

## Transformación de la tradición oral en objeto de estudio: procedimientos empleados por algunos etnólogos en Ecuador

Transformation of oral tradition into an object of study: procedures used by  
some ethnologists in Ecuador

*Édison Duván Ávalos Flórez*

Docente de la Universidad Politécnica Estatal del Carchi, en Tulcán, Ecuador

[edison.avalos@upec.edu.ec](mailto:edison.avalos@upec.edu.ec)

 <https://orcid.org/0000-0002-9534-1347>

DOI <https://doi.org/10.48204/contacto.v4n3.7448>

**Recibido:** 23/06/2024

**Aceptado:** 18/08/2024

### RESUMEN

Este texto analiza cómo algunos etnólogos han plasmado por escrito las tradiciones orales de las comunidades ecuatorianas donde desarrollaron sus trabajos de campo. Los textos seleccionados son aquellos que tuvieron gran trascendencia en el campo académico y que aparecieron entre 1980 y 2000. En el caso de Carvalho-Neto (1994) se analizó el modo como recurre obsesivamente a todas las marcas tipográficas de la escritura para señalar las cualidades detectadas en el habla de sus informantes, lo que demuestra la imposibilidad de la escritura para reproducir todas las características que pueden detectarse en un producto cuya sustancia es el sonido. En el caso de García (1988) y de Jara y Moya (1982), se analizó cómo en sus textos generaron un registro narrativo cuya mayor preocupación no era el habla, sino mostrar que el relato pertenecía a una comunidad, es decir, que era fruto de una memoria colectiva. La conclusión a la que se llega es que, al extraer la tradición oral del espacio y del tiempo en que ocurre, el investigador debe reducirla a componentes fonéticos, semánticos o narrativos.

**Palabras clave:** narraciones orales; tradición oral; representación; tradiciones; transcripción; Paulo de Carvalho-Neto.

### ABSTRACT

This text analyzes how some ethnologists have written down the oral traditions of the Ecuadorian communities where they carried out their fieldwork. The selected texts are those that had great importance in the academic field and that appeared between 1980 and 2000. In the case of Carvalho-Neto (1994), the way in which he obsessively resorts to all the typographical marks of writing was analyzed to indicate the qualities detected in the speech of their informants, which demonstrates the impossibility of writing to reproduce all the characteristics that can be detected in a product whose substance is sound. In the case of García (1988) and Jara and Moya (1982), it was analyzed how in their texts they generated a narrative record whose main concern was not speech, but showing that the story belonged to a community, that is, that it was fruit of a collective memory. The conclusion reached

is that, when extracting the oral tradition from the space and time in which it occurs, the researcher must reduce it to phonetic, semantic or narrative components.

**Keywords:** oral narratives; oral tradition; representation; traditions; transcription; Paulo de Carvalho-Neto.

## Introducción

Por lo regular, empleamos el término tradición oral para referirnos a los mitos, cuentos, casos y leyendas que narran los mayores o que aparecen compilados en algunos libros; también lo empleamos para referirnos a las coplas, amorfinos, décimas, canciones, refranes y otras expresiones similares que son manifestadas en la cotidianidad de la vida, recitadas en eventos especiales o publicadas en libros compilatorios. Pareciera que cuando hablamos de tradición oral estuviéramos refiriéndonos, ante todo, a un conjunto de géneros o tipologías cuyos contenidos pueden ser formalizados mediante el registro hablado o escrito.

Ese modo de conceptualizar la tradición oral, sin embargo, es bastante problemático: la historia que la abuela les cuenta a sus nietos en el transcurso de una conversación es equiparada con aquella otra historia que un autor publicó en un libro dirigido a un público letrado. Ambas historias, sin embargo, aunque compartan similitudes en su contenido, aunque posean una misma función narrativa, aunque presenten estructuras actanciales similares y aunque recurran a unas mismas estrategias discursivas, no pueden ser definidas bajo los mismos parámetros porque presentan diferencias fundamentales en sus naturalezas ontológicas: sus modos de producción y recepción son totalmente distintos.

Además, conceptualizar la tradición oral como un cuento, una leyenda, una copla, una décima o un amorfino, implica entender las expresiones de la oralidad a partir de unos criterios clasificatorios que fueron ideados dentro de los estudios literarios para catalogar exclusivamente textos de carácter escrito. La historia que la abuela les cuenta a sus nietos queda así reducida únicamente a los parámetros lingüísticos de su contenido, es decir, a aquellos componentes narrativos y temáticos del relato. Todas las demás dimensiones que hacen parte de la oralidad, como las espacialidades y las sensorialidades, por mencionar apenas dos, se pierden porque no tienen cabida ni sentido dentro de esa conceptualización genérica.

Por ello, la tradición oral no debe ser entendida como un conjunto de géneros que solo son funcionales en el mundo letrado, sino como una práctica cotidiana en la cual las personas ejecutan un habla cuyos contenidos, sonoridades y contextos pertenecen a una memoria colectiva. Hay tradición oral cuando las personas recuerdan historias, cuentan chistes, comparten recetas, cantan versos, echan chismes...; pero, además, hay tradición oral cuando esos contenidos son formalizados bajo las sonoridades del habla: las carcajadas, los silencios, los gritos, los suspiros, las pausas, las entonaciones, los silbidos, los titubeos...; y, por último, hay tradición oral cuando esos contenidos formalizados bajo esas sonoridades suceden en contextos compartidos: el almuerzo de los jornaleros a la sombra de la ceiba, el encuentro de los amigos en la cancha de ecuavoley, el corrillo de las señoras antes de la misa, la reunión familiar alrededor del fogón...

La tradición oral, por lo tanto, no es únicamente un contenido compartido (un mito, una leyenda, una décima, un amorfino...), ni es únicamente la sonoridad mediante la cual ese contenido se expresa (las pausas, los titubeos, las entonaciones...), ni tampoco es exclusivamente el contexto cultural donde ocurre esa expresión (el cultivo, el bar, la esquina...). No, la tradición oral es la práctica que vincula a las personas en una misma habla, el acto de concebir esa habla como una memoria en común, la articulación que surge cuando varias personas se reúnen a compartir contenidos, sonoridades y espacios.

Esta conceptualización de la tradición oral permite que aparezcan todos aquellos sistemas de significación que habían quedado aislados bajo la noción de género. Ahora, cuando la abuela les cuenta una historia a sus nietos, es posible comprender la importancia del perro que permanece echado sobre su regazo, la olla que minutos antes puso a hervir en el fogón, el silbido de su marido afuera del rancho llamando a las reses, los cachetes rosados de los niños que escuchan atentos y la llovizna que impregna el aire de un olor a tierra mojada. Además, esta conceptualización también visibiliza todas aquellas invasiones, conquistas, creencias e hibridaciones que moldean su habla, esa memoria histórica y colectiva que se acumula en cada imagen que ella recrea durante su narración.

Concebida de esa manera, la tradición oral no puede ser extraída del lugar ni del momento en que ocurre. El investigador que enciende su grabadora, su cámara de vídeo o que saca su cuaderno de apuntes con la ilusión de llevarse la tradición oral a su laboratorio está engañándose a sí mismo: lo único que logrará extraer es el espectro borroso y lejano de unos contenidos que pierden toda validez sin sus sonoridades y fuera de sus contextos. En otras palabras, la grabadora, la cámara de vídeo y el cuaderno de apuntes no son dispositivos de extracción: son sarcófagos donde se deposita un habla en estado de momificación, el cadáver de lo que fue una tradición oral.

Ahora bien, si la tradición oral no puede ser extraída del espacio ni del tiempo en que sucede, ¿cómo han hecho, entonces, los investigadores que la han analizado para convertirla en un objeto de estudio? ¿Cómo pudo Propp (1977) sistematizar las funciones de la tradición oral rusa? ¿Cómo logró Lévi-Strauss (2022) estructurar los mitos que le contaron los indígenas en las selvas brasileñas? ¿Y de qué modo procedió Soriano (1972) para analizar las narraciones del campesinado francés?

La respuesta es que la tradición oral, aunque no puede ser extraída de su estado natural, sí puede ser convertida en un objeto de estudio. No hay contradicción en ello. Un objeto de estudio no es el fenómeno en sí mismo: es un constructo que, entre otras cosas, tiene límites plenamente definidos, propiedades maleables por la teoría y condiciones asibles por el investigador (Certeau, 1996). Esto significa que una manera de estudiar la tradición oral es creando un discurso que intente suplirla, que finja reemplazarla, un discurso que le brinde al investigador la ilusión de haber extraído la tradición oral de su estado natural para ponerla en la mesa de su laboratorio. La opción es viable y legítima porque se enmarca perfectamente dentro de los parámetros que exige la ciencia para imponerle un sentido y una organización a los fenómenos culturales.

De acuerdo con el interés del investigador, la tradición oral ha sido convertida en objeto de estudio de tres modos: mediante la transcripción lingüística, mediante el registro del relato y mediante la representación literaria.

## Desarrollo

La transcripción lingüística consiste en detectar las cualidades lingüísticas del habla de una persona que cuenta una historia de la tradición oral, lo que se denomina una transcripción de carácter fonético, sintáctico y morfológico. Blanche-Benveniste (1998) generó sus propias convenciones de transcripción bajo un modelo cuya función es detectar los mecanismos discursivos del habla. El brasileño Carvalho-Neto (1994) recolectó durante varios años los relatos folclóricos de la Sierra y la Costa ecuatorianas a medida que perfeccionaba poco a poco su propia tabla de convenciones para alcanzar lo que denominó ‘fidelidad transcriptiva’, especialmente en el componente fonético. Ambos, Blanche-Benveniste y Carvalho-Neto, la una en Francia y el otro en Ecuador, produjeron un objeto de estudio que les permitió lanzar una mirada sistemática sobre algunas cualidades lingüísticas de la tradición oral.

Una de las principales características de la transcripción lingüística es que exige un alto grado de especialización, tanto del investigador como de los instrumentos empleados. El investigador debe tener un conocimiento detallado de las peculiaridades del dialecto, de la estructura fónica de la lengua y de los procedimientos sintácticos que efectúan los hablantes de la zona cuya tradición oral convertirá en objeto de estudio. De igual manera, ya en su laboratorio, debe contar con un equipo sofisticado, preferiblemente con programas de edición de audio que le permitan manipular las grabaciones obtenidas en su trabajo de campo, de manera que pueda escucharlas a baja velocidad para así detectar las características presentes en la pronunciación de cada palabra.

La transcripción lingüística produce un objeto de estudio consistente en un texto que recurre casi obsesivamente al empleo de todas las marcas tipográficas de la escritura para señalar las cualidades detectadas en el habla del informante: subrayados, bastardillas, negritas, corchetes, paréntesis, asteriscos, puntos suspensivos, comillas, mayúsculas... en fin. Ese empleo obsesivo de las marcas tipográficas demuestra, de alguna manera, la imposibilidad de traducir a un lenguaje escrito todas las características que pueden detectarse en un producto cuya sustancia es el sonido.

El otro problema que presenta la transcripción lingüística –aunque también puede entenderse como su principal virtud– es que produce un objeto de estudio dirigido exclusivamente a un lector cuyos intereses estén centrados en la investigación lingüística. Otro tipo de lector, uno que quizás solo busque un rato de placer en la lectura de un texto proveniente de la tradición oral, no soportará la exigencia que le demanda interpretar todos los códigos presentes en cada línea de una transcripción lingüística. Y no lo soportará no por el esfuerzo que ello le demanda, no, sino porque la recompensa que obtiene, de acuerdo con sus intereses, es muy pobre. En efecto, no hay nada placentero en leer una historia que intenta desesperadamente suplir todo lo que ha perdido en su paso del lenguaje hablado al escrito.

Mientras la transcripción lingüística se esfuerza por traducir con fidelidad a un lenguaje escrito aquellos elementos fonéticos, sintácticos y morfosintácticos que encuentra en la tradición oral, el registro del relato, por el contrario, centra sus esfuerzos en traducir con fidelidad los elementos semánticos que encuentra en la tradición oral. Aquí lo importante no es intentar escribir la historia tal como fue hablada, sino intentar escribir la historia que es contada. El registro del relato, a diferencia de la transcripción lingüística, no va tras el significante, persigue el significado; no va tras lo que se dijo, persigue lo que se dice.

El registro del relato no exige un investigador muy especializado en cuestiones lingüísticas, ni tampoco un laboratorio de sonido sofisticado. Más bien parece exigir ante todo un investigador que conozca detalladamente las dinámicas culturales, los procesos sociales y la raigambre histórica de la zona cuya tradición oral convertirá en objeto de estudio. Solo de este modo podrá acceder efectivamente al cúmulo de significados y de experiencias discursivas que percibirá en la tradición oral, para luego poder reconstruir todo eso por medio del lenguaje escrito.

El resultado del registro del relato es un texto accesible a todo lector desde el punto de vista de su composición narrativa. Pero, desde una mirada epistemológica, ¿a quién le escribe el investigador que ha empleado el registro del relato para convertir la tradición oral en objeto de estudio? Definitivamente no le está escribiendo a los dueños de esa tradición oral, pues ellos más bien sentirían que ese objeto de estudio, por la falsificación que ha implicado la traducción a un lenguaje escrito y por la manipulación metodológica que inevitablemente ha debido sufrir, estaría desfigurando su tradición oral. Todo parece indicar que el investigador le escribe a la ciudad letrada, a aquellos que desconocen la tradición oral que existe en poblaciones rurales o marginadas que históricamente han sido deshumanizadas y, por ende, desprovistas de cualquier capacidad de expresión cultural.

Pero ¿cuál es el propósito de mostrarle a la ciudad letrada la tradición oral que circula por fuera de sus murallas alfabéticas? Uno de los propósitos es reconstruir la identidad con que esa ciudad letrada ha estigmatizado a esos sectores: mostrar que el otro también cuenta con un repertorio narrativo de gran riqueza expresiva.

Un ejemplo de este registro del relato es la obra *Cuentos y décimas afroesmeraldeñas* (García, 1988), especialmente en el apartado dedicado a los cuentos. Ahí, no tenemos una transcripción lingüística que muestre de manera técnica y sistemática las particularidades de un hablante, como son los titubeos, las pausas y las entonaciones especiales, por mencionar tan solo algunas. Tampoco tenemos ahí cuentos con una finalidad estética o una realización poética que intenten independizarse de su referente y fulgurar con luz propia. No, lo que realmente tenemos ahí es un discurso cuya mayor preocupación es demostrar que ha sido tomado de la comunidad (no del habla) y que ha sido construido por un conjunto de voces autóctonas (no por un autor).

Estas características del registro del relato quedan evidenciadas en otra obra que también convierte la tradición oral en objeto de estudio mediante el mismo mecanismo. Se trata de *Taruca: La venada*, una compilación bilingüe que presenta textos en quichua y en castellano. Ahí, en el prólogo, los autores explican que los textos presentados, primero, tienen una autoría grupal porque son fruto de

«un trabajo de muchos y un trabajo de todos», un trabajo que contó con «la participación voluntaria y generosa de todas aquellas personas que hicieron la narración»; y, segundo, explica que los textos «se los ha ‘editado’ en el sentido lingüístico del término, esto es, enmendando lapsus que resultaban obvios, repeticiones no intencionales, etc.» (Jara y Moya, 1982, p. 11), lo cual quiere decir que no hicieron una transcripción lingüística, que se liberaron de las características del habla.

Resulta curioso que muchos investigadores, aunque emplean el registro del relato para convertir la tradición oral en objeto de estudio, manifiestan que sus textos son resultado de una transcripción lingüística. Así sucede, por ejemplo, en *Mariangula y otros aparecidos*: «La transcripción de los cuentos populares que aparecen en estas páginas está ceñida a las normas técnicas establecidas para la versión de la literatura oral al código escrito» (Hidalgo, 2007). (A propósito: ¿cuáles son esas normas técnicas?, ¿quién las estableció?). Así también sucede en *Mitos y leyendas de Colombia*: «Los relatos fueron transcritos directamente de la narración hecha por informantes indígenas bilingües» (Villa, 1991).

¿Por qué razón algunos investigadores afirman que realizaron una transcripción lingüística si basta con leer la primera línea de los textos que han recogido para saber que su preocupación no fue el habla? Tengo dos posibles respuestas que no son necesariamente excluyentes. Primero: la transcripción lingüística genera la impresión de que el resultado es más fidedigno, menos manipulado, con un mayor grado de supuesta pureza en su constitución, de manera que el investigador siente, equivocadamente, que no ha provocado alteraciones en la tradición oral. Segundo: la transcripción lingüística, por dirigirse a un público especializado, goza de mayor prestigio en el ámbito académico, por lo que el investigador siente que si se inscribe en ese formato su resultado gozará de mayor legitimidad.

El caso de Carvalho-Neto en este sentido es bastante dicente. A inicio de la década de los sesenta, recorrió con su equipo de estudiantes las provincias de Bolívar, Carchi, Cotopaxi, Chimborazo, El Oro, Imbabura, Pichincha y Tungurahua, en Ecuador, anotando en sus cuadernos de apuntes las historias que las personas les contaban. Sin embargo, cuando unos meses después publicaron esas historias en formato de libro, bajo el sello editorial de la Universidad Central del Ecuador, sintieron que algo había fallado: «nos pareció sorprendente la pobreza de quichuismos en las piezas recogidas, tal vez por haberse procesado la investigación en Quito, en donde el idioma castellano predomina» (Carvalho-Neto, 1994, p. viii).

Efectivamente, a diferencia de lo que hicieron Jara y Moya en *Taruca: La venada*, Carvalho-Neto y su equipo no habían procesado la información recogida con una participación directa de la misma comunidad, sino que se la habían llevado a Quito para manipularla ellos por su propia cuenta. La causa del problema que habían detectado radicaba, entonces, en que no habían efectuado un proceso intenso y extenso de socialización con la comunidad, un proceso que les permitiera involucrarse socialmente para conocer la cultura, la historia y la situación social de cada zona, como sí lo hicieron Jara y Moya, quienes permanecieron durante una década interactuando con la comunidad para obtener los textos que luego presentaron en formato de libro.

Sin embargo, Carvalho-Neto no lo entendió de esa manera. Para él, la causa del problema había sido el cuaderno de apuntes: la miopía de su espíritu positivista le impidió ver que el problema no era el instrumento empleado sino el método seguido. De ahí, pues, que la solución que encontró fue entregarle a cada uno de los miembros de su equipo una grabadora. El resultado se evidenció unos años después en el segundo y tercer volúmenes de relatos folclóricos que publicó: todos los relatos ahora fueron presentados bajo una transcripción lingüística. Rebosante de confianza y tranquilidad, Carvalho-Neto mostraba en la introducción la plena conciencia de saber a quién se estaba dirigiendo y a quién no estaba dirigido su libro:

Sin duda, tales características [de la transcripción lingüística] dificultan muchísimo la lectura de esta obra, la cual, a primera vista parece estar llena de imperfecciones, cuando, en verdad, lo que se quiere es captar la narrativa oral ecuatoriana, con impecable fidelidad. Estoy seguro que los estudiosos de los próximos siglos sabrán sacar provecho de tantos cuidados (Carvalho-Neto, 1994, p. ix).

El engaño en que cayó Carvalho-Neto fue creer que trasladar el habla de un informante al código escrito era mostrar ‘con impecable fidelidad’ la tradición o la narrativa orales ecuatoriana, como él la llama. Craso error. Carvalho-Neto no pudo percatarse, primero, de que la tradición oral era un fenómeno cultural inconmensurable que resultaba imposible de contener en una hoja de papel; segundo, tampoco logró comprender que ni la transcripción lingüística ni el registro del relato son procedimientos que permiten extraer la tradición oral de su estado natural, o vaciarla en el molde de la escritura, sino que únicamente son procedimientos para convertir la tradición oral en un objeto de estudio, es decir, en una construcción que aparenta ser el fenómeno natural.

Ese tipo de errores o de autoengaños, que son de carácter epistemológico, los siguen cometiendo actualmente algunos investigadores de la tradición oral que, desde la transcripción lingüística o desde el registro del relato, proceden como si fuesen pescadores. Lo primero que ellos hacen es tejer las redes que requieren para atrapar los tipos de peces que desean conocer, bien sea peces lingüísticos o peces narrativos. Luego lanzan esas redes al mar de la tradición oral, a ese oleaje de discursos que se entrecruzan y se atraviesan a cada instante formando profundas articulaciones en las que habitan miles y miles de especies submarinas. Al rato recogen sus redes con los pocos peces que logran atrapar en la superficie, peces que mueren apenas salen del agua, independientemente de si son lingüísticos o narrativos. De ahí se van con sus pescados a la fábrica procesadora, en donde les quitan las escamas, las espinas, las vísceras, los cortan en trozos, los alían y los enlatan. Y, por último, llevan esos pescados enlatados al mercado editorial en donde son vendidos con una etiqueta que asegura que ahí adentro está contenido el mar, es decir, la tradición oral.

El escritor, a diferencia del investigador, no acude al mar de la tradición oral como un pescador que quiere explotar los recursos que logra atrapar. Tampoco acude como un navegante que desea explorar los horizontes y las profundidades viviendo experiencias de gran intensidad. No, el escritor no acude al mar de la tradición oral porque él, realmente, siempre ha vivido en ese mar, él hace parte

de la tradición oral. Por esa razón cuenta con la capacidad de convertirla en objeto de estudio mediante la representación literaria.

Ahora bien, la representación literaria, a diferencia de la transcripción lingüística y del registro del relato, no pretende mantener una relación de dependencia con su referente, es decir, con aquel fenómeno natural que resulta imposible de extraer del espacio y del tiempo en que sucede. No, la representación literaria no quiere demostrar una fidelidad hacia el habla ni quiere demostrar que es una construcción elaborada por la comunidad. Lo que le interesa más bien es independizarse totalmente de aquello que está representando, ser totalmente autónoma. La representación literaria quiere ser creadora de una tradición oral que, incluso, sea más intensa, más fuerte, más condensada y esplendorosa que el fenómeno natural en sí mismo.

La transcripción lingüística y el registro del relato son constructos que fingen o emulan algunas de las condiciones que la tradición oral tiene en su estado natural. La representación literaria también es un constructo, pero no finge ni emula nada: crea las condiciones para que el lector sienta que ahí, en el texto que tiene frente a sus ojos, está presente la tradición oral, de un modo mucho más fulgurante que si estuviera escuchando a una señora contarles una historia a sus nietos, en un rancho donde una olla hierve en el fogón, mientras su marido, afuera, silva a las reses bajo una llovizna que humedece la tierra.

La representación literaria, al convertir la tradición oral en un objeto de estudio, presenta tres tendencias: una está inclinada a crear el habla, como si se tratara de una versión estilizada de la transcripción lingüística; la otra tendencia está encaminada a crear un contenido de carácter legendario, como si se tratara de una versión pulida del registro del relato; y la tercera está inclinada a crear los contextos que se articulan en la tradición oral. Por supuesto, ninguna de estas tendencias es excluyente; por el contrario, las tres se presentan muy frecuentemente de manera simultánea en los textos literarios. Pero veamos a continuación algunos ejemplos donde claramente se pueden diferenciar cada una de las tres tendencias.

En las siguientes dos estrofas del poema «Chimbo», se puede apreciar una creación del habla del pueblo afroecuatoriano. El escritor, aprovechando todo el capital cultural que posee por hacer parte de esa tradición oral, es capaz de generar, en el código escrito, una sonoridad rítmica que, sin valerse de ningún artificio tipográfico, retumba al son de los tambores:

Me habís embrujado, morena,  
ya me tenés amarrao,  
me tenés que causo pena,  
ya me tenés de tu lao.

Habís velao mi retrato  
–una vela a cada lao–,  
me habís dao tripa de gato  
o tal vez me habís fumao (Preciado, 2009, p. 11).

En el siguiente fragmento del libro *El recuerdo de los abuelos. Literatura oral aborigen*, se evidencia claramente la tendencia de crear un contenido de carácter legendario. De entrada, en las primeras palabras, el lector es lanzado al tiempo sin tiempo que remite a una retórica basada en el lenguaje mítico de la tradición oral:

Cuenta la leyenda que había un águila asesina que capturaba a los niños con sus garras o su afilado pico con el objeto de devorarlos.

La gente comentaba preocupada estos terribles acontecimientos en presencia de los hermanos Cuillur, los hermanos Estrella.

Los jóvenes se la pasaban pensando cómo atrapar al águila hasta que se les ocurrió una estratagema audaz: colocarían una pega especial en la piedra en la cual solía posarse el ave (Moya, 1993, p. 18).

Por último, en el siguiente fragmento de la novela *El mundo es ancho y ajeno* se puede apreciar la tercera tendencia de la representación literaria, aquella tendencia que crea los contextos que se articulan en la tradición oral. Aquí aparecen los espacios en que las personas se reúnen, el momento en que llevan a cabo ese ritual, las performances que ejecutan, las actitudes que asumen, el modo como se relacionan de acuerdo con los roles que asumen, los alimentos que ingieren y muchos otros discursos que se atraviesan y entrecruzan formando sistemas de significación:

Durante las noches, grupos de comuneros hacían fogatas con porciones de paja venteadada y en ellas asaban chiclayos. Parlaban alegremente saboreando las dulces tajadas y después masticaban la coca mientras alguien contaba un cuento. Una vez Amadeo Illas fue requerido para que narrara y contó la historia de ‘Los rivales y el juez’. En cierta ocasión la narró en el pueblo y un señor que estuvo escuchando dijo que encerraba mucha sabiduría. Él no consideraba nada de eso, porque no sabía nada de justicia, y solamente la relataba por gusto (Alegría, 1982, p. 185).

## Conclusiones

Los investigadores, para legitimar sus trabajos de acuerdo con la episteme de nuestra época, deben proceder de la siguiente manera: fijar un objeto de estudio, aislarlo de todo aquello que pueda darle sentido, someterlo a la violencia de una interpretación, imponerle una organización ajena a su naturaleza y obligarlo a la obediencia de una legislación teórica, todo desde una posición arrogante que se declara a sí misma como la única verdad.

Los investigadores que han centrado su atención en la tradición oral se han encontrado con un grave problema: ¿cómo analizar la tradición oral si es imposible extraerla del espacio y del tiempo en que ocurre?, ¿cómo llevarla hasta la mesa del laboratorio si se trata de un fenómeno inconmensurable?, ¿cómo someterla a una observación analítica si solo se la puede contemplar en la inmensidad de su estado natural?

Es por eso que la mayoría de los investigadores de la tradición oral, en busca de una legitimidad epistémica, han tenido que inventar o acudir a un constructo que finja ser la tradición oral (transcripción lingüística y registro del relato) o que la vuelva a crear (representación literaria). Así lo hizo Propp (1977): analizó la tradición oral rusa fijando su objeto de estudio en las narraciones que había elaborado Afanassiev (1985) mediante el registro del relato. Así lo hizo también Lévi-Strauss (2002): estudió la tradición oral de los indígenas amazónicos estableciendo su objeto de estudio en las transcripciones lingüísticas que él mismo realizó de los mitos que recabó. Y así lo hizo Soriano (1972): interpretó la tradición oral de las comunidades campesinas de Francia enmarcando su objeto de estudio en los cuentos de hadas que Perrault (2000) había escrito mediante la representación literaria.

Sin embargo, ninguno de esos tres procedimientos logra capturar toda la complejidad e inmensidad de discursos que posee la tradición oral cuando se la contempla en la comunidad, cuando se la concibe como una práctica arraigada en la memoria colectiva. Por supuesto, no se trata de considerar a la oralidad como ontológicamente superior a la escritura, un error que, de acuerdo con lo que explica Derrida (1971), se origina a raíz del esencialismo que pretende dotar de pureza al habla negándole su historicidad. No, en realidad, ninguno de esos tres procedimientos logra capturar la complejidad e inmensidad de la tradición oral porque la sacan de su espacio y de su tiempo, de su momento y de su lugar, la neutralizan y la esterilizan. Lo que hacen esos tres procedimientos, en términos de Deleuze y Guattari (2012), es propiamente crear un calco de la tradición oral, es decir, una reproducción mecánica que falsifica lo real.

Por esa razón, los habitantes del Valle de Upar, cuando escucharon las historias de su tradición oral en una grabadora de cinta magnetofónica, no pensaron que ahí estuviese conservada la riqueza narrativa de su comunidad, sino que más bien sintieron que ahí, en esa reproducción, en ese calco, en ese objeto de estudio, se había desfigurado su tradición oral. Así lo cuenta Zapata Olivella:

Frente al aparato mágico que reproducía la voz al instante, nuestros campesinos sintieron que estaban en presencia de un invento demoniaco. Los más inteligentes exclamaban:

—Esa bruja tiene más memoria que un loro.

Otros supersticiosos, como nos ocurrió con los nativos del antiguo enclave cimarrón de Uré, se negaron a cantarnos los trisagios gregorianos preservados durante siglos como si los hubieran aprendido de sus antepasados negros.

—Ustedes se llevarán nuestras voces y nos quedaremos mudos. (Zapata-Olivella, 2005, p. 327)

¿Será posible efectuar una investigación de la tradición oral que sin perder su legitimidad académica se libere de las condiciones impuestas por la episteme de nuestra época? ¿Será posible analizar la tradición oral como un fenómeno que no necesita ser fijado por escrito ni trasladado a ningún otro código, un fenómeno vibrante, en movimiento, dinámico y cambiante? ¿Será posible investigar la tradición oral en su propio territorio, observándola en su estado natural, allá en donde sucede? ¿Será posible estudiar la historia que la abuela le cuenta a sus nietos sin transformarla en un objeto de estudio?

## Referencias bibliográficas

- Afanassiev, A. (1985). *Cuentos populares rusos*. Barcelona: Pomaire.
- Alegria, C. (1982). *El mundo es ancho y ajeno*. Madrid: Alianza.
- Anónimo. (s.f.). El criollismo de Egas. *Fondo Documental de Camilo Egas*.
- Blanche-Benveniste, C. (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. (L. Varela, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Carvalho-Neto, P. d. (1994). *Cuentos folklóricos del Ecuador. Sierra y Costa*. Quito: Abya-Yala.
- Certeau, M. d. (1996). *La invención de lo cotidiano* (Vol. 1). México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vásquez, & U. Larraceleta, Trans.) Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. (Ó. Del Barco, C. Ceretti, & R. Potschard, Trans.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Fitzell, J. (1994). Teorizando la diferencia en los andes del Ecuador: viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios. En B. Muratorio, *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO - Ecuador.
- García, J. (1988). *Cuentos y décimas afroesmeraldeñas*. Quito: Abya-Yala.
- Hidalgo, L. (2007). *Mariangula y otros aparecidos*. Quito: Eskéletra.
- Huidrobo, V. (2012). *El espejo de agua*. Barcelona: Agua fuerte.
- Icaza, J. (2014). *Huasipungo*. Quito: Libresa.
- Jara, F., & Moya, R. (1982). *Taruca: La venada. Literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha, Ministerio de Educación.
- Laso, F. (2015). *La huella invertida: antropologías del tiempo, la mirada y la memoria. La fotografía de José Domingo Laso. 1870 - 1927*. Quito: Tesis de maestría de la FLACSO.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mitológicas: de la miel a las cenizas* (Vol. 2). (J. Almela, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Moro, C. (2002). *Prestigio de amor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Moya, R. (1993). *El recuerdo de los abuelos*. Quito: El Conejo.
- Nancy, J.-L. (2003). *La representación prohibida seguido de La Shoah, un soplo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2006). *La mirada en el retrato*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Pérez, T. (2006). Raza y modernidad en Las floristas y El sanjuanito de Camilo Egas. En X. Sosa Buchholz, & W. Waters, *Estudios ecuatorianos. Un aporte a la discusión* (págs. 155-166). Quito: Abya-Yala.
- Pérez, T. (2012). *La construcción del campo moderno del arte en el Ecuador, 1860-1925: geopolíticas del arte y eurocentrismo*. Quito: Tesis de doctorado de la Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador.
- Perrault, C. (2000). *Cuentos*. Quito: Libresa.
- Preciado, A. (2009). *Tal como si juntáramos campanas*. Buenos Aires: Continente.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento* (Tercera ed.). (L. Ortiz, Trad.) Madrid: Fundamentos.
- Soriano, M. (1972). *Los cuentos de Perrault*. Madrid: Crítica.
- Villa, E. (1991). *Mitos y leyendas de Colombia*. Quito: IADAP.
- Zapata Olivella, M. (2005). *¡Levántate, mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Educar.

### Conflicto de interés

El autor de este trabajo declara no tener conflicto de interés.

### Información adicional

La correspondencia y las solicitudes de materiales sobre este escrito deben dirigirse al autor al correo electrónico proporcionado.

Las impresiones y la información sobre permisos están disponibles en el siguiente enlace:

[https://revistas.up.ac.pa/index.php/contacto/acceso\\_reuso](https://revistas.up.ac.pa/index.php/contacto/acceso_reuso)

### Financiación

El contenido de este artículo es resultado del proyecto de investigación “**Formación artístico-cultural como eje transversal de aplicación del modelo educativo de la Politécnica del Carchi**”, de la Universidad Politécnica Estatal del Carchi.

### Agradecimientos

El contenido de este artículo fue socializado y discutido con los integrantes del proyecto de investigación “Formación artístico-cultural como eje transversal de aplicación del modelo educativo de la Politécnica del Carchi”. A todos ellos les agradezco por las ideas que me aportaron para nutrir este texto.