección y fortalecimiento de las lenguas indígenas es uno de los desafíos principales de esta década Indígena. “La diversidad de la forma de vida de los indígenas solo puede ser comprendida plenamente utilizando la pedagogía tradicional de los propios nativos, incluyendo su entrenamiento, ceremonias y prácticas” (Daes 1994, par. 8). La recuperación de nuestras historias, nuestras disputadas leyendas, nuestros conocimientos, y experiencia está inextricablemente atado a nuestras lenguas. Se trata de reconciliarse con lo mejor del pasado y lo mejor del presente. En la actualidad, los especialistas están investigando la correlación cognitiva y social entre el plurilingüismo y la lengua hablada, por un lado, y la alfabetización por otro.

Otro desafío consiste en revisar las políticas educativas. A medida que los pueblos indígenas restauran sus tradiciones verbales guardadas en la mente y el corazón de sus naciones, el pensamiento y los principios cuniculares modernos deben respetarlas. Los planes de estudios son la parte organizada de la educación occidental, que ha sido utilizada como herramienta silenciadora para acallar a todos los “otros”. Son el epítome del consenso de la enseñanza, y están repletos de una descarga política, éstos no son neutrales (Minnick 1990). La educación que no critica las conexiones o falta de ellas en los conocimientos, no es educación sino adoctrinamiento. Las Primeras Naciones deben participar en la toma de decisiones, se les debe permitir el diseño de los instrumentos que necesitan para resolver la crisis actual (L. Smith 1999).

Cada vez hay más bibliografía sobre las culturas en vías de desaparecer, las lenguas en peligro y la destrucción del ambiente. Los etnobiólogos, los ecologistas y los científicos biólogos quienes se han dado a la tarea de registrar la utilización indígena de los ecosistemas, los conceptos ecológicos indígenas y el uso de estrategias nativas para la administración de recursos. También están documentando las causas y las consecuencias de la alteración ambiental y cultural. Los antropólogos y los psicólogos cognoscitivos están estudiando la percepción y categorización del mundo natural, el aprendizaje y el razonamiento biológico, las creencias ambientales y las decisiones basadas en el bienestar del ambiente según los pueblos indígenas. Científicos políticos y economistas ecológicos observan el punto de vista de las instituciones y modelos económicos indígenas para una ecología sustentable.

La etnolingüista, Luisa Maffi (1996) sostiene que estos esfuerzos declaran la gravedad y urgencia de proteger los pueblos indígenas, sus conocimientos, y sus lenguas de una terrible extinción. También demuestra que ellos tienen un interés legítimo tanto en el futuro de la humanidad como por la vida en la tierra. Convenciones internacionales y reuniones con especialistas acompañan esta bibliografía. Los delegados en estas reuniones esbozan principios y directrices para proteger la herencia indígena, y crean patrones éticos para investigaciones a gran escala. Además desarrollan sociedades profesionales, programas de capacitación, centros de investigación internacional y defensorías para beneficio de los indígenas. Una gran parte de este trabajo ha tomado forma a través de declaraciones internacionales. Existen innumerables organizaciones indígenas, iniciativas autóctonas, e instituciones locales que se

dedican al área de derechos indígenas. Sin embargo, ha habido poca comunicación entre estos grupos con intereses afines. También existe poca información de los marcos legales que pueden ayudar o perjudicar a los indígenas en su búsqueda de mecanismos para preservar su conocimiento y sus lenguas.

El desafío abarca un vasto ámbito de acción. En el año de 1994, la Fundación Internacional para el Progreso Rural reportó a las Naciones Unidas que el 80% de la humanidad depende del conocimiento indígena en lo que respecta a salud y seguridad, y el 50% necesitan de los cultivos indígenas para manutención. El comercio y el turismo que se apoyan en el conocimiento indígena se convierten en miles de millones de dólares por año. Artefactos culturales y objetos de arte con representaciones espirituales, o lo tocante a los sueños, o lo concerniente al mundo sagrado ahora perciben muchos millones de dólares por año. Desafortunadamente, los regímenes legales existentes tanto nacionales como internacionales proveen poca protección intelectual, cultural o espiritual del saqueo ilegal; y peor aún, más bien nos discriminan de tal conocimiento legal. Ni la ley nacional ni la ley internacional ha mantenido el pulso a este desarrollo comercial para comprender esta disputa y percibir las deficiencias en la ley vigente lo cual levanta preocupantes temas en la ley orgánica de propiedad intelectual.

Cuando se descoloniza el eurocentrismo, es fácil hacer un análisis que aclara muy poco. No obstante, en este libro esperamos dar explicaciones prácticas que puedan conducir a soluciones concretas. El texto en sí está escrito de manera conceptual y abreviada. Tramos de viajar a través de las experiencias del pasado, compartir las lecciones del pasado, y continuar avanzando. Muchas



veces damos vueltas y vueltas en nuestras discusiones tratando de integrar todos los fragmentos dentro de una compleja unidad. Nos basamos en nuestro conocimiento como expertos educados por el sistema eurocéntrico: uno, preparado en el campo de la educación; el otro, en el campo de la ley. Y los dos conocedores de la lingüística, cultura y ecología de nuestras herencias mi'kmac y chickasaw, respectivamente. A través de todo el libro, estaremos poniendo en relieve la sabiduría de los dos mundos vista a través de nuestra conciencia indígena.

Comenzamos analizando el eurocentrismo, sus premisas y sus prejuicios contra el conocimiento y la herencia indígenas. Luego examinamos los contextos del conocimiento y la herencia indígena, enfocándonos en las inmensas polémicas contemporáneas. Trataremos de presentar los diversos organismos legales tanto nacionales como internacionales que en la actualidad buscan proteger el saber y la tradición de las primeras naciones. Buscamos esclarecer como estos organismos pueden capacitar o limitar el conocimiento indígena, presentando una imagen coherente del amplio tapete legal de propiedad intelectual y cultural y sus progresivos nexos con la economía global. Este viaje intelectual será tan difícil como lo es de urgente. Representa un desplazamiento intercultural e interdisciplinario, partiendo del conflictivo corazón del eurocentrismo hasta el pensamiento indígena. Es un viaje que desafía el incuestionable estoicismo del pensamiento y la ley eurocéntrica, hacia la humanidad, y hacia las inexplotables opciones del mundo poscolonial.

Los pueblos indígenas han dedicado cuantiosas energías en establecer protocolos interculturales para la eliminación sistemática que fue introducida a

través de la colonización. Nos hemos asegurado que toda interacción cultural y procesal deberá ser comprendida desde una perspectiva intercultural que tolere la diversidad constructivamente, y bajo una perspectiva cultural. Además, la diplomacia intercultural debe potenciar un espacio justo y equitativo para que todas las culturas sean respetadas y honradas. Es necesario que las comunidades y todos los pueblos indígenas sean incluidos, si se quieren construir sociedades justas, solidarias, y pacíficas; en donde la seguridad humana sea preeminente. Tal iniciativa debe respetar un enfoque pacífico y la forma de vivir de los pueblos nativos. El regreso a las enseñanzas de la ecología indígena y sus territorios es un renacimiento de las conexiones indígenas con el espíritu de sus principios. Este renacimiento debe ser nutrido y reconciliado en las responsabilidades colectivas con los desafíos de los pueblos indígenas de este nuevo milenio.

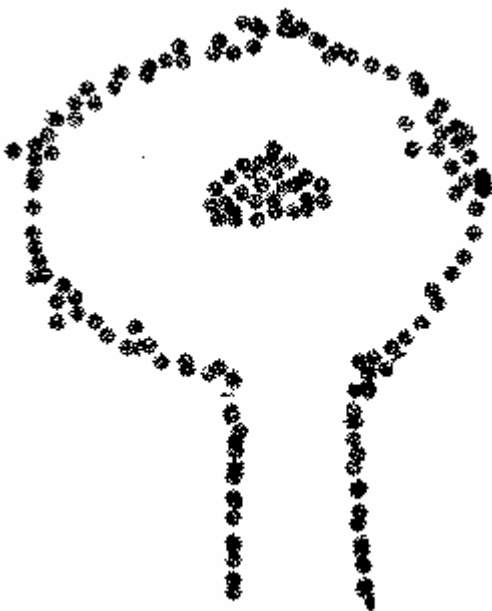
Excluir a los pueblos indígenas del diálogo de la cultura, la equidad y la justicia significa promover la ideología imperialista, sistemática y la discriminación directa, lo cual solo contribuye a aumentar la brecha de las víctimas en el subdesarrollo. Se deben realizar nuevos esfuerzos para crear encuentros interculturales que propicien el diálogo y la cooperación, para potenciar la diplomacia intercultural y prevenir la guerra, la separación y el *apartheid* étnico. Nos podemos enorgullecer de un futuro compartido. Las comunidades nacionales e internacionales, las instituciones y los sistemas legales unidos podemos comenzar la mayor era de cooperativismo, de comprensión y de respeto entre los diversos pueblos de la tierra y forjar un genuino renacimiento. Solo con un esfuerzo global podemos garantizar el respeto a las perspectivas y patrimonios indígenas como parte integral de un todo. Todos tenemos un papel

significativo e imprescindible que desempeñar. Y si encaramos estos retos, la madurez en la historia se dará cuando cada tradición intelectual pueda conocer y respetar el conocimiento y el patrimonio de las otras culturas. Esta honra y respeto enaltecerán nuestras culturas y herencias a un orden global justo y a una esfera civilización excelsa y novedosa como lo que el mundo está necesitando. No nos podemos dar el lujo de fracasar.

Primera parte

•••

## **Donde se aloja el conocimiento indígena en el pensamiento moderno**



*“El patrimonio de un pueblo indígena no es una simple colección de objetos, historias y ceremonias, sino todo un sistema de conocimiento con sus propios conceptos de epistemología, filosofía, validez lógica y científica. Los diversos*

*elementos de la herencia indígena sólo pueden ser realmente cultivados o comprendidos por medio de la pedagogía tradicionalmente utilizada por los mismos pueblos. Esto incluye el aprendizaje, las ceremonias y la práctica. El simple hecho de grabar palabras o imágenes no es suficiente para captar todo el contexto y significado de las canciones, los rituales, las artes o la visión médica científica. Esto también subraya el papel central que desempeñan las propias lenguas de los Indígenas, a través de las cuales la herencia indígena ha sido registrada y transmitida de generación en generación”.*

Dra. Erica-Irene Daes, Reporte preliminar de la Relatora Especial  
“Protección del patrimonio de los pueblos indígenas” (1994, par. 8)

## Capítulo 1

•••

# **Eurocentrismo y la tradición etnográfica europea**

*“El futuro no puede ser una continuación del pasado y existen señales...que hemos alcanzado un punto de crisis histórica...No sabemos hacia donde vamos. Solo sabemos que la historia nos ha traído hasta aquí...”*

Eric Hobsbawm, *“The Age of Extremes”* (1996, 585).

Para entender el conocimiento indígena, es necesario explicar el contexto ortodoxo de la palabra *conocimiento*, que hoy día es conocido como eurocentrismo (Amin 1988; Blaut 1993). El eurocentrismo es el contexto institucional e imaginario que conforma la ley, la opinión y la cátedra contemporáneas. Es la teoría que postula la superioridad de los europeos sobre los no europeos. Se fundamenta en un conjunto de creencias y suposiciones que europeos y norteamericanos cultos y sin prejuicios aceptan como verdad, como algo apoyado en “hechos”, como la “realidad”.

El concepto central detrás del eurocentrismo, es el difusionismo. El difusionismo se basa en dos suposiciones:

1. Que la mayoría de las comunidades humanas carecen de inventiva,
2. Que pocas comunidades humanas (lugares o culturas) poseen inventiva, por lo cual ellos son el corazón del “progreso” o de los cambios culturales.

Si lo vemos desde una escala mundial, el resultado es un solo centro, Europa, y una periferia que la rodea. Europa es el centro (lo interno), con todos sus acontecimientos históricos, inventos, avances. Y la periferia (lo externo), es lugar sin importancia histórica, estancado, inmutable. A partir de esta estructuración, el difusionismo asevera que los pueblos europeos son superiores a los pueblos indígenas. Esta superioridad se fundamenta en una característica innata en la mente y espíritu europeo ya que los no europeos carecen del susodicho atributo; están parcialmente escasos de ideas y de valores espirituales. La teoría manifiesta que los pueblos indígenas precisan la difusión de la creatividad, la imaginación, la invención, la racionalidad, el sentido del honor y de la ética por parte de los europeos para poder progresar.

El difusionismo eurocéntrico clásico tiene muchas variaciones dentro de su proposición. Primeramente, para la mayoría del mundo no europeo, la literatura difusionista afirma la carencia básica de instituciones culturales, de autores, y de leyes. Esta idea tiene una conexión directa con el traslado de los conquistadores colonialistas europeos a regiones como Norteamérica, África, Australia, y Nueva Zelanda expulsando y liquidando a sus habitantes indígenas (Blaut 1993). Esta proposición de carencia cultural incluye una afirmación de un

vacío de creatividad intelectual y una escasez de valores espirituales, el cual los europeos describen (por ejemplo, Max Weber, sociólogo) como ausencia de “racionalidad”. El difusionismo clásico permite que algunas regiones no europeas puedan ser consideradas como “racionales” en cierta forma y en diferentes épocas y hasta cierto punto. De ahí que el Medio Oriente de los tiempos bíblicos era racional. La China fue también bastante racional durante algunos períodos de su historia. Sin embargo, regiones tales como Norteamérica y África no llenaron los requisitos para ser catalogadas como racionales. La difusión justifica que cualquier progreso realizado por no europeos es el resultado del esparcimiento de las ideas europeas, las cuales fluyen hacia el mundo no europeo como el aire hacia el vacío. Esta difusión se puede lograr también con la diseminación de productos que porten los valores europeos. La difusión de los pensamientos de las grandes civilizaciones europeas se utilizó como compensación por sustraer las riquezas naturales de los no europeos. No obstante, la difusión de superioridad tuvo sus desventajas. Había la posibilidad de que las características no europeas se devolvieran y penetraran la sociedad eurocéntrica, corrompiendo el núcleo de la civilización. Estos rasgos ancestrales eran elementos malignos como la magia negra, los vampiros, las plagas, y el “Coco”. Europa era la avanzada y la “no Europa” la atrasada. Por ello, se consideraba como irremediabilmente incivilizada cualquier idea proveniente de la “no Europa” que se pudiese filtrar dentro de Europa (Blaut 1993).

El núcleo del pensamiento eurocéntrico es su proclamación de universalidad. Han existido dos grandes inquietudes responsables de que los

Europeos no se sintieran satisfechos desarrollando sólo su parte del mundo. La primera inquietud es la curiosidad. La búsqueda por conocimiento es una extensión de lo “maravilloso” que halló Aristóteles desde el principio del pensamiento europeo, y lo que había en el diálogo en que se enfrascaba Sócrates con cualquiera que estuviera dispuesto a escuchar. La vida debería ser examinada y cuestionar su bondad universal. Estos antiguos filósofos analizaron cada descubrimiento por su valor intrínseco y por su verdad universal. Esta consigna por la verdad y el valor constituyeron el propósito universal, y ello explica porque los europeos dejaron sus tierras y se empeñaron tanto para hallar el resto del mundo. La segunda inspiración fue la profecía mesiánica contenida en las religiones monoteístas. El pensamiento eurocéntrico tiene una creencia, una obligación, al sueño mesiánico del milenio: un nuevo cielo, una nueva tierra y un pueblo transformado. Esta creencia queda plasmada en la visión judía de un tiempo lineal, el cual se dirige hacia un final predeterminado. La transformación espiritual de lo viejo en lo nuevo es la visión cristiana. Lo que tienen en común tanto Sócrates como los profetas bíblicos es la idea de una misión universal, lo cual llama la atención a toda la humanidad. Tal vez, la idea de una civilización universal hubiese desaparecido si Sócrates hubiese dejado de filosofar, o Isaías de profetizar, o Pedro de predicar.

En los albores de un nuevo milenio, esta idea de una misión universal ha provocado una crisis global. A pesar de que el eurocentrismo ha producido una maravilla de riquezas materiales para la minoría europea, también ha creado una esfera tecnocientífica que amenaza con destruir las cimientos de la vida humana, primordialmente entre la mayoría indígena. Es un legado abrumador. La

violencia, la guerra, y la opresión han cobrado sus víctimas entre los pueblos indígenas, incluyendo su ecología, su forma de vida, y su conocimiento. La naturaleza global de esta crisis yace en los problemas propagados por la interacción y la intercomunicación que hay entre los pueblos hoy día (Peccei 1979); en las fuerzas contradictorias de globalización y fragmentación étnicas. Estamos conscientes de que esta crisis solo puede ser resuelta a través de una acción concertada más allá de las fronteras de las naciones estados.

El eurocentrismo y su convicción de su superioridad, en su explicación de los patrones de desarrollo para el progreso, y en su síntesis de individualismo, racionalismo y mundo científico han hecho que los expertos modernos no puedan ni entender la crisis, ni resolverla. La síntesis eurocéntrica ha tenido tanta preeminencia en todas las mentes y asuntos del mundo, en los sistemas educativos, y en todas las sociedades que por muchos siglos ha sido unánimemente aceptada como el único medio de asegurar un futuro viable bajo la bandera de la modernización. Los intelectuales eurocéntricos han abandonado las verdades antiguas, los valores, y la forma de vida original, y han aceptado el eurocentrismo como la medida del progreso. Hoy día, la síntesis de ideas y valores eurocéntricos ya no ofrecen una guía segura para la supervivencia humana. Los asuntos diplomáticos internacionales lanzan un velo de dudas en el otrora dominante modelo eurocéntrico y su perspectiva del mundo natural y la naturaleza humana. Estos puntos de vista precisan ser examinados nuevamente.



## **Puntos de partida del mundo natural**

En el pensamiento eurocéntrico el mundo natural se capta como un reino singular, completamente determinable. El mundo es el trasfondo donde opera la mente, y el conocimiento se considera como información que se origina fuera de la humanidad. El pensamiento eurocéntrico solo puede ser justificado si aceptamos varios supuestos acerca de la naturaleza y el conocimiento. Estas pueden ser reducidas en cuatro declaraciones fundamentales:

- 1. La naturaleza existe independientemente de nuestras creencias.*
- 2. Las impresiones pueden proporcionar una perspectiva fehaciente del mundo natural.*
- 3. Los conceptos lingüísticos pueden describir la naturaleza.*
- 4. Algunas reglas de deducción son fidedignas para descubrir nuevas verdades del mundo natural.*

Sobre estos cuatro frágiles postulados descansan la mayoría de las creencias que ellos tienen acerca de la realidad. Si se rechaza alguna de ellas, se debe hacer lo mismo con un sinnúmero de afirmaciones que se derivan de estas teorías. Estas cuatro declaraciones constituyen un eje central en la introducción a un vasto sistema del mundo desde la perspectiva eurocentrista. Estas cuatro creencias de la relación del pensamiento eurocéntrico hacia el mundo natural es de carácter empírico, o sea ellos se apoyan en la experiencia práctica. El problema radica en que estas declaraciones no se pueden probar. Y dentro del pensamiento eurocéntrico, los humanos no pueden tener acceso a un mundo independiente fuera de sus creencias y experiencias; así que no pueden verificar la verdad de estas suposiciones como si fueran Dios. La evasiva justificación para aferrarse a estas afirmaciones es que ha sido beneficioso hacerlo hasta ahora.

### *1. La naturaleza existe independientemente de nuestras creencias*

La mayoría de los filósofos eurocéntricos y los pensadores indígenas concuerdan en que existe un mundo natural inanimado en el que nacemos. Sin embargo, la diferencia entre estos dos grupos yace en el hecho de cómo perciben la relación entre los seres humanos y el mundo natural. El pensamiento eurocentrista quiere que la humanidad se unifique con las leyes naturales, pero creen que la gente se les ha negado dicha unión por su aterradora exclusión del Jardín del Edén. Como los habitantes no tiene un lugar predestinado en la naturaleza, su conocimiento del mundo natural es forzosamente incompleto. Para ello utilizan estructuras subjetivas y artificiales para sobrellevar la separación entre el “yo” y la naturaleza. A medida que el pensamiento artificial eurocentrista erige el sitio para su existencia, maneja al mundo natural como una fuente práctica para

conseguir su objetivo. A diferencia de la visión indígena, que no ve a la humanidad como algo separado del mundo natural; por ende, no existe el terror de la separación de la naturaleza, ni intentan construir organizaciones, o “culturas” humanas para compensar.

## *2. Las impresiones pueden proporcionar una perspectiva fehaciente del mundo natural*

Los filósofos europeos han afirmado que existe algo en la mente del europeo que puede “ver” los datos reales del mundo natural y ordénalos para producir más datos, en su intento de reconciliar la humanidad y la naturaleza. La conciencia eurocéntrica percibe los sucesos del mundo natural como sensaciones, las cuales son la base del conocimiento eurocéntrico. La mente eurocéntrica puede combinar una y otra vez las sensaciones, pero estos procesos mentales no cambian los eventos en sí, ya que el mundo natural está inconsciente de como funciona la mentalidad eurocéntrica.

En la perspectiva eurocéntrica, la percepción siempre actúa como un filtro entre la conciencia humana y el mundo natural, de tal manera que su gente nunca experimenta la realidad directamente. Por ejemplo, los humanos describen algunos objetos mediante olores, o que existen seres que producen tales ruidos, implicando que estas propiedades y eventos son inherentes al objeto mismo. De acuerdo con los intelectuales modernos, estas propiedades no están ligadas al objeto sino al individuo, y como él percibe dicho objeto. Bajo esta premisa, toda realidad es contextual y depende de la manera como clasifiquemos nuestras sensaciones. Los contextos pueden ser modificados, pero nunca sobrepasados.

No obstante, la ideología indígena se relaciona más con la filosofía griega de la antigüedad en cuanto a la teoría de las “esencias inteligibles”. Esta teoría afirma que todo en este mundo contiene características innatas que son comprendidas directamente por la mente humana; por ende, las categorías existen independientes de la mente, y la mente discierne lo que el mundo significa.

### *3. Los conceptos lingüísticos pueden describir la naturaleza*

Los filósofos eurocéntricos siempre han tratado de probar que los seres humanos son totalmente diferentes de las demás formas de vida, y han enfatizado que esta diferencia radica en el habla. Para los antiguos griegos, el habla dependía de la comprensión de las esencias inteligibles en el medio natural. Los pensadores modernos han rechazado la idea de las esencias inteligibles y han afirmado que las categorías creadoras son un proceso arbitrario a partir del Renacimiento europeo. A causa del rechazo a las esencias inteligibles, en la actualidad afirman que las especies de la creación son el resultado de un proceso arbitrario. Por ese rechazo, hoy día no se admiten las cualidades sensoriales como formativas de las categorías lingüísticas. Más bien se supone que cada persona tiene el potencial para establecer reglas de inferencia y aplicar estas reglas para hacer los conceptos y descifrar el mundo natural. Desde el punto de vista de los lingüistas modernos, se sostiene que la lengua es un código arbitrario pero convencionalmente acordado. La lengua es una forma de representar el mundo natural percibido, sin jamás haber tenido conexión objetiva con el mundo.

Si el habla trata de categorizar las sensaciones e implantar reglas de inferencia, entonces aquello que la lengua nombra no es el mundo natural sino el

reino ideológico. Entonces lo que los europeos conocen y hablan son ideas. Las ideas son primeras, seguidas por las palabras. No existe un lazo intrínseco entre el sonido particular o la palabra escrita o lo que representa. Esto levanta la polémica de la traducibilidad. Si el significado de una palabra depende de la idea detrás de la misma, ¿puede acaso ser traducida a otro idioma construido sobre elementos diferentes al original? Se queda con la inquietud de hasta qué punto puede el idioma describir el orden natural. Los teóricos eurocentristas de gramática universal enseñan que existe una sola tradición lingüística, la tradición indoeuropea, cuyas reglas de inferencia pueden revelar la operación del mundo, reflejando la creencia monoteísta de que un Dios creó el mundo a su imagen. En contraste, los teóricos de la gramática relativa sostienen que en vista de que todos los idiomas describen el mundo entero, y existe gran diversidad de lenguas, no hay una única tradición lingüística o conjunto de reglas o inferencias capaces de describir el mundo natural, y por ende el concepto de 'lengua' se separa de inmediato del concepto de 'mundo'.

Desde del punto de vista indígena, los humanos perciben el orden sensual del mundo natural mediante los ojos, la nariz, los oídos, la boca, la piel (Abram 1996). La percepción del mundo sensorial se desenvuelve como sonidos y ritmos expresivos. A medida que estos sonidos se vuelven palabras, los seres humanos participan "cantando en el mundo" (Merleau-Ponty 1962). Como la gente emite el habla en relación con su mundo natural, los idiomas no pueden ser comprendidos separados de las ecologías que les sirven de medio ambiente.

4. *Algunas reglas de deducción son fiables para descubrir nuevas verdades del mundo natural*

En el pensamiento eurocéntrico, la idea de que las lenguas son códigos convencionales se refleja en las reglas de inferencia utilizadas para alcanzar a las verdades del mundo natural. Se cree que la mente eurocéntrica es como una máquina que analiza sensaciones y las combina por categorías. Este proceso de análisis y combinaciones produce ideas, pero no afecta al mundo natural, el cual permanece inconsciente a las maniobras del intelecto humano. Dado que estas categorías no están asidas de nada que existe independientemente de la mente humana, estas ideas pueden ser descompuestas una y otra vez en sensaciones elementales y combinadas de forma diferente para formar nuevas categorías.

El pensamiento eurocéntrico afirma que existe una forma de conocimiento artificial, prueba de ello son las matemáticas y la lógica, el cual no se origina en el análisis y combinación de sensaciones, sino a través de las relaciones entre las categorías que existen más allá de la esfera de los hechos. La certeza perfecta sólo puede ser alcanzada a través del estudio de estas categorías construidas de manera artificial, ya que no se apoyan en interpretaciones de sensaciones. Debido a que la física matemática lleva más lejos la comparación entre el orden de los eventos y el orden de las ideas, la misma es valorada como la más efectiva de todas las ciencias modernas.

El problema del análisis eurocéntrico teórico es que representa una forma de ver el mundo, no es conocimiento de cómo es el mundo y las teorías eurocéntricas de cómo opera el mundo cambian a través de las épocas. Thomas Kuhn, historiador y filósofo de ciencias estudió el proceso de transformaciones intelectuales de las ciencias eurocentristas. En su libro, *The Structure of Scientific Revolutions* (1970), Kuhn afirma que existen largos períodos de

‘ciencias normal’, dentro de los cuales se aceptan presunciones y conceptos que no son cuestionados seriamente. Este período irreflexivo da paso entonces a una ‘revolución científica’ en la cual se hacen nuevas presunciones, teorías e ideas que cambian los fundamentos conceptuales de la ciencia. Kuhn denominó estos fundamentos conceptuales competitivos ‘paradigmas’. Los paradigmas incluyen, no sólo las presunciones fundamentales, sino también las teorías, los principios y las doctrinas. Un cambio de paradigma sucede cuando los científicos no pueden explicar una información en particular o algún fenómeno natural basados en teorías científicas establecidas. Por lo general, los eventos inexplicables son conocidos como anomalías. Cada cierto período, los científicos descubren que dichas anomalías tienen una unidad lo cual conduce a otra teoría, lo cual crea un nuevo paradigma científico y nuevas reglas de inferencia. Los cambios de paradigmas en la historia de las ciencias eurocentristas, de las de Copérnico a las de Newton, de las de Newton a las de Einstein, prueba como los científicos cambian de parecer y cómo funciona el mundo. Kuhn demostró que la ciencia avanza a través de rupturas profundas, y no por equilibradas evoluciones que van en aumento. Además se demuestra que el conocimiento científico es formulado en términos de un paradigma particular compartido que esté en vigor en un momento dado, y no en términos de conocimiento del mundo natural o de la ‘verdad’ o la ‘realidad’ en un sentido platónico.

Los filósofos modernos han comprobado que los patrones de deducción, lógica, causalidad, que antiguamente fueron confiables para llegar a conclusiones del mundo natural, ya no se pueden juzgar como confiables. Los teóricos modernos eurocéntricos sostienen que es necesario hallar una alternativa a la

explicación causal y lógica. Esta percepción estuvo detrás del desarrollo de explicaciones de causalidad estructural como el método de la dialéctica de Karl Marx, el tipo ideal de Max Weber, la estructura profunda en el análisis lingüístico de Noam Chomsky, la antropología de Claude Levi-Strauss, y la psicología de Gestalt. Sin embargo, el pensamiento moderno no ha podido desarrollar una definición detallada y precisa de inferencia con un método que no esté basado en la lógica y la causalidad; que sea generalizada en su método y rica en su referencia histórica. La continua inhabilidad de las teorías eurocéntricas para resolver estas polémicas demuestra lo poco fiable que ellos pueden ser para conducirnos a la verdad acerca del mundo natural. En la visión de mundo de los indígenas, el mundo opera de acuerdo al movimiento circular y dinámico en el cual los seres humanos participan directamente. La vida no ha de ser vivida según las teorías abstractas universales acerca de cómo funcionan las cosas, sino como una relación interactiva en un tiempo y lugar particular.



## **Pensamientos acerca de la naturaleza humana**

Las reglas de inferencia utilizadas para llegar a una conclusión relativa al mundo de la naturaleza están reflejadas en la perspectiva eurocéntrica de la naturaleza humana. Mediante las teorías del mundo natural, la mente utiliza este razonamiento para descubrir que algunas cosas son buenas ‘por naturaleza’ para los seres humanos, y otras son creadas por conveniencia artificial. Como las categorías impuestas por la razón son arbitrarias, la pregunta es, ¿qué lleva a la mente a analizar el mundo de una forma y no de otra? Por lo general, la respuesta es el deseo. En el Siglo XVII, el filósofo británico, Tomás Hobbes, escribió "El leviatán, o la materia, la forma, y los poderes de la Comunidad Británica de Naciones, eclesiástico, y civil", expuso:

*“porque el pensamiento es para los deseos, como exploradores y espías, que se aventuran en la lejanía, para hallar el camino*

*de lo deseado: todo seguridad de la mente, y todo su ímpetu,  
procede de ello (1651,57)*

Esta relación entre el deseo y la razón establece el contexto moderno de la filosofía eurocéntrica, la psicología liberal, las humanidades, y las ciencias sociales; crea las categorías de una voluntad humana que tiene deseos, y una mente que comprende y sabe. Estos principios fundamentan las bases eurocéntricas del ego, la moral, la sociedad y el derecho; las personas están sujetas a deseos arbitrarios y a aceptar determinados supuestos acerca de la naturaleza. Basados en sus propios deseos y premisas utilizan ese razonamiento para explicar y estructurar el mundo a su alrededor.

Los paradigmas científicos tienen sus equivalentes en las reglas de inferencia utilizadas en las ciencias sociales y en el derecho. En las disciplinas eurocéntricas los paradigmas explicativos son denominados 'contextos'. Así como un paradigma refleja el pensamiento científico del momento acerca de la naturaleza, de igual forma un contexto refleja el pensamiento jurídico, político, y social de orden social humana de esa época.

Roberto Unger, jurisconsulto brasileño versado en la materia, sostiene que si un contexto particular permite a un individuo descubrir todo lo que puede acerca de ese mundo natural, este es un contexto 'natural'. Si el medio no permite este movimiento natural, entonces resulta ser un ámbito 'artificial' producto de experiencias seleccionadas (1984,5-15; 1987, 18-25).

Unger afirma que estos tres principios definen los entornos artificiales. Su primera tesis está basada en el principio de contextos. Esta teoría está fundamentada en la idea de que las deducciones y los deseos que la persona

siente dan forma a su vida social y mental. Estas deducciones conforman un cuadro de lo que el mundo viene a ser para ese individuo, y hasta se convierte en las premisas que estructuran su lenguaje y sus pensamientos. También sirven como marco de referencia para entender y reafirmar sus perspectivas mundiales, pero éstas son artificiales porque dependen de las creencias que se tengan acerca de la naturaleza humana o de la sociedad. No es necesariamente lo que el mundo es en realidad, sino que está sujeto a lo que cada persona piensa en ese aspecto (1984, 18-19).

La segunda tesis es que estos puntos de vista mundiales están condicionados y pueden cambiar, y por ende pueden ser caprichosos y transitorios. Cualquier ámbito puede ser aumentado y revisado mediante ideas más convincentes con características que se sujetan al individuo o a través de una práctica social mejor que la anterior (1984, 9). Por ello, se van dando ajustes rutinarios en pequeñas escalas en todo ambiente, lo cual hace que se operen un sinnúmero de transformaciones. Y si las restricciones de un medio son sobrepasadas, el ser humano no permanece fuera del contexto, sino que más bien crea nuevas suposiciones y nuevos espacios (1987, 19).

La tercera tesis sostiene que, al igual que Kuhn en su teoría de la 'ciencia normal', las condiciones de un entorno artificial usualmente no pueden ser determinadas. Cambios a situaciones artificiales son excepcionales y transitorios porque son relativamente inmunes a teorías o dinamismos. Esta distinción entre rutina y transformación mantiene la inmunidad del contexto y previene su aceptación de ser cuestionada y ser abierta a revisiones (1984, 10). En contraste con el perpetuo cambio, el entorno aparece como 'normal' o 'natural'. Sin

embargo, como propone Unger, entre más concientes estamos de la aceptación del medio, más posibilidades existen de que hagamos cambios significativos en ese entorno (1984, 10-11).

## Capítulo 2

•••

# **¿En qué consiste el conocimiento indígena?**

*“una definición universal específica, que sea a la vez de interés filosófico, sería casi imposible de conseguir dentro de la presente realidad global del estado, y a fin de cuentas, no contribuiría en los aspectos prácticos para defender los grupos abusados”.*

Capotori, Relator Especial

“Estudio de los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Lingüísticas, Religiosas y Étnicas” (1991, párrafos 561-62).

El conocimiento indígena es diferente de la vista interna de la tradición etnográfica en el pensamiento eurocéntrico. Esta diferencia queda establecida con solo hacer la pregunta, “¿Qué es el conocimiento indígena?” No existe una

respuesta breve porque se trata de una cuestión de conocimiento comparativo y no existe una metodología genuina para responderla. Durante los últimos siglos, el contexto de esta pregunta ha sido: “¿Qué pueden saber esos salvajes o qué pueden pensar?” Es una pregunta cargada de arrogancia eurocentrista. Continúa siendo una pregunta difícil de responder para los no europeos porque el pensamiento eurocéntrico ha creado una especie de misticismo alrededor del conocimiento indígena, que ha distanciado a los foráneos lejos de los pueblos indígenas y de lo que ellos saben.

El primer desafío que existe al tratar de entender el conocimiento indígena desde la perspectiva eurocentrista es que el conocimiento indígena no encaja en el concepto eurocéntrico de ‘cultura’. En contraste con la tradición colonialista, la mayoría de los eruditos indígenas percibieron la vida desde dos puntos de vista complementarios:

1. *Como una manifestación del conocimiento, herencia y conciencia humana.*
2. *Como un medio de orden ecológico.*

No hemos encontrado ninguna noción similar a la de ‘cultura’ en el pensamiento algonquino. Existen varios vocablos en Mi’kmaq que tal vez se refieren a esa idea. Por ejemplo, cómo mantenemos contacto con nuestras tradiciones se llama *telilnuisimk*. Cómo conservamos nuestra conciencia se dice *telilnuo’lti’k*. Cómo preservamos nuestro idioma se dice *telinuita’sim*. Basados en nuestro marco real, rechazamos el concepto de cultura para significar conocimientos indígenas, herencia y conciencia. Preferimos conectar cada una de estas manifestaciones aborígenes con una parte del orden ecológico.

El segundo problema es que el conocimiento indígena no es un concepto uniforme a todos los pueblos autóctonos; más bien, es un conocimiento heterogéneo que se expande a través de muchos pueblos ubicados en diversas latitudes. Los poseedores de este conocimiento usualmente no lo pueden sistematizar con base al pensamiento eurocéntrico, debido a que los procesos de categorización no son parte del pensamiento indígena.

El tercer problema es que el conocimiento indígena es parte de un clan, un grupo, una comunidad o hasta de un individuo; por lo que no puede ser separado del portador para ser codificado en una definición. Aquéllos que tienen el conocimiento lo utilizan rutinariamente, tal vez cada día, y por ende se vuelve parte de ellos, lo cual lo hace inidentificable excepto en un contexto personal. Estos mapas cognitivos son creados por un sentido de humor, por humildad, por tolerancia, por observación, por experiencia, por interacción social, o bien escuchando pláticas y cuestionamientos del mundo natural y del espiritual (Kawagley 3, 18).

Este aspecto práctico, personal y contextual de los conocimientos indígenas lo convierte en un tema susceptible al estudio, y su investigación fuera de contexto podría ser calificada de indiscreta o insensible.

## **Cómo descolonizarnos de la necesidad eurocentrista de formular definiciones**

El pensamiento eurocentrista reclama definiciones universales del conocimiento indígena, aun cuando ni los propios expertos indígenas han establecido una definición oficial del término. La búsqueda por precisión y certeza es una estrategia típica del eurocentrismo. Los eruditos eurocéntricos primero asignan una definición, luego tratan de aplicarla universalmente, y después cuando no cumple con algún estándar internacional, se enfrascan en una gran discusión por este significado. Esta es la estrategia de un sistema lingüístico que no está vinculado a su ecología o a las esencias inteligibles. Es una estrategia explícita con el narcisismo propio del pensamiento eurocéntrico (Livinas 1961). Los colonizadores intentan europeizar todo conocimiento y toda

herencia por medio de sus herramientas artificiales de clasificación, aún cuando esto representa irrumpir en una esfera desconocida que va más allá de su experiencia.

Dado el hecho de que la mayoría de los argumentos modernos eurocéntricos rechazan la idea de las esencias inteligibles en la ecología, estos se apoyan en definiciones arbitrarias que no tienen relación con las fuerzas vitales que los pueblos indígenas utilizan para comprender la vida. Por ello, el eurocentrismo rechaza la idea de que la mente humana pueda entender la ecología a través de las fuerzas vitales. Para los filósofos eurocéntricos de la actualidad existe un sinnúmero de formas para la clasificación de las ideas, los objetos y los eventos ecológicos. Este sistema de ordenamiento y definición está basado en los deseos y propósitos de aquéllos que crearon el sistema. De ahí, que las definiciones se consideran válidas si estas impulsan los deseos o propósitos del grupo que las elabora, permitiéndoles medir, predecir, o controlar los acontecimientos. Como la validez del sistema descansa en su habilidad para contribuir a un fin particular, no existe una base para asegurar que las propuestas de un sistema retratan el mundo “real” de un modo más fiel que el otro. Sin embargo, teniendo en cuenta los principios de difusionismo y universalidad, los intelectuales eurocentristas en forma deliberada colocan sus percepciones y tratan de imponerlas al resto del mundo, extendiendo sus definiciones para globalizar a todos. Por ello, es típico que las definiciones universales ignoren la diversidad de los otros pueblos de la tierra y cómo se ven a si mismos. A este proceso destructivo se le ha denominado “imperialismo ontológico” (Livinas 1961) e “imperialismo cognitivo” (Battiste 1986).



Desde el punto de vista indígena, el proceso de entender es más importante que el de poder clasificar. El Dr. Gregory Cajete, profesor de Tewa Pueblo, asegura que el sistema eurocéntrico de clasificación nos limita para conocer el universo de forma objetiva. Por lo general, el pensamiento indígena clasifica los fenómenos ecológicos basándose en características observadas empíricamente; estas clasificaciones se apoyan mucho en el pensamiento intuitivo. En contraste, las ciencias eurocéntricas ‘se apoyan más en propiedades que han sido inferidas de las relaciones necesarias en la estructura de los objetos clasificados’ (Cajete 1986, 124).

La búsqueda eurocentrista por definiciones universales ha despertado sospechas entre los indígenas, quienes no desean ser asimilados por sus clasificaciones. Los Primeras Naciones no ven el propósito en compartir sus conocimientos y herencias con los investigadores eurocéntricos. Los escritos de Cajete ilustran el problema con claridad. Él sostiene que los antropólogos eurocentristas no pueden asegurar que un paradigma cultural está basado en una percepción absolutamente objetiva y racional de la realidad. Sin embargo, existe un consenso general en tres puntos:

- La manera como un pueblo percibe y comprende el mundo está directamente ligada a la peculiar configuración de su sistema de creencias.
- Los significados adheridos a los fenómenos naturales dependen en forma directa de la estructura conceptual a la que pertenecen, pero la estructura conceptual está sujeta al acondicionamiento mental y la cultura del pueblo.

- Lo que se toma como un 'hecho' depende del consenso de la comunidad o grupo que evalúa lo que es real y lo que es irreal, y este consenso es basado en un sistema de mutua credulidad, y no en lo racional (Cajete 1986,123).

A menos de que el pensamiento eurocéntrico esté dispuesto a reevaluar el principio de que las categorías son una elaboración humana para su propio beneficio, no podrá mantener ninguna confianza en la posibilidad de comparar las perspectivas y lenguas indígenas y las perspectivas y lenguas eurocéntricas. Comparar perspectivas mundiales se fundamenta en la idea de que una esfera de objetos y situaciones existen en la naturaleza, independientes de la mente humana, y que el criterio humano es capaz de percibir su naturaleza en algún momento. No obstante, esta idea está basada en la doctrina de las esencias inteligibles, la cual fue rechazada por los pensadores eurocentristas modernos y reemplazadas por el concepto de propósito humano. Esto genera una incoherencia contextual en el argumento eurocéntrico. Cuando el pensamiento eurocentrista es encarado con una elección entre dos paradigmas, la calidad de cada paradigma para medir, predecir o controlar refleja su validez. Esta solución no resuelve el dilema. Los científicos eurocéntricos aún deben interpretar los resultados de cada experimento que ellos realicen y deberán justificar los métodos de comprobación que eligieron. Como tales propósitos son arbitrarios en su concepción, hay formas limitadas de llegar a mejores resultados.

Desafíos similares surgen del pensamiento social. Cajete ha descrito este reto (1986, 2000). Él examinó el movimiento de las etnociencias, proveniente del

pensamiento eurocéntrico que ha generado una investigación sustancial en lo que se refiere a las culturas indígenas en áreas como

- etnobotánica
- etnofarmacología
- etnozoología
- etnomedicina
- etnopsiquiatría
- etnoentomología
- etnoastronomía

Todas estas ciencias han tratado de presentar la “perspectiva nativa” que se refiere a esas características “*emic*” (el lado interior). Sin embargo, ellos utilizan las clasificaciones eurocéntricas tanto como marco de referencia y como punto de referencia para analizar las etnociencias. Ninguna de ellas respeta el conocimiento indígena y la forma en que los nativos desarrollaron su ciencia proveniente de la ecología. La epistemóloga, Magorah Maruyama, ha dicho que las epistemologías nativo-americanas son de mutuo acuerdo y están orientadas hacia los procesos contextuales holísticos. Esta orientación incluye un tipo de lógica que es simbiótica, relacional, cualitativa, e integracionista; refleja el saber desde muchos ángulos en la relación causa y efecto (1978,455-58).

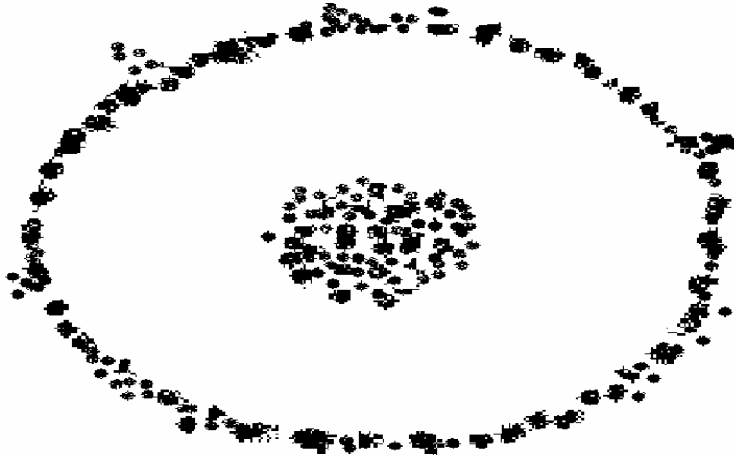
La estrategia eurocéntrica de definiciones universales y conocimiento absoluto ha logrado que su educación desconozca e irrespete el conocimiento y la herencia indígenas. Tratar de evaluar las perspectivas indígenas en términos absolutos y universales es irracional. Utilizar el análisis eurocéntrico significa no poder elegir de forma justa de entre visiones de mundo contrapuestas, especialmente si provienen de otros. Ninguna propuesta o punto de vista

describe la ecología mejor que la otra. Todos los grupos tienen que tener el derecho a describir todo el universo según su perspectiva. El pensamiento eurocéntrico debe permitirle al conocimiento indígena permanecer fuera de su esquema, de su presentación y de sus disciplinas. No pueden intentar capturar un sistema de conocimiento inconmensurable en su red de propósitos. Los contextos eurocéntricos no le hacen justicia a la exposición del conocimiento indígena.

Segunda Parte

• • •

## **Hacia una comprensión de los derechos, el conocimiento y el legado de los pueblos indígenas**



*Una de las características del mundo contemporáneo es la supremacía por parte de hombres (y mujeres) provenientes de los estados naciones poderosas y centralizadas, que tienen el control para incrementar la uniformidad cultural y la homogeneidad dentro y fuera de sus fronteras. Dicha uniformidad cultural y homogeneidad son comprensibles desde el punto de vista de los intereses políticos y económicos de los grupos gobernantes de esas sociedades, pero por otra parte, hay que encontrar los medios para ceder esas tradiciones culturales, cuya riqueza puede proveer a los pueblos con un sentimiento de pertenencia coherente, que contribuye a desarrollar un sentido de identidad personal en frente de las fuerzas, que tienden a alienar o aislar hombres (y mujeres) del eje central del poder...Los derechos a una cultura incluyen la posibilidad de que todo hombre (y mujer) obtenga los medios para desarrollar su personalidad, a través de una participación directa para crear valores humanos, y de esta forma volverse responsable de su situación ya sea a nivel local o mundial.*

UNESCO, Derechos Culturales como Derechos Humanos  
(1970,106-7).

### Capítulo 3

•••

## **El concepto de los derechos de la herencia indígena**

*“La protección efectiva de la herencia indígena beneficia a toda la humanidad. La diversidad cultural es esencial para la adaptabilidad y creatividad de las especies humanas de manera holista. Para lograr su*

*efectividad, es necesario que la protección de la herencia vernácula se funde en la libre determinación, lo cual incluye el derecho y el deber de los pueblos indígenas de desarrollar sus culturas, sus sistemas cognoscitivos y sus organismos sociales”.*

Principios y directrices para la protección de la herencia de las naciones indígenas (1995, Art.1-2).

Las sociedades humanas y los estados artificiales se están percatando lentamente del daño mundial que han ocasionado mediante la colonización. Empezando en el siglo XV, la colonización condujo a los imperios europeos a la rápida expropiación de las tierras y los recursos naturales de los pueblos indígenas; y finalmente, a la subyugación de las naciones autóctonas. No obstante, no se conformaron con el dominio y la opresión. Los imperios europeos también tomaron el conocimiento indígena de las plantas medicinales y de las alimenticias. Por ejemplo, el descubrimiento del maíz y de la papa, hicieron posible tener suficiente alimento para alimentar las grandes cantidades de obreros urbanos para lanzar la Revolución Industrial en Europa (Weatherford 1988 – 1992). A medida que continuó la industrialización, se les despertó el gusto por el arte tribal y el estudio de las culturas exóticas, incautando a las Primeras Naciones de su ciencia, su saber y su arte. Los pueblos indígenas jamás se beneficiaron de este interés, pero si resultó ser una sistemática confiscación de conocimiento. Los dominaron, oprimieron y colonizaron y se convirtieron en las naciones más pobres de la faz de la tierra.

Muchas sociedades, que fueron una vez colonizadas, están ahora procurando maneras de poner fin a este reino de singularidad eurocéntrica, para reconstruir sociedades poscoloniales donde exista la diversidad y la igualdad. Así los expertos y las naciones indígenas están luchando por desplazar la

discriminación sistemática que prevalece en la opinión pública mundial moderna. A pesar de la implementación de importantes reformas constitucionales para corregir el legado del colonialismo, la segregación establecida persiste. Ello se manifiesta en todas las instituciones, políticas y derechos. Sus perspectivas, sus teorías y sus prácticas son tan unilaterales que al mundo le parecen naturales, lógicas y justificables. Por causa de estos puntos de vista discriminatorios, los estados naciones modernos han sido incapaces de cumplir con los tratados internacionales y las convocatorias nacionales para lograr una reforma constitucional. Todo esto ha tenido serias consecuencias en la vida de los pueblos indígenas.

El colonialismo creó un mundo violento al negarle a los pueblos indígenas la dignidad, la igualdad y el respeto que se merecen (UNESCO 1945,93). La Segunda Guerra Mundial fue la manifestación más abierta de este legado. Cuando esta guerra finalizó, los pueblos del mundo crearon las Naciones Unidas para rectificar esta deteriorada visión de mundo. La Carta de las Naciones Unidas era un documento para los derechos de las víctimas. Este documento reafirma la igualdad de todos los seres humanos sin distinción de ningún tipo: raza, color, sexo, idioma, religión, afiliación política o cualquier otra posición, orígenes naturales o sociales, propiedad, nacimiento, u otro estatuto. También sirvió para establecer un nuevo modelo que desafiaba las políticas gubernamentales, lo cual condujo a la creación de tratados de derechos humanos multilaterales y sus respectivas convenciones.

A pesar de estos esfuerzos la discriminación prevalece en la mayoría de las sociedades, y se refleja de maneras diversas tanto cognitivas como pragmáticas.

Existen pocas definiciones de la existencia de esta exclusión, y las mismas suelen ser inconsistentes. La Convención internacional sobre la eliminación de toda forma de discriminación racial (1965), ratificada por Canadá en 1970, declara que “la discriminación es una distinción, exclusión, restricción o preferencia la cual está basada en una o varias razones específicas, que tiene como propósito anular o impedir el derecho de un individuo de recibir un reconocimiento pleno y equitativo y ejercer los derechos humanos y sus libertades” (Tarnopolsky y Pentney 1985, 4-3E).

Una de las discriminaciones típicas del eurocentrismo es la representación de los pueblos indígenas como salvajes quienes viven en un estado de anarquía primitiva y sin ninguna cultura, sociedad, o ley (Hobbes 1651, 87-88). La cuestión de la humanidad indígena ha sido una polémica desde el tiempo de los griegos y los romanos. De hecho, uno de los legados de la Roma imperial fue la idea de *civitas*, bárbaros, conquistados; lo cual produjo la esclavización de las naciones indígenas. Parte de los grandes debates cristianos de la elite conquistadora de España a principios de la colonización (1530-1550), la idea humanista de Vitoria y De las Casas de los indígenas como seres humanos tenía que ser confrontada con la teoría de Aristóteles de la esclavitud natural.

### **La “ilusión” eurocéntrica de las traducciones benignas**

Los campos políticos y legales eurocéntricos no han encarado el problema de las distintas perspectivas holísticas y de la diversidad de las lenguas. En *Mahe et al.v. The Queen in Right of Alberta* (1990), la Corte Suprema de Canadá establece que: “La lengua representa más que un simple medio de comunicación,



más bien es parte y superficie de la identidad cultural del pueblo que la habla. Es el medio que las personas utilizan para comunicarse entre si y comprender el mundo que los rodea” (82). El conflicto intercultural por las distintas perspectivas holísticas se extiende más allá de la relatividad lingüística y el pluralismo cultural aun hasta la cuestión de la traducibilidad. La posición eurocéntrica es que las perspectivas holísticas pueden ser traducidas. No obstante, existen indicadores que sugieren lo contrario. Obsérvese los problemas dentro de una sola familia de lenguas. Por ejemplo, la familia de las lenguas indoeuropeas. Intente traducir el derecho consuetudinario al francés, y el derecho romano al inglés. Considere los problemas entre las diversas disciplinas académicas que escriben en inglés. Tómese en cuenta el hecho de que algunas ideas no existen en todas las lenguas de una familia lingüística. Y como si no fuera poco, debemos añadir al aprieto eurocentrista, la toma de conciencia femenina por la cual se sensibilizan acerca de la discriminación de género en la construcción de realidad moderna (Spender 1980). Confrontados con estas tensiones y prejuicios dentro de la perspectiva holística eurocéntrica, ¿cómo es que los gobiernos pueden dar por sentado que las distintas perspectivas holísticas, como las que conforman las lenguas indígenas, no solo son traducibles al inglés y al francés, sino traducibles sin daño o distorsión substancial? Por lo general, esta suposición es dejada a un lado como punto de poca trascendencia.

La ilusión de la traducibilidad benigna, lógicamente, tiene un propósito práctico: perpetuar la legitimidad de la perspectiva eurocentrista y la ilegitimidad de la perspectiva indígena. Una amplia gama de diccionarios entre estas lenguas aseguran, de manera implícita, la traducibilidad. Es bien sabido

que los líderes espirituales europeos intentaron destruir todas las recopilaciones del conocimiento indígena, lo cual hicieron de modo muy efectivo, tal vez no con siempre con malas intenciones. Este proceso se realiza a través del lenguaje y se ha denominado imperialismo cognitivo, terrorismo cognitivo, o simplemente, asimilación.

Este sutil proceso comenzó con los emigrantes quienes intentaron aprender las lenguas indígenas para su propio beneficio. Mucho se ha escrito acerca de este tema en toda la América del norte desde 1492. Primero, fueron los misionarios y después fueron los eruditos. Desafortunadamente, ninguno de estos dos grupos intentó armonizar la perspectiva eurocéntrica con la perspectiva indígena. Tanto clérigos como eruditos adoptaron una posición universal de naturaleza humanista basados en su conocimiento de un Dios sustantivado inherente a su sociedad, hipótesis que es incompatible con el conocimiento indígena. Como consecuencia, ni los ingleses ni los franceses percibieron la naturaleza del conocimiento, la idiosincrasia y el orden indígena. La imposición de jerarquías foráneas en la vida de los pueblos es simple y llana insensatez, principalmente, porque es muy probable que estas jerarquías no coincidan, a menos que se les haga un significativo ajuste. De la misma manera que los europeos no podían concebir, ni siquiera parcialmente, las diversas esferas del pensamiento indígena; de igual forma, los indígenas no podían ni imaginar lo que albergaba la mente europea y su orden.

Así los misionarios buscaron como equiparar los conceptos espirituales indígenas con los de la religión cristiana. Intentaron sustituir un conjunto de símbolos verbales por otros, fundamentándose en la suposición de que hay un

sólo Dios universal, quien ha creado el mundo y una versión mercantilista del intercambio. No obstante, el pueblo indígena de América jamás tuvo esa visión. Para los algonquinos, en vez de haber un Dios sustantivo, una Biblia escrita, y una predica divina, tienen la ecología con el viento, la lluvia, las aguas, y todas sus enseñanzas. El propósito consciente o inconsciente de los misionarios fue utilizar los sonidos de las lenguas indígenas para explicar la configuración del credo cristiano. Las creencias ocultas de los traductores determinaron la relevancia de los sonidos indígenas.

En muchos casos, los europeos lograron callar las lenguas indígenas y sus creencias, pero nunca lograron destruir el anhelo humano por armonía que enlaza la lengua y la creencia. Algunos pueblos indígenas han logrado sobrevivir la pesadilla de destrucción durante quinientos años, mientras que otros permanecen como un recuerdo, un conjunto de pueblos frágiles, atropellados y en decadencia. Después del impuesto oscurantismo, todos los pueblos indígenas sólo luchan por olvidar. Pese a ello, por instinto continuamos buscando los reinos sagrados, la restauración cultural y la integridad. Este ámbito representa una parte de nuestra humanidad como pueblo indígena y parte de nuestra conciencia e identidad, lo que muchos gobiernos eurocéntricos han ignorado al diseñar las políticas del lenguaje.

Los lexicones y diccionarios localizados han engañado a los pueblos indígenas al punto de convencerlos de que las lenguas eurocéntricas y su perspectiva holística son un legado compartido y que las lenguas europeas se complementan con las nativas. Los pueblos indígenas han llegado a pensar que no existen diferencias lingüísticas. Tal vez esto sea cierto en lo que se refiere a

conversaciones del día a día. Sin embargo, cuando una persona indígena trata de aprender y expresar ideas eurocéntricas en su lengua aborígen, se da cuenta de que las lenguas eurocéntricas constituyen un contexto impuesto, y que la persona indígena no ha desarrollado ni experimentado dicho contexto. A los pueblos indígenas se les demanda que utilicen y aprueben las lenguas y perspectivas eurocéntricas, aún si al hacerlo rechazan su propia actualización, integridad lingüística, y su potestad. La ilusión de la traducibilidad benigna protege la perspectiva eurocéntrica para que no exista la comparación o la contaminación con la perspectiva indígena. Además, insta a los teóricos indígenas a que traduzcan dentro de ciertos parámetros para que asimilen la perspectiva eurocéntrica y mantener el control de la explicación del pensamiento eurocéntrico en la vida moderna.

La ilusión de la traducibilidad reafirma la ideología de una lengua y una perspectiva holística universal, y a la vez sirve para ocultar las desigualdades codificadas en la lengua dominante y su perspectiva. La ilusión es una herramienta de asimilación y poder: se desarrolla mejor en medio de la ignorancia y la dependencia, e inmortaliza algunas lenguas y sus perspectivas sobre las demás. La gran mayoría de personas no perciben los propósitos codificados dentro de su lengua o en su perspectiva holística. Aquí yace el poder de la *'neolengua'* de 1984 de George Orwell, con su argumento de que si la gente solo tuviese un idioma a su disposición para hablar, entonces su marco de referencia podría ser igualmente marginado. Como Dale Spender sostiene: “El grupo que tiene la autoridad para organizar la estructura del idioma, el

pensamiento y la realidad. Como resultado, ellos tienen los medios de crear un mundo en el que ellos son las figuras centrales” (1980).

Y aun más importante resulta el hecho de que la ilusión de la traducción benigna no promueve el desarrollo lingüístico ni la movilización de las comunidades indígenas. Más bien impide que ellos se den cuenta que sus lenguas son benéficas y necesarias para superarse como seres humanos. Además, da paso a los mitos coloniales acerca de las lenguas. Por ejemplo, ellos dicen que los niños indígenas aprenderán mejor si solo aprenden inglés en las escuelas.

La revitalización de las lenguas indígenas sólo acontecerá si los padres y familiares de los niños indígenas pueden ser convencidos de que sus lenguas son valiosas y honorables. Por lo general, la pérdida de una lengua sucede cuando los padres y los familiares no enseñan sus lenguas a sus niños, por juzgar que las mismas carecen de valor. Esta actitud está ligada directamente a las operaciones cotidianas de la ilusión de la traducibilidad benigna. Esta ilusión de la traducibilidad entre las lenguas indígenas y el inglés o el francés, desvaloriza la especificidad de la lengua y la perspectiva holística indígena. Por ende, también inhibe a los hablantes indígenas para que no corrijan las interacciones en las lenguas eurocéntricas, de tal forma que éstas no contradigan ni repriman las lenguas indígenas o sus perspectivas. Dicha ilusión también esconde la fragmentación eurocéntrica frente a la integridad de las lenguas indígenas hasta que llegue a ser demasiado tarde para corregir los problemas asociados con esta fragmentación. Además de ello, la ilusión de la traducibilidad es utilizada con frecuencia como excusa para la inactividad frente a los problemas que afectan a la población indígena.

## **Cómo corregir traducciones erradas**

La mayoría de las enseñanzas indígenas tanto físicas como espirituales provienen de su discernimiento ecológico y no cosmológico. Esta relación entre la ecología y el pensamiento indígena ha sido registrada desde hace mucho tiempo en taxonomías eurocentristas. (Veesey & Venables 1980; Hughes 1983). Para los indígenas, la ecología no es simplemente un sustantivo colectivo, sino más bien la síntesis o el vector de los procesos. Se cree que dichos procesos sostienen un orden de vida sagrado, autosubsistente, autogenerador e independiente de la voluntad humana (Levy-Bruhl 1966; para una analogía eurocéntrica, ver Otto 1957). N. Scott Momaday, escritor Kiowa-Navajo, resumió este pensamiento de la siguiente forma:

La tierra sagrada es la tierra que está revestida de creencias. En realidad, las creencias prevalecen independientes del significado. O sea, la expresión y el objeto pueden escapar lo que conocemos como significado denotativo. Por lo general, el poder intrínseco de la tierra sagrada es indescriptible y abstracto. Cuando observo un lugar sagrado en particular, siento que de alguna forma se lo merece. Ha sido consagrado a través de las ofrendas, o sea los cantos, ceremonias, júbilo, tristeza, la devoción de pensamiento y de corazón, y sacrificios de vida y de muerte. Los términos 'sagrado' y 'sacrificio' están relacionados. Dichos actos de sacrificio consagran la tierra. Los pueblos indígenas de la tierra conocen este principio, como conocen el amanecer y el atardecer (1993,1).

Las enseñanzas espirituales indígenas son encontradas en la habilidad de percibir la armonía secreta de las cambiantes ecologías y crear alianzas con dichas fuerzas transformadoras. Este conocimiento conforma el pensamiento y la lengua indígenas (Brown 1964). La típica experiencia al tratar de entender las religiones indígenas es descrita por Joseph Brown de la siguiente manera:

En mis primeros encuentros con Black Elk, casi todo lo que él decía era formulado en torno a los animales y a los fenómenos naturales. De manera inocente, yo trataba de abordar asuntos religiosos, hasta que percibí que él, en realidad, ya había explicado sus creencias religiosas.

Los líderes eurocentristas tienen mucha dificultad en entender las enseñanzas indígenas ya que la mayoría parece carecer de libros sacros, sacerdocio, iglesia, filosofía, o historia. La razón radica en que para los pueblos indígenas estos elementos están fusionados en el contexto ecológico y en sus lenguas. Los cristianos destruyeron los textos escritos, los sacerdotes y los templos indígenas que existían. En el nuevo orden secular, las religiones son vistas como complejos fenómenos que desafían todo lo conocido. No obstante, las prácticas espirituales indígenas no son percibidas como religiones legítimas. La ONU publicó un informe del Seminario de los efectos del racismo y la discriminación racial en las relaciones económicas y sociales entre los pueblos indígenas y los estados (1989), el cual concluye diciendo que los prejuicios coloniales se han transformado en teorías estatales y religiosas de superioridad cultural y espiritual, las cuales rechazan la legitimidad de los valores y las instituciones de los pueblos indígenas.

Para el pensamiento indígena, las ecologías son consideradas como ámbitos sagrados, y contienen los guardianes que inculcaron la esencia de las prácticas indígenas a los ancestros (Deloria 1973; Snow 1977). La esencia de la creencia espiritual nativa es que todo tiene vida, por lo que los pueblos indígenas buscan la espiritualidad a través de la comunión íntima con la biodiversidad ecológica (USFATF 1979,52). Estas creencias niegan la división entre lo sagrado y lo profano ya que todos los procesos de vida son considerados como sagrados.

La relación entre la humanidad y la tierra, y el vínculo entre los pueblos y los seres vivos que comparten un territorio y el mundo del espíritu forman el contexto de lo sagrado. Sentir la ecología donde habitamos es una necesidad



humana y una práctica espiritual. Este orden sacro no es considerado ni paraíso ni natural; solo que necesita ser renovado y sostenido por los seres humanos. La creatividad humana es una gran responsabilidad ya que se necesita de ella para percibir los patrones de cambio y para ajustarse al movimiento, y es la creatividad la que pone en manifiesto la naturaleza espiritual de toda forma de vida.

En el pensamiento indígena, la espiritualidad gira entorno de una fuerza que se denomina “creatividad” en inglés. Como los pueblos indígenas conectan todo con un perenne estado de transformación, la creatividad o la espiritualidad son la matriz que unifica todas las cosas. La visión indígena de creatividad es distinta a la del pensamiento eurocéntrico, ya que la misma se encuentra y se manifiesta a través de las estructuras lingüísticas indígenas. El aprendizaje de las enseñanzas espirituales indígenas requiere de largas e intensas conversaciones con los ancianos y sus parientes. Es un proceso que requiere paciencia y prudencia. Los sonidos indígenas encierran una manera elegante para explicar el orden ecológico. Las enseñanzas espirituales se componen de sistemas complejos presentados en forma de cuentos, cantos, oraciones, rituales y diálogos. Estos sonidos conforman una conexión admirable para la existencia dentro del espiral de la vida y para la fuerza que la renueva.

Ciertamente los sonidos de los cantos y rezos crearon algunas ecologías. Por ejemplo, el ceremonial *hózhójí* (para recibir bendiciones) muestra como el Navajo percibe la idea y los sonidos de un *yattíi* (el orador) creando el mundo y dándole sustento a la vida. Otros ejemplos son los “cantares” de los aborígenes australianos. Los cantos proporcionan una gran responsabilidad humana a los

pueblos indígenas para perpetuar un ecosistema, en lugar de un orden divino. Dichos sonidos son obras de bondad. Por ende, las lenguas indígenas son indispensables e irremplazables en el pensamiento indígena, enseñanzas espirituales y las ceremonias. Con la pérdida de estas lenguas, la perspectiva mundial indígena y sus enseñanzas espirituales acerca del ecosistema desaparecerían.

Para los extranjeros, el mundo espiritual indígena es como una traducción mal hecha que necesita ser corregida. Muy pocos europeos han dominado las lenguas indígenas, en parte debido a sus difíciles sonidos y sus sistemas gramaticales desconocidos. Casi todos los escritos eurocéntricos han fragmentado el pensamiento y las enseñanzas indígenas en diversas categorías de la filosofía eurocentrista, tales como: ‘religión’, ‘espiritual’, ‘sobrenatural’, ‘cultural’, ‘artística’, ‘intelectual’, o ‘legal’. Ello resulta confuso e inadecuado, pero inevitable para los teóricos eurocéntricos. Se trata de un acto de apropiación de la espiritualidad indígena con fines cristianos.

La teoría eurocéntrica con respecto al pensamiento algonquino proviene, por ejemplo de misioneros, exploradores, antropólogos y lingüistas. Estos emigrantes tenían poco conocimiento del significado original del pensamiento algonquino o de la composición original de este grupo lingüístico. Por lo general, ellos utilizan la interpretación de Champlain para definir *algounequins* como: ‘la gente del lugar’ (Biggar 1922-36 1:105).

Cuentan algunos ancianos mi’kmaws, que el significado original de este sonido proviene de una depresión en la tierra causada por un cometa que aterrizó en el área de Quebec. Otros han dicho que tiene relación con formaciones

rocosas alrededor de los Grandes Lagos, donde se encuentra una antigua escritura ideográfica y dibujos esculpidos en piedra. No obstante, algunos lingüistas eurocéntricos aseguran que la palabra se deriva del término mi'kmaw 'alkoome', que se refiere al pueblo que se levanta de pie en la canoa y atrapan con lanza a los peces del agua, o *állegonkin*, el cual se refiere a bailarines, o *el legom'kwin*, lo cual se refiere a amigos o aliados (Vessel 1987, 11-14).

Muchos pueblos indígenas en Canadá han sido clasificados dentro de esta categoría lingüística (Dickason 1992, 63-67). Existen pocas compatibilidades entre los nombres de los pueblos de Canadá y Estados Unidos, o cómo los mismos pueblos se autodenominan así mismos. En las tradiciones lingüísticas eurocéntricas esta teoría es conocida como el Grupo de familias de lenguas macro-algonquino. Por lo general, se subdivide en dos ramas: el Algico y el Golfo (Voegelin 1977). En un sistema de clasificación, esto sería parte de un sólo macro grupo de familias denominadas Amerindias (Greenberg 1987).

Las enseñanzas algonquinas han sido malinterpretadas en las traducciones eurocéntricas. El problema central es que los misioneros, antropólogos, y lingüistas han tratado de entender las lenguas indígenas partiendo de las convenciones lingüísticas eurocéntricas. Su metodología era colocar categorías extranjeras en las enseñanzas, lenguas y conocimiento Indígenas. El pensamiento eurocéntrico nos enseña a ser observadores imparciales de la naturaleza para obtener un conocimiento objetivo del ámbito externo de las cosas objetos. Esto crea una realidad de dos elementos únicos: el observador y lo observado, los cuales son respectivamente, el conocedor y lo conocido, el sujeto y el objeto (Von Maltzahn 1994, 3-6). En inglés y en español, el mundo se agrupa

en sustantivos para la consternación del pueblo algonquino, quienes creen que todo se mueve entre procesos interdependientes. Los sonidos de las lenguas indígenas colocan un gran énfasis en los prefijos y los sufijos, y la sintaxis que rodea las estructuras verbales. En las lenguas europeas los verbos requieren sustantivos para completar los pensamientos y las oraciones, mientras que en algonquino no existe el concepto de una oración, cada sonido sirve ese propósito. Nuestra orientación cognitiva se enfoca en relaciones, procesos, y el fluir en vez de enfocar los objetos.

Los misioneros intentaron equiparar las enseñanzas espirituales algonquinas con las ideas cristianas. Su propósito era utilizar los sonidos algonquinos para reafirmar las creencias cristianas. Las creencias de los traductores determinaron el grado de relevancia de las creencias algonquinas. Para poder ratificar la creencia de un Dios-sustantivo quien creó el mundo, los traductores manipularon las palabras eurocéntricas en lugar de los sonidos algonquinos. Una de las mayores dificultades que encararon los pueblos indígenas fue tratar de explicar el Dios-sustantivo de ellos a los europeos. Como los europeos insistían tanto en que un Dios creó la humanidad y que todos los humanos, en realidad, han adoptado diferentes sustantivos, diferentes nombres los cuales se refieren a la misma persona. Con el tiempo, inclusive, los europeos descubrieron a su Dios entre las creencias algonquinas, o sea, en el poder que hay en la ecología y en 'héroes culturales'. En una investigación del proceso, el antropólogo Ake Hultkrantz publicó que el concepto de un Ser Supremo no existía en el pensamiento del algonquino norteño, antes de la llegada de los europeos. (1981,187-211)

Por lo general, los intentos de imponer la existencia de un Dios eminente y los principios de las ideas de Dios en el pensamiento algonquino resultaron en falsas analogías. Este proceso de imposición no fue benigno: fue parte de un plan cristiano para iniciar los procesos de adoctrinamiento teológico. Por un lado, las buenas intenciones de los cristianos respondían a obras de fe, pero por otra parte, era un intento de destruir los sistemas de creencias y lenguas de pueblos completos a través de una apropiación cultural y espiritual.

De manera breve, examinemos el proceso de apropiación. Los pueblos indígenas acostumbran hablar de fuerzas creadoras y no de un Creador personificado. Los procesos creativos se pueden expresar utilizando los verbos ser o tornarse. Por medio de estos sonidos, los lingüistas misionarios impusieron el concepto de un Dios encarnado. Como consecuencia, términos como *Knij'kaminau* o *Niskam* (en lengua mi'kmaq), *Gichi-manidoo* (en lengua ojibwewin-ikidowinan), *Ma'ura* (en lengua winnebago), o *Ma?heo?e* (en lengua tsistsistas o tsetsehestahase) fueron todos manipulados para crear la palabra Dios. Otras lenguas indígenas fueron utilizadas para expresar la inmensidad de los reinos. Los hopis describen a las fuerzas creadoras de *a'ne himu* (en realidad es 'proceso' o 'algo poderosísimo) como un reino suave, de esencia invisible, lo opuesto de las representaciones férreas visibles. Con frecuencia, los misionarios y los etnólogos han trasladado '*wakan anka*' (el Gran Espíritu), frase de la lengua lakota, como el Dios encarnado. En las creencias lakota, *wakan* significa 'sagrado' y '*tanka*' significa 'vasto' o 'grandioso', de ahí, que '*wankantanka*' simboliza todos los procesos sagrados del universo. Si se quiere traducir este sonido, debe trasladarse como 'lo Sagradísimo' o 'las vastas fuerzas creadoras'

(Powers 1987, 23). De igual forma, en la ideología y la estructura lingüística cherokee, *unehleanvhi* representa la naturaleza espiritual del universo. No obstante, la teología eurocentrista ha reducido este término a 'el creador'.

Estas frases no son equivalentes al sustantivo 'Dios' 'Supremo Dios' o 'Hijo de Dios', conceptos propios de la teología eurocentrista. Representan más que una simple discrepancia, son términos que existen en un reino absolutamente distinto. Por ejemplo, el proceso de conservar el conocimiento mi'kmaw se denomina *tlilnuo'ti'k* y difiere del proceso de proteger el pensamiento, los sonidos o lengua el cual se denomina *tlinuita'sim*. Estas divergencias sirven para sentar otras bases para la ética, las decisiones individuales y los designios. Una perspectiva del mundo distinta, coherente y activa existe para quienes todavía piensan y hablan en lenguas indígenas. Y es sorprendente como alguna veces esta perspectiva opera en aquellos que no hablan las lenguas indígenas, pero si las comprenden. En vez de desintegrarse, el orden implícito se ha transformado en diversos sentimientos de obligación y prácticas aceptadas comunes a las sociedades indígenas.

Por lo general, las interpretaciones europeas han continuado siendo destructivas a la protección cognitiva de enseñanzas y prácticas algonquinas. En algunos casos, las tentativas europeas de apropiarse de los símbolos y las lenguas de los pueblos indígenas han desfigurado las enseñanzas tribales y sus explicaciones y las han forzado a la clandestinidad (Durán y Durán 1995).

Sin embargo, a pesar del enfoque destructivo europeo, ellos no han podido poner fin a la necesidad indígena natural de mantenerse en armonía

ecológica. De manera intuitiva y con vehemencia continuamos procurando estar en unión con los procesos sagrados y vivir con integridad ecológica y dignidad.

Con frecuencia, en la reforma moderna de la espiritualidad algonquina, los pueblos indígenas se han apoyado en creencias y escritos europeos. No obstante, los jóvenes algonquinos no pueden saber si estos escritos traducen o no, los reinos algonquinos fielmente (Reddy 1993, iii). De igual manera, los jóvenes no pueden comprender los dogmas espirituales indígenas intentando equipararlos con dogmas espirituales cristianos debido a que la metodología académica foránea y su lengua crean paradojas y confusión. Y mismo así, esas traducciones han sido y serán la meta suprema del imperialismo cognitivo (Battiste 1986). Es esencial juzgar más allá de las presentes traducciones y llegar hasta las ideas originales para ver los múltiples estratos de significados y sutiles canales de comunicación. Para la restauración debemos estar anuentes de la cantidad de contagio infligido en las lenguas algonquinas y sus doctrinas espirituales. El dilema yace en el hecho de que los pueblos indígenas no pueden alcanzar y actuar de forma diferente si solo conocen las lenguas europeas.

## Capítulo 11



### **El régimen constitucional canadiense**

*A partir de este momento, quedan reconocidos y ratificados todos los tratados, tanto presentes como previos concerniente con los derechos de los pueblos aborígenes de Canadá.* Ley Constitucional, 1982 (II parte, s.35 (1))

Los pueblos indígenas de Canadá han trabajado para proteger los tratados de los derechos de los nativos en la Constitución de Canadá. La Corona imperial trató de lidiar con la mayoría de naciones aborígenes a través de tratados prorrogativos, mientras que la delegación de autoridad política o gobierno de turno encargado de emigrantes y refugiados se basó en leyes imperiales o parlamentarias del Reino Unido. Debido a que el orden previo y sus tratados concernientes a los pueblos aborígenes fueron excluidos de la construcción estatutaria constitucional, los pueblos aborígenes han tenido que luchar para articular y proteger sus derechos constitucionales. Ellos también han intentado fusionar el tratado federalista original con el federalista provincial, y han buscado protección constitucional para su conocimiento, lenguas y legado con respecto a las lenguas europeas y su perspectiva holística. El símbolo textual para esos derechos preexistentes en la Constitución canadiense se ha vuelto los “Derechos Aborígenes”.

---

\**soledades*: es una alusión a la novela “Two Solitudes” (1945) de Hugh MacLennan’s en la cual se expone la compleja relación, o la falta de relación entre la Canadá inglesa y Quebec. El diccionario define ‘soledad’ cuando es respecto a un grupo, como una condición o un estado de separación, ya sea por voluntad propia o forzosamente, de la humanidad o de la propia cultura (Peters 1995,18).



Las denuncias indígenas han sido enmarcadas dentro de una gama de *soledades\**, tanto de lingüística como de contexto. La primera *soledad* ha sido la necesidad de proteger y revitalizar la conciencia indígena y su mandato, sin contar con una audiencia poderosa. La segunda separación fue luchar por nuestra visión indígena dentro de las cláusulas constitucionales en inglés. De 1978 a 1980, batallamos por conseguir voz en los tratados de aborígenes y en los tratados de de aborígenes y tratados de los derechos, y para ser oídos por las autoridades federales y provinciales. Durante el proceso de ser escuchados, apareció otra *soledad*. Cuando estábamos traduciendo entre las múltiples lenguas indígenas para descubrir las palabras correctas en inglés, surgió la *soledad* de la duda. La incertidumbre afloró de tal manera que comenzamos a tener dudas de cada sema del inglés tanto por la gramática como por los significados de las palabras y sus intenciones. Fue un tiempo escabroso de decisiones y titubeos, falsificando concesiones, pensando en las confusas traducciones que vendrían en el futuro a la sombra de la interpretación jurídica. No obstante logramos vencer.

Las reformas constitucionales canadienses fueron consideradas como otro diálogo o tratado transcultural. Un diálogo acerca de la uniformidad y la diversidad, la justicia y la injusticia y de nuestra exclusión de las condiciones de la Constitución de Canadá. Las demandas aborígenes fueron restringidas por las tradiciones y las lenguas de los colonizadores. Tanto sus tradiciones como sus lenguas distorsionaban

nuestras aspiraciones.

Nuestro documento preliminar, *Los derechos de aborígenes y de tratados\**, fue confirmado en la *Ley Constitucional de 1982*. Entonces proyectamos nuestro futuro contra las exigencias históricas de que deberíamos asimilar las normas culturales británicas y francesas, y contra el rechazo público de las normativas de nuestros valores y nuestra cultura. Argumentamos que el lenguaje utilizado en los *Estatutos de derechos y libertades* de la Constitución nos imponía una cultura eurocéntrica, y preguntamos si los derechos personales en los *Estatutos* eran neutrales culturalmente o etnocéntricos. Como resultado, nuestros derechos constitucionales fueron protegidos del régimen de derechos personales en los *Estatutos*. A pesar del proceso de traducir estos derechos constitucionales en las diversas lenguas aborígenes, nuestras tentativas de hacerlos encajar dentro de la perspectiva indígena seguían siendo difíciles. Este proceso se convirtió en profundas deliberaciones. Deseamos intérpretes.

Los ancianos mi'kmaws y los intérpretes consideraron los problemas de la *Ley Constitucional de 1982*, durante tres años antes de llegar a una decisión. Reflexionaron acerca de las palabras justas para describir la sección titulada "Derechos de los pueblos aborígenes de Canadá". Para el concepto de 'la manera o el modo aborígen o indígena', ellos decidieron utilizar el término *L'nuwey*. Luego la sección 35 que contenía 'el tratado de los derechos ya existentes de los pueblos aborígenes de Canadá quedan reconocidos y confirmados' la tradujeron 'como hablan

---

\**derecho de aborígen*: derecho adquirido debido al uso tradicional y ocupación de la tierra.

\**derecho de tratado*: garantías explícitamente e implícitamente adquiridas por tratado.

narrar la experiencia mi'kmaw, en la cual participamos nosotros junto a muchos otros los tratados' o *Anku'kamkewel Telklusikl*. Sin embargo, *Los estatutos de derechos y libertades canadienses*, simplemente lo tradujeron 'la manera o estilo inglés' o *Aklasie'wey*. La cláusula general en la sección 25\* de los Estatutos de la Constitución, creaba una área de protección interpretativa para los derechos previos dados a los aborígenes por tenencia y por tratado, de los emitidos como derechos personales, lo cual fue traducido como 'la fuerza que nos mantiene juntos' o *Mawnuksikw*.

En vez de implementar nuestros ya existentes derechos constitucionales después de 1982, los Primeros Ministros trataron de confundir a los aborígenes con respecto al sencillo significado de las cláusulas constitucionales. ¿Qué significa derechos aborígenes? ¿Cuál es el área de los derechos de los tratados? Utilizando sus varios misterios contextuales, la verborrea eurocéntrica consiguió crear un entorno de dudas con respecto a estas preguntas. Ello contribuyó a aumentar la indecisión en los líderes aborígenes y los intérpretes. Una cuantía de años pasados en diálogos de perspectivas transculturales incrementaba la confusión de las comunidades lingüísticas.

Esta discusión fue agravada por la tensión y la *soledad* de esperar a los gobiernos federales y provinciales para que se adaptaran a un nuevo orden constitucional, el cual limitaba su autoridad y su poder. En su búsqueda por

transmitir las antiguas sabidurías y visiones, los líderes y teóricos indígenas fueron

---

\*Sección 25 de la Constitución canadiense dice así: “The guarantee in this Charter of certain rights and freedoms shall not be construed so as to abrogate or derogate from any aboriginal, treaty or other rights or freedoms that pertain to the aboriginal peoples of Canada including”.

forzados a participar de nuevas rondas de debates constitucionales. Dichos debates

no eran acerca de poner en práctica nuestros ya existentes derechos aborígenes y derechos de tratados, sino acerca de la necesidad de crear ‘autonomía’. Sabíamos que

teníamos la necesidad y la dignidad para la autonomía y para la libre determinación, pero, el concepto de ‘autonomía’ era una construcción eurocentrista, una idea impuesta e inanimada. No era similar a ninguna cláusula de derecho aborígen o de tratado. Era una introducción a la imaginación eurocéntrica con respecto al poder y al gobierno. Todo lo que requeríamos era inventar cómo gobernaríamos nuestras comunidades y cómo restringiríamos las directrices de nuestras vidas a través de gobiernos federales y provinciales. Muy semejante a la manera en que Karl Marx imaginó el comunismo, o al igual que otros teóricos han inventado teorías de gobiernos democráticos, nosotros ahora podíamos inventar nuestra propia forma de sociedad. No obstante, deberíamos inventarla en inglés o francés para que nuestros vecinos la pudiesen comprender.

En 1992, el pueblo aborígen participó de las reuniones unilaterales para su constitución. Esta fue otra visita a las inquietantes *soledades* de la estructura y el contenido del pensamiento constitutivo británico en la esfera del lenguaje

jurídico. Ya para entonces, el pueblo aborígen estaba consciente de la exquisita *soledad* de las palabras constitucionales y la ilusión de la traducción benigna. Comenzamos a extender la zona interpretativa de protección ya existente a los gobiernos aborígenes y sus tratados. En el Acuerdo de Charlottetown de 1993, la cláusula que dice: “Los pueblos aborígenes de Canadá tienen el derecho inherente a la autonomía dentro de Canadá”, resultó ser una paradoja lingüística dentro de la verbosidad constitucional. La parte de ‘derecho inherente’ perturbaba a los juristas y a los teóricos eurocéntricos, mientras que ‘autonomía dentro de Canadá’ preocupaba al pueblo aborígen. Al final los ancianos mi’kmaw tradujeron la cláusula así: “con lo que estamos conectados, lo que nos da identidad” o *Wetapesikw*. Esta traducción retoma la perspectiva holística aborígen que gobierna el orden involucrado.

Mientras tanto, los eurocéntricos sentados a la mesa de la negociación exigían una definición de la palabra ‘autonomía’. Este hecho los ponía en un verdadero aprieto, puesto que los Primeros Ministros eran los que habían introducido este término. Ellos sostenían en que se nos había delegado la autonomía, un otorgamiento de la autoridad de ellos. Sin embargo, nosotros insistíamos que nuestro derecho a gobernarnos a nosotros mismos y a nuestro pueblo no era un derecho delegado. Era, simple y llanamente, una fuente fundamental de nuestra lengua y nuestra cultura. Y ambas lengua y cultura aborígenes emanan de esta misma fuente interna. Era, pues, un derecho inherente, reconocido y certificable por nuestros antiguos acuerdos con los guardianes de las fuerzas ambientales, con otros pueblos aborígenes y con la Corona Imperial.

Después de intentar traducir el término en diversas lenguas aborígenes, los indígenas que participaban del proceso constituyente dijeron que las definiciones eran contradictorias con sus perspectivas holísticas. No obstante, para ayudar a los otros participantes del proceso constituyente a entender los deseos aborígenes, los participantes aborígenes concordaron colocar ‘el derecho inherente al autonomía’ dentro de un contexto aborígen. Los Primeros Ministros concordaron en la cláusula final del contexto. En el *Reporte del consenso de Charlottetown*, la cláusula contextual establece que:

El ejercicio al derecho mencionado en el apartado 1 ‘El derecho inherente al autonomía’, incluye la autoridad legislativa de gobiernos bajo el mandato de pueblos aborígenes, (i) a proteger y desarrollar sus lenguas, sus culturas, sus economías, sus identidades, sus instituciones y sus tradiciones; y (ii) a desarrollar, mantener y fortalecer las relaciones con sus territorios, sus mares, sus aguas, sus recursos y su ambiente; de tal manera que puedan controlar su desarrollo como pueblos, de acuerdo a sus propios valores y prioridades y garantizar la integridad de sus sociedades (McRoberts y Monahan 1993,348).

La cláusula contextual de la autonomía fue traducida a través de la perspectiva aborígen o indígena, o sea *L’nuwey*. Esta cláusula reflejó el punto de vista algonquino y no la visión eurocéntrica. Una parte de la perspectiva holística contextual protegida por las lenguas aborígenes que define las culturas, las identidades y las tradiciones; así como también, sus instituciones y sus economías. La otra parte protegía la relación de los pueblos aborígenes con el ambiente. Junto estos contextos de los derechos inherentes han buscado proteger el desarrollo y la integridad de los pueblos aborígenes, sus valores y sus prioridades.

El proceso de traducción más difícil fue entender la cláusula de justiciabilidad. La cláusula de justiciabilidad creaba un retraso de cinco años para que entrara en vigor el derecho inherente de autonomía. Después de un largo debate, los ancianos mi'kmaw tradujeron esto como 'los derechos en tinta que aparecen y desaparecen' o *Keskateskewey*.

Estos son apenas unos pocos ejemplos que demuestran el problema fundamental de la traducción benigna desde la perspectiva y la lengua inglesa al lenguaje algonquino y la perspectiva mi'kmaw. Existen muchísimos más.

**I n f o r m e**  
**d e**  
**i n v e s t i g a c i ó n**

## **Introducción**

### **1. Presentación del texto original:**

Este proyecto consiste en la traducción de algunas secciones de un libro sobre la visión de mundo de indígenas canadienses quienes luchan hoy por mantener su lengua su patrimonio y sus creencias. Además presentamos el análisis de los principales problemas que se han encontrado al hacer nuestra versión en castellano. El título original del libro es ***Protecting Indigenous Knowledge and Heritage***. Se ha propuesto el siguiente título para la versión en español: ***Cómo proteger el patrimonio y la sabiduría indígenas***.

#### **1.1. Los autores del texto que se ha traducido:**

El libro ha sido escrito por dos autores: La escritora Marie Battiste, quien pertenece a la tribu Mi'kmaq de Unama'kik ubicada en Cape Breton y Nova Scotia, Canadá. Battiste es profesora en la Fundación Educativa y Coordinadora del Programa de Educación de Indígenas del Norte en la Universidad de Saskatoon, Canadá. Battiste ha obtenido un Master de la Universidad de



Harvard y tres Doctorados: el primero en la Universidad de Stanford, el segundo en la Universidad St. Mary's y el tercero de la Universidad de Maine.

El otro autor es James Youngblood Henderson quien pertenece a la tribu Chickasaw, ubicada en Oklahoma, Estados Unidos. Youngblood es el Director del Centro Jurídico Indígena en la Universidad de Saskatoon, Canadá. Henderson cuenta con un Bachillerato en Historia de la Universidad de Fullerton, California

---

<sup>1</sup> Marie Battiste y James (Sa'kej') Youngblood Henderson. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage*. Saskatchewan : Purich Publishing, 2000.

y además tiene un Doctorado en Derecho de la Universidad de Harvard.

### **1.2 Su ideología:**

Estos autores plantean que así como la ecología del planeta ha sufrido la devastación de muchas especies a gran escala, el mundo ahora encara un peligro aún mayor: la extinción de la diversidad cultural de las lenguas del mundo. Hoy día existen alrededor de 6.000 idiomas orales y 10.000 contando las lenguas de los sordo mudos. Muchas de ellas se encuentran en peligro de ser borradas por la represión activa de gobiernos hostiles, culturas comerciales dominantes, y otras fuerzas externas asociadas a las nuevas pseudo-culturas de los imperios financieros. Otros dialectos, registros, lexicones especializados y minorías lingüísticas podrían desaparecer de un 50% a un 90%, de acuerdo con informes publicados por expertos en la materia ([www.terralingua.org](http://www.terralingua.org)).

Como indígenas, a estos autores les preocupa la desaparición de sus lenguas, ya que ello llevaría finalmente a la desaparición de sus creencias, tradiciones y costumbres. Es un planteamiento objetivo con información

antropológica socio-cultural, de relevancia para nuestro país, pues nuestros pueblos indígenas también han pasado por experiencias similares que atentan con extinguir sus lenguas, sus conocimientos y sus patrimonios. Este tipo de texto entonces representa una alerta para impedir el exterminio de las culturas indígenas.

Por sus características hemos ubicado el texto en el campo de la antropología cultural. Se trata de un ensayo didáctico pues los autores defienden su punto de vista personal sobre el tema de la cultura indígena siempre en forma humanística, filosófica, política, social. Utilizan un discurso expositivo-argumentativo y lo han dividido de la siguiente forma: Agradecimientos, Prefacio, Introducción, 4 Capítulos, Subdivididos en 16 secciones, Conclusión e Índice.

## **2. Justificación de la selección del texto:**

Para la traductología, el texto es de sumo interés porque nos ha llevado a reflexionar sobre la traducción cultural antropológica, y algunos de los retos que puede enfrentar el traductor de este género al intentar realizar la labor de ‘trasladar los significados de una cultura desconocida a la cultura meta. Es importante aclarar que a pesar de que hemos querido mantener la fidelidad y la belleza del texto original, muchas veces se ha perdido parte de su riqueza nativa y algunos aspectos del pensamiento autóctono del mismo, en parte porque estamos lidiando con tres perspectivas holísticas diferentes. La indígena, la inglesa y la castellana de la lengua meta.

Por otra parte, no hemos permanecido inmunes al mensaje del texto original. Nuestra empatía con los autores del texto fuente nos ha llevado al punto de que hemos citado las ideas de estos autores dentro de nuestro propio

marco teórico pues lo hemos juzgado pertinente en relación con el tema presentado en nuestra tesis. Tal como afirma Frances R. Aparicio en *El ser y el otro*: “Entre traductor y texto se establece una empatía que da lugar, en cuanto a posibilidades expresivas, a un estímulo tanto espiritual como formal en el traductor” (1990,74). Aquí Aparicio nos señala que es normal esta identificación entre autor y traductor, lo cual explica la “contaminación” que se pueda dar en el traductor por el efecto que le produce el TO, como es el caso presentado en este documento.

### **3. Objetivos del estudio:**

- **Nuestro objetivo principal es averiguar si existe la intraducibilidad en el género antropológico cultural.** Muchos tomos se han dedicado a avivar el fuego de esta polémica ancestral entre traducibilidad e intraducibilidad. Por ejemplo, se nos indica que en la poesía y en la literatura, aunque hay muchas ‘infidelidades’, existe un mayor número de licencias pues esos géneros son ampliamente conocidos por la intraducibilidad. No obstante, en el campo de la antropología cultural vemos que existe muchísima intraducibilidad a pesar de que el mundo global presente parece decirnos que podemos equiparar todas las lenguas, costumbres y creencias de la tierra traduciendo significado por significado, palabra por palabra.
- **Buscamos identificar cuales son los factores que impiden la plena traducibilidad en textos concernientes a culturas exóticas.** Por

ejemplo, si pensamos en traducir: *picadillo de arracache*, o *sopa con tacacos*, de inmediato sentimos que no se trata de un problema de competencia lingüística, o gramatical, ni siquiera de habilidad interpretativa, sino de que estamos hablando de vegetales endémicos. Veamos el concepto en el Diccionario de la Real Academia Española:

**endémico, ca.** adj. *Biol.* Propio y exclusivo de determinadas localidades o regiones

Podemos describirlos, explicar como se preparan, y hasta compararlos con vegetales similares, pero no serán ni *arracache* ni *tacaco*. Más aun, si se trata de un traductor extranjero, él dará una descripción basada en lo que él conoce del vegetal. En este punto vemos lo subjetivo que puede ser nuestro oficio, y que no somos invisibles, sino que más bien podemos dejar una huella equivocada en el traslado de una lengua a otra, al intentar igualar un concepto inexistente con una existente pero disímil. Entonces si el vegetal es ‘propio y exclusivo de determinada localidad o región’, ¿será que podremos hallar un equivalente’ en otra región del mundo? ¿Será que algunas ideas también son propias y exclusivas de determinada región o de determinada cultura?

#### **4. Hipótesis:**

- Creemos que si existe la intraducibilidad en un texto de esta índole y que el traductor tendrá que encontrar un balance para trasladar el espíritu, el pensamiento y el efecto del TO.
- Consideramos que si conocemos el problema de fondo, podremos buscar soluciones más eficaces, más reales y más responsables sabiendo que estos textos demandan mucha investigación por parte del traductor.

- Entendemos que detrás del acto de traducción existe un proceso complejo cognitivo que incluye un verdadero conocimiento de la gramática, la semántica, la sintaxis, las expresiones idiomáticas y la cultura del Otro. Y es este último el que marca la diferencia en una traducción de género antropológico.

Si los grandes teóricos como Jakobson (1959), Cohen (1970) y Newmark (1988) ya han establecido claramente la intraducibilidad en la poesía, nuestro objetivo es averiguar si sólo en el género lírico se da esta problemática. ¿O será que también en los textos del campo cultural antropológico se dan frecuentes casos de intraducibilidad? Como dice Derrida: “Translation is doomed to inadequacy because of irreducible differences between languages and cultures” (Venutti 2000, 218).

Hemos estructurado nuestras observaciones utilizando la oposición binaria, para organizar nuestras ideas acerca de la ideología, la cultura y la lengua indígena de la cual trata el TT. Deseamos aclarar que estas dicotomías no buscan jerarquizar ninguno de los conceptos, sino más bien presentarlos en un plano común (de ahí las mayúsculas en ambos tópicos) como conceptos diferentes pero paralelos.

### **5. Oposición binaria para análisis de ejemplos:**

Hemos dividido nuestro estudio utilizando los tópicos que cubre el TO:

#### Capítulo 1

- a. Signo desconocido / signo conocido
- b. Etnocentrismo / eurocentrismo

c. Creencias espirituales indígenas / cristianismo

d. Interpretación / traducción

Es nuestro mayor deseo aportar nuevas posibilidades a la traducción antropológica, y reiteramos que es un estudio incipiente, de ninguna manera exhaustivo y en las palabras de los autores del texto original:

*If the meaning of a word depends on the idea behind it, can it be translated into another language built upon a different set of ideas?*  
(Battiste & Henderson 2000, 25)

Precisamente buscamos la respuesta a esta interrogante.

## **Capítulo I**

### **Consideraciones teóricas: La intraducibilidad en el texto antropológico cultural.**

Desde que Eusebius Hieronymous Sophronius, mejor conocido como San Jerónimo tradujo la Biblia del hebreo, el arameo y del griego al latín alrededor del año 384 AD, y declaró que *‘todo traductor es un traidor’* (George A. Gray, 2003) dio inicio a una de las mayores polémicas de la historia de la traducción: ¿Es posible o no es posible realizar la traducción de manera absoluta? Existen teóricos, traductores, antropólogos lingüistas y filósofos que apoyan ambos lados de la controversia. Hay algunos llamados

universalistas, que aseguran que existe un código universal de signos que comparten todas las lenguas; por lo tanto, ‘todo es traducible’; y otros, llamados ‘monadistas’ (teoría de Leibniz, 1697) que creen que cada comunidad lingüística interpreta su realidad de forma particular lo cual pone en peligro la traducibilidad, por lo cual afirman que hay géneros (poesía, juegos de palabras, regionalismos entre otros) que no son traducibles.

En el análisis de nuestra traducción presentamos casos del texto original en que hemos hallado términos propios del mi’kmaq los cuales creemos que son intraducibles por tratarse de una cultura muy diferente a la lengua meta. En este apartado revisaremos algunos teóricos como J.C. Catford (1965), Humboldt (1796), Battiste y Henderson (2000), autores del texto original, Boas, Whorf, Eco y Chomsky (1993), entre otros, para poder presentar nuestra perspectiva.

## **1. La intraducibilidad**

En primer lugar revisemos la definición de ‘intraducibilidad’. Su definición en inglés:

**Untranslatability** is a property of a text or of any utterance, in one language, for which no equivalent text or utterance can be found in another language. (Dictionary.com) (Lexico Publishing Group,LLC)

Y su definición en el Diccionario dice:

**intraducibilidad.** 1. f. cualidad de intraducible.

Y entonces ¿qué es ‘intraducible’?

**intraducible.** 1. adj. que no se puede traducir.

Ahora bien, según J.C. Catford (1965) en *A Linguistic Theory of Translation* (93-103), existen dos tipos de intraducibilidad:

- **Intraducibilidad lingüística:** cuando no hallamos un equivalente exacto en nuestra lengua, como es el caso en el texto original el término de ‘*unehleanvhi*’ (the spiritual nature of the universe).
- **Intraducibilidad cultural:** cuando la situación descrita no existe en nuestro medio, como es el caso también de ‘*storytelling*’ (to pass on their knowledge to youngsters) que aparece en nuestro texto original.

Catford nos presenta situaciones de intraducibilidad cultural que incluyen tanto expresiones idiomáticas como nombres propios para designar objetos o conceptos. Las expresiones idiomáticas están ligadas a la cultura y varían de región a región aun cuando se comparte el mismo idioma. Por ejemplo, las expresiones idiomáticas de Costa Rica no son iguales a las de Argentina, a pesar de que en ambos países se habla español. En nuestro texto existen expresiones que aunque se ha intentado traducirlas fielmente, no han sido posibles pues se trata de una cultura con una identidad diferente a la nuestra.

Dichos conceptos no son siempre traducibles, pues su significado está arraigado a la cultura; pueden existir los mismos nombres en dos regiones para nombrar objetos diferentes. Por ejemplo, al decir la palabra ‘Dios’ en nuestra



traducción el concepto del significado varía grandemente si estamos en Costa Rica o en una comunidad indígena; o sea, para las personas de creencias cristianas esta palabra evoca enseñanzas, recuerdos, ideas, principios, rituales, etc. diferentes a los que evoca para un nativo en alguna comunidad aborigen. Entonces la intraducibilidad puede darse al utilizar un término cuya acepción varía de una cultura a otra ya que la visión de mundo, o perspectiva holística varía de cultura en cultura.

Por ejemplo, tomemos dos palabras de uso diario en Nueva York, 'commute' y 'carpool' las cuales resultarían intraducibles en una sociedad tribal que no viaja una larga distancia del trabajo a la casa, ni viajan en grupo al mismo lugar de trabajo en un solo carro. Entonces vemos que la intraducibilidad tiene que ver con el contexto e identidad cultural de las dos culturas. En el caso de 'commute' y 'carpool' si le traducimos a la audiencia de una aldea tribal sería intraducibilidad lingüística, porque carecen de una palabra similar; e intraducibilidad cultural, porque no existe esa situación en esa cultura. Esto debido a que la identidad cultural de una pequeña aldea nativa es diferente a la de una urbe.

## **2. ¿Qué es identidad cultural?**

Se trata de la identificación que un individuo experimenta con el grupo al que pertenece y que lo influye. Las características e ideas comunes son el marco de referencia de una identidad cultural, pero esta se halla fundamentalmente determinada por la *diferencia* que percibe en relación con otros grupos y culturas. En otras palabras, el grupo se define como grupo al

notar y destacar las *diferencias* al entrar en contacto con otros grupos. Por ello, las culturas se definen en relación a las características distintas que poseen con respecto a las otras culturas (A. Benedict, 1991).

En otras palabras lo que define a las culturas son las ‘diferencias’ que se hallan en cada una. No obstante, lo habitual al traducir es buscar como trasladar, esas diferencias y equipararlas para que ya no sean diferentes, sino que sean comunes a la cultura de la lengua meta. En nuestra investigación, intentamos demostrar que por seguir esta corriente, se puede fácilmente incurrir en irremediable traición por parte del traductor. Al ‘homogenizar’ estas diferencias estamos imponiendo, directa o indirectamente, una cultura sobre otra lo que atenta contra su identidad, su ideología y su idiosincrasia. Ahora bien, cualquier intromisión de parte de una cultura dominante o imperialista es percibida por la otra cultura como una pérdida de su autonomía y por ende de su identidad. Como dicen Battiste y Henderson, autores del texto original (2000, 80):

“The illusion of benign translatability, of course, has a practical purpose: it maintains the legitimacy of the Eurocentric worldview and the illegitimacy of Indigenous worldviews. Many dictionaries between these languages explicitly assert translatability. It is well known that European spiritual leaders tried to destroy all collections of spiritual knowledge. That was the explicit plan, which still continues in government agendas today. It is a plan that sustains the ideal of a universal consciousness. There is, however, a much more subtle process at work to destroy Indigenous knowledge –more effective but less mean spirited. This process works through language and is often called cognitive imperialism, cognitive terrorism, or simply, assimilation”.

¿Será que sin percatarnos caemos en la traducción ‘benigna’? Tal vez los recursos de los que disponemos (modulación, transposición, omisión, adaptación, préstamo, calque, etc.) en realidad solo contribuyen a sumergir más

las culturas minoritarias y a destacar más la lengua dominante. ¿Tal vez estamos siendo instrumentales para coadyuvar al imperialismo en este proceso?

### **3. Particularismo lingüístico**

Y cuando hablamos de la lengua de una nación estamos hablando del pilar principal que sostiene la identidad cultural de un individuo o un grupo. La lengua transmite la voz, el pensamiento y el sentir del grupo. Pero son precisamente sus peculiaridades lo que las hace tener una identidad cultural. Dan Moonhawk Alford (2001) nos presenta los puntos más peculiares de las lenguas indígenas de Norteamérica:

- Se centran en los verbos, en las relaciones de los procesos, en el fluir en vez de las cosas. Ellos pueden conversar todo el día sin utilizar un sustantivo. Ejemplo: armonizar, acción idílica que se busca de entrar en unión con las fuerzas ecológicas y todo lo vivo.
- No se hace separación de género al hablar. Ejemplo: en la popular película de Kevin Costner, él era '*Dances with Wolves*' y ella era '*Stands with Fist*' ninguno de sus nombres llevaban alusión al género de cada uno.
- La división de objetos animados e inanimados tiene que ver con su funcionalidad no con sus características biológicas. Ejemplo: una pipa de ritual es un objeto animado.
- Los tiempos no son limitados por tiempo y espacio, son *manifiestos* (lo que ya es) y *no manifiesto* (lo que no ha llegado todavía). Ejemplo: lo que es (sería como un pasado), y lo que no ha pasado (sería equivalente como a un futuro).

Estos son algunos puntos específicos para explicar por qué la perspectiva holística (*worldview*) y el léxico (*wordview*) de estos pueblos no pueden ser tan fácilmente equiparados al hacer una traducción. Su visión de mundo difiere mucho de la nuestra, lo cual dificulta la traslación de los significados.

Durante los siglos XVIII y XIX hubo intelectuales como Humboldt, Schlegel y otros quienes consideraron que toda lengua es un campo inmenso y específico; muchos de ellos juzgaron que la traducción en general era una tarea quimérica. De hecho von Humboldt escribió en 1796:

All translation seems to me simply an attempt to solve an impossible task. Every translator is doomed to be done in by one of two stumbling blocks: he will either stay too close to the original, at the cost of taste and the language of his nation, or he will adhere too closely to the characteristics peculiar to his nation, at the cost of the original. The medium between the two is not only difficult, but downright impossible (Wilss, 1982: 35).

Aquí Humboldt nos advierte que la traducción no es una tarea de solo poner una palabra por otra. De hecho, tal operación se puede juzgar como difícil, y en algunos casos hasta imposible.

Más aún, Franz Boas, considerado como el padre de la Antropología Cultural Norteamericana, investigó a los indígenas de Norteamérica y su estudio le condujo al concepto de ‘particularismo lingüístico’ (*linguistic particularism*) el cual sostiene que cada lengua tiene una estructura única. Aunque existen conceptos comunes a todas las lenguas, hay ciertos aspectos de áreas específicas y hasta únicos a ciertas lenguas. La estructura lingüística fue desarrollada para que refleje y almacene la realidad psicológica, por lo cual él buscó la descripción específica de los principios psicológicos subyacentes de la lengua para revelar su

análisis gramatical. La base inconsciente del lenguaje le hizo posible penetrar el velo del consciente cultural.

Sin embargo, Boas rechazó la traducción ‘normativa’ (*prescriptivist translation*) para las lenguas indígenas dentro de una estructura gramatical euro-americana. Cada lengua codifica una realidad bastante compleja de forma arbitraria, como si esculpiera la secuencia de experiencias de maneras distintas, y como si la codificación lingüística siempre estuviese abierta y productiva. El análisis particularista se enfoca en ‘el núcleo de la gramática’ y su ‘terminología básica’ en un lenguaje (Lewis, 2001).

Esta investigación de Boas en el campo de la antropología es de suma importancia para ratificar nuestra posición de la intraducibilidad entre una lengua y otra de diferentes ‘familias’. Así podemos decir que existe una afinidad entre el alemán y el holandés, pero no existe una afinidad entre el mandarín y el español.

#### **4. Relativismo cultural**

Ahora bien, nuestro estudio también ha entrado en el tema de las culturas ya que es necesario ver si los principios culturales son universales o relativos. Para que exista una gramática ‘prescriptiva’ de traducción, tiene que haber leyes de lingüística universal. Sin embargo, Boas afirmó que la cultura consiste en un conjunto de ideas y sentimientos únicos los cuales fueron condicionados y constituidos de manera individual a través de la historia (Lewis, 2001).

De ahí que cada cultura se ha ido forjando sus experiencias de manera única y singular, no existe un país que tenga la misma historia que otro. Por lo tanto, cada pueblo ha ido desarrollando su lengua de manera histórica de acuerdo

a los acontecimientos que se han generado dentro de su medio. Así podemos establecer que cada pueblo ha generado una gramática particular en ciertos aspectos de sus vidas.

La hipótesis de Whorf, sostiene que cada cultura desarrolla un lenguaje particular basado en su perspectiva de mundo. Su teoría aquí resumida por Carol Eastman dice que:

1. Toda cultura, a través de su lengua, ha estructurado y perpetuado un punto de vista particular del mundo. Los hablantes de una lengua concuerdan en su perspectiva, porque perciben y piensan acerca del mundo en determinada forma en particular.

<b>Cultural Differences of Color</b>	
<b>Red</b>	China: symbol of celebration and luck.
<b>Yellow</b>	Asia: sacred, imperial.
<b>Blue</b>	Middle East: strength and safety. A "safe" color for most cultures.
<b>Purple</b>	Europe: royalty and death. In other parts of the world, purple has very negative connotations.
<b>White</b>	Japan: white carnations symbolize death.
<b>Brown</b>	India: the color of mourning...
<b>Green</b>	In tropical countries, green often symbolizes danger. In India, green is the color of Islam.

2. La misma realidad tanto física como social, puede ser estructurada de forma variada, en otras palabras las diversas lenguas operan con estructuras diferentes dentro de sus culturas (Lewis, 2001).

La hipótesis de Whorf ha sido utilizada para explicar la intraducibilidad con lenguas remotas en relación al campo semántico de los colores (ver recuadro, tomado de Deschamps-Potter y Bahr), la familia y el clima, o la configuración de los tiempos verbales. Esta diferencia en la percepción holística de la realidad de un grupo específico puede crear 'vacíos' a la hora de traducir, los cuales pueden dificultar el proceso de la traducción.

El teórico Otto Kade (en Soller 1979:156) asegura que la intraducibilidad es el resultado de la no correspondencia entre “dos sociedades históricamente desarrolladas”. En otras palabras, no existen dos sociedades que se hayan desarrollado de la misma forma, lo cual lógicamente sugiere que la traducibilidad y la equivalencia son imposibles.

## **5. Puntos específicos de intraducibilidad encontrados**

A través de nuestra investigación hemos visto que existen términos que son únicos a cada comunidad lingüística, como es el caso de los platos típicos, o las frutas y vegetales que sólo se producen en determinada región. Que existen conceptos comunes a dos o más comunidades pero que tienen diferentes connotaciones para cada una de ellas. Como es el caso de la palabra ‘sueños’ para los Gamk en Sudán. Para ellos los sueños vienen de afuera. Ellos acostumbran a decir ‘a dream ate me’. Esto es muy diferente a la idea occidental de los sueños como una fuerza generada intrasíquicamente (Assmann, Jan 1996). Además hemos visto que cada comunidad lingüística estructura su realidad de forma diferente de acuerdo a sus códigos lingüísticos. Aparentemente cada comunidad produce las palabras según sea la necesidad que tenga. Si cada cultura estructura su lengua según su realidad, entonces no podemos buscar las mismas equivalencias en todos los aspectos de la vida de cada grupo.

Algunos teóricos han aceptado la existencia de incompatibilidades entre las lenguas, como lo manifestó en 1967 C. L. Wren en su ponencia al presidir la Modern Humanities Research Association:

Clearly fundamental differences in patterns of thinking among peoples must impose relatively narrow limits. An African language, for example, is incompatible with a European one for joint approaches in Comparative

Literature study. Even Sanskrit, though itself an Indo-European language along with its Indian ramifications, presents a pattern of thought which renders any sort of literal translation of very limited value (Bassnett, 1993: 19-20).

No solo el entorno o el ambiente de una cultura puede generar las diferencias lingüísticas, sino también el patrón de pensamiento de cada grupo varía según sus costumbres y sus valores.

Los defensores de la traducibilidad entonces miran a Noam Chomsky quien formuló la teoría de una gramática transformacional generativa. No obstante, Chomsky advirtió a los expertos de que se cuidaran de no aplicar su teoría en el campo de la traducción.

The existence of deep-seated formal universals [...] implies that all languages are cut to the same pattern, but does not imply that there is any point by point correspondence between particular languages. It does not, for example, imply that there must be some reasonable procedure for translating between languages (Gentzler, 1993: 50).

Desafortunadamente, muchos decidieron ignorar las palabras de advertencia de Chomsky y más bien han utilizado sus palabras para apoyar la teoría de traducibilidad universal. En particular Nida quien afirmó: 'todo es traducible'. Es interesante anotar aquí que Nida es un teórico bíblico, por lo tanto interesado en diseminar el mensaje de la palabra de Dios. ¿Será que Nida estaba más interesado en transmitir su mensaje a la lengua meta, y no le interesaba traducir un mensaje desde la lengua de los nativos hacia la propia? En ese caso es probable que no se dé intraducibilidad pues la actitud imperialista hacia 'el otro' está habitualmente caracterizada por la imposición de sus valores, creencias y costumbres sobre el 'nativo'. ¿Será que se trata de hablar y no de escuchar? ¿De enseñar mi cultura y no de aprender del aborigen?



## **6. Otros casos de intraducibilidad**

J.C. Catford propuso en *A Linguistic Theory of Translation*(1965), un método para evaluar la intraducibilidad de los textos, basado en el grado en el que un texto puede ser puesto en contexto en la lengua meta, tomando en consideración todos los factores lingüísticos y extra-lingüísticos:

- Translation between media is impossible (the oral form of a text cannot be translated into the written form of a given text, and *vice versa*).
- Translation between what he calls the "medium-levels" (phonology and graphology) and the grammatical and lexical levels is impossible (source language phonology cannot be translated into target language grammar, and so on) (Catford 1965, cap. 7).

De esta forma, según Catford, para que haya equivalencia, las dos lenguas deben estar en el mismo medio (oral – oral) (escrita – escrita). Por otra parte, el ritmo o rima exacta del original será sacrificado, pues es imposible mantener el sonido en el otro idioma. En nuestro texto no tuvimos que cambiar de medio ya que el TO estaba impreso y nuestra traducción también, pero el ritmo y la entonación del inglés se perdió al llevarlo al español.

Aquí podemos agregar que algunos de los defensores de la traducibilidad dirán que siempre se puede incluir un pie de nota. Al investigar sobre esta posibilidad encontramos algunos comentarios interesantes. Por ejemplo, Umberto Eco escribe como traductor y como escritor en *Dire quasi la stess cosa*.

*Esperienze di traduzione:*

Existen pérdidas que se pueden considerar como absolutas. Hay casos en que no podemos traducir, y si tales casos se dan, por ejemplo en medio de una novela, el traductor se apoya en su último recurso (*ultima ratio*), introduciendo un pie de nota y luego este mismo pie de nota ratifica su fracaso (Eco 2003,95).

O sea un pie de nota solo sirve para enfatizar nuestra incompetencia en hallar la equivalencia. Y después la descripción que el traductor ofrece será algo subjetiva, no necesariamente la misma visión que otra persona puede percibir del mismo objeto.

## **7. Una cultura imperialista y la traducción 'benigna'**

A través de esta investigación hemos encontrado que muchos de las investigaciones, estudios y textos disponibles en nuestro medio están escritos desde la perspectiva de la cultura imperialista que no esta interesada en traducir lo que las culturas dominadas tienen que decir. Por ejemplo el filósofo Walter Benjamin (1892-1867) dijo: “que no se puede decir que un texto sea intraducible o no. Lo que hay que ver es si vale la pena traducirlo”. Acaso estos estudios han sido realizados desde una perspectiva conservadora, imperialista, dominante y universalista. Porque al intentar ‘mundializar’ a todos estamos intentando borrar su identidad cultural e imponer la cultura nuestra, ya sea en una palabra, en un texto o en un decreto como fue el caso de la ley entre el gobierno de Canadá y las Primeras Naciones (ver cap.2, p.37).

Pareciera como en la novela *1984* de George Orwell, donde se ve el poder de ‘newspeak’, y la idea de que si el pueblo solo dispone de un idioma reducido, entonces el nivel de pensamiento podrá ser confinado. Como Dale Spender sostiene:

The group that has the power to ordain the structure of language, thought, and reality has the potential to create a world in which they are the central figures (Spender, 1980).

Para finalizar queremos citar unas palabras de los autores del TO acerca de la supuesta traducción benigna que se les ha hecho a través de la historia a los grupos indígenas:

The illusion of benign translatability shields Eurocentric worldviews from comparison with or contamination by Indigenous worldviews; and it maintains the explanatory power of Eurocentric thought in modern life. The illusion affirms the idea of a universal language and worldview, while it conceals the inequalities encoded in the dominant language and worldview. The illusion is a tool of assimilation and power: it thrives on ignorance and dependence, and it perpetuates certain languages and worldviews over others (Battiste y Henderson 2000, 81)

La traducibilidad 'benigna' es vista a los ojos de los indígenas como una herramienta para manipular la perspectiva del mundo en las manos de los imperios que están en el poder. En el caso de Canadá-Primeras Naciones, vemos cómo la intraducibilidad de la ley se utilizó para subyugarlos y quitarles sus dominios de forma 'legal'. Por un lado los imperialistas dicen que no hay intraducibilidad, y por el otro lado los lingüistas aborígenes nos exponen el problema de que se sienten ignorados y que como resultado sus lenguas están en peligro de extinción. Sin duda, como traductores vemos que nuestra decisión es de suma importancia, y que tenemos una tremenda responsabilidad en nuestras manos.

## Capítulo II

### **CASOS EN QUE SE REFLEJA LA TRAICIÓN DEL TRADUCTOR HACIA EL TEXTO ORIGINAL**

*"Traduttore, traditore"*

Eusebius Hieronymus (345 – 419 AD)

Nuestro interés es presentar casos del texto original en que apreciamos situaciones de intraducibilidad lingüística, cuando no se ha hallado un equivalente exacto en la lengua meta; o intraducibilidad cultural, cuando la situación descrita no existe en nuestra cultura. Nuestro análisis se compone de cuatro oposiciones binarias:

1. Signo desconocido/signo conocido, donde veremos algunos términos indígenas y sus fonemas.
2. Etnocentrismo / eurocentrismo, donde observaremos casos de términos indígenas centrados en el verbo y las 'equivalencias' nuestras centradas en el sustantivo.
3. Creencias espirituales indígenas / cristianismo, donde presentaremos las ideas de 'fuerzas creadoras' en lenguas indígenas y la idea cristiana de 'Dios'.
4. Traducción / interpretación, donde mostraremos la perspectiva de las lenguas europeas y la visión de mundo de los indígenas.

## 1. **Signo desconocido/ signo conocido:**

Saussure nos introdujo a un signo ‘diádico’, o sea, que está formado por dos partes. El significante, que es la forma que toma el signo, y el significado, el concepto que representa el signo. El signo es la unión de estas dos partes (Saussure 1983,67). O sea la parte que se ve, se escucha, se toca, se huele o se saborea y deja -lo que Barthes (1967) llamó- una huella psíquica. Sin embargo, fue Charles Sanders Peirce filósofo pragmático y lógico quien formuló el modelo ‘triádico, en el cual el signo contiene tres elementos: el significado, el significante y el intérprete. Y es esta taxonomía del signo que nos ha abierto un horizonte para ver que cada signo no es sólo conocido o desconocido, también es determinante quien es su intérprete (Peirce 1931, 58).

<b>Página del texto original</b>	<b>Signo desconocido</b>	<b>Página en traducción o análisis</b>
P. 35	telilnuisimk	P. 51
P.35	telilnuo’ltik	P. 51
P. 35	telinuita’sim	P. 51
P. 47	mahnomen	P. 110* <sub>1</sub>
P.101	hózhóoji	P. 69
P. 101	yattíii	P.70
P. 50	whakapapa	P. 108* <sub>1</sub>
P.51	kekunit	P.108* <sub>1</sub>

P.51	mijuaji	P. 108* <sub>1</sub>
P. 78	mntu	P. 108* <sub>1</sub>

\*1 Estos términos sólo aparecen analizados en esta sección.

Nuestra primera impresión al ver estos signos es la ausencia de huella psíquica en nuestro esquema mental. No son signos transparentes, no se asemejan a nada que tengamos en la lengua meta. Al observar estas palabras el traductor experimenta un ‘choque cultural’, pues nuestra tendencia como seres humanos es buscar el significado de los signos o hacer significados de ellos. Al querer interpretar estos signos, estamos tratando de crear un significado con el cual nos podamos identificar. Sentimos que ellos carecen de significados o sea no son signos que se pueden asociar con ninguna imagen, sonido, olor, sabor, hechos u objetos en nuestro entorno.

Lo contrario ocurre cuando tomamos un signo conocido con el cual estamos familiarizados. Ejemplo: ‘tree’ cuyo significante (la forma del signo) y el significado (el concepto del signo) es conocido para el que traduce. Sin embargo, solo utilizaremos el signo conocido como punto de referencia, pues queremos enfocarnos en el signo desconocido.

Este texto contiene algunos términos mi’kmaq desprovistos de significados aparentes, y lo que hemos hecho es tratar de captar las explicaciones que se hacen al respecto de cada una de ellas. ¿Pero será que lo hemos captado? Veamos un ejemplo:

The missionaries' purpose, consciously or unconsciously, was to use the *sounds* of Indigenous languages to explain the belief forms of Christianity. The translators' unannounced beliefs determined the relevance of the Indigenous *sounds* (Battiste y Henderson 2000, 80).

Aquí vemos la importancia de los sonidos de la imagen acústica, pues estos sonidos fueron utilizados para introducir a los pueblos indígenas al sistema de signos de las lenguas europeas. Estos sonidos plasmaron huellas con referencias infinitas las cuales quedaron grabadas en la mente de los nativos y cambiaron su entorno para siempre.

Sin duda un momento determinante en la historia de la traducción, ya que las decisiones de traducción que se hicieron en esa época sellaron el destino de los pueblos indígenas. Pero por otra parte, probablemente ellos pensaban que 'estaban rindiendo servicio a Dios'.

Y volviendo a la semiótica, Saussure nos dice que los signos solo cuentan como lengua cuando comunican una idea. Sus signos serán la huella mental que esa lengua deje en la otra. Por eso se nos advierte que un signo aislado no sería signo pues le falta el entorno que lo identifica, que le da valor (1974). En cuyo caso al traducir se le dará una ubicación dentro de un nuevo sistema de signos, o lengua meta, pero entonces, es desarraigado de su entorno original natural para adquirir un nuevo valor intercultural en la lengua meta. Por ejemplo: Si decimos la palabra 'una vaca' en la India, no tiene el mismo valor de 'una vaca' en Costa Rica. El valor del signo cambia de acuerdo a la cultura. Como dice Vicente Fernández González (premio Nacional de Traducción 2003 por la obra, *Verbos para la rosa*, del poeta griego Zanasís Jatsópulos):

Sin embargo, palabras universales como "morir" y "muerte" no tienen el mismo valor en la cultura cristiana occidental, en la árabe-islámica y en la

hinduista, por ejemplo. E incluso en el contacto entre culturas próximas, ¿qué ocurre cuando una palabra como “muerte” es de género femenino en español y de género masculino en griego, *thanatos*? No es, claro está, el accidente gramatical lo que me preocupa, sino el comportamiento cultural de las palabras, incluso en el plano de lo simbólico, que esa diferenciación de género conlleva (Fernández, 2004).

Es conveniente tratar de rescatar estos significados que representan la visión de la cultura fuente, simplificada de forma concreta y tangible en el texto original. Saussure declaró que la lengua es un sistema de diferencias y oposiciones funcionales (1974), y que percibimos el mundo en dicotomías. Por ejemplo: naturaleza/cultura; vida/muerte. etc.

Estos signos en mi'kmaq o *sonidos* (como lo llaman los indígenas) representan la diferencia estructural de la lengua del texto fuente. Los fonemas que componen estos signos son la esencia de un idioma desconocido y diferente al nuestro. Por lo tanto, al observar los signos desconocidos es evidente que sus estructuras representan una cultura diferente, la cual podemos tratar de entender y explicar, pero no siempre podemos traducir con signos conocidos. ¿Cómo encaramos esta diferencia de signos desconocidos en nuestro texto original? Percibimos que existe el aspecto arbitrario de los signos, pero es arbitrario dentro de esa comunidad, que ha decidido acordar en ese significante y significado. No obstante, encontramos que hay signos a los que no les hemos podido hallar un equivalente exacto por carecer de ese aspecto cultural, o de un término análogo. Por ejemplo, veamos algunos de estos signos desconocidos:

<b>Mikmaq (p.50.51)</b>	<b>Explicación</b>	<b>¿Equivalencias? (p.108)</b>
whakapapa* <sub>1</sub> (family)	todos los que viven en la comunidad	clan (no son familia)
kekunit* <sub>1</sub> (second parents)	personas que son tan importantes como el padre y la madre	padrino o madrina (pero no son tan importantes como nuestros padres)



mijuaji* <sub>1</sub> (child)	niño desde que está en el vientre de la madre. No existe palabra para feto.	feto, bebe, niño, hijo: depende de la etapa de vida y de su edad cronológica
sukwis* <sub>1</sub> (auntie)	las mujeres adultas con las que convive no importa si hay parentesco sanguíneo	tía: consaguinidad o amigas, señoras: no hay parentesco

\*1 Estos términos sólo aparecen analizados en esta sección.

Our native language embodies a value system about how we ought to live and relate to each other...It gives a name to relations among kin, to roles and responsibilities among family members, to ties with the broader clan group.

There are no English words for these relationships...Now, if you destroy our languages you not only break down these relationships, but you also destroy other aspects of our Indian way of life and culture, especially those that describe man's connection with nature, the Great Spirit, and the order of things. Without our languages, we will cease to exist as a separate people (Battiste y Henderson 2000,49).

Aquí los autores hablan del sistema de valor en el significado de la lengua, igual al que nos habló Jakobson. Además nos hacen un llamado para no destruir su lengua ya que sin esta dejarían de existir como grupo.

La dificultad radica en que la lengua mi'kmaq no tiene ciertas palabras de la lengua meta, como es el caso del término '*feto*'. Y la lengua meta carece de ciertos términos que la lengua mi'kmaq si tiene. Ejemplo: *padrino y madrina - tan importantes como los padres*. O sea si comparamos ambas culturas vemos que sus estructuras sociales difieren y de ahí que cada lengua difiere, como lo señala Benjamin Lee Whorf quien dice:

*"There is a systematic relationship between the grammatical categories of the language a person speaks and how that person both understands the world and behaves in it."* (Whorf 1956, pp. 212–214)

Si aplicamos la hipótesis de Whorf al pensamiento del traductor, ciertamente creemos que nuestra lengua limita nuestra traducción para expresar el pensamiento del texto original. Solo podemos pensar aquello que la lengua

conocida nos permite expresar. Ahora bien, esta presentación de la relaciones familiares nos demuestran que la perspectiva holística o visión de mundo de los mi'kmaq es diferente a la nuestra. ¿Será que es posible trasladar esa visión de mundo si carecemos de esa perspectiva?

Por otra parte, en las lenguas algonquinas como el mi'kmaq el *sonido* que produce un objeto representará su nombre. No hablan de palabras sino de *sonidos*, los cuales tienen que ver con el flujo o proceso en el cual están interactuando. Ejemplo: el sonido que hace un árbol al mecerse con el viento, será el nombre del árbol. Sin embargo, no se denominan con sustantivos (como es el caso del inglés), sino con verbos (Alford 2001, 4).

Algonquian languages like mi'kmaq tend to 'name 'things' for the **sounds** they make rather than something about their form, which is less permanent. mi'kmaq, for instance, names a kitten as *miaojij*, in a way that represents the cat's meow. The situation gets more intricate when naming 'trees' (for which there is no general name, only specific names): the ways by which mi'kmaq speakers refer to trees actually refer to *the sound that the wind makes when it blows through the leaves during autumn about an hour after sunset, when the wind usually comes from a particular direction*. So one tree is more like a shu-shu-something and another more like a tinka-tinka-something (Alford 2001).

Aquí vemos que el enfoque mismo de las lenguas puede ser una diferencia abismal el mundo conceptual de los indígenas y el mundo del traductor. Entonces vemos como la palabra 'tree' tiene un significado para nosotros, y para los aborígenes el concepto es de 'sonido que el viento produce cuando al mover las hojas, etc.) . Nos sentimos ante una concepción muy compleja de algo que para nosotros es bastante simple. Observemos el siguiente ejemplo:

<b>Texto original (p.47)</b>	<b>Versión traducida (p. 110)*1</b>
In western Ontario and Manitoba, there is an essential link between	Existe una relación vital entre la identidad de los Anishnabe y la cosecha

Anishnabe identity and the annual harvest *mahnomen* (wild rice).

anual del *mahnomen* (arroz silvestre) en la parte occidental de Ontario y Manitoba.

\*1 Este término sólo aparece analizado en esta sección.

Lógicamente, lo hemos traducido como 'arroz' ya que así se tradujo en inglés. ¿Pero qué es *mahnomen*? ¿Es acaso el arroz que nosotros conocemos? Suponemos que así es. Pero investiguemos un poco a ver qué es este arroz silvestre. ¿Cuál es el origen de esta palabra? ¿Quiénes fueron los primeros en traducir *mahnomen* como 'wildrice'?

### **Did You Know? - Wild Rice** by Tanya MacKinnon

Did you know that wild rice is actually not rice at all and that it is native to Canada? Wild rice grew naturally in large quantities throughout southern Canada from Manitoba to central Quebec. Wild rice is actually a cereal grain. A tall, aquatic plant of the grass family a genus that is completely separate from that of rice. Wild rice has also been called Canada rice, Indian rice and water oats. If wild rice is not rice at all, then how did this cereal grain get its name? We can thank those European explorers that once again made an assumption about the new land and in this case they misnamed it. Early French explorers were astonished that woodland "savages" were able to stay vital, strong, and hardy during the dreadful winters in this new and different land. They decided to call it folles avoines which when translated means crazy oats. After explorers noticed the "Natives" gathering the seeds in waters of the Great Lakes region as well as the plants rising 3 to 4 feet out of the water, it reminded them of rice paddies and a new name took hold.



Con esta reseña histórica de la palabra 'wild rice', comprobamos que el término 'arroz' no fue el correcto desde un principio, pues se trata de un cereal

diferente al arroz, pero a nosotros solo nos queda nombrarlo 'arroz' siguiendo el término del inglés aunque esté equivocado. Y esta es solo una de esas palabras que hemos investigado. Wilhelm von Humboldt, filólogo, profesor, sociólogo y traductor alemán dijo: "ninguna palabra de un idioma, tiene una equivalencia exacta en otro idioma, excepto las expresiones que existen para nombrar los objetos físicos" (extracto del Prefacio de su traducción de 'Agamenón', publicado en 1816). Sin embargo, como en el ejemplo de 'arroz silvestre' = 'wild rice', vemos que a veces ni siquiera podemos tener equivalencia con objetos físicos. Tal vez en vez de arroz, ¿sería mejor algo así como '*cereal de agua*'? Y esto se podría decir de la intraducibilidad que percibimos en los productos que se dan exclusivamente en ciertas latitudes geográficas. Por ejemplo, la flora que se encuentra en el desierto de Norteamérica es un tesoro endémico, pues no se encuentra en ningún otro lugar del mundo (Rice, 2000:28). O el hecho de que sólo en Costa Rica hay *arracache*, ello tal vez nos dificultaría la tarea de buscar un equivalente si fuera el caso. O puede ser una comida típica de consumo diario, como lo es la *farofa*, elaborada con harina de mandioca en Brasil. Esto por citar algunos casos específicos, pero los ejemplos de flora y fauna que sólo se encuentran en una región del mundo presentarían un grado de dificultad al llevarlo a la lengua meta. Como apunta este teórico:

"Translation is the sheer play of difference: it constantly makes allusion to difference, dissimulates difference, but occasionally revealing and often accentuating it, translation becomes the very life of this difference."  
Maurice Blanchot (1907-2003)

O parafraseando a Jakobson: "la equivalencia está en la diferencia. En ninguno de los tres tipos de traducción que describe (intralingüística,

interlingüística e intersemiótica) puede haber equivalencia absoluta, únicamente transposición creativa” (Jakobson 1959).

En *La selva de la traducción*, Virgilio Moya (2004) dice que: “Los hechos, sin embargo, cantan y lo que cantan es que todo (o casi todo) es traducible, haya pérdida de información o no en lo traducido”. Empero esta declaración en sí conlleva una contradicción. No estamos diciendo que nada es traducible, lo que decimos es que no todo tiene equivalencia. Debemos reconocer honestamente, que hay un porcentaje de pérdida de información en casi todo acto de traducción cultural. O en las palabras de Gregory Rabassa:

“Just as words do not have real equivalents in other languages, neither do dialects nor local patterns of speech. Rustics are rustics the world over, but it is absurd and outlandish to have a Brazilian *sertanejo* talking like an Appalachian mountain man. Even Black English is poorly served by translation into black Spanish. The African roots are too remote, and the diverging histories of forced migration under two distinct European cultures have produced two quite different modes of expression” (Rabassa 1984).

Cuando nos hablan de equivalencias formales, dinámicas (Nida & Taber 1982); o de equivalencias abiertas o encubiertas (House 1977) etc., vemos que se está echando mano a todos los recursos lingüísticos posibles para que haya traducibilidad; pero no podemos dejar de lado, que no estamos hablando de palabras, ni siquiera de textos; sino que estamos tratando de plasmar en papel la identidad, la idiosincrasia y la esencia de toda una cultura.

Sentimos que es precisamente eso lo que da a cada lengua su identidad, su riqueza, su característica peculiar y su sabor distintivo. Y esto nos lleva a nuestro siguiente tema el etnocentrismo/eurocentrismo.

## **2. Etnocentrismo / eurocentrismo:**

Primeramente definamos qué son el etnocentrismo y el eurocentrismo. ¿Será que realmente nos afecta cuando tenemos que trasladar el texto original a la lengua meta? Comencemos con las definiciones de estos términos:

- [ethnocentrism](#): conviction of own cultural superiority, a belief in or assumption of the superiority of the social or cultural group that a person belongs to. ([Encyclopedia Encarta](#))
- [eurocentrism](#): focusing on Europe: focusing on Europe or its people, institutions, and cultures, often in a way that is arrogantly dismissive of others ([Encyclopedia Encarta](#)).

Cuando hablamos de etnocentrismo, pensamos en nuestra cultura como el parámetro con que medimos las demás, y cuando hablamos de eurocentrismo nos referimos a Europa y Estados Unidos y Canadá (excolonias europeas) como el centro de la cultura educada. No obstante, para nosotros latinoamericanos, nacidos en América, hijos de mestizos, y educados bajo sistemas eurocentristas se vuelve difícil ubicarnos en un solo sistema socio-cultural. Especialmente si hemos vivido en otros países del hemisferio norte y hemos sido instruidos con la cultura de nuestros conquistadores. Es como si fuéramos un tipo de mediadores que deberíamos poder identificarnos con ambos lados de la controversia. Sin embargo, por nuestra herencia cultural europeizada, nuestra educación, nuestra posición geográfica y por los efectos de la globalización, como traductores

tenemos tendencias a ver el mundo desde el punto de vista eurocentrista, aun de forma inconsciente, y no desde la perspectiva de nuestros indígenas.

Por ende, para llevar a cabo una traducción de índole antropológico cultural, el traductor debe prestar atención a una serie de elementos a los que normalmente no se enfrenta para observar las características de las culturas exóticas que va a traducir. La escritora canadiense Margaret Atwood (1995), quien simpatiza con las Primeras Naciones (otro nombre con que se denominan los pueblos indígenas de Canadá), ha resumido sus observaciones en estas tres declaraciones:

- Las lenguas aborígenes son verbales y dinámicas, las neo-coloniales son nominales;
- Las lenguas aborígenes no son categóricas como las neo-coloniales;
- En las lenguas aborígenes los tiempos son cíclicos o circulares, en las lenguas neo-coloniales el tiempo es linear.

Consideremos los siguientes ejemplos del texto original para analizar los elementos de los que nos habla Atwood (1995,54-55).

<b>mi'kmaq (p.35)</b>	<b>Definición</b>	<b>Pensamiento eurocéntrico(p.51)</b>
telilnuisimk	To maintain contact with our traditions	legado
telilnuo'ltik	To maintain our consciousness	conocimiento
tlinuita'sim	To maintain our language	dialecto

En estos tres ejemplos vemos algo que los autores del TO nos señalan, que las lenguas aborígenes giran alrededor de los verbos mientras que nuestras lenguas son nominales. El idioma inglés es nominal, y nuestra traducción proviene del

inglés, por lo tanto seguimos el mismo pensamiento eurocentrista. Los autores del TO señalan esta misma particularidad en esta cita:

“Another part of this mystery is that Indo-European languages and worldviews are based on nouns and most Aboriginal languages are not. (Whorf 1956, 59)”...Philosopher Owen Barfield, in his theory of the origin of languages, calls the verb-centered process “the original participation.” (Battiste y Henderson 2000, 73)

Eso explica porqué la definición del TO dice ‘to maintain’; mientras que la traducción eurocentrista optaría por un sustantivo para sintetizar la idea. Aquí la idea original ha pasado por una transformación gramatical por lo cual inevitablemente nos hemos alejado de la idea original.

He aquí otra muestra de la lengua lakota que nos muestra este énfasis en el verbo porque los objetos los identifican por su utilidad o por su relación con otras cosas en un proceso activo. No obstante, aunque nos explican el significado, no es siempre viable hallar equivalentes precisos.

<b>Lakota (p.50)</b>	<b>Significado</b>	<b>Posible Traducción(p.116)*1</b>
<i>nigila</i>	“that which dwells in everything”	¿espíritu o vida?
<i>mitakuye oyasin</i>	“I am related to all this”	¿patria ?

Jakobson también concordó en que las lenguas aborígenes son verbales y dinámicas, mientras que las lenguas imperialistas tienden a ser más nominales. (Jakobson 1959). Inclusive lingüistas nativos han declarado este mismo principio:

“Los idiomas nativos son primordialmente, abundantes en verbos que procesan o dirigen una acción” (Leroy Little Bear 2000:78).

Aquí este teórico indígena nos marca una de las principales diferencias entre el pensamiento indígena o etnocentrista y el eurocentrista. Para ellos es el



verbo el que transmite el efecto, el sentido, el mensaje de lo que se dice. El traductor tiene que hacer un análisis para que el texto tome este tipo de giro, a pesar de que lo que estamos leyendo está escrito en inglés, que es una lengua nominal y no verbal.

\*1 Este término sólo aparece analizado en esta sección.

O este otro lingüista indígena, Moonhawk que nos explica:

Most indigenous American languages, by contrast, are more verb-oriented, and their speakers are pointed by their grammars toward relationships, process and flux rather than things (Moonhawk, 2002).

Esta situación representa una dificultad a la hora de la traducción pues captar el pensamiento indígena no es siempre sencillo, sentimos que traicionamos muchos de sus principios por no poseer la mentalidad que ellos tienen, sin mencionar los cambios gramaticales que se deben efectuar para adaptar sus ideas a nuestros escritos. Sin embargo, más allá del problema gramatical lo que nos preocupa, al fin y al cabo es la visión que ellos quieren transmitir y la que la traductora la logrado captar. ¿Será la correcta? ¿Le estaremos haciendo honor a sus creencias y principios?

La siguiente anécdota ilustra con claridad el peligro de la posición eurocentrista en la traducción:

One of the most shocking examples adduced by Venuti refers to a history of the peoples of Mexico published in a bilingual version, in English and Spanish, in the Courier of UNESCO. In the English version, "**antiguos mexicanos**" ("ancient Mexicans") is translated as "**Indians**"; "**sabios**" ("wise men") as "**diviners**"; "**testimonios**" ("testimonies") as "**written records**", testifying to the contempt towards knowledge that is transmitted through the oral tradition (Venuti, 2). These are telling examples of the way in which Eurocentric rationalism does not recognize a rival knowledge and thus cannot value it in the act of translation, but, instead, simply moulds it according to the pattern of Western modernity,

implicitly assumed as the only valid one. (António Sousa Ribeiro, *The reason of borders or a border reason? Translation as a metaphor for our times*, 2004).

Como bien dice Ribeiro en este ensayo, “el pensamiento eurocéntrico no reconoce otra corriente intelectual opositora, y por lo tanto, no la respeta a la hora de la traducción”, sencillamente la ajusta al patrón occidental. En otras palabras el traductor con una mentalidad ‘contaminada’ por el eurocentrismo puede caer en este error y tomar las decisiones incorrectas y su traducción será bastante sesgada en vez de ser más equilibrada. ¿Tal vez es que nos hemos acostumbrado a este tipo de prejuicios y por eso ya no protestamos? ya no levantamos la voz en protesta? ¿Pero cual es nuestra posición como traductores? ¿A quién debemos fidelidad, al texto original o al texto meta? Veamos el siguiente ejemplo:

<b>Mi'kmaq (p.78)</b>	<b>Significado</b>	<b>¿Interpretación? p.118*1</b>
<i>mntu</i>	“dignity -power - force”	grandeza de alma

¿Cuál sería la palabra más adecuada en la lengua meta? ¿Qué adjetivos tenemos en español que encierren tantos atributos? Hemos puesto ‘grandeza de alma’, ¿es esta expresión demasiado ‘eurocéntrica’? ¿Qué término sería más neutral y con el mismo impacto? En realidad no estamos satisfechos con nuestra solución, pues aparentemente se está hablando de algo desconocido en nuestro ámbito. Al final optamos por poner la palabra y nuestra interpretación, como se ve:

<b>Texto original (p.78)</b>	<b>Versión traducida (p.118)</b>
------------------------------	----------------------------------

<p>To inform stability in a transforming universe, Mi'kmaw speakers believe humans have to create consensual relationships with these forces. Any part enfolds or encapsulates the entire force, and that principle signifies the meaning of alliance: alliance enfolds the forces in harmony. The ability to establish these enabling or protective relationships is embodied in the concept of <i>mntu</i>. An English approximation to this concept is available among the words "dignity," "power," and "force."</p>	<p>Los oradores mi'kmaw sostienen que los seres humanos pueden traer estabilidad a un universo siempre cambiante, pero deben crear relaciones en unión con dichas fuerzas. Cualquier participante puede abrazar o envolver la fuerza íntegra. Y ese principio es el significado de la alianza: la alianza abraza las fuerzas en armonía. La habilidad para formular estas relaciones protectoras se sintetiza en el concepto de <b><i>mntu</i> (grandeza de alma)</b>. Lo más parecido en inglés a este concepto sería algo entre: 'dignidad', 'poder' y 'fuerza'.</p>
--	--

Al traducir el texto enfrentamos la dificultad de la intraducibilidad ya que no captamos por completo la profundidad de estas ideas y por otra parte no tenemos una sola palabra que designe 'dignidad-poder-fuerza'. Este tipo de limitación hace que la traducción traicione de manera inevitable la esencia del texto original, no de manera intencional, sino más bien porque estamos limitados por causa del vocabulario disponible en una cultura que no mira al mundo con esos ojos, no tiene estas nociones, ni estos valores en común con ellos.

Sin embargo, para los autores cuando hablamos de traducibilidad es apenas un intento de publicar nuestro propio eurocentrismo, por ello señalan en el TO:

The illusion of benign translatability, of course, has a practical purpose: it maintains the legitimacy of the Eurocentric word view and the illegitimacy of Indigenous worldviews. Many dictionaries between these languages implicitly assert translatability. It is well known that European spiritual leader tried to destroy all collections of Indigenous knowledge. That was the explicit plan, which still continues in government agendas today. It is a plan that sustains the ideal of a universal consciousness. There is however, a much more subtle process at work to destroy Indigenous

knowledge more effectively but less mean-spirited. This process works through language and is often called cognitive imperialism, cognitive terrorism, or simply, assimilation (Battiste y Henderson 2000, 80).

Por supuesto que el traductor no es siempre consciente de estos procesos imperialistas; no obstante, las decisiones que tome marcarán la forma en que la cultura fuente será presentada a la cultura meta. Esperamos que sea para el beneficio de ambas culturas y no seamos recordados como ‘malinches’ de nuestras propias culturas o de la ajena.

Y relacionado con este problema, también existe el problema de la otredad o alteridad. Cómo me relaciono yo con mi texto, va a influir indudablemente en el resultado final. En *The Conquest of America: the Question of the Other*, Todorov sostiene que existen tres ejes alrededor de los cuales giran los problemas de la alteridad:

- Primero, se da un juicio que evalúa al otro, si es bueno o malo, me gusta o no me gusta, es igual a mí o es inferior a mí ya que no existe duda de que yo soy bueno y me estimo a mí mismo (nivel axiológico).
- Segundo, se da una acción de alejamiento en relación al otro (nivel praxeológico), abrazo los valores del otro, me identifico con él, esto puede darse como la sumisión propia y/o la sumisión del otro.
- Tercero, puede darse la neutralidad o indiferencia (nivel epistémico). Existe una constante nivelación de las etapas del conocimiento (Todorov, 1992).

Con respecto a este problema del Otro, es necesario que el traductor esté consciente de esta situación para poder presentar una traducción más justa. Sin embargo, el traductor tendrá que tomar una posición acerca de la situación: a favor, en contra, o de indiferencia. Nuestra traducción a ciencia cierta lo

reflejará. Lo ideal es traducir los pensamientos del otro de manera fiel y precisa, pero existe el peligro de que nuestra educación, nuestro entrenamiento, nuestra cultura, nuestro lenguaje, y nuestra propia filosofía de vida se interponga de manera muy sutil lo cual nos impide proyectar substancialmente el lado de la cultura indígena.

A través de todas las indagaciones que hemos hecho tratando de comprender mejor la cultura de los mi'kmaq, sentimos que aunque entendemos la cultura del Otro no podemos decir que nos identificamos plenamente con ella. Por ejemplo, los mi'kmaq tienen una visión de 'sociedad' bastante diferente a la nuestra. Aunque tienen aspectos universales como los derechos humanos, para ellos son de suma importancia las relaciones con el todo y con todos. Con todas las familias, con todos los clanes, con todas las comunidades con todas las naciones. Los mi'kmaq valoran más el grupo que su familia inmediata. Para ellos no existe el término '*huésped*', una vez que el individuo esté allí se le asigna a una familia y tiene deberes y derechos como los demás miembros del clan.

Entonces vemos que la cultura del Otro, emana de un pensamiento distinto por lo cual al traducir tenemos que presentar un sistema totalmente contrario al que se ha presentado en el TO. En otras palabras, como el traductor pertenece a la cultura eurocentrista, debe investigar en otras fuentes para entender la situación detrás del TO. El primer problema al tratar de comprender el conocimiento indígena desde la perspectiva eurocéntrica yace en el hecho que el conocimiento indígena no encaja dentro del concepto eurocentrista de 'cultura'. Ellos valoran la vida desde dos ángulos:

- Primero, el conocimiento, la herencia y la conciencia, y

- Segundo, la armonía de la vida humana con respecto al orden ecológico.

<b>Texto original (p.35)</b>	<b>Versión traducida (p.51)</b>
<p>The first problem in understanding Indigenous knowledge from a Eurocentric point of view is that Indigenous knowledge does not fit into the Eurocentric concept of “culture”. In contrast to the colonial tradition most Indigenous scholars choose to view every way of life from two different but complementary perspectives: first as a manifestation of human knowledge, heritage, and consciousness, and second as a mode of ecological order. We can find no notion similar to “culture” in Algonquian thought. There are several sounds in mi’kmaq that could refer to this notion. How we maintain contact with our traditions is said <u>telilnuisimk</u>. How we maintain contact with out consciousness is said <u>telilnuo’liti’k</u>. How we maintain our language is said <u>tlinuita’sim</u>. Based on our experience, we reject the concept of culture for Indigenous knowledge, heritage, and consciousness, and instead connect each Indigenous manifestation as part of a particular ecological order.</p>	<p>“Nuestro primer reto es entender el conocimiento indígena desde la perspectiva eurocentrista. Y la dificultad radica en que el concepto eurocéntrico de ‘cultura’ no se ajusta al conocimiento indígena. En contraposición con la tradición colonialista, la mayoría de los eruditos indígenas prefieren juzgar la vida desde dos perspectivas distintas pero complementarias: como manifestación del conocimiento, patrimonio y conciencia humano; y segundo, como estructura de orden ecológico. El pensamiento Algonquino no ha encontrado algo equivalente a “cultura”. Existen una gama de sonidos en mi’kmaq que se podrían referir a esa idea. Por ejemplo, cómo permanecemos en contacto con nuestras tradiciones se dice <u>telilnuisimk</u>. Cómo mantenemos contacto con nuestra conciencia se dice <u>telilnuo’liti’k</u>. Cómo perpetuamos nuestro lenguaje se dice <u>tlinuita’sim</u>. Basándonos en nuestra propia experiencia, rechazamos la idea de ‘cultura’ como sinónimo de ‘conocimiento, patrimonio y conciencia indígena. En vez de eso, preferimos vincular toda manifestación indígena como parte de un orden ecológico específico.</p>

El problema radica en el hecho de que para nosotros son comunes las palabras: cultura, tradición, conocimiento, lenguaje. No obstante, carecemos de una palabra equivalente para expresar ‘como perpetuar la cultura, como mantener la tradición, como proteger el conocimiento y como salvar el lenguaje’. En este caso no hemos podido hallar equivalencias por que nuestra lengua carece

de estas ideas culturales. Es más, hablamos de ‘encontrar una palabra equivalente’ cuando lo que ellos utilizan son sonidos para referirse a las nociones. Aquí hemos conservado las palabras indígenas y hemos escrito su explicación, como han hecho los autores en inglés.

<b>mi'kmaq</b>	<b>equivalencia</b>
telilnuisimk	o
telilnuo'ti'k	o
tlinuita'sim	o

No hay equivalencia porque el concepto de ‘cultura’ de los mi'kmaq contrasta con el concepto de ‘cultura’ eurocéntrico., y para ellos las manifestaciones indígenas se conectan a un orden ecológico en particular. En cambio la idea eurocentrista de ‘cultura’ proviene de la idea de ‘cultivar del suelo’, ‘cultura’ en latín. Esta es una de esas traiciones, que el traductor tendrá que perpetrar por que simple y llanamente no existen estos términos en nuestro léxico. Y no sólo el traductor, los antropólogos y los etnógrafos también hacen lo mismo al juzgar sus investigaciones basados en agrupar teorías utilizando sus parámetros eurocentristas, y clasificando como raro, extraño, especial, lo que es diferente, lo que pertenece al Otro.

A seguir veamos un ejemplo más de cómo nuestra visión eurocéntrica tiende a ‘obviar’ las diferencias de lo que le es extraño. Observemos estos tres términos:

<b>1. Mi'kmaq</b>	<b>2. Mi'kmaw</b>	<b>3. Micmac</b>
-------------------	-------------------	------------------

Cuando se habla de esta tribu, se utilizan estas palabras de manera intercambiable en Internet. Sin embargo, una investigación nos demostró que la primera es el plural y se utiliza para hablar del gentilicio, la segunda es el singular

y se utiliza como adjetivo; y la tercera es una forma equivocada que algunas veces se ha empleado. El TO nos explica que muy pocos europeos han logrado dominar las lenguas indígenas, y ello en parte se debe a sus sonidos difíciles y a sus sistemas gramaticales desconocidos. De acuerdo a la Dra. Erica Irene-Daes, relatora y presidenta del Grupo de Trabajo de las Poblaciones Indígenas en las Naciones Unidas: “es un sistema de conocimiento completo, con sus propios conceptos de epistemología, filosofía y validez científica y lógica” (1994:8). Por lo cual para un traductor que no ha vivido dentro de ese sistema y que no haya aprendido esta lengua será bastante difícil trasladar tales significados fielmente.

Veamos este otro caso, el título del título original:

**“Protecting Indigenous Knowledge and Heritage”**

De acuerdo al *Oxford Spanish Dictionary*, el significado de la palabra **heritage** es: 1(of nation, group) patrimonio m; our national /cultural heritage: nuestro patrimonio nacional cultural; (before noun) heritage centre: centro el estudio y la conservación del patrimonio cultural local; 2(of individual) herencia. Indudablemente, estamos delante de uno de esos falsos amigos, de los más infieles y traidores. Nuestra primera impresión sería ‘herencia’ o ‘legado’, cuando en realidad solo cabe ‘patrimonio’. Tal vez sea por una visión más materialista que predomina en el pensamiento eurocentrista. Y es que el traductor tiene que despegarse de su cultura y entrar en la del Otro, aquella que no es universal, aquella que es diferente. Sin embargo, el traductor tiene que dar el mensaje a una lengua meta eurocentrista por lo cual nuestra tarea no es nada sencilla, más bien difícil de agradar a los autores del texto original y al público meta a la vez.



El otro problema al estar delante de la otredad, es traducir sus metáforas las cuales muchas veces carecen de transparencia por lo que la interpretación se dificulta. Las metáforas han sido interpretadas según hemos percibido y deducido de acuerdo al contexto en que se han hallado. No obstante no podemos asegurar que estos sean sus significados. He aquí algunas metáforas y sus interpretaciones:

<b>Metáforas</b>	<b>Posible Interpretación</b>
<b>restive obsidian nights (p. 3)</b>	noches cansadas e inquietantes (p.6)
<b>our mother, the earth (p.3)</b>	nuestra madre tierra (p.6)
<b>ink words (p.3)</b>	palabras escritas en el papel (p.6)
<b>hybridized states (p.7)</b>	estados con identidad diferente (p.14)
<b>ink trails (p.4)</b>	las huellas dejadas por la lucha (p.9)
<b>cognitive droppings (p.4)</b>	cuotas de conocimientos (p. 9)

Como dice Dagut acerca de la traducción de las metáforas:

“What determines the translatability of a source language metaphor is not its 'boldness' or 'originality', but rather the extent to which the cultural experience and semantic associations on which it draws are shared by speakers of the particular target language” (Dagut 1976).

Dagut coincide en que la dificultad no es la ‘originalidad’ de estas metáforas, sino que carecen de transparencia cuando no se ha vivido una experiencia cultural. Para una traductora latinoamericana, en una latitud tropical, es bastante difícil hacer asociaciones con las ideas que se generan de algunas de estas metáforas. Recordemos que Canadá está ubicado en el hemisferio norte debajo del círculo Ártico, con climas, estaciones, geografía e historia muy distinta a la de la lengua meta.

Veamos estas metáforas en contexto: (p.3, p.6) *Through the long, hot days in the UN and restive obsidian nights in Geneva, we pursued an elusive*

*consensus*” . Tal vez para nosotros no serían días cálidos en Suiza, sino tal vez: ‘días soleados y bellos’. Tal vez nosotros no diríamos noches *obsidianas*, sino: ‘noches oscuras’. Además, los Mi’kmaq habitan en la parte superior de América del Norte, por lo cual pasan inviernos extremadamente fríos, y por ello sintieron el clima demasiado cálido.

Otras metáforas son más difíciles, como ‘*cognitive droppings*’ literalmente ‘cuitas cognitivas’ la cual no es tan evidente y se podría caer en una tergiversación. El problema de las metáforas es que hay que decidir qué hacer con ellas, o se asimilan, o se decide conservar la extrañeza. En los casos que hemos mencionado, hemos tratado de explicarlas para evitar cualquier tipo de ambigüedad. No literalmente, pero si explicarlas ya que no fue viable verificar con ningún nativo de esa región. En este caso lo ideal sería preguntar a otros miembros de esa comunidad lingüística, sin embargo, por cuestiones de distancia no pudimos.

Ahora veamos la situación de los plurales y las mayúsculas, pues también forma parte de la visión de mundo de los indígenas y puede causar conflicto con nuestras ideas eurocéntricas. En primer lugar veamos lo que los autores han denominado como la ‘famosa lucha por la s’ para describir la lucha que enfrentaron en la Naciones Unidas en Suiza (Battiste y Henderson 2000,11).

<b>Texto Original (p.11)</b>	<b>Versión traducida (p.21)</b>
Protecting Indigenous peoples’ relationships to their ecologies has never been easy.	Nunca ha sido fácil proteger la relación entre los pueblos indígenas y sus ecologías.

Ahora esta es la complicación que los autores mencionaron arriba, acerca del problema de la “s” en las Naciones Unidas. En realidad, la “s” es necesaria

pues ellos quieren que las leyes sirvan de cobertura para todas las naciones indígenas de la tierra. Al quitar las “s”, pareciera que su significado se refiere solo al grupo que fue a Ginebra. Ese es el problema en la parte jurídica, pero lo que en realidad es el problema es que estamos hablando de dos visiones de mundo muy distintas.

Y con respecto a las mayúsculas, es como que al poner ‘pueblos indígenas’, ‘mi’kmaq, y ‘aborígenes’ en minúscula se perdiera algo del impacto, es como si se les restara importancia. Mientras que ONU, Corona Imperial, Ley N° tal, entre otras, han mantenido sus mayúsculas. ¿Será que el eurocentrismo mantiene reglas de ortografía para reflejar la jerarquía aceptada por las lenguas dominantes?

Para concluir esta sección de eurocentrismo, escuchemos la advertencia que nos hace Sousa Ribeiro (2004) acerca de la traducción en la actualidad:

“It could, of course, be argued that in the era of globalization translation has become more and more superfluous and the need for translation less and less self-evident. The use of English as a lingua franca, as it is the case in so many international meetings around the world, can, it is true, mean no more than the creation of a "neutral" space of communication, serving the instrumental purpose that resonates in the commonplace of the English language as the Esperanto of our time. But English is the lingua franca of globalization because it is the language of Empire, of the only empire that subsists on the contemporary world scene”.

El texto original busca precisamente la publicación de sus ideas nativas para proteger y preservar su cultura. No obstante, la globalización presiona a los autores y nos presiona a nosotros para uniformar y homogenizar todas las culturas. Aquí radica la máxima traición al texto, a la cultura y finalmente a la

identidad de cada ser humano. Ya que la identidad está en la lengua, en las palabras, en el pensamiento de esa cultura.

Los autores del TO lo advierten:

“Although many of the processes of old-style colonization have waned in the new millennium, a new threatening transformation has emerged. Globalization with its cognitive and linguistic imperialism is the modern force that is taking our heritages, knowledge, and creativity” (Battiste y Henderson 2000, 11).

El mayor problema al que se enfrenta la traducción ahora mismo es la globalización misma que intenta homogenizar todo conocimiento, como dice Sousa Ribeiro, restando importancia a las cualidades individuales, peculiares y singulares de cada pueblo; ¿Qué pasará si continúa esta tendencia? ¿Será que la traducción de culturas exóticas se volverá innecesaria en el futuro?

### **3. Creencias espirituales indígenas / cristianismo:**

Los pueblos nativos no creen en la ‘traducción benigna’ pues saben que en el pasado los traductores se han unido al gobierno, a la Iglesia y a los grupos latifundistas para tomar ventaja de sus naciones. Esto nos remite a nuestra siguiente dicotomía, las creencias espirituales de los indígenas frente a las creencias que los misioneros católicos y protestantes impusieron sobre sus

pueblos hace más de cinco siglos. Los autores del TO resumen en forma breve lo que aconteció en ese aspecto (p.80):

The missionaries, for example, attempted to match Indigenous spiritual concepts to those of the Christian religion: they sought to exchange one set of verbal symbols for another, based on an assumption that there was a universal God who created the world and a mercantilist version of exchange. The Indigenous people of America never envisioned this view. Among the Algonquians, instead of a noun-God, a written bible, or God's Talk, we had the ecology with the wind, the rain, the waters, and all their lessons (Battiste y Henderson 2000, 80).

El TO presenta la ecología como el eje de sus dogmas espirituales y por falta de palabras equivalentes utilizamos palabras propias del cristianismo, lo cual no tiene relación con la idea original de los autores. Aquí vemos el otro sistema de signos o mejor dicho, sonidos de los indígenas. Y en su sistema el Narrador crea el mundo con sonidos solamente.

<b>Texto original (p.101)</b>	<b>Texto traducido (p. 69-70)</b>
Indeed, <u>the sounds</u> of songs and prayers created certain ecologies. For example, the Dene-Navajo ceremonial <b>hózhóóji</b> (blessingway) demonstrates how the Navajo envision the thought and the <u>sounds</u> of a <b>yattíii</b> (speaker) creating the world and sustaining the life. (p.101)	En efecto, la música que proviene de las canciones y de las plegarias creó algunas ecologías. Por ejemplo, la ceremonia <b>hózhóóji</b> ( <u>para impartir bendiciones</u> ) de los Dene-Navajo muestra cómo los Navajo perciben la idea y los <u>sonidos</u> de un <b>yattíii</b> ( <u>narrador</u> ) creando el mundo y dándole sustento a la vida.

Y al hablar de las creencias cristianas tenemos que mencionar a Nida (1986) y sus teorías de traducción bíblica para la evangelización. Igual que sus antecesores, Nida abrazó la fe cristiana con la visión de llevar la 'verdad' a los 'salvajes'. Los roles quedaban establecidos por las relaciones de poder: Nida (el misionero) exportando el mensaje al ignorante (el otro). El segundo, siempre carece de algo que el primero tiene en abundancia, por lo que se ve obligado a

exportarlo por el bien de la fe. Como la idea es llevar su mensaje en su lengua a los otros, Nida (1986) declara que ‘todo es traducible’. Pareciera entonces que su interés no es escuchar a los ‘salvajes’ sino, más bien, que ellos le escuchen a él. Entonces tal vez por eso se dice que no hay intraducibilidad en este tipo de contacto con las culturas aborígenes.

Prueba de ello es lo que Venutti (1998) sostiene en su *Scandals of Translation*, que es sorprendente la poca literatura extranjera que está traducida al inglés. Las estadísticas son extraordinarias, tomando en cuenta que el inglés es la lengua más traducida en la mayoría de idiomas. O sea las obras del inglés son traducidas a otros idiomas más que ningún otro idioma.

Desafortunadamente, esta perspectiva de la creación indígena también presenta una dificultad conceptual para la traductora con antecedentes judeocristianos, ya que el TO se aleja de la idea tradicional de la creación. En este caso se da intraducibilidad cultural pues no conseguimos rescatar la idea central detrás del TO.

Los autores del texto culpan a los cristianos de apropiarse de sus creencias por medio de la traducción, para implantar su propio sistema de creencias cristianas. Por ejemplo, los autores nos explican:

“Let us briefly review the appropriation process. Indigenous peoples often talk about forces of creativity rather than about a personal Creator. The creativity process can be expressed using verbs of being and becoming” (Battiste y Henderson 2000, 103).

Así todas las palabras presentadas a continuación describen una serie de fuerzas creadoras y no un Dios como fueron traducidas originalmente por los misioneros que evangelizaron las Primeras Naciones de Canadá. Es necesario

tratar de comprender el concepto de divinidad de la que se nos habla, el cual es un concepto que difiere del tradicional de Dios de nuestra cultura.

<b>'Fuerzas Creadoras' en distintas lenguas. (p.103)</b>	<b>Término traducido por misioneros (pp. 73-74)</b>
Knij'kaminau (en mi'kmaq)	Dios
Gichi-manidoo (en ojibwewrin-Ikidowinan)	Dios
Ma'ura (en winnebago)	Dios
Ma?heo?e (en tsistsistas)	Dios
a'ne himu (in hopis)	Dios
wakan anka (en lakota "el Gran Espíritu") wakan : "sagrado" / tanka: "vasto" "grande"	Dios
unehleanvhi (en cherokee "la naturaleza espiritual del universo")	el Creador

Sin embargo, al pensar en este caso de "fuerzas creadoras", no podemos criticar a los misioneros que evangelizaron estos pueblos; pues es muy probable que nosotros también hubiésemos optado por llamarle "Dios" que es el término en la lengua meta que nos parece más equivalente. No obstante, los autores lo perciben como una manipulación o apropiación del concepto nativo, y nos advierten:

"These phrases are not analogous to the noun-God, or Son-of-God concept of Eurocentric theology. They are more than simply divergent –they exist in an altogether different realm" (Battiste y Henderson 2000, 103).

El desafío está en encontrar un nombre pero que sea verbo, si queremos darle ese efecto nativista que tiene el TO. Si buscamos la equivalencia 'Dios', es

muy cierto que perdemos la perspectiva holística que tienen muchos de estos pueblos indígenas.

Esto nos recuerda lo que dice Vidal Claramonte: “Otro factor que debemos tener en cuenta es la intención, tanto del texto como del traductor. En el primer caso, para mantener dicha intención, la traducción ha de dejarla intacta; así, si se trata de un texto propagandístico, ya de un producto ya de una idea, el traductor deberá conservar esa intención esté o no de acuerdo con la misma (Claramonte 1995, 21). Tenemos que aceptar una posición de traición o de fidelidad, pues detrás de todo texto y de toda traducción siempre hay una intención.

Algo que queremos señalar es que en ciertas ocasiones, como con el caso de ‘God’ = ‘fuerzas creadoras’, en realidad se dan los dos tipos de intraducibilidad de los que habla Catford. En primer lugar, lingüística porque no hay sustituto léxico o sintáctico en la lengua meta, y cultural porque nuestras creencias difieren de la cultura del texto original. Y este no es un caso aislado. Veamos el siguiente ejemplo: ¿cómo traduciremos palabras que aparentan ser conocidas? , que hasta donde sabemos, no son falsos cognados, pero tienen otra connotación en el TO. Busquemos las palabras “story”, “storyteller” y “storytelling” en dos diccionarios:

<b>Término</b>	<b><i>Oxford Spanish</i></b>	<b><i>Collins Spanish Unabridged</i></b>
<b>story</b>	relato, trama, artículo de periódico, cuento, mentira	historia, cuento, relato, chiste, argumento, trama, artículo, reportaje, mentira, cuento
<b>storyteller</b>	narrador, escritor, mentiroso cuentista, cuentero	cuentista, embustero
<b>storytelling</b>	narración de historias o cuentos.	- o -



¿Tienen estas dos expresiones las mismas denotaciones y connotaciones para nosotros que para los mi'kmaq?

<b>mi'kmaq</b>	<b>Opciones de traducción</b>
<i>"The Art of Storytelling"</i>	"El arte de contar ¿cuentos? ¿historias?"
storyteller	¿cuentista? ¿contador de historias?"

Veamos en el TO una de las creencias tradicionales, o 'story', de los mi'kmaq para tener una noción del significado que tiene el cuento para este pueblo:

"In the beginning when the mi'kmaq people awoke naked and lost, we asked our Creator how we should live. Our Creator taught us how to hunt and fish and how to cure what we took, how to make clothes from the skins, to cure ourselves from the plants of the earth. Our Creator taught us about the constellations and the stars, how to make our way in the darkest of nights, and about the Milky Way which was the path of our spirits into the other world. Our Creator taught us how to pray, to sleep, and to dream, and to dream and told us to listen to the animals that would speak to us in our dreams bringing us guidance and support. Our Creator taught us all that was wise and good and then gave us a language, a language in which we might be able to pass on this knowledge to our children so that they could survive and flourish. Our Creator also taught us about two worlds unscathed but the weak and unbelieving would be crushed to atoms".  
(Battiste y Henderson 2000, 10)

El relato nos muestra que 'story' no es cuento, sino más bien 'un relato de creencias tradicionales'. Ahora bien, es evidente que la versión al inglés tiene un intertexto eurocentrista (Milky Way, atoms, creador, etc.), lo que viene a corroborar que los textos de las Primeras Naciones se 'contaminaron' a través del proceso de apropiación de los traductores de hace siglos.

¿Cómo resolvemos, entonces, el problema de "storytelling"? ¿Es 'contar cuentos' lo mismo para ellos que para nosotros? ¿Es acaso la expresión

‘storytelling’ equivalente al concepto de nuestra cultura? Para estos grupos indígenas canadienses el ‘storyteller’, una persona respetable y su actividad, una ocupación digna como lo ilustra el siguiente extracto:

“Storytelling: To the Mi’kmaq, storytelling was a means of entertaining people and sharing information. Their stories were more like story cycles; a storyteller could take episodes from one and insert them into another to highlight certain points. The art of storytelling has been passed down from generation to generation. The Mi’kmaq loved to hear stories, some of which went on for hours. It was a way of enjoying each other’s company, as they sat listening, laughing, and smoking their pipes” (Mi’kmaq Spirit).  
<http://www.muiniskw.org/index.htm>

Nuevamente vemos que en nuestro entorno social no existe este tipo de concepción ni para las historias, ni para el narrador de historias. Se trata, en todo caso, de un arte olvidado. Por otra parte, nuestra sociedad eurocentrista ve el mundo en dualidades: hombre/mujer, blanco/negro, rico/pobre etc. Entonces he aquí que ‘storytelling’ podría ser la contra parte de ‘escribir textos’, o sea, ‘cuenta textos’, lo cual le daría un mejor status a la profesión, porque si vemos en el *Diccionario de la Real Academia Española*, ‘texto’ puede ser escrito u oral.

#### **texto.**

(Del lat. *textus*).

**1. m.** Enunciado o conjunto coherente de enunciados orales o escritos.

Ya vimos ‘storyteller’ en inglés, pero veamos que significa ‘cuentista’ en español. ¿Será que aquí nos encontraremos algunos semas muy diferentes al inglés? Si consultamos el vocablo ‘cuentista’ en el *Diccionario de la Real Academia Española*, encontramos las siguientes acepciones:

## **cuentista.**

- 1. adj. coloq.** Dicho de una persona: Que acostumbra a contar enredos, chismes o embustes. U. t. c. s.
- 2. com.** Persona que suele narrar o escribir cuentos.
- 3. com. coloq.** Persona que por vanidad u otro motivo semejante exagera o falsea la realidad.

Más aun, la palabra ‘story’ tiene un significado diferente para estos autores nativos. Veamos cómo el TO define esta palabra:

“Stories are enfolding lessons. Not only do they transmit validated experience; they also renew, awaken, and honour spiritual forces. Hence every ancient story does not explain; instead it focuses on processes of knowing” (Battiste y Henderson 2000, 77) .

Y la definición de “cuento” en el *Diccionario de la Real Academia Española*:

## **cuento<sup>1</sup>.**

(Del lat. *compūtus*, *cuenta*).

- 1. m.** Relato, generalmente indiscreto, de un suceso.
- 2. m.** Relación, de palabra o por escrito, de un suceso falso o de pura invención.
- 3. m.** Narración breve de ficción.
- 4. m. cómputo.** *El cuento de los años.*
- 5. m.** Embuste, engaño. *Tener mucho cuento. Vivir del cuento.*
- 6. m. coloq.** Chisme o enredo que se cuenta a una persona para ponerla mal con otra.

Sin embargo, la idea que presentan los autores de ‘story’ se asemeja mucho a la concepción que tenían los antiguos griegos de ‘fábula’, o sea, ‘relato que oculta una enseñanza moral bajo el velo de una ficción’. Se podría entonces concluir que el ‘cuento’ no tiene ni la denotación ni la connotación que tiene en la lengua meta.

Consultamos un texto paralelo nacional, *Lengua o Dialecto Boruca o Brúnkajk de Espiritu Santo Maroto* (1999) – Recopilación y presentación de Miguel Ángel Pacheco- para ver que decisión había tomado el traductor en una situación similar, y fue muy interesante lo que hallamos. El traductor-profesor de la Universidad de Costa Rica utiliza ‘*leyendas*’ en el índice del texto. No obstante, cuando examinamos el texto para ver las leyendas, las cuales son redactadas por el indígena, el indígena utiliza la palabra ‘*historias*’. O sea que esta dicotomía ‘leyenda/historia’ es frecuente y se presenta, posiblemente, debido a las dos perspectivas que tienen los dos sujetos involucrados: en un lado el protagonista (el nativo) y en el otro lado, el narrador (el investigador). Nuevamente, pareciera que dar con el ‘equivalente acertado’ es una labor escurridiza.

Otro caso que ejemplifica el enfrentamiento entre las creencias indígenas y los valores cristianos es el que se refiere a la traducción de ‘*holy man*’. ¿Cómo traducir esta expresión en la lengua meta?

<b>Texto original (p.3)</b>	<b>Versión traducida (p.6)</b>
“As the Lakota holy man Black Elk revealed in an ancient teaching...”	Como revelara el _____?_____ de Lakota, Black Elk en una enseñanza ancestral...

El Black Elk es una figura muy conocida en diversos grupos indígenas de Norteamérica, y conocido también por antropólogos, sociólogos y etnólogos. El problema aquí sería que tal vez para un público meta latinoamericano no sea muy conocido y necesiten una nota del traductor. A continuación veamos, una muestra de sus escritos, para intentar dilucidar su ocupación y ver un poco de las creencias espirituales de estos pueblos indígenas.

**"Sometimes dreams are wiser than waking." by Black Elk: Holy Man of the Oglala Sioux, 1863-1950**

I cured with the power that came through me. Of course, it was not I who cured, it was the power from the Outer World, the visions and the ceremonies had only made me like a hole through which the power could come to the two-leggeds."

"If I thought that I was doing it myself, the hole would close up and no power could come through. Then everything I could do, would be foolish".

**Earth Prayer**

"Grandfather, Great Spirit, once more behold me on earth and lean to hear my feeble voice. You lived first, and you are older than all need, older than all prayer. All things belong to you -- the two-legged, the four-legged, the wings of the air, and all green things that live.

Estas muestras de las creencias de Black Elk nos permiten acercarnos a la perspectiva de las creencias espirituales indígenas, las cuales difieren, de manera absoluta, de las creencias de la traductora. Y ahora, dentro de ese enfoque para trasladar las palabras 'the holy man' nos quedamos con la interrogación de si lo debemos traducir como 'sacerdote' o 'gurú' lo cual lo haría parecer como un líder católico o hindú, y eso no es lo que significa el título original de este hombre. Aquí hay una intraducibilidad lingüística pues cada cultura ha nombrado sus líderes espirituales de acuerdo a su visión de mundo interior. O como se expone en la Hipótesis de Sapir-Whorf: "... existen conceptos que son comunes a dos o más comunidades lingüísticas, pero con connotaciones diferentes en cada una".

A seguir términos relativos a este ejemplo en particular:

<b>Término cultural</b>	<b>ubicación</b>
shaman	doctor brujo de Norteamérica
gurú	guía místico de la India
suki	curandero de Suramérica
santo	persona modelo de la creencia católica
pastor	líder de la iglesia protestante
monje	individuo que habita en el monasterio
sacerdote	líder de la iglesia católica

Sin embargo, ninguno de estos términos describe al Black Elk, quien parece ser como un sabio que aconseja a los pueblos. La traductora optó por ‘maestro espiritual’ ya que ‘maestro’ parece ser lo más cercano a la idea que aparece en el texto original de acuerdo al *Diccionario de la Real Academia Española* que dice:

**maestro, tra.**

(Del lat. *magister*, -*tri*).

**1. adj.** Dicho de una persona o de una obra: De mérito relevante entre las de su clase.

No obstante, ambas palabras proceden del latín, y están muy cargadas semánticamente de una connotación cultural eurocéntrica. Inclusive al instante que el texto original utiliza las palabras ‘*holy man*’ (santo) para trasladar el mensaje hacia nosotros, ya el significado está saturado de la cultura europea.

#### 4. Traducción / interpretación:

Finalmente llegamos a nuestra última dicotomía, que en realidad constituye un resumen de las oposiciones binarias que hemos mencionado hasta ahora. En los ejemplos que citamos a continuación, la traductora afronta una serie de problemas que enfrentan el eurocentrismo y el etnocentrismo, las creencias indígenas y los valores cristianos, y en los que el significante sigue cumpliendo un papel que no se puede ignorar:

<b>Texto original (p.78)</b>	<b>Texto traducido (p.137)*<sub>1</sub></b>
“The various forces of nature are perceived as strands in a larger pattern that enfolds an uncreated timeless and experienced reality. Thus, order is said to be <u>ta’n tela’ sikkoqoey</u> or <u>tela’skl wistgamoe</u> . The root verb is <u>tela’sikl</u> , which means “the process which is meant to be.”	“Las diversas fuerzas de la naturaleza son concebidas como hebras que forman un tapiz mayor que envuelven una realidad irreal eterna y conocida. Por ende, se ha dicho que este orden es el <u>ta’n tel’ sikkoqoey</u> o <u>tela’skl wistgamoe</u> . La raíz del verbo es <u>tela’sik</u> , que significa, “el proceso que tiene que ser”.

Uno de los problemas que se han encontrado al hacer esta traducción al tener que hacer la transferencia de lo ordinario en la cultura fuente: en vez de conseguir que suene como algo normal y corriente, lo hemos hecho sonar como extravagante, raro o incomprensible. En diversos textos de la teoría de la traducción nos dicen que hay que recurrir a distintos recursos para poder transmitir el mensaje. Las siguientes podrían ser algunas de nuestras posibilidades.

<b>Texto original(p.78)</b>	<b>Interpretación</b>	<b>Posible estrategia (p.137)*<sub>1</sub></b>
uncreated, timeles and experienced reality* <sub>1</sub>	realidad conocida, eterna e irreal no creada	exotismo (dejar lo raro)
ta’n tela’sikkoqoey* <sub>1</sub>	ta’n tela’ sikkoqoey	transplante cultural(dejar igual)
tela’sklwistgamoe* <sub>1</sub>	es el proceso que tiene que ser	calco (literal)

\*<sub>1</sub> Estos términos sólo aparecen analizados en esta sección.

Estas son algunas de las estrategias que se nos aconsejan para resolver este tipo de cuestionamiento, pero, la decisión no es sencilla pues estamos ante expresiones como ‘*realidad*’ a (algo conocido, eterno e irreal), que escapan de nuestro mundo conceptual. Este problema es de forma, de fondo y de estilo pues no quedamos satisfechos con las opciones que se nos ofrecen.

O como lo ilustra, esta anécdota de Gregory Rabassa que aparece en *If this be Treason: Translation and its Possibilities*:

“I did not think it serious enough to warrant a certain dilution I had come across while working on the Guatemalan novelist Miguel Angel Asturias. In that case, I had been faced with a tree under which someone had sat and which bore an ever-so-exotic Mayan name. The French translation preceded mine, and when I got my hands on it, I figured that the solution lay there, and in a good bilingual dictionary. Alas, I found that the man had sat down under an *arbre*. That, of course, did away with the exotic, but it also made a translation into Basque impossible, as that wild language can name any tree within its Pyrenean ken, but had to borrow from the Latin via Castilian in order to say *tree*. The Peruvian trees remained with their aboriginal names, for, as I explained to the author, many commonplace aspects of Peru are, per se, exotic to the outsider. If a novel is universal, the universality should not be hindered by the strange. *Jonathan Swift* has proved this fact and, indeed, used it to great advantage. So the transfer of the ordinary from one culture to another is apt to be another impossibility of translation (Rabassa, 1984).

Entonces, ¿hay que sacrificar la extrañeza por la universalidad? ¿Será que Rabassa está refiriéndose más bien a la comercialidad? Pero aun así Rabassa admite que ‘la transferencia de lo común de una cultura a otra es una tarea de traducción irrealizable’. Y eso es lo que hemos querido rescatar de esta anécdota, a pesar de que no concordamos plenamente con su posición.

Los casos anteriores tienen una repercusión cultural y si no se resuelven adecuadamente, se estaría atacando la identidad de la comunidad del TO. No



obstante, el caso que se presenta a continuación tiene que ver con el campo jurídico, y una imprecisión podría tener implicaciones aún más graves para el pueblo involucrado.

<b>Texto Original (p.203)</b>	<b>Versión traducida (p.80)</b>
<p>“In 1992, Aboriginal people participated in the multilateral meetings on the constitution. This was another visit to the restless solitudes of the structure and content of British constitutional thought and the realm of legal languages. By now, some Aboriginal people were aware of the exquisite solitude of constitutional words and the <u>illusion of benign translatability</u>. We began to extend our existing protective interpretive zone to Aboriginal governments and treaties. In the 1993 Charlottetown Accord, the clause ‘The Aboriginal peoples of Canada have the inherent right to self-governing within Canada’ was a linguistic paradox in the constitutional wordworld. The inherent right puzzled Eurocentric lawyers and scholars, while Aboriginal people were concerned about the meaning of ‘self-government within Canada.’ Eventually the Mi’kmaw elders translated the clause into ‘what we are connected with, what makes us’ or ‘Wetapesikw.’ This translation is a return to the Aboriginal worldview governing the implicate order.”</p>	<p>En 1992, el pueblo aborigen participó de las reuniones unilaterales para su constitución. Esta fue otra visita a las inquietantes <i>soledades</i> de la estructura y el contenido del pensamiento constitutivo británico en la esfera del lenguaje jurídico. Ya para entonces, el pueblo aborigen estaba consciente de la exquisita <i>soledad</i> de las palabras constitucionales y la ilusión de la traducción benigna. Comenzamos a extender nuestra zona interpretativa de protección ya existente a los gobiernos aborígenes y sus tratados. En el Acuerdo de Charlottetown de 1993, la cláusula que dice: “Los pueblos aborígenes de Canadá tienen el derecho inherente a la autonomía dentro de Canadá”, resultó ser una paradoja lingüística dentro de la verbosidad constitucional. La parte de ‘derecho inherente’ perturbaba a los juristas y a los teóricos eurocéntricos, mientras que ‘autonomía dentro de Canadá’ preocupaba al pueblo aborigen. Al final los ancianos mi’kmaw tradujeron la cláusula así: “con lo que estamos conectados, lo que nos da identidad” o <i>Wetapesikw</i>. Esta traducción retoma la perspectiva holística aborigen que gobierna el orden involucrado.</p>

Este extracto (Battiste y Henderson 2000, 203) presenta muchos problemas de intraducibilidad lingüística y cultural, pero es porque estamos viendo el

enfrentamiento de las lenguas y el consiguiente rompimiento en la comunicación. Cada grupo se volvió indiferente a lo que el Otro hablo o sintió. Al final, cada uno interpretó la ley a su manera, y fue un ‘diálogo de sordos’ pues cada interpretación fue hecha a conveniencia del grupo que la redactó. Hagamos una comparación de una de las expresiones utilizadas en el segmento anterior:

<b>mikmaq (p.203)</b>	<b>significado</b>	<b>inglés (p.203)</b>	<b>traducción(p.80)</b>
Wetapesikw	‘what we are connected with, what makes us’	‘self-government within Canada’	gobierno autónomo dentro de Canadá

¿Estamos conservando el sentido original? La interpretación hecha por los expertos aborígenes, ‘lo que nos une, lo que somos’, no parece tener ninguna relación con la expresión inglesa o con la expresión en español. Ellos simplemente estaban dando su visión de mundo. Nosotros, por tratarse de un decreto jurídico de orden internacional, recurrimos a los textos de la ONU (<http://unterm.un.org>), para ver cómo había sido traducida esta expresión. ¿Será ello una traición? La traductora sencillamente se agarra de los documentos de la ONU para perpetuar el pensamiento eurocentrista. ¿Habrá acaso otra salida para la traductora? ¿Podrá la traductora interpretar la ley de una manera diferente para no traicionar a los aborígenes? Ahora entendemos por qué los autores hablan de la ‘traducción benigna’ con ironía y desconfianza. Esta experiencia con los traductores se ha repetido a través de todas las épocas y siempre se ha traicionado a los aborígenes irremediablemente. En el fondo, parece que volvemos a lo que mencionamos antes, el concepto del mundo difiere de cultura en cultura, así cada cultura describe la realidad según sus nociones. Además, recordemos que en el campo jurídico las Primeras Naciones mantuvieron su versión, el gobierno canadiense publicó en inglés la de ellos y nosotros optamos por la de las

Naciones Unidas en español, ya que son los documentos que se encuentran disponibles.

Otras expresiones, del mismo texto antes señalado, que nos han causado problema son las siguientes:

<b>Texto Original(p.203)</b>	<b>Texto Traducido (p.80)</b>	<b>Comentario</b>
a) restless <i>solitudes</i> of the structure and content of British constitutional thought ...	preocupantes <i>soledades</i> del pensamiento constitucional británico en la esfera de...	<i>soledades</i> : es una alusión a la novela “Two Solitudes”(1945) de Hugh MacLennan’s en la cual se expone la compleja relación, o la falta de relación entre la Canadá inglesa y Quebec (Peters 1995,18).
b) a return to the Aboriginal worldview governing the implicate order.	un retorno hacia la perspectiva holística aborígen que gobierna el orden correspondiente.	perspectiva holística en antropología: la visión de mundo, social, cultural que tiene un individuo o un grupo.

- En el primer caso, notamos que el texto utiliza la palabra ‘solitude’ (Battiste y Henderson 2000, 201) con frecuencia. Esta palabra viene a ser como un *idiom* en el campo sociológico en Canadá, ya que estas ‘*soledades*’ es una alusión a la novela “*Two Solitudes*” (1945) de Hugh MacLennan’s en la que se expone la compleja relación, o la falta de relación, entre la Canadá inglesa y Quebec. El diccionario define ‘soledad’ cuando se trata de un grupo, como una condición o un estado de separación, ya sea por voluntad propia o por razones de fuerza mayor, de la humanidad o de la propia cultura (Peters 1995,18).

“Indigenous claims were framed by a variety of linguistic and contextual solitudes. The first solitude was having a need to protect and revitalize Indigenous consciousness and its order...” (p.201)

- La segunda interrogante es concerniente al significado profundo de la sentencia. ¿Será que si se invirtieran las posiciones de estos dos grupos, los aborígenes actuarían igual que sus opresores?

El tema legal es tal vez el más delicado, pues los autores exteriorizan el descontento de los pueblos aborígenes con las disposiciones dictadas, y su traducción nos deja ver los puntos de vista opuestos de los participantes.

“The most difficult translation process was understanding the justiciability clause. The justiciability clause created a five-year delay in enforcing the inherent right of self-government. After a long time, the Mi’kmaq elders translated this as the ‘disappearing reappearing ink-rights’ or ‘Keskateskewey” (Battiste y Henderson 2000, 204).

Haciendo la comparación de la traducción indígena contra nuestra interpretación:

<b>mikmaq (p.204)</b>	<b>significado</b>	<b>inglés</b>	<b>traducción(p.82)</b>
Keskateskewey	disappearing, reappearing ink-rights	justiciability cause	cláusula de justiciabilidad

Nos llama la atención la metáfora indígena ‘derechos que aparecen y desaparecen’. Esta interpretación en el aplazamiento para el cumplimiento de la ley es vista por la cultura mi’kmaq como algo cíclico, el tiempo circular, tal vez como algo inseguro en que no se pueden apoyar.

A través de este análisis de los casos específicos en que se traiciona un texto de género cultural y de la identificación de los factores que impiden la plena traducibilidad en textos concernientes a culturas exóticas, hemos llegado a la conclusión que la traducibilidad es una utopía cuando se trata de las lenguas indígenas al inglés y luego al español. No sólo por los aspectos lingüísticos, culturales que hemos enumerado; sino por el sistema que rodea a la traducción la cual no permite que el traductor tenga libertad plena de elección en su oficio. El

eurocentrismo está siendo reemplazado por la globalización, pero ¿será que eso va a cambiar el papel que el traductor ha tenido durante los últimos siglos?

## Conclusión

*“Eurocentric legal and political thought has not confronted the problem of differing languages and worldviews”*  
(Battiste y Henderson 2000, 79).

A través de nuestra investigación hemos percibido una indiferencia ante el problema de las incompatibilidades lingüísticas que existen entre las lenguas indígenas y las indoeuropeas. ¿Será que la era de la poscolonización, mejor conocida como globalización, no ha admitido este tema dentro de su agenda?

*“Although many of the processes of old-style colonization have waned in the new millennium, a new threatening transformation has emerged. ‘Globalization’ with its cognitive and linguistic imperialism is the modern force that is taking our heritages, knowledge, and creativity”*  
(Battiste y Henderson 2000, 11).

Sin embargo, hemos encontrado algunos lingüistas, antropólogos y otros investigadores que aunque pocos, nos han apoyado en nuestra tarea. Gente como Margaret Atwood (1995: 54-55), escritora canadiense quien ha sintetizado nuestra preocupación dentro del siguiente poema:

*Translation was never possible.  
Instead there was always only  
conquest, the influx  
of the language of hard nouns,  
the language of metal,  
the language of either/or,  
the one language that has eaten all the others*

La poetisa canadiense se refiere, a que hoy por hoy existen diferencias básicas que no podemos obviar, y que siempre habrá una supremacía lingüística según el

imperio de turno. ¿Será que cuando los investigadores se refieren a la traducibilidad se están refiriendo al inglés? ¿O a pares de lenguas indoeuropeas?

Los defensores de la traducibilidad nos hablan de recurrir a las equivalencias, préstamos, neologismos, calcos, pie de página, etc., lo que sabemos es posible cuando se trata de culturas afines, con perspectivas de vidas comunes, y creencias similares. Sin embargo, ¿cómo explicar terminología que no ha sido creada ni explicada en una lengua meta? O ¿cómo trasladar significados que son ordinarios y comunes en la lengua fuente, pero inexplicables e incomprensibles en la lengua meta? De ahí que a pesar de la globalización y su *quasi* ‘one-world-language’, existen pueblos cuyas culturas permanecen distanciadas del eje consumista que se ha creado entorno a las grandes potencias actuales. Entonces ¿será que se pueden hallar expresiones equivalentes en culturas tan diversas como existen en nuestro planeta?

Vinay y Darbelnet, máximos representantes de la ‘escuela franco-canadiense’ han definido equivalencia, como ‘la réplica de la misma situación del original, utilizando palabras diferentes’ (1973). ¿Será que el léxico de una cultura tecnócrata podrá ser equiparada en una cultura tribal y viceversa? ¿Será que lo que proponemos como ‘equivalencia formal o dinámica’ (Nida, 1964) llega a trasladar, transmitir, y traducir el pensamiento del otro?

Por otra parte, Otto Kade sostiene que la intraducibilidad es el resultado de la ‘no correspondencia’ entre dos sociedades con desarrollos separados e independientes (Koller 1979). Es cierto que no hay dos sociedades que se han desarrollado de forma idéntica lo que lógicamente sugiere que la traducibilidad y la equivalencia no son siempre posibles.

Entonces ¿hay traducibilidad entre lenguas pertenecientes a la misma familia e intraducibilidad entre lenguas de familias diferentes? Bueno, en realidad no lo sabemos. Tomemos por ejemplo, un par de términos en español y portugués. Dos lenguas nacidas en la Península Ibérica que luego más tarde se desarrollaron en el nuevo mundo, prácticamente al mismo tiempo. Y aun así cuando decimos ‘*saudades*’ en portugués, inmediatamente pensamos que no tiene traducción. O si decimos ‘*pura vida*’ en Costa Rica, probablemente experimentemos la misma limitación.

Por otra parte ¿podría ser que hubiera traición al manipular el contenido denotativo de una palabra? ¿Será acaso que este problema se agudiza en el texto antropológico cultural? No lo sabemos a ciencia cierta. Sin embargo, podemos ver que hay términos que no existen en nuestro idioma, y al tratar de explicarlos manipulamos su definición de tal manera que el público meta podría recibir nuestra impresión en forma subjetiva. ¿Es la subjetividad una imposición que le hemos hecho al TO?

Battiste y Henderson, los autores del texto original, con frecuencia nos han hablado de la ‘ilusión’ de la traducibilidad benigna:

*The illusion of benign translatability, of course has a practical purpose it maintains the legitimacy of the Eurocentric worldviews and the illegitimacy of Indigenous worldviews (2003, 80).*

¿Será que en vez de “traducción benigna” debemos hablar mejor de ‘traición benigna’? Al llevar a cabo la traducción de la ley de los derechos de los aborígenes, tomamos la versión de la ONU como texto paralelo, como modelo para elegir la versión ‘correcta’. Sin embargo, al observar la versión indígena, el texto presentaba otro significado. ¿Será que lo correcto hubiese sido traducir de acuerdo al texto de los



indígenas? Y si lo hubiese hecho, ¿cómo explicar la incongruencia con el texto de la ONU? ¿Será que la versión final debe estar siempre del lado del mejor postor?

La intraducibilidad del texto antropológico cultural representa la falta de equivalencias que se dan de una lengua a otra especialmente cuando se trata de una lengua que no es indoeuropea a una lengua indoeuropea, como es el caso de las lenguas indígenas al ser traducidas al inglés o al español. Aunque solo se trate de malinterpretar una palabra que no se entiende, ya se ha comenzado el proceso de borrar la identidad cultural de un pueblo. Tal vez nos parece que es solo una expresión, pero es esa expresión ‘extraña’ la que representa el pensamiento del Otro y al sustituir su visión de mundo con la nuestra, ya estamos atentando contra su autonomía.

La posición imperialista se caracteriza por una indiferencia hacia las peculiaridades, idiosincrasias y extrañezas que encuentra en la cultura del otro. En su perspectiva presuntuosa, el Otro es reducido a un bárbaro o a una cultura ‘exótica’. Al negarle su especificidad, estamos negándoles su derecho a la diversidad. La posición imperialista que intenta dominar a las otras culturas, no está interesada en destacar las culturas minoritarias, sino por el contrario desea absorberlas y dominarlas.

Hemos vistos que al llegar a América, los primeros traductores misioneros perseguían el sueño de homogenizar el pensamiento de los indígenas enseñándoles sus dogmas y sus idiomas.

*Indigenous spirituality exists for immigrants as distorted translations that must be corrected. Few Europeans have ever mastered any Indigenous*

*languages, in part because of their difficult sounds and unfamiliar consciousness and teachings into separate artificial categories of Eurocentric thought such as 'religious', 'supernatural', 'cultural', 'artistic', 'intellectual', or 'legal'. This is misleading and inappropriated, but unavoidable to Eurocentric thinkers. It is an act of appropriating Indigenous spirituality for Christian purposes (Battiste y Henderson 2000,101).*

Pareciera que los traductores misioneros se dieron a la tarea de aprender de sus textos religiosos para manipularlos y difundir su supremacía política y religiosa. Tal vez no se trataba de traducir los textos indígenas a las lenguas de los conquistadores, sino de llevar el mensaje eurocentrista a los 'salvajes'. ¿Será por ello que muchos teóricos han dicho que no existe la intraducibilidad? ¿Tal vez lo importante para ellos ha sido difundir sus creencias, y no escuchar las ideas del Otro? El problema de la intraducibilidad en el campo de las creencias espirituales de cada pueblo es complejo. Sólo tenemos que mencionar la palabra 'Dios', que es común a muchas lenguas, pero cuya divinidad varía de forma absoluta de cultura en cultura.

Tal vez estemos tentados a pensar que sólo algunas palabras son intraducibles, pero que la idea esencial es la misma en todas las culturas. Sin embargo, cuando la visión de mundo varía de una cultura a otra, no siempre tendremos la capacidad de reflejar esa perspectiva. Por otra parte, lo que debemos buscar es demostrar que son diferentes, singulares, peculiares no de uniformarlos, homogenizarlos, mundializarlos.

Benjamin Whorf (1956) nos ha propuesto que las perspectivas del mundo proceden de las estructuras de la lengua, y que las profundas y complejas ideas yacen congeladas hasta que encuentran su camino a través del pensamiento y el habla. Una de sus propuestas más impactante es que no hay una 'lógica universal' como algo

común a toda la humanidad: lo que es lógico, racional y razonable para un grupo de hablantes podría ser ilógico, irracional y no razonable para el otro grupo. Se nos ha dicho que las lenguas indoeuropeas son nominativas (enfocadas en el sustantivo), mientras que las aborígenes son verbales (centradas en el verbo). ¿Será que en nuestro afán de llevar todo con claridad y transparencia estamos olvidando la lengua y la ortografía del otro?

Hemos visto como una palabra en un decreto jurídico puede ser interpretada de formas muy diversas lo que puede tener tremendas consecuencias en la vida de pueblos indígenas completos. El problema de la intraducibilidad en la ley es que cada uno hace su propia traducción, pero como ambos se encuentran en sistemas diferentes, estas traducciones no coinciden en lo absoluto. Y si la ley se vuelve intraducible, ¿que tipo de bienestar y seguridad podrá gozar un pueblo aborígen que no entienda la legislación?

Finalmente concluimos que el texto cultural antropológico sí representa un gran desafío al traductor ya que estamos tratando con la propia esencia de la identidad, la personalidad y el espíritu de un pueblo. Aunque hemos querido retratar su identidad cultural íntegramente, no siempre ha sido posible por las razones expuestas previamente. ¿Será que al final la traducción cultural es un trabajo imposible? Es cierto que no se trata de buscar utopías, pero si al menos nos sensibilizamos sobre la existencia de esta problemática, hace que todo este esfuerzo haya valido la pena.

## Bibliografía

- Alford, Dan Moonhawk. "Manifesting Worldviews in Language". Social and Cultural Anthropological Program, California Institute of Integral Studies. San Francisco. s.f.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1991.
- Aparicio, Frances R. *Versiones, interpretaciones, creaciones. Instancias de la traducción literaria en Hispanoamérica en el siglo veinte*. Gaithersburg: Hispanoamérica, 1991.
- Assmann, Jan. *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural Translatability*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Atwood, Margaret. *Morning in the Burned House*. Boston/ Nueva York: Houghton Mifflin, 1995.
- Barthes, Roland. *Elements of Semiology* (trans. Annette Lavers & Colin Smith). Londres: Jonathan Cape, 1967.
- Bassnett-McGuire, Susan. *Comparative Literature. A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Battiste, Marie y James (Sa'ke'j) Youngblood Henderson. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage*. Saskatchewan: Purich Publishing, 2000.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. Londres: Fontana Press, 1992.
- Boas, Franz. *Race, Language and Culture*. Consultada el 7 de setiembre de 2005. <[www.indians.org/welker/americas.htm](http://www.indians.org/welker/americas.htm)>.
- Canadian Charter of Rights and Freedoms*. Consultada el 20 de agosto de 2004. <<http://laws.justice.gc.ca/en/charter/#garantie>>.
- Cátedra de comunicación y lenguaje de la Universidad de Costa Rica. *Dimensiones del lenguaje. Antología de la cátedra de comunicación y lenguaje*. San José: Nueva Década, 1982.
- Catford, J.C. *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press. 1965.
- Chandler, Daniel. *Semiotics for Beginners*. Consultada 5 de abril de 2005. <<http://www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/semiotic.html>>.

- Cohen, Jean. *Estructura del lenguaje poético*. Madrid: Gredos, 1970.
- Culler, Jonathan. *Sobre la deconstrucción*. Madrid: Cátedra, S.A. 1982.
- de Pedro, Raquel. "The Translatability of Texts: A Historical Overview. *Meta*, XLIV, 4. University of Abertay. Escocia: 1999.
- Deschamps-Potter, Catherine y Scott Bahr. "Creating Translation-Ready Marketing Documents." Consultada el 19 de octubre de 2005.  
<[http://www.worldtrademag.com/CDA/ArticleInformation/features/BNP\\_\\_Features\\_\\_Item/0,3483,133877,00.html](http://www.worldtrademag.com/CDA/ArticleInformation/features/BNP__Features__Item/0,3483,133877,00.html)>.
- Eco, Umberto. *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzioni*. Milano: Bompiani, 2003.
- Encyclopedia Encarta*. Consultada el 4 de junio de 2005.  
<<http://encarta.msn.com>>.
- Eusebius Hieronymus. St. Jerome. Consultada el 15 de agosto de 2004.  
<<http://www.tihof.org/honors/jerome.htm>>.
- Fernández González, Vicente. *Ocho apuntes sobre el traducir y un esbozo (prestado) de poética*. 2004. Consultada el 17 de setiembre de 2005.  
<[http://www.acett.org/vasos/ficha\\_vasos.asp?numero=30&punto=15](http://www.acett.org/vasos/ficha_vasos.asp?numero=30&punto=15)>.
- Eventualities, Grammar, and Language Diversity*. Consultada el 5 de setiembre de 2004. <<http://www-unix.oit.umass.edu/~ebach/papers/utruni.htm>>.
- García Yebra, Valentín. *Teoría y práctica de la traducción*. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1997.
- Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*. Londres: Routledge, 1993.
- Gray, George A. Consultada el 25 de octubre de 2004.  
<<http://www.stnicholaspx.org/articles/bibletranslations.php>>.
- Jakobson, Roman. *On Linguistic Aspects of Translation*. Massachusetts: Harvard University Press, 1959.
- Jakobson, Roman. *Selected Writings II*. Nueva York: Waugh & Monville, 1990.
- Koller, Werner. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1992.
- Larousse Illustrated International. Encyclopedia and Dictionary*. Paris:

- Larousse, 1992.
- Lewis, Hugh M. *Relativity and Relativism: Explorations in the Anthropology of Knowledge*. Chapter Four. Nueva York: Blanket Press, 2001.
- MacKinnon, Tanya. Consultada el 12 de abril de 2005.  
< [http://frymybacon.com/articles/articles.php?article\\_ID=273](http://frymybacon.com/articles/articles.php?article_ID=273)>.
- Moliner, María. *Diccionario de uso del español*. (Vols. 1-2) Madrid: Gredos, 1984
- Moya, Virgilio. *La selva de la traducción*. Madrid: Cátedra Lingüística, 2004.
- Maroto, Espíritu Santo. *Lengua o dialecto boruca o brúnkajk. Recopilación de Miguel Ángel Quesada Pacheco*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1999.
- Mi'kmaq Spirit. Consultada el 3 de mayo de 2005.  
<<http://www.muiniskw.org/index.htm>>.
- Nida, Eugene. *Toward a Science of Translating*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Nida, Eugene y Charles R. Taber. *La traducción teoría y práctica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- Oxford Spanish Dictionary*. Oxford / Nueva York: Oxford University Press, 2003.
- Peters, Gary. "Fireside Chats of Historical Content". *Selected Reprints from the Grand River Branch Newsletter, Branches*. Febrero de 1995:Vol.7 No.1.
- Peirce, Charles Sanders *Collected Writings* (8 Vols.). (Ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
- Proposed American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples  
(Approved by the Inter-American Commission on Human Rights on February 26, 1997, at its 1333rd session, 95th regular session).
- Rabassa, Gregory. "If This Be Treason: Translation and Its Possibilities." *Translation: Literary, Linguistic and Philosophical Perspectives*. Frawley, William, ed. Londres y Toronto: U. de Delaware Press, 1984.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Dos tomos. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.
- Rice, Kathy. Consultada el 29 de setiembre de 2005.

- <http://www.iucn.org.bulletin2000wc2spanish>.
- Saskatchewan Education. Consultada el 14 de febrero de 2005.  
<http://www.sasked.gov.sk.ca/docs/native30/nover1.html>.
- Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics* (trans. Roy Harris). Londres: Duckworth, 1916.
- Sousa Ribeiro, Antonio. "The Reason of Borders or a Border Reason". *Eurozine*. August 1, 2004. Consultada el 13 de julio de 2005.  
<http://www.eurozine.com/search.html>.
- Terralingua Organization. Consultada el 30 de agosto de 2004.  
<http://www.terralingua.org/index.htm>.
- The Untranslatability of Cultural Traditions. Consultada el 27 de febrero de 2005.  
<http://www.proz.com/post/83049>.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: the Questions of the Other*. Nueva York: 1992.
- UNTERM. Consultada el 3 de noviembre de 2004.  
<http://unterm.un.org/>.
- Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, Londres: Routledge, 1998.
- Venuti, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. Londres / Nueva York: Routledge, 2000.
- Vidal Claramonte, Ma. Carmen África. *Traducción, manipulación, desconstrucción*. Madrid: Ediciones Colegio de España, 1995.
- Vinay, J.P. and J. Darbelnet. *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology of Translation*. París: Didier, 1977.
- William Collins Sons & Co. Ltd. *Spanish Unabridged Dictionary*. Barcelona, 2003.
- William Collins & World Publishing Co., Inc. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. Nueva York, 1978.
- Whorf, Benjamin Lee. An American Indian View of the Universe. In John B. Carroll, ed. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: MIT Press, 1956.