

Oralidad

1996





Mensaje del Director General LA PAZ Y LA PALABRA*

Uno de los problemas que la mundialización de las tendencias y las comunicaciones nos plantea ahora es la conservación de la diversidad lingüística de la humanidad. Se calcula que actualmente existen entre 4 000 y 5 000 lenguas vivas. Pero muchas de ellas van a morir en los próximos años. Algunos sociolingüistas nos advierten que en los próximos veinte años pueden desaparecer hasta 1 000 idiomas. Las lenguas son uno de los tesoros más valiosos de la humanidad. No son solamente instrumentos de comunicación, sino universos de sentido que permiten interpretaciones complementarias de la realidad y ofrecen conjuntos simbólicos indispensables para comprendernos a nosotros mismos y propiciar la convivencia humana.

Bajo el impulso de las corrientes democráticas que, por fortuna, han impulsado el mundo en los últimos años, las comunidades culturales y lingüísticas maltratadas por la historia han dejado ya de resignarse y salen de la pasividad para hacer valer sus reivindicaciones. Por eso, los Estados Miembros recomendaron a la Secretaría que centrara los objetivos de su programa de lenguas en dos ejes estratégicos: el respeto y desarrollo de la diversidad lingüística y la promoción de la educación plurilingüe, exigencias que constituyen la base del proyecto LINGUAPAX.

Para aplicar y desarrollar estos principios podemos actuar en varios frentes. En primer lugar, hacer un análisis riguroso de la diversidad lingüística: pedir al Comité Internacional de LINGUAPAX que elabore un mapa lingüístico mundial, que describa nuestra riqueza y que explique los problemas que afectan a los idiomas en las diversas regiones del mundo. Este Informe sobre las lenguas verá la luz de manera regular.

En segundo lugar que la Organización genere propuestas para gestionar adecuadamente este patrimonio, concretamente en dos líneas de acción: 1. Fomentar una cultura multilingüe: que los Estados valoren todos los idiomas de sus territorios, renueven los criterios de planificación lingüística, atendiendo a la necesidad de desarrollar las identidades culturales y a la necesidad de comunicación intercultural al interior de los Estados y a escala internacional. 2. Conseguir que la educación multilingüe sirva para educar en el espíritu de tolerancia, de paz y de convivencia. Debemos hacer llegar a los maestros los instrumentos pedagógicos para ayudarlos a conseguir este objetivo.

En tercer lugar, la UNESCO ofrece su apoyo a las iniciativas existentes en materia de derechos lingüísticos. La comunidad internacional necesita dispositivos jurídicos especializados para proteger la riqueza lingüística, que a menudo es víctima de intereses políticos, económicos o de dominaciones culturales. Creo que una convención internacional puede ayudarnos no solo a salvar a las lenguas más débiles, sino a crear fórmulas de relación intercultural que eviten jerarquiza-ciones injustas. Las lenguas y las culturas, como las personas, son iguales en dignidad, aunque haya diferencias notables en sus aspectos demográficos políticos y económicos.

Federico Mayor Zaragoza

* Intervención en el "Seminario Internacional sobre Políticas Lingüísticas-LINGUAPAX", España, marzo 1996.

ORALIDAD

LENGUAS, IDENTIDAD Y MEMORIA
DE AMÉRICA

ANUARIO 8
1996

Comité de Auspicio

Darcy Ribeiro (Brasil)

Eduardo Galeano (Uruguay)

Teresa Gisbert (Bolivia)

Miguel Barnet (Cuba)

Rubén Bareiro Saguier (Paraguay)

Eraclio Zepeda (México)

Directora ORCALC

Dra. Gloria López Morales

Editor

Dr. Edgar Montiel

Secretaría de Redacción

Dr. Jesús Guanche

Dra. Yolanda Arencibia Dra. Blanca Patallo

Lic. Julia Guerra

Consejo Editorial

Isabel Aretz (Venezuela)

Juan Botasso (Ecuador)

Paulo de Carvalho-Neto (Brasil)

Adolfo Colombres (Argentina)

Manuel Danneman (Chile)

Celso A. Lara Figueroa (Guatemala)

Beatriz Mariscal (México)

Yolanda Salas de Lecuna (Venezuela)

Imelda Vega-Centeno (Perú)

María del Carmen Victori (Cuba)



Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe (ORCALC)

AP.4158. La Habana, Cuba

Tel.: (537) 32 7741/32 7638/32 284 Fax: (537) 33 3144 Email UHLMO @ UNESCO. ORG

SUMARIO



Presentación / 2

Estudios

El renacimiento de la literatura aymara
Xavier Albo y Félix Layme (Bolivia) / 4

Ficción e historiografía: las crónicas
españolas como fuentes para la
etnohistoria musical americana
Malena Kuss (Argentina) / 13

Las dimensiones del rumor: oral,
colectiva y anónima
Margarita Zires Roldan (México) / 23

El desarrollo de la oralidad en el
preescolar
*Gladys Jaimes Carvajal y
María Elvira Rodríguez Luna
(Colombia) / 30*

Libros, grabados y memoria
iconográfica
Edgar Montiel (Perú) / 39

Trabajo de campo

Guatemala:

Relatos de la comunidad itzá
Academia de Lenguas Mayas / 48
La Ixtabay / 49

El negro de agua / 50

Con la cruz / 51

El tacaño / 52

El colonte / 53

El casamiento / 54

De la mujer embarazada / 55

Para hacer memoria

Concurso Internacional Memoria y
tradición oral en Haití / 58

La lengua no tiene hueso
Claude Fierre (Haití) / 59

La oralidad: bastión de la identidad
cultural haitiana

Isabel Martínez Gordo (Cuba) / 62

Introducción a la presencia fon en el
créole hablado en Haití

Hyppolite Brice Sogbossi (Benin) / 66

Anales

Guatemala. Acuerdo sobre identidad y
derechos

de los pueblos indígenas / 70

Presentación: Encuentro Internacional
Turismo Cultural en América Latina y
el Caribe / 80

Primer Simposio Internacional sobre la
Presencia de la Cultura Anglocaribeña
en Cuba: El diálogo de las raíces
Víctor Hugo Purón Fonseca / 83

La Ruta del Esclavo / 84

III Taller Internacional de
Comunicación y Oralidad
Jesús Guanche Pérez / 84

Bibliográficas

"Arte de la lengua mexicana"
Diony Duran (Cuba) / 86

"Presencia africana en Sudamérica"
Nersa Caballero Veloso (Cuba) / 90

Reseñas/Bibliografía

Yolanda Arencibia y Blanca Patallo / 93

Publicación al cuidado de la Editorial Pueblo y Educación, La Habana, Cuba

Revisión: Lic. María Eugenia de la Vega

Lic. Arnaldo Pérez Pórtela

Lic. María Georgina Ramos

Diseño original: Alberto Cancio Fors

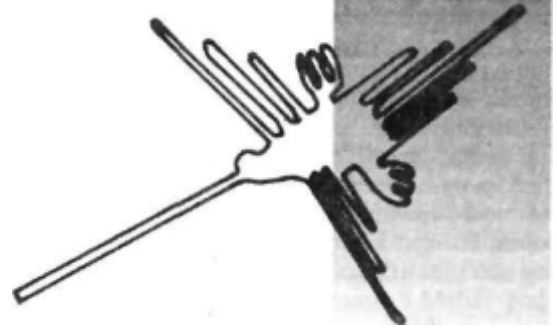
Diseño: Bienvenida Díaz Rodríguez

Ilustración de cubierta: Códice Maya. Tomado de Maya Handschrift, Der Sächsischen Landesbibliothek, Dresden, Codex
Dresdensis, Berlín, Akademie Verlag, 1962

Este número ha sido ilustrado con grabados tomados de: *El libro en México*, UNAM, 1970; *L'Amérique vue par l'Europe*,
Editions des musées nationaux, París, 1976; *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, UNAM, 1991.

Los artículos firmados expresan la opinión de sus autores y no comprometen necesariamente a la UNESCO.

PRESENTACIÓN



El Mensaje del Director General guía esta nueva entrega de Oralidad; nos alerta contra el peligro de muerte de más de mil lenguas en los próximos veinte años, reduciendo la diversidad lingüística del mundo de cinco mil a cuatro mil idiomas. Cada lengua que muere es un mundo que desaparece definitivamente. La fuerza de la globalización no debe condenarnos al empobrecimiento idiomático pues, según señala el Prof. Federico Mayor, las lenguas no son únicamente instrumentos de comunicación sino "universos de sentido que permiten interpretaciones complementarias de la realidad y ofrecen conjuntos simbólicos indispensables para comprendernos a nosotros mismos y propiciar la convivencia humana".

Respondiendo a esta preocupación, a partir de este número Oralidad enriquece su concepción y enfoque temático con el estudio y la defensa de las lenguas de la región, en tanto manifestaciones orgánicas de la identidad de los pueblos. Para el filósofo "la lengua es la casa del ser", por eso el poeta "habita una lengua". Si Lengua es Identidad, la Memoria es el territorio del espíritu donde se enraízan los saberes y emociones que atravesaran los tiempos. No hay identidad, lenguas y tradiciones sin memoria. Todo eso forma parte del patrimonio intangible de la Humanidad, que requiere de una capacidad memoriosa no sólo para explicar el pasado sino urgida para actuar en los complejos tiempos venideros, pues en todo futuro hay un pasado vigente. Por eso a la revista se le ha incorporado el subtítulo de Lenguas, Identidad y Memoria de América, como ejes de nuestro trabajo.

Como reacción a la vertiginosa mundialización de la economía y la tecnología que tiende a estandarizar la vida colectiva, se advierte en el mundo un resurgimiento de los movimientos identitarios, que se manifiestan con ímpetu en el plano cultural, étnico o religioso. Es un signo de los tiempos. En América, por ejemplo, por mandato constitucional se ha oficializado el uso del guaraní, junto al español, como lengua nacional. En Guatemala se dignifica el uso y enseñanza de la lengua maya y sus variantes dialectales mediante acuerdos de consenso entre partidos y gobierno. Los "Relatos de la comunidad itzá", recogidos por la Academia de Lenguas Mayas y un

cuento de origen medieval llegado en la primera hora de la Conquista, que incluimos en esta entrega, son muestras de la tesorería verbal de Guatemala. Por otra parte, en Bolivia, gracias al impulso de la sociedad civil, a partir de radios y periódicos, se está produciendo un "renacimiento de la literatura aymara", con repercusiones en todo el país.

Además, para completar este acercamiento a las lenguas y la identidad en la región, la sección "Para hacer memoria" publica los trabajos ganadores del Concurso Internacional Memoria y tradición oral en Haití, convocado por la ORCALC.

Con una visión contemporánea y de futuro, la UNESCO no busca sólo rescatar las tradiciones orales sino preservar en las culturas vivas de nuestro tiempo el aporte de la tradición y la historia. Hoy en día, por ejemplo, se reconoce en la prodigalidad y gracia del cuento y la novela latinoamericanos la huella indeleble de la oralidad. Es narración dicha por escrito. En estas estructuras narrativas se advierte un mecanismo mnemotécnico y una fluencia que corresponde muchas veces a la oralidad. La dinámica cultural de América es múltiple y ecuménica, que no tiene por qué oponer oralidad y escritura, fonocentrismo y logocentrismo, porque con ambas y otros elementos como la imagen, el sonido, el símbolo, la memoria iconográfica, se forma las señas de identidad. Un uso creativo de esta tradición se efectúa actualmente en Colombia, de acuerdo al estudio que publicamos de Gladys Jaimés y María Elvira Rodríguez, donde se sirve de la transmisión oral de las madres a sus hijos desde el nacimiento para formarles una capacidad de estructurar su lenguaje, el que será de gran utilidad luego para su lenguaje escrito. El niño habla desde pequeño y más tarde escribe. El buen paso de lo uno a lo otro es una preocupación de los educadores.

Así, desde la tradición oral y la lengua se responde a una de las mayores preocupaciones de la pedagogía moderna, cual es la capacidad de expresar con fluidez mensajes sencillos y complejos.

El Editor



El renacimiento de la literatura aymara

Xavier Albo y Félix Layme (BoiMa)

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, y Universidad Mayor de San Andrés, respectivamente.

De las lenguas autóctonas de Sudamérica, la aymara es la tercera en cuanto a número de hablantes, con unos dos millones y medio en Bolivia, Perú y el norte de Chile. Pero, a diferencia del quechua, el guaraní y las principales lenguas indígenas mesoamericanas, la documentación histórica en aymara es muchísimo más escasa, y se limita casi exclusivamente a textos elaborados por no-aymaras.

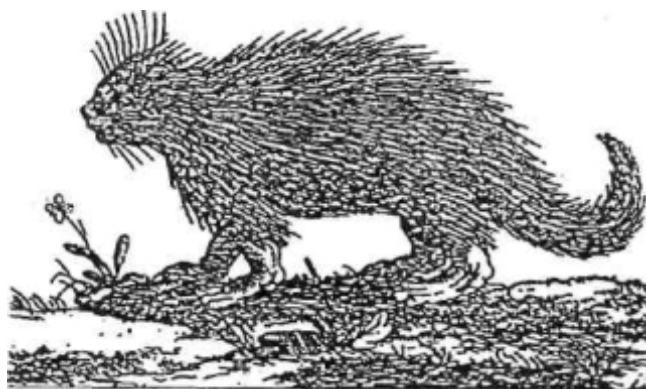
Últimamente, sin embargo, hay una gran floración, proporcionalmente mayor que la que se da en otras lenguas autóctonas del continente. Este hecho se circunscribe dentro de otro fenómeno social más amplio: en Indoamérica el pueblo aymara es uno de los que muestra mayores niveles de conciencia, una de cuyas expresiones es precisamente esta nueva valoración del idioma. Un rápido vistazo de esta evolución nos ayudará a explicar mejor el cambio operado.

Este trabajo es el avance de una *Antología de literatura aymara* que el antropólogo y lingüista Xavier Albo ha preparado con el profesor de aymara Félix Layme, de quien provienen la mayoría de los textos citados (Vol. I, prosa, La Paz, CIPCA, 1992; vol. II, en preparación). Se ha uniformado la escritura aymara según el alfabeto único aprobado por el decreto supremo 20227 del 5 de mayo de 1984.

Huellas precoloniales

Los "textos" más propios del aymara originario son en realidad los diseños con mensaje en la cerámica (*qillqa*) y en los tejidos, y por supuesto los célebres nudos (*chinu* en aymara, *hipu* en quechua) para contabilidad y como apoyo de relatos orales. Pero estas técnicas, particularmente las primeras, son más cercanas a los jeroglíficos que a la escritura propiamente dicha. Además con el advenimiento de la colonia, muy rápidamente fueron reemplazadas por la escritura de los colonizadores.

Ya en la época colonial son varios los cronistas andinos que, en textos quechuas, nos permiten remontarnos a la literatura oral anterior. Pero no ocurre lo mismo con el aymara, y sólo un cronista indígena, Juan Santa Cruz Pachakuti Yamki, de la etnia de los canas, parece tener cierto ancestro aymara. Su cróni-



ca, sin embargo, sólo se mueve en el ámbito del quechua cuzqueño.

Waman Puma (1615) es el único que nos ha dejado unas pocas muestras de literatura aymara de origen pre-colonial, no siempre fácil de interpretar. El siguiente fragmento de "la fiesta de los Colla Suyos" es una buena muestra de la fuerza de aquella literatura hoy perdida. "Comienza, tocan el tambor y canta las señoras y donzellas" [sic]:

**Jawiska, Mallku
Qhapaqa qulla, jawiska
Jila Qullasana
Inka pachata
Thiya pachata
Mallkusana
Qhapaqa Mallkusana
Jilawiri
Mallkuwiri
Kirkistan, Mallku
(...)
Pachakutipan
Jani llakimti
Aka markasan
Jichha uru kirkiskatan
Qullay pampa sanchalli**

*¡Ven, Rey!
¡Señor principal, ven!
En nuestro Collao mayor
Desde el tiempo del Inka
Desde el comienzo de los tiempos
Nuestro Rey
Nuestro Rey y Señor
Autoridades
Gobernantes
Bailamos pisando fuerte, Rey.*

*Que ocurra el Pachakuti
No te aflijas
En este nuestro Pueblo
Hoy día bailamos pisando fuerte
El suelo Colla está temblando.*

Mientras cantan así las mujeres, los hombres bailan con fuerte zapateo, imitando el temblor de tierra, símbolo del *Pachakuti*, el vuelco del mundo hacia una nueva sociedad.

El vacío documental sobre la literatura aymara original resulta más lamentable, porque sabemos

que tenía una gran riqueza. En su clásica gramática de 1603, Bertonio enfatiza repetidamente la "elegancia" y el potencial estilístico de esta lengua. Años antes, en el primer libro impreso en Sudamérica, que incluye muchos textos catequéticos en aymara, ya se subrayaba lo mismo:

"Esta lengua Aymara es copiosa y de mucho artificio, y suave de pronunciar; y en frases y modos es tan elegante, y pulida como la Quichua en el Cuzco, y en la copia de vocablos, sinónimos, y circunlocuciones mucho mas abundante." ("Annotaciones generales de la lengua Aymara", en III Concilio de Lima, 1584.)

***"Esta lengua
Aymara es copiosa y
de mucho artificio, y
suave de
pronunciar; y en
frases y modos es
tan elegante, y
pulida como la
Quichua en el
Cuzco, y en la copia
de vocablos,
sinónimos, y
circunlocuciones
mucho mas
abundante."***

***("Annotaciones
generales de la
lengua Aymara", en
III Concilio de Lima,
1584***

El aymara conquistado y reducido

Sólo nos quedan desde entonces los textos de clara elaboración colonial, con fuerte énfasis en el adoctrinamiento religioso. Así nació lo que modernamente Lucy Briggs llama el "aymara misionero", y que en términos más generales glosando a Meliá podríamos llamar un idioma aymara "conquistado y reducido".

Se "cristianizaron" ciertos términos religiosos ancestrales, mientras que otros la mayoría- quedaron "endemoniados". Incluso a nivel lingüístico es válido aquel dicho de que los demonios y los brujos son los dioses y los sacerdotes de la religión de los pueblos conquistados. Por ejemplo, el término quechua-aymara *supay(a)*, que inicialmente significaba "espíritu del muerto", se transformó y ahora significa "diablo".

Dentro del tema literario hay otro ejemplo ilustrador: tanto en quechua como en aymara la escritura tomó el nombre de *qillqa*, dando un nuevo significado al término con que antes se conocían los dibujos simbólicos de los cántaros. Y así sucesivamente en todos los campos del saber.

La literatura aymara, pues, a que nos referiremos en las próximas líneas, se limita inevitablemente a esta versión colonizada y reducida de la lengua original.

En todo el período colonial el aporte más significativo a la lengua aymara es, por mucho, el del jesuita Ludovico Bertonio. Las siete obras que nos legó, aparecidas entre 1603 y 1612, siguen siendo hasta ahora la mejor aproximación a lo que pudo haber sido esta lengua anteriormente. En este contexto valdría la pena analizar minuciosamente la gran cantidad de términos seguidos de la abrevia-

ción "v.e.d." (vocablo en desuso) en un reciente diccionario de Manuel de Lucca (1983), que no quiere renunciar a la riqueza del antiguo diccionario de Bertonio. Veríamos así cómo la Colonia fue castrando la vida política, económica, social y cultural de aquella vigorosa nación aymara.

Indirectamente, en esas obras se pueden rastrear textos más autóctonos, debidos en gran medida a la creatividad de su principal colaborador, don Martín Santa Cruz, "Hanansaya del ayllu Cara, bien conocido en esta provincia" (Juli, Perú), al que Bertonio rinde el debido tributo en sus prólogos. Aun dentro de la camisa de fuerza que le impone la traducción de temas religiosos, en varios de los textos se percibe el arte literario con que don Martín maneja su lengua materna. Nótese, por ejemplo, como dice que María dio a luz sin dolor:

Jani atatay, ananay sasa... qullana yuqapa yuqachatayna

Sin decir ay, ay... a su bendito hijo había hecho-hijo.

Después de las dos primeras décadas del siglo XVII existe un gran vacío de producción. Tenemos que hacer un salto hasta la segunda mitad del siglo XVIII para encontrar algo de interés, incluso dentro del campo artificial de la predicación. También en Juli otro jesuita, Francisco Mercier y Guzmán, en 1760, reescribió textos de Bertonio con una advertencia que muestra ya los cambios lingüísticos operados en siglo y medio: El lenguaje de Bertonio "ya bárbaro, inusitado, e ininteligible se renueva, pule, y perfecciona al natural, y más elocuente modo de hablar de estos tiempos".

Siglo XIX

Hasta avanzado el siglo XIX en la literatura aymara escrita no ocurren grandes novedades, salvo tres va-

riantes dentro del mismo estilo poco auténtico, mayormente en manos de bilingües no-aymaras: la fugaz aparición de algunas proclamas de la Independencia artificialmente traducidas al quechua y al aymara; las primeras traducciones protestantes de textos bíblicos, y los cantos religiosos de corte más popular.

Un pionero en la recopilación de este último tipo de material fue el cura orureño Luis Felipe Bel-trán a través de sus numerosos folletos para la "civilización del indio", publicados en las últimas décadas del siglo XIX. De allí se extrae la siguiente estrofa, en que aparece un estilo corriente también en muchas coplas populares, a saber, la alternancia del castellano y el aymara:

Madre, ¿a quién me dejas?

Sasan siktata

(diciendo me preguntará)

A la Reina de la Asunta

Sarakitänwa

(me estaba diciendo)

Primeros escritos de aymara popular

Tenemos que llegar al siglo XX para encontrar los primeros escritos modernos que reflejen una producción aymara realmente popular. Casi todos ellos son recopilaciones de coplas y cantos, a veces más antiguos y tradicionales, a veces de reciente creación. La mayor parte está en los cada vez más abundantes cancioneros populares que, en medio de mucho material castellano, entreveran coplas en aymara o quechua con las escrituras más imprevisibles. En otros casos, se trata de muestras cortas dentro de novelas u otros textos costumbristas.

Aquí reproducimos tres de estas muestras. La primera ha sido

extractada del novelista Max Mendoza:

**Qhantati ururi
Suma nayrani
Mistunim
Munirimawa
Utam punkuman
Jacht'aski**

Lucero de la mañana

De ojos hermosos

Ven acá afuera

El que te ama

En la puerta de tu casa

Está llorando

La segunda es un típico canto que acompaña la conclusión del rito de la *irpaqa* o petición de mano. Esta variante fue recogida por Germán Villamor, prolífico autor de coplas populares:

**Irpastäy, irpastäy
Janq'u urpilita irpastäy**

Uywawäy, uywawäy

Quri taypina uywaway

Munawäy, munawäy

Taqi chuymampiw munawäy

Ya te voy a llevar (bis)

Palomita blanca, ya te voy a llevar

Te estaré criando (bis)

En medio de oro te iré criando

Te estaré amando (bis)

De todo corazón te iré amando.

La tercera se encuentra en un diccionario del P. Pedro Miranda (1970):

Nayritamasa

Ch'iyar sululu

Lakitamasa

Chupik panqara

Uka laykukiw

Munasirisma

Chuyma manqharus

Uywasirisma

Esos tus ojitos

Negras semillas

Esa tu boquita

Flor escarlata

Ya por sólo eso

Te quisiera

Y dentro del corazón

Te criara.

Con la fundación de las llamadas escuelas indígenas, en los

años 20 nació un nuevo género, al principio lleno de creatividad, pero hoy medio olvidado: la poesía y canto escolar. El propio Elizardo Pérez, fundador de la célebre escuela de Warisat'a en 1931, trasmite una bella copla, escrita por un alumno aymara. He aquí su comienzo:

**Illampu pampana jaqiri
Taqpacha laq'unak asut'i
Khunu willijta, qullu patana
Wawaxa mistusa jachaski**

**Illampu sumaway
Janq'ut wilaru tukuski**

*Gente de la pampa del Illampu
Toda criatura siente el azote
Amanecer de nieve en la cumbre
La cría sale llorando*

*Hermoso el Illampu
Que de blanco cambia a rojo.*

La copla sigue escuchándose hasta hoy por todas partes. Pero Pérez se lamenta con razón, porque ese joven talento nunca tuvo medios de desarrollarse; años después lo encontró totalmente anulado como guardia de tránsito en la ciudad.

Por esa época empiezan también las recopilaciones de etnógrafos y lingüistas modernos, en las que eventualmente se transcriben textos orales tradicionales. Por este camino nos han llegado, por ejemplo, las primeras versiones en aymara de la serie inacabable de cuentos del zorro poderoso burlado por el conejo, la perdiz, el ratón u otro animal débil que en última instancia simboliza al explotado.

Los años setenta

El gran cambio ocurre en los años 70. Tiene que ver indudablemente con otro hecho: el despertar de un poderoso movimiento aymara, genéricamente conocido como katarismo (por el nombre del héroe Tupaj Katari, muerto en 1781), movimiento que a su vez se entiende gracias a otros cambios

**Nayritamasa
Ch'iyar sululu
Lakitamasa
Chupik panqara
Uka laykukiw
Munasirisma
Chuyma manqharus
Uywasirisma**

sociopolíticos, como la reforma agraria de 1953, la masificación de la escuela en el campo y la fuerte inmigración aymara a la ciudad. A pesar del contenido castellanizador de estos procesos, a la vez han hecho posible que el propio aymara llegue a expresarse como tal.

Sigue existiendo bastante producción más o menos artificial, pues con frecuencia lo que se dice y escribe en aymara viene de otro lugar. El hablante nativo debe reducir su rol al de traductor, como en los tiempos de la Colonia. Este hecho, aunque en la superficie manifiesta la continuidad de la lengua, en el fondo es una muestra más de la persistencia, hoy quizás mejor disimulada, del llamado colonialismo interno.

Dentro del campo religioso, el rubro en que más cabe la creatividad sigue siendo el de cantos. En su temática se mantiene fuerte la dependencia. Pero en el estilo ya no, al menos entre los católicos, donde casi toda la producción, cada vez más abundante, ha pasado a manos de campesinos que cumplen el rol de catequistas. He aquí un ejemplo, con música y letra de Teodoro Choque, de la provincia Saucarí, Oruro. Nótese el vocabulario religioso (alma, gracia, y hasta el obsoleto *llump'aaq*, "puro"):

**Llump'aaq janq'u panqara
Taqpacha jumaru churasta
Llakisiña, kusiña
Jumaru katuyasma
Suma ampamamaru**

**Esos tus ojitos
Negras semillas
Esa tu boquita
Flor escarlata
Ya por sólo eso
Te quisiera
Y dentro del corazón
Te criara.**

**Jutapxam, jutapxam
Panqaranaka apt'ata
Jutapxam, jutapxam
Jesús jilaru**

**Qhantat ururi warawara
Suma lliphiphir Jesusa
Almajaru qhanart'ayam
Graciam churasa
Wajcha wawamaru**

Jutapxam...

*Flores blancas, puras
Todos a Ti entregamos
Nuestro penar, nuestro gozar
A Ti te lo presentamos
A tu mano bondadosa*

*Vengan, vengan
Cargados de flores
Vengan, vengan
A Jesús, el hermano*

*Estrella del amanecer
Jesús bueno, resplandeciente
Alumbra mi alma
Dándome tu gracia
A mí, tu hijo desvalido*

Vengan...

La principal novedad en este ámbito del idioma aymara colonizado contemporáneo es su apertura generalizada a muchos otros campos, además del religioso. Ello es más patente en el variado mundo de la educación de adultos, pero aparece también en otros, como la propaganda comercial o política (sobre todo por medios orales), las investigaciones relacionadas con lo aymara, el folklore citadino comercial, etc. Llama la atención lo poco que se ha avanzado en un campo tan obvio como es la educación sistemática de niños aymaras.

La principal excepción es el proyecto peruano-alemán de Puno, cuyos materiales, excelentemente presentados, no se olvidan de rescatar muestras de literatura popular.

El aymara irrumpe en la vida pública

Pero el más notable cambio de este siglo -que realmente supone un salto cualitativo- es el hecho de que, cada vez más, son los propios aymaras quienes van produciendo en su lengua materna.

Una expresión clara de ello es la gran cantidad y variedad de instituciones aymaras que de alguna manera se preocupan por rescatar y valorar lo propio. En la ciudad de La Paz, las hay en campos tan variados como economía, política, sindicalismo, desarrollo, historia, religión, medicina, lengua, educación, radio, publicaciones, etc., etc. Varias de ellas han nacido a la sombra de alguna otra institución no-aymara; pero lo importante es cómo los mismos aymaras van encontrando su propio camino.

No todas esas instituciones producen documentos escritos ni lo hacen en aymara; pero varias de ellas sí lo hacen. En la medida en que se trata de organismos de aymaras sobre asuntos aymaras, sus productos son, por definición, mucho más genuinos que los precedentes, por mucho que sigan reflejando la situación colonialista en que viven, manifiesta ante todo en la preponderancia de la lengua castellana en la mayoría de sus escritos, por ser la única en que se les enseñó a leer y escribir y por ser en ella en la que más se han desarrollado los términos y conceptos propios de la sociedad dominante.

Pero no son raros tampoco los productos en lengua materna. Más aún, en varios casos se nota un

cierto afán para expresarse sobre cualquier tema en esta lengua, y usando cualquier medio. Son los primeros intentos para superar la discriminación típica de sociedades multilingües en que el idioma dominante se especializa en situaciones y temas de mayor prestigio, dejando sólo lo más doméstico y folklórico para las lenguas subordinadas. Pero son sólo intentos, pues la dependencia del castellano es muy fuerte, incluso en estos intentos.

La gran cantidad y variedad de instituciones aymaras que de alguna manera se preocupan por rescatar y valorar lo propio las hay en campos tan variados como economía, política, sindicalismo, desarrollo, historia, religión, medicina, lengua, educación, radio, publicaciones

Es corriente, por ejemplo, que, tanto en publicaciones periódicas como en radio, en los titulares se mantenga el castellano o que se recurra constantemente a los inagotables préstamos de esa lengua sin buscar la recuperación y enriquecimiento del vocabulario y el estilo propios. Uno de los líderes del movimiento aymara ha querido presentar su tesis de sociología en

su idioma, pero sigue postergando su sueño, frenado por las dificultades prácticas de la tarea...

Dentro de este proceso contemporáneo nos limitaremos a señalar algunos avances en el campo de dos medios de comunicación de masas: la prensa escrita y la radio. Tendremos que dejar, por el momento, lo que se va logrando en otros medios como la pantalla grande, la pantalla chica o los discos.

Prensa y publicaciones

El acceso del idioma aymara a la letra impresa es tan antiguo como la imprenta en el Continente. En 1584 el primer libro impreso en el Perú fue cabalmente un conjunto de textos trilingües castellano-quechua-aymara del III Concilio de Lima. Pocos años después el aymara fue también la causa de la introducción de la imprenta en la doctrina altiplánica de Juli, donde Bertonio publicó sus mejores obras. Y siglos después, por los años 1880, el ya citado cura Beltrán importó una imprenta para publicar sus opúsculos de "civilización del indio".

Nada raro, pues, que los aymaras actuales sigan haciendo uso de este medio. El policopiado y el fo-tocopiado han aumentado aún más las posibilidades de multiplicar textos escritos en lengua autóctona. Pero la documentación escrita está siempre condicionada por el correcto uso de la escritura aymara, que sigue absurdamente proscrita de nuestras escuelas.

La principal literatura publicada por esos medios sigue apareciendo, como antes, en pequeños opúsculos y folletos. Y su contenido también sigue enfatizando coplas, cantos, pequeñas narraciones o consejos educativos. Sin embargo, ahora se añaden con mucha

más frecuencia que antes las transcripciones de relatos de literatura oral (sobre todo cuentos) y descripciones costumbristas. Uno de los esfuerzos más sistemáticos fue el del Instituto de Estudios Aymaras (IDEA) en Chucuito (Puno, Perú), que en los años 70 publicó una doble serie de más de 50 opúsculos, una en aymara (*Aymar yatiyawí*) y la otra en castellano, para describir sistemáticamente aspectos varios de la cultura aymara. El principal autor de ambas series, Víctor Ochoa, es maestro rural aymara y nieto de un *yatiri*.

También se han empezado a abrir géneros nuevos, como la poesía sin canto o la política. Antes ya existían textos aymaras en tales géneros, pero se trataba casi exclusivamente de ejercicios de salón a cargo de letrados de origen castellano.

Un texto político reciente en aymara es el célebre "Manifiesto de Tiwanaku", difundido en los orígenes del movimiento aymara katarista (hacia 1973); aunque se notaba más pensado en castellano, sus promotores tuvieron enseguida el cuidado de reproducirlo también en quechua y aymara.

En las poesías prevalece la temática dedicada precisamente a esta nueva identidad aymara. Son varias, por ejemplo, las poesías dedicadas a Tupaj Katari. He aquí,

como muestra, la siguiente estrofa de un poema de Bertha Villanueva:

Tupaj Katari
Aymaranakampi chikasktawa
Qhichuwanakampi chikasktawa
Tupaj Katari
Nayrankta qhipanktawa
Wiñayan wiñayapatakiwa
sayt'awayta
Wawanakaman wawanakapasa
Janipuni amukt'añanakapatakiwa
Arsuwayta.

Tupaj Katari,
Estás junto a los aymaras
Estás junto a los quechuas
Tupaj Katari
Estás delante, estás detrás
Hasta el siempre del siempre
Sigues levantándote
Para que los hijos de tus hijos
Nunca jamás estén mudos
Sigues gritando.

Mención particular merecen los varios intentos de publicaciones periódicas en aymara. En La Paz, las dos que han demostrado mayor peso y continuidad son los tabloides *Yatiñasawa* (dirigido por Juan de Dios Yapita, ILCA), monolingüe, con 16 años de vida, y *Jayma* (dirigido por Félix Layme), con 8 años de vida. Este último, más voluminoso, tiene un diseño bilingüe, con artículos en una u otra lengua, según el tema y el autor. En ambos se pretende cubrir una gama amplia de temas y estilos: editoriales, artículos de fondo, noticias de actualidad, entrevistas, cuentos, poesía, e incluso alguna tira cómica.

Los medios orales

En las últimas décadas tres innovaciones tecnológicas introdujeron una nueva dimensión a las posibilidades de expresión creativa en lengua aymara: el transistor, la grabadora y últimamente el video. Todas ellas tienen la gran ventaja de no depender de la escritura, no siempre fácil de manejar. A la vez recuperan muchos elementos ora-

les del lenguaje (ritmo, tonalidades, prosodia, etc.) que la escritura sólo lograba rescatar muy deficientemente.

Aun prescindiendo de que posteriormente se pueda difundir de forma masiva, la grabadora y el video han abierto además posibilidades casi ilimitadas para recopilar y, después, sistematizar material oral de toda índole. Son, por ejemplo, sumamente valiosos los relatos de mitos que Ignacio Apaza está recogiendo por la parte aymara del Salar de Uyuni (Oruro, Bolivia) con la simple ayuda de una grabadora, y no mencionemos lo

En las últimas décadas tres innovaciones tecnológicas introdujeron una nueva dimensión a las posibilidades de expresión creativa en lengua aymara: el transistor, la grabadora y últimamente el video. A la vez recuperan muchos elementos orales del lenguaje (ritmo, tonalidades, prosodia, etc.) que la escritura sólo lograba rescatar muy deficientemente



que se lograría en el campo de la música y el canto -vetas ya bastante explotadas- o en otros casi vírgenes, como el del ritual.

La radio

Por la mayor difusión del transistor y la grabadora, y por la proporción mucho más significativa de radios y programas radiales en aymara, en este frente son ya muchas las realizaciones.

Los primeros usos del aymara en radio no nacieron tanto de ellos, sino de quienes querían llegar por este medio a un mercado potencial para colocar allí su producto (religioso, político, educativo, técnico o comercial, según el caso). Fueron típicas de esta primera fase las clases muy formales por radio.

A decir verdad, esa fase nunca ha quedado superada del todo. En muchos programas radiofónicos aymaras reaparecen las características de dependencia ya discutidas. Condicionados, además, por su propia vida en la ciudad, muchos radialistas aymaras se acostumbran a incorporar sistemáticamente una serie de distorsiones a la lengua. En sus cursos y publicaciones, el pionero de la normalización de la lengua aimara, Juan de Dios Yapita, detalla un sinfín de interesantes errores lingüísticos en este dialecto radial.

Pero hay novedades mucho más interesantes. Superado un primer momento en que lo único importante parecía ser el acceso al micrófono, se está descubriendo que la radio permite el desarrollo de variados estilos y áreas temáticas. Mucho más que en el lenguaje escrito, algunos radialistas aymaras más cualificados desean demostrar que es posible expresarlo todo en su lengua. El subtítulo de un programa aclara este afán:

Taqituqita, taqituqiruw yatiyaski, aruskipt'asiski taqinimpi

Enseña y charla sobre todo tema a todos y con todos

Estas preocupaciones, entre otras, los llevaron a crear su propia organización, sus encuentros y cursos internos. Además, gracias a una iniciativa de UNESCO, ha sido posible montar incluso un programa universitario para su profesionalización. De esta forma, varios radialistas aymaras están ahora en el momento de preparar sus tesis de graduación, en las que mayormente están sistematizando su propia experiencia de muchos años. Concretando, se están observando desarrollos en el mundo radiofónico aymara. Veamos algunos:

El estilo formal

Puede apreciarse en editoriales, comentarios elaborados de una noticia, clases formales sobre diversos temas. Los programas que mejor han logrado refinado, sin caer en la mera traducción colonialista desde el castellano, son probablemente los de la institución *Qhana*, iniciados por Cancio Mamani, uno de los fundadores y primeros dirigentes de la Asociación de Radialistas en Lengua Autóctona. Aquí entra también un programa de ILCA sobre el mejoramiento idiomático, difundido por dos estaciones radiales. Su título es una larguísima palabra ya clásica entre los intelectuales aymaras:

Aruskipasipxañanakasakipunirakis-pawa

Ojalá siempre vayamos dialogando entre nosotros

El estilo reportaje

Se manifiesta en noticiosos, entrevistas. Un estudio reciente muestra que este es el tipo de programas más solicitado por la audiencia aymara (37 %, el doble de la siguiente opción). Aquí se necesita mucha más agilidad que en el

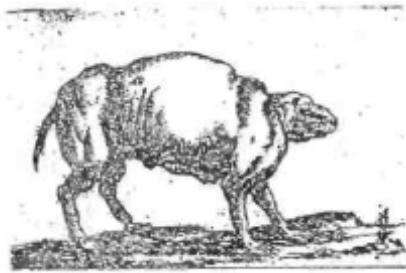


caso anterior y la gran variedad de temas, desde lo más local hasta la noticia internacional del momento, obliga permanentemente a plantearse la necesidad de enriquecer el vocabulario. Resulta interesante, a veces, ver cómo en una entrevista -digamos, a un dirigente político aymara- suele ser mucho mayor la agilidad lingüística del entrevistador que la del entrevistado. Esperamos con mucho interés la tesis en comunicación de Donato Ayma-responsable del prestigioso noticioso aymara en radio San Gabriel, subdirector de *Jayma* y pionero en la TV aymara-acerca de su propia experiencia radial.

El estilo dialogal

Es propio de tertulias entre locutores, de entrevistas más informales, micrófono abierto. Desde sus orígenes, lo que dio gran popularidad y audiencia a las radioemisoras aymaras fue la facilidad y flexibilidad con que daban acceso al micrófono a cualquier persona. Un instrumento tan poderoso como la radio resultaba sumamente accesible al pueblo. Al principio este logro fue considerado más importante que la calidad en forma y contenidos. Ciertamente su-

...el ciego Vicente Triguero, tenía también un programa en el que él mismo cambiaba de voz para representar a personajes distintos; con los dedos, piedritas o fierros producía mil efectos sonoros; y para mayor impacto insertaba incluso cortes de propaganda



puso un gran hito. Poco a poco se ha necesitado un mayor control de contenidos (no faltaron conflictos por abuso del medio), y fueron surgiendo mayores refinamientos estilísticos, siempre dentro de un aire informal.

Un caso es el de programas más o menos humorísticos. Esta faceta ya había estado presente desde atrás en radioemisiones de habla castellana en las que el uso del aymara (o del castellano popular aymarizado) era siempre una fuente de cierto humor no exento de matices discriminatorios. En las

Aruskipasipxañanakasakipunirakispa

Ojalá siempre vayamos dialogando entre nosotros

radioemisoras aymaras, en cambio, el humor surge mucho más del reconocimiento de lo popular.

Otro caso, es el uso del mismo estilo dialogal incluso para el análisis de la noticia, en el entendido de que por este camino se establece una sintonía mayor que por medio de sesudos editoriales. Un ejemplo típico es el programa *kunatsa* ("¿por qué?"), de CIPCA, en el que dos locutores con la colaboración ocasional de otros entrevistados realizan una tertulia sobre temas de actualidad, ridiculizando lo negativo y simpatizando con lo positivo.

Radionovelas

Los pioneros de este estilo, en espacios aymaras alquilados a radios comerciales, demostraron ya una gran creatividad y habilidad para arreglárselas con pocos recursos. En 1970 era célebre, por ejemplo, el serial de cuentos sobre *Pedro Urtimala* ("Urde males"). Por la misma época el ciego Vicente Triguero, tenía también un programa en el que él mismo cambiaba de voz para representar a personajes distintos; con los dedos, piedritas o fierros producía mil efectos sonoros; y para mayor impacto insertaba incluso cortes de propaganda (por ejemplo, de líneas aéreas) aunque no hubieran sido solicitados por ninguna empresa. A diferencia de lo que ocurre en quechua, en la radio aymara son pocas las radionovelas que se limitan a adaptar novelas originariamente publicadas en castellano. La mayor parte del material proviene de la experiencia y de la creatividad popular.

Con los años, algunos de estos programas han llegado a niveles

mucho mayores de refinamiento y autonomía. Las radionovelas históricas producidas con CIPCA fueron aquí un hito muy importante. Un detalle sociolingüístico de interés es que, a veces, se ha optado por mantener el castellano cuando se hace hablar a españoles, patrones o miembros del aparato represivo; otras veces, en cambio, se ha optado por hacerles hablar a todos en aymara. La primera fórmula refleja mejor la realidad actual; pero la segunda es un indicio más del deseo de querer superar dicha situación. Resulta chocante y a la vez desafiante escuchar en la radio un diálogo entre presidente y ministros de estado sobre relaciones internacionales (por ejemplo, la guerra del Chaco) hablado exclusivamente en aymara...

Florentino Cáceres es uno de los autores más significativos, tanto por su creatividad como por el cuidado estilístico con que maneja el idioma. Entre sus creaciones destacamos la radionovela costumbrista *Ispastäy* (con CIPCA y Radio Fides), una especie de Romeo y Julieta aymara en el contexto del cambio social que experimenta la comunidad rural; y *Santos Marka T'ula* (con THOA y Radio San Gabriel), la vida dramatizada de un líder aymara de principios de siglo, cuya figura ha sido rescatada por el Taller de Historia Oral Andina (THOA), otra de las instituciones aymaras urbanas.

Concursos y festivales

Estas actividades, con frecuencia ligadas a la difusión radial, impulsan mucho la creación de nuevo material literario de tipo oral o escrito. Con el estímulo de sus premios los concursos y festivales

han ido enriqueciendo géneros tan diversos como poesía (con o sin canto), cuento, sociodrama, adivinanzas, historia local, cartillas sobre temas múltiples, pronósticos climáticos según técnicas tradicionales... Y, por supuesto, otro material no literario, como dibujos, artesanías, conjuntos de bailes, etc.

Música

Finalmente, la producción de música (y canto) aymara es otro campo íntimamente ligado a las radiodifusoras, incluidas las no aymaras. Surgidos al nivel de festivales radiofónicos o populares, peñas folklóricas o giras, los conjuntos más famosos llegan a editar algún disco.

En el ámbito de la música es fácil encontrar grupos urbanos que cantan también en aymara; aquí los criterios de prestigio social (que favorecen el paso al castellano) pesan menos y más fácilmente prevalece el valor expresivo del idioma autóctono. Hay, por ejemplo, un bello canto interpretado por muchos conjuntos folklóricos que ha adquirido una gran popularidad también en los medios urbanos. Lástima que últimamente haya sido desvirtuado por su uso interesado en una campaña política:



Jach'a uru jutaskiway	<i>El gran día está llegando</i>
Amuyt'asipxañani	<i>Recordémoslo</i>
Jutaskiway	<i>Está llegando</i>
Tatanak mamanakax	<i>Señores y señoras</i>
Amuyt'asipxañani	<i>Recordémoslo</i>
Jutaskiway	<i>Está llegando.</i>

En este canto, claramente orientado a la liberación aymara, ¿no se descubre el viejo anhelo de un *pachakuti*? Sin haberlo pretendido, el presente se da la mano con aquel viejo canto que afortunadamente nos conservó Waman Puma.



<i>Jach'a uru jutaskiway</i>	El gran día está llegando
<i>A muyt'asipxañani</i>	Recordémoslo
<i>Jutaskiway</i>	Está llegando
<i>Tatanak mamanakax</i>	Señores y señoras
<i>Amuyt'asipxañani</i>	Recordémoslo
<i>Jutaskiway</i>	Está llegando.

Ficción e historiografía: las crónicas españolas como fuentes para la etnohistoria musical americana

Malena Kuss (Argentina)

University of North Texas

Partiendo de las primeras observaciones registradas por Colón al pisar tierra americana en 1492, y hasta los últimos Cronistas de Indias, que escriben afines del siglo xvii, e incluyendo a relatores del siglo xviii y principios del xix que registraban sus observaciones ya hacia fines del período colonial americano, las crónicas representan un voluminoso corpus historiográfico que -por su congruencia con el concepto europeo de asignar suprema autoridad al documento escrito- ha marcado inexorablemente el fundamento y destino de la historiografía americana. Consecuentemente, las crónicas registran las primeras descripciones de rituales indígenas (que involucran "sonido/música" como mediación esencial entre un sistema de creencias y su recreación organizada en gestos còrporo-musicales específicos), así como también las primeras descripciones de instrumentos, y una riquísima gama de comportamientos culturales en general, que incluye lo que hoy separamos como "música y danza", pero que el indígena americano percibió como unidad indivisible.

Por su condición de documento escrito -que asume la posibilidad de verificación- las observaciones sobre comportamiento musical registradas por los cronistas marcaron igualmente el destino, y constituyen el fundamento subyacente e *irrevocable*, de la historiografía musical americana. Durante las últimas décadas del siglo xx, sin embargo, estamos frente a un legado igualmente voluminoso de investigaciones generadas dentro de una multiplicidad de disciplinas que surgieron a principios de nuestra centuria (la antropología, etnomusicología, arqueología, psicología, etnología y, más recientemente, la etnohistoria). Siguiendo su curso natural, estas disciplinas han necesitado cruzar las barreras artificiales impuestas por sus propias definiciones monolíticas, creando investigadores "multidisciplinarios" o grupos de investigación multidisciplinaria, generando un vigoroso movimiento de revisionismo histórico que cuestiona y reinterpreta la contribución de las crónicas a la historiografía *general* americana. Del ímpetu intelectual que este revisionismo ha cobrado -y que es paradigmático en este momento en el Perú- han surgido no solamente ediciones críticas de las crónicas y traducciones anotadas, sino también una transformación de su función historiográfica que rechaza su autoridad tácita e indisputable -*holy writ*, en las palabras de Donald Thompson- y las reinterpreta en el contexto de documentación

arqueológica, antropológica y etnohistórica (Millones 1982), redefiniendo su función de dos maneras: como irremplazable espejo de actitudes históricas hacia los "encuentros y desencuentros desencadenados por la Conquista"-en las palabras del distinguido antropólogo y etnohistoriador peruano Luis Millones-, y también como elemento comparativo que confirma, enriquece o contradice la información aportada por las disciplinas modernas. Dado este vigoroso impulso revisionista, la pregunta que motiva nuestras reflexiones es, entonces, *¿hasta qué punto esta discriminación crítica ha sido asimilada por la historiografía musical americana?* Esta pregunta es el punto de partida de nuestras reflexiones.

I

Entre las contribuciones histórico-bibliográficas que han definido el ámbito temporal y la esfera de influencia historiográfica representada por las crónicas, un compendio monumental es la *Historiografía Indiana*, de Francisco Esteve Barba, publicada en Madrid por la editorial Gredos en 1964. Este *magnum opus* de 737 páginas registra desde los primeros documentos colombinos y su laberíntica línea de transmisión, hasta la contribución de figuras caracterizadas como "la cabeza de puente entre la historiografía jesuítica y la literatura histórica del período de la independencia" de principios del siglo XIX, como la del español Diego de Alvear (1749-1830), capitán de navío -nacido en la misma Montilla donde aparecerá nuestro Inca Garcilaso de la Vega más adelante-, autor de un *Diario* publicado parcialmente en 1837, de una *Relación histórica y geográfica de las misiones*, y de una *Historia Natural*, que sobrevive en forma fragmentaria.

Según Esteve Barba, el aporte de Diego de Alvear sobre las "consecuencias de la expulsión de los jesuitas en 1767" le confiere autoridad, "entre otros rasgos menos notables" (601-602). Dentro de este ámbito temporal de más de tres siglos, Esteve Barba documenta líneas de transmisión, analiza los textos, incluye información bibliográfica de valor inestimable, y perfila biográficamente a los autores registrados.

La contribución de Esteve Barba, sin embargo, es también espejo de las "invenciones" o utopías a que fue sometida la historiografía americana, y de los recalitrantes resabios del pensamiento hegemónico europeo, aún cuando el gran humanista español la haya concebido hacia mediados del siglo xx. Sólo nos basta citar su formulación de las "Finalidades iniciales de la historia en Las Indias":

"Los cronistas de Indias se refieren con precisión, incluso al día de la semana en que los sucesos ocurrieron: nada escapa a su atención, intensa y penetrante. Seguir los progresos de los descubridores, relatar sus hechos, describir el país que van recorriendo, fijarse en el carácter y costumbres de sus habitantes y referir el contacto, pacífico o guerrero, que con ellos entablan; fijarse en los productos de la tierra, en sus cualidades y en las curiosidades de toda índole que contemplan o de las que les llega noticia: esas son las primeras finalidades a que responde su historia.

"Pero los conquistadores han tropezado con otros grupos humanos que a veces han *pretendido* también recoger sus gestas, aunque lo hayan logrado tan sólo de modo *rudimentario*. Para comprender, gobernar y evangelizar esos grupos es preciso conocer su pasado. Por consiguiente, con *sus medios supe-*

riores, con su mejor conocimiento de la técnica historiográfica, los conquistadores deben aplicarse a *complementar los elementales procedimientos de los indígenas*. A base del alfabeto, que América recibe, se fijarán las tradiciones transmitidas por la memoria y se transcribirá, además, cuanto *imperfectamente lograran conservar los indios* en sus quipos y pinturas. Cuestionarios, interrogatorios, ingeniosos procedimientos a que más adelante nos referiremos, lograrán, en definitiva, *salvar en lo posible de naufragio a la primitiva historia americana*. Se pueden reducir a dos, por consiguiente, las finalidades iniciales que en este aspecto solicitan a los españoles: relatar y conservar los propios hechos junto a la noticia de lo visto y oído, y averiguar y *perfeccionar la historia de los pueblos aborígenes*." (Esteve Barba 1964: 7-8)

Se nos hace difícil controlar la pluma (o la computadora) ante la arrogancia que reflejan estas "finalidades". Al mismo tiempo, la existencia subyacente de ideas muy arraigadas exculpa a su portador. No todas las observaciones de Esteve Barba son tan inflamatorias, que con más objetividad caracteriza a los "tipos de historiador". Entre estos encontramos al "simple conquistador, a la vez escritor y soldado, que relata [...] cuanto ve sin echar mano de textos ni autoridades [...] y en esa espontaneidad suya reside precisamente su excelencia" (1964: 8). Entre ellos incluye a Cortés y a Bernal Díaz del Castillo -ca. 1492-1581-, cuya *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* registra eventos desde 1514 hasta 1568 y fue publicada -en su versión apócrifa- en 1632, y que en nuestro siglo articula la concepción dramática de la Conquista de México en la ópera *Montezuma* (1964), de Roger Ses-

sions. Encontramos también al historiador humanista, de educación clásica, en el cual según Esteve Barba lo anteriormente leído "interfiere" en la relación con lo observado. El historiador eclesiástico, cultivado en la oratoria, "se deja llevar con frecuencia al terreno del sermón [...] El fraile se apasiona por la causa indígena, considerando los rituales religiosos nativos como diabólicos" y omite "información que contradice sus propósitos evangelizantes" (1964: 9). Esta caracterización es congruente con la forma de "predicar a través de una parábola" que Bartolomé de Las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), emplea en un relato moralizante que hace referencia al areíto, ritual indígena de los tainos antillanos (Thompson 1993 : 191). Otro tipo de historiador, nos dice Esteve Barba, es el indio, "que sabe escribir porque le han enseñado los españoles y gracias a ellos se encuentra capaz de recobrar en lo posible su propia historia, [y que] se aferra con apego de escolar a los prejuicios y puntos de vista occidentales, que él interpreta a su manera y los adapta como puede a su mentalidad de indio que prevalece a través de su escrito" (1964: 10).

Si intercambiamos "indio" por "europeo", nos encontramos ante una formulación que describe la percepción de los americanos ante las versiones de su propia historia conjuradas por la imaginación europea. Con la caracterización de Bernardino de Sahagún como uno de los investigadores que "prescinden de prejuicios y, elevándose serenamente sobre los hechos, suelen renunciar cuando conviene, como etnólogos o como naturalistas, a cuanto saben o creen saber [...] y leen directamente en la naturaleza o en el hombre americanos"

coincide el juicio histórico de Esteve Barba con la canonización de Sahagún entre los americanistas contemporáneos (1964: 10).

El último tipo de cronista caracterizado por Esteve Barba es el *mestizo culto*, que "está en condiciones muy favorables para darnos a entender la historia indígena. Lleva en su cultura, por su origen mixto, las dos lenguas, como lleva por su naturaleza las dos sangres. Comprende uno y otro espíritu y los enlaza en su escrito como los lleva enlazados en su propia personalidad" (1964: 10).

Esteve Barba logra ser tan inflamatorio como es aquí penetrante, y entre los mestizos cultos incluye al Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) como "excelente ejemplo de este fenómeno".

II

Compartimos, con investigadores tales como el antropólogo Anthony Seeger y el musicólogo Leo Treitler, el concepto de la historia que la define como una reconstrucción del pasado en el presente. De esto se deduce que concebimos la historia, no como una disposición diacrónica o cronológica de eventos, hechos, o fenómenos verificables, organizados desde el pasado hacia el presente,

sino como una identificación de estructuras o paradigmas sincrónicos creados en base a estos hechos, eventos, o fenómenos verificables, que se proyectan desde el presente hacia el pasado. El 'presente' en el cual formulamos nuestra proyección hacia el pasado, es 'sincrónico', y cada 'historia' refleja su propio presente sincrónico. Esta concepción de la historia admite inclusión de historias orales, igualmente "verificables" aunque por diferentes métodos, ampliando el concepto tradicional de la historia que sólo considera verificable al documento escrito. (Recordemos el énfasis que Esteve Barba asigna a la posesión y adquisición de la "escritura".) Entre varios estudios paradigmáticos de construcciones históricas generadas por la tradición oral que, absorbiendo el pasado en estructuras sincrónicas, crean un dinámico 'presente' que se proyecta hacia el pasado, sobresalen "When Music Makes History", de Anthony Seeger (1991), y "The Death of Atahualpa", de Luis Millones (1992), ambos antropólogos.

Leo Treitler, musicólogo americano, teje vastas redes hacia la misma concepción histórica, dirigida en este caso a elucidar -el "objeto" el concepto "obra" como objeto estético- dentro de estructuras sincrónicas

El último tipo de cronista caracterizado por Esteve Barba es el mestizo culto, que "está en condiciones muy favorables para darnos a entender la historia indígena. Lleva en su cultura, por su origen mixto, las dos lenguas, como lleva por su naturaleza las dos sangres. Comprende uno y otro espíritu y los enlaza en su escrito como los lleva enlazados en su propia personalidad".

Esteve Barba logra ser tan inflamatorio como es aquí penetrante, y entre los mestizos cultos incluye al Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) como "excelente ejemplo de este fenómeno".



cas que acumulan un pasado ("The Present as History" y "History, Criticism, and Beethoven's Ninth Symphony", 1989). Dentro de la tradición occidental que llamamos "cultura", la famosa *Sinfonía* (1968), de Luciano Berio, es aún más explícita, ya que resume la "historia" a través de citas relacionadas por sus respectivas líneas de transmisión (Beethoven, Mahler, Berg, Debussy, Strauss, Ravel), un "presente" que es a su vez lineaje hacia el pasado, presentado en un discurso puramente musical. Este es exactamente el caso que estudia Anthony Seeger entre los indios suyá de Brazil, que en sus rituales acumulan su "historia" a través de un repertorio de cantos históricamente adquiridos. A un estudio de la *Sinfonía* de Luciano Berio se le podría igualmente llamar "When Music Makes History", el título de Seeger para el proceso de adquisición de cantos entre los suyá (1991). A un cierto nivel, el tipo de historia que reflejan es el mismo. El puente hacia el revisionismo histórico que hoy reinterpreta

las crónicas es la conciencia de estructuras subyacentes en culturas de tradición oral, generadas por la etnología moderna. Definida sintéticamente por Luis Millones, *la etnohistoria es la historia de las culturas que carecen de lenguaje escrito* (1982: 200). Dentro de estas estructuras, el mito, o formas arquetípicas que asume un sistema de creencias, se fusiona con la historia, ya que condiciona no sólo el comportamiento cultural/musical, sino también el discurso, el modo de estructurar verbalmente la narrativa histórica, ya sea oral o escrita. Uno de los aspectos que se investigan -y al mismo tiempo desacreditan la autoridad, previamente incontrovertible de las crónicas-, es cómo los modos indígenas de estructurar el pensamiento fueron afectados, modificados -hasta subvertidos- al haber sido impuesto sobre ellos la lógica lineal del pensamiento europeo, y qué estructuras del pensamiento indígena pueden ser rescatadas de esas presentaciones lineales documentadas en las crónicas. Sobre este engranaje crucial en el proceso de encuentro/desencuentro, citamos un estudio paradigmático, *Entre el mito y la historia: Psicoanálisis y pasado andino*, escrito por cincodistinguidos investigadores peruanos:

"Los textos recogidos por cronistas españoles, indígenas o mestizos, y por funcionarios civiles y religiosos provenían de una sociedad sin escritura, cuya concepción del tiempo era, cuando menos a nivel de su formulación, distinta de la occidental: cíclica y concéntrica, más que lineal e irreversible. Además, los textos que nos han dejado cronistas y funcionarios están atravesados por las coacciones y demandas que provienen del doble marco de referencias presente en los mismos: andino y español.

"Al empezar el uso de la escritura, todo lo recogido discurría a través de una garganta lineal y logocéntrica, y era sometido a un conjunto activo de exigencias hermenéuticas; las razones de Estado históricas y pragmáticas de los españoles se plantearon en el interior de un discurso judeo-cristiano. Los documentos afectan sustancialmente la lógica interna del

Uno de los aspectos que se investigan y al mismo tiempo desacreditan la autoridad, previamente incontrovertible de las crónicas, es cómo los modos indígenas de estructurar el pensamiento fueron afectados, modificados hasta subvertidos al haber sido impuesto sobre ellos la lógica lineal del pensamiento europeo

discurso andino. El trabajo historiográfico de las últimas décadas ha conseguido [...] esclarecimientos importantes. Aun así, nuestros conocimientos sobre las modificaciones impuestas al modelo de pensamiento andino por el funcionamiento del sistema colonial son insuficientes. La relación tensorial

y constante de ambas organizaciones de razonamiento se encuentra en los textos más allá de toda voluntad del escribiente y estará presente en cualquier selección. El tratamiento de los textos aspira a trascender las limitaciones de la fuente escrita para acceder a la base auro-oral de los mismos." (Hernández, Lemlij, Millones, Péndola, y Rostworowski 1987: XIV-XV)

En el contexto de esta concepción de la historia, desempeña un papel fundamental el sujeto que la narra, o las estructuras mentales que determinan los topos de la narración. Y es aquí donde el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), autor de los *Comentarios Reales* (1609), ocupa un lugar emblemático. Como "mestizo culto" -en la caracterización de Esteve Barba, por ser hijo ilegítimo de conquistador español "de claro linaje" y de madre de la aristocracia inca (nieta y sobrina de dos emperadores), y por poseer ambas lenguas, el quechua materno y el español- se convierte en un símbolo perfecto del conflicto de culturas y de las síntesis posibles que emanan de aquel "crisol de civilizaciones" -en la utópica formulación de Alejo Carpentier-, o de los encuentros y desencuentros generados por la conquista española de América. Max Hernández resume magistralmente la coyuntura histórica que sincretiza el Inca:

"La duración de la vida de Garcilaso se extiende a lo largo del período situado entre el impacto primero de la conquista y la vertiginosa implantación de las bases del sistema colonial. Cubre la transición que va del conquistador Pizarro al virrey Toledo, que es el tiempo que duró la resistencia Inca en Vilcabamba. Se instala en el instante, situado entre el mito y la

historia, en el que se produjeron las contradicciones, superposiciones, síntesis y yuxtaposiciones de las que está hecho el Perú de hoy. Es el momento en el que fue sellándose el destino de los fragmentos de los sistemas de creencias pertenecientes a los grandes complejos ideológicos que entraron en colisión" (1993: 20).

Dado que Garcilaso fue autor de uno de los textos más citados, los *Comentarios Reales de los Incas* (Lisboa: Pedro Crasbeck, 1609), cuya segunda parte, la *Historia General del Perú*, fue publicada un año después de su muerte en Córdoba (Córdoba: Viuda de Andrés Barrera, 1617), la recepción de la obra de Garcilaso continúa asumiendo fisonomías fascinantes, tanto en la Europa de los siglos XVII y XVIII como en el Perú contemporáneo. Su recepción fue también significativa en España. Según Curtis Wilgus, la edición madrileña de 1722 y 1725 de los *Comentarios Reales* fue secretamente comprada por el gobierno español para evitar su diseminación entre los peruanos durante la sublevación de Tupac Amaru II (1780-1781), la rebelión indígena más importante del siglo XVIII en Hispanoamérica (1975:72).

III

Hemos situado a Garcilaso en el centro de estas reflexiones no sólo por la densidad cultural que su figura ha asumido en la literatura peruana, o por el fascinante impacto que sus *Comentarios Reales* tuvieron en la formación de varias utopías europeas aún hasta la Revolución Francesa (Edgar Montiel, 1992), sino también por el lugar prominente que Robert Stevenson le asigna como informante de prácticas musicales en el Perú pre-colombino. En su *magnum*

opus, *Music in Aztec and Inca Territory* (1968), una obra seminal que treinta años después de su publicación no ha sido superada y en la que Stevenson -autoridad suprema sobre música colonial iberoamericana- despliega su control de las crónicas con el virtuosismo intelectual que caracteriza toda su obra, el musicólogo americano nos presenta al Inca Garcilaso como aquel que "mejor explica el carácter de la música peruana antes de la Conquista" (276). De los *Comentarios Reales*, Stevenson extrapola las siguientes observaciones:

"El coro no necesitaba de acompañamiento instrumental cuando entonaban cantos guerreros o épicos (sobre héroes) en solemnes ceremonias públicas. Los cantos de amor eran asunto diferente. Las melodías de estos podían ser tanto cantadas como ejecutadas en flautas. Cada canto estaba asociado con su melodía particular. 'Hubiera sido inconcebible cantar dos textos con la misma melodía.' El hechizo que un canto de amor era capaz de conjurar, aún cuando ejecutado por la flauta, sin el texto, era tan hipnótico que una mujer corrió distancias hacia los brazos de su marido al oír el tañido de su flauta.

"El repertorio instrumental incluía otras piezas, diferentes de las melodías de los cantos. Los ejecutantes a quienes se le permitía tañer la antara ante el Inca o sus caciques principales tenían que haber estudiado por mucho tiempo, 'porque aún cuando su música era tan étnica, no era de ninguna manera vulgar. Al contrario, debía ser laboriosamente aprendida y continuamente ejercitada'. Los registros de una antara correspondían más o menos a los de barítono, tenor, alto y soprano. Los ejecutantes de los cuatro tamaños [de anta-

El coro no necesitaba de acompañamiento instrumental cuando entonaban cantos guerreros o épicos (sobre héroes) en solemnes ceremonias públicas

ras] formaban un cuarteto; pero no ejecutaban piezas polifónicas, ya que no tenían ningún conocimiento de la polifonía (*part music*). En cambio, formaban un cuarteto para que sus melodías instrumentales pudieran cubrir (según lo desearan) desde la nota más grave del bajo hasta la más aguda del registro alto. Cada antara consistía de cuatro o cinco doble tubos de caña [...] Su manera de ejecutar era la siguiente. Un miembro del cuarteto empezaba soplando una nota. Entonces otro ejecutante soplabla otro tubo a la distancia de una quinta o de cualquier otra consonancia deseada, superior o inferior con respecto a la primera nota [...] Manteniendo este tipo de ejecución cubrían desde el registro más grave hasta el más agudo, pero siempre en tiempo estricto. No sabían cómo variar sus melodías con valores más pequeños sino siempre mantenían un pulso constante, en notas redondas." (276-277)

Asumimos que estas observaciones fueron recogidas en el Cuzco, donde Garcilaso vivió durante su adolescencia hasta partir para España en 1560. Nos preguntamos si pueden ser válidas para otras regiones del Tahuantinsuyu precolombino o de la época de contacto, y notamos que de la práctica musical se registra sólo la

exteriorización de los gestos musicales, no las estructuras subyacentes que los justifican, como por ejemplo la complementaridad comunitaria reflejada en constituir una melodía con la participación de cuatro ejecutantes. Nos quedamos sin saber si Garcilaso comprendía esta proyección musical de la complementaridad, aunque el psicoanalista peruano Max Hernández, en *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega* (1993) nos dice que "En el caso de un hombre del siglo XVI [Garcilaso], nacido en el nuevo continente, la noción de sujeto, fundada en la indivisa unidad cartesiana y atribuida a los individuos, resultaba inaplicable: aquella ruptura con lo comunitario a partir de la cual emergió lo individual, que asociamos con los inicios de la modernidad, no se había producido aún" (19).

El evocativo título del libro de Hernández está tomado de una cita de Garcilaso (*Comentarios Reales*, primera parte, libro I, capítulo XV), importante para comprender el legado incaico del linaje materno que lo rodeó hasta sus veinte o veintiún años y hasta su viaje a España, donde vivió, en Montilla y después en Córdoba, hasta su muerte en 1616:

"Residiendo mi madre en el Cozco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parientas que de las crueldades y tiranías de Atahualpa escaparon [villano en algunas utopías, héroe en otras]; en las cuales visitas siempre sus más ordinarias pláticas eran tratar del origen de sus reyes, de la majestad dellos, de la grandeza de su imperio, de sus conquistas y hazañas, del gobierno que en paz y en guerra tenían, *de las leyes que tan en provecho y en favor de sus vasallos ordenaban*. En suma, no dejaban

cosa de las prósperas que entre ellos hubiesen acaecido que no la trujesen a cuenta. De las grandezas y prosperidades pasadas venían a las cosas presentes: lloraban sus reyes muertos, enajenado su imperio y acabada su república. Estas y otras semejantes pláticas tenían los incas y pallas en sus visitas; y con *la memoria del bien perdido*, siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo: tro-cósenos el reinar en vasallaje. En estas pláticas yo, como muchacho, entraba y salía muchas veces donde ellos estaban, y me holgaba de las oír, como huelgan los tales de oír fábulas." (Esteve Barba 1964: 471)

El texto histórico-psicoanalítico de Hernández trasciende "la superficie de la conciencia histórica y cultural del Inca", ya que Garcilaso es un "documento en sí mismo" y, citando a Arnold Toynbee, "uno de esos documentos humanos que pueden ser más iluminantes que cualquier registro inanimado, sea que este tenga la forma de hileras de nudos amarrados a lo largo de cuerdas [referencia a los quipus] o de hileras de letras trazadas sobre papeles" (Toynbee 1966: Xii, en Hernández 1993: 23-24). Hernández justifica la visión utópica que Garcilaso proyectó hacia ambas, Europa y América, diciéndonos que en "hay en su obra una verdad profunda que no se basa en la semejanza del relato con la realidad verificable" (1993: 23). El Inca "logró adueñarse de su destino... [A través de la escritura dio] al mundo entero una visión del Tahuantinsuyu cercana al corazón de los Incas, y una historia de la conquista que reivindicaba para los aventureros españoles el lugar que las razones de estado les habían arrebatado. Al anudar ambas herencias propuso, también, una

utopía para aquel Nuevo Mundo del que se sintió representante" (Hernández 1993: 23).

En "America -Europe: In the Mirror of Otherness" (1992), el filósofo peruano Edgar Montiel documenta el alcance de las líneas intertextuales que conectan al texto de Garcilaso con el pensamiento europeo -especialmente francés- de los siglos XVII y XVIII, su vasta recepción, y cómo este texto nutrió a un mercado europeo receptivo a la utopía. Montiel resume la armoniosa visión del imperio incaico, conjurada por Garcilaso, en la que el Inca muestra "su organización social estricta, su estructura comunitaria, su sistema de distribución de tierras, su colectivismo agrario, y su esencial monoteísmo (basado en Pachacamac, o fuente vital). Subraya los logros en los campos de la agricultura, hidráulica, arquitectura, e ingeniería civil (los caminos que unen al Cuzco con Quito y las ciudades ciclópeas como el Cuzco y Machu Picchu) [tanto como] la profundidad de sus conocimientos astrológicos" (Montiel 1992: 33-34).

Montiel agrega que, para los europeos, la conciencia de la existencia de tal sociedad egalitaria, basada en un sistema impositivo que colectaba un diezmo de toda riqueza material, y cuya arquitectura estaba basada en conceptos geométricos, inspiró la utopía en un clima intelectual impaciente por lograr igualdad y reforma. "Simbólicamente, esta visión de la sociedad inca probó que una organización social diferente era posible, que la redistribución de la riqueza era un ideal alcanzable, y que existían alternativas en la forma de concebir la relación entre Hombre, Estado, y Naturaleza, no como oposiciones dialécticas sino como armoniosa complementariedad" (1992:34). Hernández expli-

ca una armonía similar, deducida de su radiografía del subconciente del Inca: "[El texto] revela una ambición enorme y controlada, un querer estar presente en aquello que le daba origen, pero, para poder influir en el encuentro mediado entre los oponentes" (1993: 207). "Garcilaso se asignó una tarea: salvar de la destrucción *los símbolos* de la cultura vencida" (1993: 202).



IV

Desde la correspondencia entre Colón y los Reyes Católicos (1493), Europa recibió una visión del aborígen americano que lo pintaba como ser "generoso, libre, indiferente a la riqueza material, viviendo en algo así como la Edad de la Inocencia" (Montiel 1992: 27). Esta y otras imágenes nutrieron una literatura que, "a la vez verdadera y fantástica", ha sido categorizada por el genio literario del escritor peruano Mario Vargas Llosa como "el primer realismo

mágico" (Vargas Llosa 1990, en Thompson 1993: 182). De esta literatura surge en Europa la leyenda del "noble savage" que, desde la traducción de las *Décadas* de Pedro Mártir por Antoine Fabré (1533) (quien según Montiel acuña el término "noble savage") llega hasta Rousseau a través de Rabelais (1534), Montaigne ("Des cannibales", 1580, en Bohlman 1991) y Rameau (*Les Indes galantes*, 1735-1736).

La concepción de América como dominio de la Naturaleza, que aparece contrapuesta a la imagen de una Europa donde domina la Razón y la Historia, nutre también la leyenda de Eldorado, o la de aquella América que es no sólo fuente de metales preciosos sino también exuberante jardín de la Providencia, del cual Europa adopta la papa, el maíz y el cacao (Montiel 1992: 28-30). Una tercera leyenda "negra" proyecta la crueldad de los españoles y la violación del indígena americano para satisfacer la codicia española, nutriéndose de los textos de Bartolomé de Las Casas (*Apologética historia sumaria* [1533] y la inflamatoria *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [1552]).

Y nuestro Inca Garcilaso, en el brillante estudio de Montiel, genera la cuarta leyenda, o leyenda "rosa". El texto de Garcilaso desplaza en Europa a los de Pedro Mártir y de Bartolomé de Las Casas en su función de "moldear la imagen de América", transformando compasión en admiración por la civilización americana" (1992:31-32) o, en la formulación de Hernández, "la misión de salvar los símbolos de la cultura vencida". La traducción francesa (1633) del texto de Garcilaso, por J. Boudoin -uno de los fundadores de la Académie Française- y la edición de 1744 -anotada por distingui-

dos científicos franceses de la época- se reflejan en el utopismo de *Le droit de la nature* (1753), de Mo-relly, y a través de este, en el ideario de la Revolución Francesa y la utopía socialista del siglo XIX. Montiel también asigna al texto de Garcilaso el impulso que condujo a Voltaire hacia su *Alzire, ou les Américains* (1736) la fuente literaria para la *Alzira* (1845) de Verdi- y a Marmontel hacia *Les Incas* (1777), un "romance filosófico" (1992: 33-35), influenciado por Voltaire. Estas, a su vez, inician las líneas de transmisión más importantes entre la literatura francesa y la composición de numerosas óperas sobre temas peruanos, escritas tanto en Europa como en América (Kuss 1996).

No es sorprendente que las imágenes americanas conjuradas por la imaginación europea, a través de la mediación de textos que incluyen la versión de nuestro "mestizo culto" (1609, 1633, 1744) se hayan también reflejado en el espejo de América. Hernández regresa de Londres a fines de la década de 1960 para encontrar a los intelectuales peruanos "fascinados con aquello que, a partir de entonces, comenzaron a llamar con insistencia la utopía andina" (1993: 9). En el Perú de 1996, treinta años más tarde, un vigoroso movimiento intelectual ha catalizado numerosos simposios y publicaciones, incluyendo nuevas lecturas de las crónicas. Entre los investigadores peruanos, el juicio histórico sobre la contribución de Garcilaso está muy lejos de reflejar consenso (Hernández 1993: 23). Para los cinco colaboradores que firman *Entre el mito y la historia* (1987) -Max Hernández, Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto Péndola y María Rostworowski-, la visión que proyectó Garcilaso asume formas menos

míticas. Dentro de su neoplatonismo renacentista,

"Garcilaso no quiso o no supo explicar los hábitos indígenas. Su relato resultó distorsionado y no logró dar la versión andina de los hechos. Más bien, se esforzó en adaptar la historia a los patrones europeos e hizo de su narración una pieza ejemplar y laudatoria para los lectores peninsulares. A los incas los pintó como seres delicados, que ganaban pueblos con sus dulzuras, y dio a sus conquistas un carácter incruento en lugar de presentarlos como un pueblo aguerrido y conquistador que implantaba su política con dureza y violencia." (1987: 97)

"La larga vigencia de la crónica de Garcilaso por ausencia de otros [...] estudios críticos sobre las costumbres andinas hizo que su versión incondicionalmente partidaria de Huáscar [hermano de Atahualpa, el vencedor luego vencido] fuese aceptada de manera *acrítica*. Ciertamente es que Garcilaso obró dentro del más puro espíritu indígena, omitiendo de su narración los sucesos que le disgustaban. El desagrado del Inca historiador frente a los reclamos de Atahualpa y de su panaca le hizo modificar el curso de los eventos, sin tomar en consideración que también el derecho de los pretendientes al poder se basaba en ser 'hábil y suficiente'." (1987: 96)

Una de las consecuencias de la "condición natural", incorrupta por la civilización, atribuida al indígena americano en los mitos históricos europeos fue negarles su "historicismo", como en el caso de Hegel, por ejemplo: América pertenecía a la "esfera de la Naturaleza, no de la Razón o de la Historia" (Montiel 1992: 30). La etnomusicología antropológica contemporánea, sin embargo, destila comportamientos normativos en

tre culturas aborígenes vigentes que, a través de sus repeticiones en el tiempo, corresponden con las estructuras que identificamos en la historia. En "When Music Makes History" (1991), Anthony Seeger describe el proceso por el cual los suyá de Brasil acumulan un repertorio de cantos adquiridos a lo largo de siglos, usando para adquirirlos comportamientos condicionados por sus mitos (apropiando cantos de otros grupos indígenas) y recreándolos -a través de la mediación musical- en un presente que se proyecta hacia el pasado. Esta acumulación de repertorio se convierte entonces en su "conciencia de la historia" ("Music Makes History"), una historia condicionada por el mito (1991:23-28).

V

Hemos presentado evidencia de la recepción del texto del Inca Garcilaso y del revisionismo histórico al cual su obra ha sido sometida, dentro de un *inclusivo* concepto de la historia. Ante este dinámico proceso, nos preguntamos cómo es posible que el aporte musical de las crónicas haya permanecido inmunizado al virus de la reinterpretación. Si conferimos autoridad indisputable al aporte musical de las crónicas, ¿cómo podemos conciliar la coexistencia de autoridad por un lado, y la construcción histórica manufacturada por complejos procesos que invitan a múltiples interpretaciones por el otro, dentro de un mismo texto, como en el caso de Garcilaso? Creamos entonces una discrepancia de criterios que asume fehaciente descripción musical y posibilidad de múltiples lecturas sobre la versión de los hechos históricos. ¿Qué pasa con la botánica, por ejemplo? Diferentes lecturas no sustraen sino incrementan el valor de un tex-

***Diferentes lecturas
no sustraen sino
incrementan el valor
de un texto. Para la
historiografía
musical americana,
las crónicas
constituyen
documentos de valor
inestimable***

to. Para la historiografía musical americana, las crónicas constituyen documentos de valor inestimable. Podemos reformular el problema y proponerlo en términos de una dialéctica entre "autenticidad" e historia como proceso.

En un estudio magistral que puede servir como modelo metodológico para el futuro revisionismo histórico que proponemos, Donald Thompson investiga referencias a música y danza entre los tainos antillanos (1993), específicamente sobre el tan mentado areíto, registradas inicialmente por Fray Ramón Pané, el catalán a quién Colón encargó que recogiera costumbres de los habitantes de Hispaniola (hoy Haití y República Dominicana) en su segundo viaje (1493). Mucho se ha escrito sobre qué transmitió Fray Ramón, dado que, siendo catalán, reportaba en castellano información en otras lenguas que pudo no haber dominado. Su famosa *Relación acerca de las antigüedades de los indios* sobrevive sólo en la traducción italiana (1571) de la biografía de Colón por su hijo Fernando, también perdida. A través de Fray Ramón, Bartolomé de Las Casas, Pedro Mártir citando a Fray Ramón, y Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, nos llega (según la brillan-

te pesquisa de Thompson) un concepto del areíto antillano tan saturado de significados como indefinido en origen. Aparece como "ritual, celebración, narración, canto de trabajo, lección de historia limitada a hijos de la nobleza indígena, rito funerario, danza social, ritual de fertilidad, o simplemente, regocijo de borrachera" (1993: 187).

Lo que fascina es la recepción de estas inexactitudes, tan susceptible a la formación de utopías como lo fue la visión histórica de Garcilaso en la formación de utopías andinas y europeas. El areíto en general y el *Areíto de Anacaona* en particular, cuya primera mención Thompson encuentra en la *Historia general y natural de los Indias* de Oviedo (Sevilla, 1535), asume foco cultural en la creación antillana y nutre la imaginación tanto de dramaturgos como de compositores e historiadores, incluyendo a Lope de Vega, quien instala a indios cantando areítos en *El nuevo mundo descubierto por Colón* (Thompson 1993: 192).

Antonio Gallego contribuye a la dimensión española: "El areíto es voz que todavía recoge el *diccionario de la lengua* de la Real Academia Española (1970): 'Canto popular de los antiguos indios de las Antillas y de la América Central. 2.

Danza que se bailaba con este canto.'"

Y del *Diccionario de la Música*, de Michel Brenet (1926), publicado en Barcelona (1946), notablemente aumentado con "terminología y folklore español y americano", se recoge la voz y la variante, "Areite, m. Danza religiosa que bailaban los indios de Méjico y Guatemala, según refiere J. Inzenga (V. Guaracha)." Y "Areíto, m. Baile popular de los naturales de Cuba, según el historiador P. Las Casas. (V. Guaracha)" (Gallego 1993: 265-268, nota 3).

Gallego también cita a Oviedo, pasado por el filtro de *La música en Cuba* (1946), del literato cubano Alejo Carpentier: "Tenían estas gentes la buena y gentil manera de rememorar las cosas pasadas e antiguas; esto era en sus cantares y bailes, que ellos llaman areyto, que es lo mismo que nosotros llamamos bailar cantando..." (1993: 267).

La dialéctica entre proceso histórico y autenticidad se sintetiza en la historia cuando la concebimos como fenómeno de recepción. Y las crónicas son parte irreversible de la historia como proceso, que se esclarece y vigoriza aún cuando la búsqueda esté impulsada por la utopía de la autenticidad.

La dialéctica entre proceso histórico y autenticidad se sintetiza en la historia cuando la concebimos como fenómeno de recepción. Y las crónicas son parte irreversible de la historia como proceso, que se esclarece y vigoriza aún cuando la búsqueda esté impulsada por la utopía de la autenticidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bohlman, Philip V.: "Representation and Cultural Critique in the History of Ethnomusicology", en *Comparative Musicology and Anthropology of Music: Essays in the History of Ethnomusicology*, Bruno Nettl y Philip V. Bohlman, directores, University of Chicago Press, Chicago and London, 1991, pp. 131-151.
- CamêU, Helza: *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*, Conselho Federal de Cultura y Departamento de Assuntos Culturais, Río de Janeiro, 1977.
- DÍAz del Castillo, Bernal: *Historia de la Conquista de Nueva España* (1632), introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Editorial Porrúa, 1986.
- Esteve Barba, Francisco: *Historiografía Indiana*, Editorial Gredos, Madrid, 1964.
- Gallego, Antonio: "La visión del Nuevo Mundo en la Atlántida de Falla", México, en *Contribución del Nuevo Mundo a la música del Viejo*, Mesa Redonda II, presidida, y editada por Malena Kuss, Actas del XV Congreso, Sociedad Internacional de Musicología (Madrid, 1992), en *Revista de Musicología XVI/1*, 1993, Madrid, pp. 265-273.
- Hernández, Max: *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, primera edición peruana, corregida y aumentada por el autor, Instituto de Estudios Peruanos [IEP] - Biblioteca Peruana de Psicoanálisis [BPP], Lima, 1993.
- Hernández, Max, Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto PÉNdola, y MarÍA Rostworowski: *Entre el mito y la historia: Psicoanálisis y pasado andino*. Ediciones Psicoanalíticas Imago [Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos /SIDEA], Lima, 1987.
- Hill, Jonathan D., director: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1988.
- Kuss, Malena: "The Invention of America: Encounter Settings on the Latin American Lyric Stage", en *Revista de Musicología* [Sociedad Española de Musicología], XVI/1, 1993; Actas del XV Congreso, Sociedad Internacional de Musicología (Madrid, 1992), Mesa Redonda II presidida por Malena Kuss, "Contribución del Nuevo Mundo a la música del Viejo Mundo", pp. 185-204.
- _____ : "La primera representación de 'La Muerte de Atahualpa' en el teatro lírico: Historia y ficción", en *La novela en la historia y la historia en la novela*, Actas del Simposio Internacional, 19-21, Lima, octubre, 1995); y Biblioteca Peruana de Psicoanálisis [BPP] - Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos [SIDEA], Lima, 1996.
- Millones, Luis: "The Death of Atahualpa", en *Musical Repercussions of 1492: Encounters in Text and Performance*, Carol E. Robertson, Directora, The Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1992, pp. 237-256.
- _____ : "Ethnohistorians and Andean History: A Difficult Task, a Heterodox Discipline", en *Latin American Research Review*, 17/1, 1982, pp. 200-216.
- MONTIEL, EDGAR: "America - Europe: In the Mirror of Otherness", en *Diógenes* [publicación del International Council of Philosophy and Humanistic Studies, with the support of UNESCO], 159, Winter, 1992, pp. 25-35.
- Murphy, John P.: "The Ethnohistory of Amerindian Peoples: Brazil", en *South America, Central America, México, and the Caribbean*, vol. XI, Malena Kuss, directora, en la serie de 12 volúmenes *The Universe of Music: A History*, The Smithsonian Institution Press/International Music Council of UNESCO, en prensa, Washington, D.C.
- O'Gorman, Edmundo: *The Invention of America: An Inquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history*, Indiana University Press, Bloomington, Indianas, 1961.
- PanÉ, Fray Ramón: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, edición dirigida por José Juan Arrom, Siglo veintiuno editores, [1974], México, 1991.
- Roosevelt, Anna, directora: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, University of Arizona Press, Tucson and London, 1994.
- Rostworowski de Diez Canseco, MarÍA: *Historia del Tahuantinsuyu*, Instituto de Estudios Peruanos [IEP], Lima, 1988.
- Sahlins, Marshall: *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan, 1981.
- _____ : *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1985.
- _____ : *How 'Natives' Think, About Captain Cook, For Example*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1995.
- Seeger, Anthony: "When Music Makes History", en *Ethnomusicology and Modern Music History*, Stephen Blum, Philip V. Bohlman, y Daniel M. Neuman, directores, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1991, pp. 23-34.
- Stevenson, Robert: *The Music of Peru: Aboriginal and Viceroyal Epochs*, Pan American Union / General Secretariat of the Organization of American States, Washington, D.C., 1960.
- _____ : *Music in Aztec and Inca Territory*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968 (edición revisada, 1976).
- SuÁRez Roca, José Luis: *Lingüística misionera española*, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1992.
- Thompson, Donald: "The Cronistas de Indias Revisited: Historical Reports, Archeological Evidence, and Literary and Artistic Traces of Indigenous Music and Dance in the Greater Antilles at the Time of the Conquista", en *Latin American Music Review*, 14/2, Fall-Winter, 1993, pp. 181-201.
- Treitler, Leo: "History, Criticism, and Beethoven's Ninth Symphony", en *Music and the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1989, pp. 19-45.
- _____ : "The Present as History", en *Music and the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1989, pp. 95-156.
- Vargas Llosa, Mario: "Questions of Conquest: What Columbus Wrought and What He Did Not", en *Harpers* 281/1687, December, 1990, pp. 45-53.
- Veiga, Manuel Vicente Ribeiro, Jr.: *Toward a Brazilian Ethnomusicology: Amerindian Phases*, Ph.D. Dissertation, University of California at Los Angeles, 1981; y University Microfilms International, 81-22872, Ann Arbor, Michigan.
- Welch, Thomas L. y Myriam Figueras, compiladores: *Travel Accounts and Descriptions of Latin America and the Caribbean, 1800-1920: A Selected Bibliography*, Washington, D.C., Columbus Memorial Library / Organization of American States - General Secretariat, 1982.
- Wilgus, A. Curtis: *The Historiography of Latin America: A guide to historical writing 1500-1800*, The Scarecrow Press Metuchen, New Jersey, 1975.

Las dimensiones del rumor: oral, colectiva y anónima

Margarita Zires Roldan (México)
Universidad Autónoma Metropolitana

A través de este texto se intenta reflexionar sobre las dimensiones oral, colectiva y anónima del rumor que hasta ahora no han sido trabajadas por los teóricos de este fenómeno social. Ello permitirá a su vez plantear la relación entre el rumor y la memoria colectiva. Dichas reflexiones están basadas en el análisis de un estudio de caso: el rumor de los pitufos, que circuló por toda la República Mexicana en 1983 y 1984. Esta investigación, realizada para la UAM-Xochimilco está por ser finalizada, aunque ya parte de sus resultados fueron publicados en 1991.

Dimensión oral del rumor

La tendencia centrada en la escritura que predomina en los estudios de la cultura ha impregnado la perspectiva de análisis del rumor y ha impedido captar su materialidad o rasgos característicos de la comunicación oral en la producción del rumor. Desde dicha tendencia se analizan la mayoría de fenómenos culturales como si fueran textos escritos o a escribir, dado que el modelo o forma discursiva ideal es el texto escrito.

Un claro ejemplo de esta tendencia son los estudios más conocidos del rumor de Allport y Postman (1947), en los que se denuncia que este no se comporta como un texto escrito.

En general, la mayoría de las investigaciones que parten de una concepción peyorativa del rumor, como aquellas que intentan contribuir a la eliminación o control de este fenómeno, establecen las siguientes oposiciones de categorías: texto escrito versus rumor; noticia versus rumor; verdadero versus falso (Knapp, 1944; Allport y Postman, 1947; Rosnow, 1973; Schuh, 1981).

Los rumores no son textos escritos, pero las investigaciones que se han realizado sobre ellos derivan su enfoque de un mundo de la escritura en el que se encuentra inserto el investigador y en donde existe un

Los rumores no son textos escritos, pero las investigaciones que se han realizado sobre ellos derivan su enfoque de un mundo de la escritura en el que se encuentra inserto el investigador y en donde existe un "culto por la escritura"

"culto por la escritura". Asimismo desembocan -como en este caso- en la producción de un texto escrito.

Además, el rumor como comunicación oral genera mucha inseguridad al estudioso, acostumbrado a trabajar con textos o corpus fijos y a la espera de ser desmenuzados en una biblioteca o en una hemeroteca. La naturaleza etérea, provisional, inasible, poco controlable y difícil de reconstruir del rumor lo convierte en algo parecido a la "palabra del salvaje", que el etnólogo intenta estudiar y "domar".

En este trabajo, y en un intento por alejarse de una perspectiva centrada en la escritura, se subraya que escribir acerca de la oralidad no significa señalar solamente la ausencia de una escritura y pensar en términos abstractos sus características, sino reflexionar en términos concretos sus materias significantes y su compleja interacción.

Desde esa perspectiva el rumor no se reduce a un contenido de información, ni a un conjunto de palabras o signos verbales. *El ru-*

mor como comunicación oral se nutre de otros signos paralingüísticos, como son los tonos de las voces, su volumen, las pausas. El lenguaje verbal siempre está ligado al lenguaje corporal. Los signos vocales, de la voz en movimiento, no se pueden ver aislados de otro conjunto de signos y materias heterogéneas de significación, de los gestos, miradas, gesticulaciones, los cuales interactúan y participan en la comunicación oral. Esto lleva a tomar en cuenta la dimensión espacio-temporal de dicha comunicación, y particularmente la presencia física de los interlocutores como característica de la comunicación verbal.

Mientras que el texto escrito implica un tiempo de escritura y un tiempo de lectura, o sea se caracteriza por un tiempo diferido entre la escritura y la lectura, el texto vocal lleva consigo la simultaneidad de la presencia de los sujetos que intervienen en la comunicación.

Mientras que el texto escrito exige ser leído linealmente o secuencialmente, el texto vocal implica muchos niveles de percepción simultáneos.

Mientras que el texto escrito se caracteriza por la ausencia física del lector en el momento de su escritura y la ausencia física del escritor en el momento de su lectura, *la comunicación oral es comunicación "en presencia física"*. El término de "comunicación cara a cara" alude precisamente a esta modalidad de la comunicación y permite compararla con otras formas comunicativas que no implican esa presencia física, como son aquellas en las que intervienen las tecnologías modernas de la comunicación (radio, televisión, cine), además de la forma escrita.

Mientras que el término oral remite solamente a la boca y deri-



va del término latín "oris", que significa boca y se usa normalmente para calificar un tipo de transmisión, el término cara a cara remite a una interacción cuerpo a cuerpo y a una *acción entre los cuerpos: juegos de miradas, movimientos, gestos, gesticulaciones*. Por lo tanto, una interacción que involucra todos los sentidos.

El término comunicación cara a cara subraya que el texto oral es un producto en donde intervienen, por lo menos, dos interlocutores, con bocas, oídos, ojos, en donde no sólo las palabras y su contenido cuenta. El texto de la comunicación oral, de la comunicación en presencia física de varios interlocutores, es el resultado del interjuego de lo dicho y lo entre-lo-dicho (del juego que se construye entre las caras, entre los cuerpos en el momento de hablar). En este sentido el término texto no remite al discurso escrito, sino a un tejido, a una red de múltiples signos de diferente naturaleza; a una red de múltiples significantes que interactúan; a un interjuego de sentidos que cada significante invoca.

El análisis de la dimensión corporal de la comunicación oral ha llevado a los estudiosos de esta a tomar en cuenta su dimensión tea-

Mientras que el término oral remite solamente a la boca y deriva del término latín "oris", que significa boca y se usa normalmente para calificar un tipo de transmisión, el término cara a cara remite a una interacción cuerpo a cuerpo y a una acción entre los cuerpos: juegos de miradas, movimientos, gestos, gesticulaciones. Por lo tanto, una interacción que involucra todos los sentidos

tral, su puesta en escena. Por ejemplo en los análisis de Goffman (1974) sobre las interacciones verbales este aspecto es parte fundamental.

Desde esa perspectiva micro-sociológica, *la comunicación verbal es un proceso de negociación* en el que los participantes están permanentemente definiendo y redefiniendo la situación comunicativa (el marco o encuadre de la interacción, el *framing*). Para ello establecen conjuntamente, de una manera explícita o implícita, lo que está sucediendo y el significado del

encuentro. Marcan cuáles son los límites del comportamiento apropiado. Se otorgan diferentes roles o papeles sociales y definen, por lo tanto, la estructura de interacción y las expresiones adecuadas para ese momento.

De acuerdo a Goffman (1974) el conflicto es parte constitutiva de este proceso en el que los participantes luchan por imponer su propia definición o redefinición de las situaciones. Por ello, desarrollan movimientos estratégicos que Goffman define como movidas o jugadas (*moves*), tomando la concepción de Wittgenstein de juegos de lenguaje con el fin de destacar las relaciones de fuerza y la dimensión del poder que está implícita en todos los intercambios comunicativos. Una jugada es la unidad mínima de análisis de los rituales de interacción.



En este sentido, consideramos que cada situación de producción del rumor o de una versión de este es el resultado no sólo de la suma de informaciones o relatos que ca-

da interlocutor puede traer en una conversación, sino del proceso de negociación de los roles o papeles sociales a jugar entre los diferentes interlocutores. Pero hay que añadir que no sólo es el producto de una sola negociación, sino de muchas negociaciones, dado su carácter intergrupalo o colectivo.

Una de las características del fenómeno del rumor es que su producción no abarca una sola situación narrativa, sino un gran número de situaciones o eventos, en las que se está reproduciendo y transformando un relato.

La dimensión colectiva del rumor

El rumor es un relato vocal que atraviesa diferentes grupos sociales y contextos culturales, convirtiéndose en una polifonía de voces o concierto que se va entretejiendo con los diferentes tonos, volúmenes, gestos y maneras de hablar de todos los sujetos involucrados.

Ahora bien, no todos los estudios del rumor han destacado su dimensión colectiva. Los primeros investigadores que partían de una perspectiva de la psicología individual reducían el rumor a un fenómeno individual, y de distorsión de la memoria individual. El sujeto del que hablan es un sujeto desmemoriado o un consciente distorsionador de la verdad (Knapp, 1944; Allport y Postman, 1947).

Los autores que han analizado el fenómeno desde una perspectiva de la psicología social o de la sociología han destacado su importancia en el funcionamiento de los grupos. Sin embargo, la concepción de los grupos varía entre los diferentes autores. Para Rouquette (1977) el rumor es un modo de constituirse, definirse y mantenerse de los grupos relativamente

estables. Para Dröge (1970), se relaciona tanto con los grupos primarios (que gozan de estabilidad y se caracterizan por una permanente retroalimentación) como con los grupos difusos o pasajeros.

De acuerdo con Shibutani (1966:38) cada rumor poseería un público, el cual "no es un grupo organizado, pero tampoco un agregado de individuos". El también destaca las "grupaldades transitorias" que se constituyen en la producción del rumor.

Kapferer (1987) habla también de los "públicos" y "mercados" de un rumor, al tratar de destacar el intercambio que este involucraría, así como menciona su dimensión colectiva, aunque no aclara lo que esta signifique para él.

Aquí se considera que la utilización del término público no es acertada, dado que no permite comprender la participación de los sujetos hablantes en el proceso de producción y transformación del rumor. Hablar de público es reducir la participación del sujeto hablante a una actividad de espectador o consumidor. Por otra parte, el término de público como opuesto a privado tampoco parece adecuado, dado que el rumor atraviesa tanto los espacios privados como los públicos.

El rumor se diferencia del chisme en tanto cruza o atraviesa las barreras de los grupos sociales y no sólo versa sobre asuntos de terceras personas. Existen rumores de mayor y de menor extensión, cuya circulación se limita a un contexto cultural, y rumores que atraviesan distintas culturas y a veces hasta continentes.

Por ejemplo, el rumor de Marie Besnard que estudia Kapferer (1987). Es un rumor colectivo que decía que una mujer, Marie Besnard, había envenenado a su esposo en un pequeño pueblo francés.

Las razones o suposiciones del envenenamiento eran múltiples, y variaban de acuerdo a los diferentes sectores involucrados, pero confluían en la verosimilitud del relato del envenenamiento. Sin que todos los códigos de todos los sectores fueran compartidos por todos, bastó que se compartieran

El rumor se diferencia del chisme en tanto cruza o atraviesa las barreras de los grupos sociales y no sólo versa sobre asuntos de terceras personas. Existen rumores de mayor y de menor extensión, cuya circulación se limita a un contexto cultural, y rumores que atraviesan distintas culturas y a veces hasta continentes

ciertos discursos y ciertos códigos parcialmente para que prendiera el rumor. Es esto lo que caracteriza un fenómeno colectivo: la condensación de múltiples fuerzas en un punto, en una formulación o en una acción, o en ambas. En este caso hubo ambas. El rumor de Marie Besnard es el proceso de construcción colectiva de su culpabilidad como un proceso de condensación de múltiples voces e interpretaciones en una formulación convergente que llevó a que estuviera

cinco años en la cárcel, después de los cuales se le declaró inocente. Dichas formulaciones poseen un carácter efímero. Algunas son más frágiles y pasajeras que otras, pero no por ello desaparecen. Dejan huellas que quedan como mitos flotantes a la espera de otra coyuntura en que se los vuelva a actualizar.



Otro rumor muy conocido, estudiado por Morin (1969), decía que en Orléans, en ciertas tiendas de ropa femenina pertenecientes a judíos, se organizaba un negocio de trata de blancas con adolescentes. Este rumor ya había prendido antes en otra ciudad, en Rouen. Morin lo define como un fenómeno colectivo. Describe la distinta participación de los diferentes sectores y grupos sociales, de acuerdo a su edad, sexo, raza, profesión o actividad, así como inclinaciones religiosas o políticas. Menciona que hay sectores que apoyan el rumor y otros que no. Los que lo apoyan poseen muchas versiones diferentes, aunque comparten ciertos discursos convergentes que le otorgan verosimilitud. Entre los que no lo apoyan existen también diferentes versiones en contra, así

como ciertos puntos discursivos convergentes, por lo que no le otorgan verosimilitud. Y lo que parece más importante aquí: Morin deja entrever que tanto los que no le otorgan verosimilitud como los que sí, comparten ciertos discursos y códigos que recorren a casi todos los sectores; por ejemplo, la idea de que hay un complot en la ciudad, de que la prensa no dice la verdad, de que ha habido una competencia desleal entre comerciantes, entre otros.

Otro caso muy estudiado de un rumor que ha atravesado los continentes, es el del fantasma que pide "aventón". Se han destacado múltiples versiones de este, y su expansión en todos los países europeos, en Norteamérica y en América Latina. Nosotros topamos con él al estar estudiando el rumor de los pitufos. Desgraciadamente, se ha reducido su estudio en general a un fenómeno psicológico, en el cual se tratan de detectar estructuras psíquicas universales, un inconsciente colectivo universal. En caso de que se trabaje como un fenómeno cultural y transcultural (Brunvand, 1981), no se analizan los puntos de convergencia y divergencia a partir de los análisis de sus múltiples versiones.

Resumiendo, de acuerdo con nuestra concepción, el rumor como fenómeno colectivo es transgrupal y a veces transcultural.

Según su contenido, travesía o circulación, una versión del rumor es el producto de un grupo claramente definido o de una grupalidad totalmente efímera o transitoria. Tomando en consideración el conjunto de situaciones e interacciones que un rumor genera, no se puede afirmar que los sujetos que participan en su elaboración y reelaboración llegan a constituir un grupo homogéneo de voces hablantes, pero tampoco una masa

amorfa de individuos aislados. En ese sentido se coincide con Dröge y Shibutani.

Si se utilizan estas consideraciones, más bien de corte sociológico, para pensar la materialidad o vocalidad colectiva del rumor, se puede afirmar que involucra una acción vocal múltiple y transitoria en donde los sujetos van construyendo en presencia de otros un relato, su voz con la de otros, sus signos corporales con los de otros, logrando atravesar o no ciertas barreras sociales y culturales que transforman no sólo el contenido del relato, sino la forma de decirlo (a partir de los distintos tonos, volúmenes, acentos y arraigos que se llevan en la piel).

Si se observa al fenómeno desde una visión macrocolectiva, aglutinando el conjunto múltiple de encuentros y eventos comunicativos que lo caracterizan, se topa uno con la dimensión anónima del rumor. Estas dos dimensiones están entrelazadas. Mientras que un sujeto participa en la construcción de un rumor se hunde en el anonimato, en el murmullo de voces y gestos que atraviesan los grupos, en el "se dice".

Dimensión anónima del rumor: entre el "se dice" y "yo lo vi con mis propios ojos"

Desde una perspectiva macro el rumor es anónimo, no tiene autor. Si acaso tuvo un sólo origen y es el producto de una mente o proyecto manipulador, no es esto lo que constituye al rumor, sino la dinámica de variación que se genera al ponerse en circulación. Es una voz sin nombre, ni ninguna credencial que la identifique. En ese sentido no tiene centro o más bien es policéntrico.



El "se dice" que lo respalda remite a un murmullo producido por muchas personas, en donde ninguna parece sobresalir. En ese murmullo se sumergen las voces más o menos conocidas de los parientes, de los amigos, o las más o menos desconocidas de gente que se encuentra al pasar por un centro de reunión de un lugar pasajero, por una tienda, una iglesia; por un lugar de compras, una oficina de gobierno, un parque. Se sumergen también las fuentes de información colectiva, nombradas de una manera más o menos imprecisa: "salió en el periódico", "en el noticiero de 24 horas", sin mencionar ninguna fecha, hora. El "se dice" del rumor sería en ese caso un murmullo en donde el hablante se pierde como en el cuerpo de un mar, cuyas olas fueran las palabras, las voces, las orejas y bocas de miles de personas que cuentan en distintos tiempos un relato más o menos parecido.

Ahora bien, desde una visión micro y tomando en cuenta las distintas situaciones comunicativas, se puede constatar que el rumor puede poseer diferentes persona-

jes relevantes, claramente identificados, que sirven para darle un sustento y credibilidad en los diferentes contextos en los que circula.

De esta manera se le atribuyen el origen del rumor a un locutor del radio o de televisión, a un periodista, político, etc., aunque esto no sea cierto.



La existencia o no existencia de este recurso de búsqueda de autoridad (de origen, autoría y/o legitimidad), así como la diferente utilización de fuentes de información caracteriza los diferentes contextos culturales por los que circula el rumor, transformándose.

Debido a esto último, a veces los sujetos que participan en la producción de un rumor hacen mención de fechas y lugares precisos que -según ellos- le confieren mayor verosimilitud a su relato.

En contraste, y volviendo a la visión macro, vale la pena preguntarse: ¿qué significa el "se" y el "dice" del "se dice"? ¿A qué sujeto y tiempo se refiere?

En ese sentido el "se dice" es de todos y de nadie en concreto. Si bien hay un "yo" que lo formula y un "tú" que lo escucha, remite a una colectividad evocada, un cuerpo social virtual, posible, a un cuerpo indefinido y heterogéneo de sujetos hablantes. El "se dice" es de todos, pero también de nadie, porque brinda la posibilidad de borrarse, de no asumir ninguna responsabilidad con respecto a lo

que se dice. Otorga la opción de esconderse en una masa de hablantes, sin que se sepa quien dijo exactamente qué, por qué, si acaso esto era importante. "Se dice", remite a un presente, a un tiempo contemporáneo a aquel en el que

Las expresiones "se dice", "dicen", "me dijeron" aluden a una voz colectiva, plural, impersonal y anónima que atraviesa el discurso del sujeto hablante. Todas ellas remiten a esa memoria colectiva que está en permanente proceso de transformación, que no conoce más que el pasado que se puede actualizar en un presente

el hablante está hablando. No evoca ni un pasado ni un futuro, sino un tiempo en el que se habla. Implícitamente alude a un "se oye", a bocas y oídos en contacto, aunque lo que se subraye en el "se dice" sea precisamente esa boca colectiva, hablante y en el momento de hablar.

Existen otras expresiones como "dicen", "me dijeron", "me contaron", que también sirven para introducir los relatos orales, los rumores, e introducen matices particulares al hablar. Mientras el

"se dice" acentúa la voz impersonal, singular y anónima, en la cual el hablante ve inserta su voz. El "dicen" destaca la pluralidad de voces, entre las cuales el hablante inscribe la suya. El "me dijeron" subraya la pluralidad de voces, pluralidad de los sujetos hablantes, entre los cuales subraya su persona como punto de llegada y de circulación del relato. Se remite a un relato pasado que se ve actualizado en el momento de narrar y de afirmar: "me dijeron".

En otras ocasiones, por contraste, la verosimilitud parece centrarse precisamente en el mecanismo contrario: "yo lo vi con mis propios ojos", aunque lo narrado sea totalmente inventado. El sujeto hablante se pone en un centro imaginario o en el origen de la información. Remite a una memoria individual.

Las expresiones "se dice", "dicen", "me dijeron" aluden a una voz colectiva, plural, impersonal y anónima que atraviesa el discurso del sujeto hablante. Todas ellas remiten a esa memoria colectiva que está en permanente proceso de transformación, que no conoce más que el pasado que se puede actualizar en un presente.

El rumor y la memoria colectiva

En el momento de producción y transformación del rumor, se ve actualizada la tradición y la memoria colectiva en un evento irrepetible que está configurado por el entorno físico, por la situación discursiva y por unas circunstancias que sitúan el texto oral en el espacio y el tiempo. Cada rumor o versión suya existe en el tiempo y en el espacio. El tiempo de una versión implica tanto la duración de un evento de pro-

ducción del rumor como el tiempo social o contexto histórico en el que se integra.

Las pausas de trabajo en una fábrica pueden ayudar a determinar el tiempo de las interacciones sociales y de la producción de rumores en esa fábrica.



Es sabido que en las épocas de elecciones a presidente en cualquier país contribuyen a la producción de un gran número de rumores sobre los candidatos, sus políticas, intereses, relaciones sociales y vida personal.

En relación al espacio, un rumor puede adquirir diferentes rumbos y diferentes significaciones que dependen del entorno físico que rodean a las personas que intervienen en su producción, así como con las normas que rigen dicho entorno, que lo convierten en un espacio sociocultural específico.

Los empleados de una empresa seguramente hablan de diferentes temas y de diferentes maneras en el espacio de la fábrica, que en

un restaurante en donde van a comer o en el contexto de una fiesta en la casa de alguno de ellos.

Frente a la visión mítica de la memoria intacta de los pueblos, de la memoria oral colectiva, rescatamos la visión de Duvignaud sobre una memoria colectiva fragmentaria, llena de olvidos, de rupturas, de "hoyos", que permita pensar no sólo el recuerdo, sino el olvido, la continuidad y la transformación (Duvignaud, 1977).

Es sabido que en las épocas de elecciones a presidente en cualquier país contribuyen a la producción de un gran número de rumores sobre los candidatos, sus políticas, intereses, relaciones sociales y vida personal

La memoria colectiva es flotante. Nunca posee la misma identidad, ya que los elementos que la

componen se sumergen y emergen conforme el contexto histórico y las circunstancias lo demandan. Son estas las que estipulan los elementos del pasado que se pueden actualizar y los que permanecen aparentemente como inexistentes, pendientes de ser llamados en otra oportunidad.



BIBLIOGRAFÍA

ALLPORT, G.W. y LEO Postman: *The Psychology of Rumor*, Henry Holt, New York, 1947; edición en español: *La psicología del rumor*, Editorial Psique, Buenos Aires, 1982.

Brunvand, Jan Harold: *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*, W.W. Norton & Company, New York, 1981.

DrÖGe, Franz: *Der zerredete Widerstand*, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf, 1970.

Duvignaud, Jean (1977): *El sacrificio inútil*, Colección Popular, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Goffman, Erving (1974): *Frame Analysis. An Essay on The Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston, 1986.

Knapp, Robert H.: "A Psychology of rumor en *Public Opinion Quarterly*, (8): 22-37, 1944.

Kapferer, Jean Noel: *Les Rumeurs*, Seuil, Paris, 1987.

Morin, Edgar: *Le rumeur d'Orleans*, Editions du Seuil, Paris, 1969. Rosnow, Ralph L. y James L. EspOsito: "Corporate Rumors... How they start and how to stop them", en *Management Review* (4):40-49, 1973.

Rosnow, Ralph L. y Gary Alan Fire: *Rumor and Gossip. The Socialpsychology*, Elsevier, New York, 1976.

RouQUETTE, MICHEL Louis: *Los rumores*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1977.

SCHUH, Horst: *Das Gerücht, Psychologie des Gerüchts im Krieg*, Bernard & Graefe, München, 1981.

Shibutani, Tamotsu: *Improvised News: a sociological study of rumor*, Bobbs-Merril Company, New York, 1966.

Zires, Margarita: "El rumor de los Pitufos. Un acceso a las culturas orales en México", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IV, (12): 1-294, 1991. ◆

El desarrollo de la oralidad en el preescolar

Práctica cognitiva, discursiva y cultural

Gladys Jaimes Carvajal y María Elvira Rodríguez Luna (Colombia)

Universidad Distrital "Francisco José de Caldas"

Es bien sabido que las primeras experiencias del lenguaje se construyen de manera espontánea y natural en la cotidianidad de la vida familiar y, en consecuencia, el niño interioriza, como forma específica de conocimiento, los sistemas operativos y funcionales de una lengua particular, su lengua materna.

A través de la oralidad el niño organiza la realidad de su vida cotidiana alrededor del yo, el aquí de su cuerpo y el ahora de su presente. Al hacer suyos los indicadores lingüísticos que corresponden a estos contextos, funda su subjetividad, es decir, se sitúa como persona en las coordenadas del espacio y el tiempo. Sin embargo, el mundo que construye se va perfilando como mundo intersubjetivo que comparte con otros. La práctica de la oralidad se enriquece con la presencia de los participantes en la situación que tiene como característica la reciprocidad.

No es difícil advertir que en la práctica de la lengua materna en el hogar, el niño es asistido por el adulto o cuidador para que logre el éxito comunicativo, lo cual implica relacionar medios y fines, en el marco de situaciones socialmente definidas. En este contexto, el ejercicio de la oralidad es eficaz, efectivo y responde a las necesidades manifiestas de este proceso de socialización primaria, a través del cual el niño se sitúa en los parámetros de la cultura de su respectiva comunidad hablante. "Con el lenguaje se interiorizan esquemas interpretativos y motivacionales que proporcionan programas institucionales para la vida cotidiana" (Berger, 1994:172).

La experiencia de la oralidad que antecede a los procesos de escolarización es altamente significativa para el niño, porque posibilita la expresión de su pensamiento y la construcción de saberes, hace fecundos los intercambios sociales y ayuda a la construcción de la persona. Además, es capacidad que se ejerce espontáneamente sin requerir una enseñanza explícita.

Por el contrario, el inicio de la vida escolar impone al niño nuevos retos en la comunicación y podemos decir que gran parte de lo que generalmente se conoce como fracaso escolar está ligado a la no conquista y dominio de las nuevas formas de lenguaje.

La constatación de estas realidades impulsó la formulación y realización del proyecto de investigación

"Conocimiento del mundo, conocimiento lingüístico y entorno so-ciocultural en la adquisición de la lengua materna. Una propuesta para la educación preescolar", del Convenio Universidad Distrital "Francisco José de Caldas" - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología COLCIENCIAS. Se llevó a cabo durante los años 1994, 1995 y 1996 en tres contextos educativos de la escuela oficial de medio social desfavorecido en el Distrito Capital de Santafé de Bogotá localidad de Kennedy, e involucró una población de ciento treinta y cinco niños, cuyas edades oscilan entre 4 y 6 años, y a cuatro maestras de preescolar. Las muestras corresponden a observaciones, grabaciones de video y audio, notas de diarios de campo que registran diversas actividades escolares definidas como "eventos comunicativos".

La investigación tomó en consideración la ruptura de universos discursivos en la transición hogar-escuela para caracterizar la producción oral de los niños en el preescolar y elaborar una propuesta pedagógica. Como hipótesis inicial se formuló el siguiente planteamiento: *Una práctica lingüística de la oralidad, a nivel de preescolar, fundamentada en la integración de las funciones cognitiva, interactiva y recreativa del lenguaje, en relación con la praxis socio-cultural, hará progresar los procesos del conocimiento y capacitará al niño para responder a las exigencias de otros discursos sociales, entre ellos la escritura.*

Partimos de la consideración de que el mejoramiento de la calidad de la enseñanza de la lengua materna radica, en buena medida, en la búsqueda de igualdad de condiciones para todos los alumnos, sin discriminación alguna en lo relativo a edad, estrato social, sexo, sector educativo (público-privado). La calidad también hace refe-

rencia a las posibilidades de comunicación en el aula y a la búsqueda de estrategias que propicien mayores y mejores encuentros en el espacio escolar. En tal sentido, mejorar la calidad de la enseñanza es, al mismo tiempo, desarrollar el lenguaje en todas sus funciones y potencialidades, a fin de hacer del discurso de la acción educativa un proceso mutuamente enriquecedor y placentero.

Ruptura de universos discursivos

En la transición hogar-escuela se advierte una disminución del habla del niño motivada por el nuevo modelo de comunicación que la institución escolar instaura. Mientras que la oralidad en el hogar responde a necesidades del niño, en el contexto escolar la palabra se orienta hacia propósitos institucionales centrados en la imposición de la norma, el dogmatismo y la verticalidad. Las actividades del lenguaje se reducen a la rotulación de la realidad y a la corrección idiomática, en el marco de rutinas de repetición. Esto hace que las formas de interacción que se generan adolezcan del carácter transaccional y social de las etapas precedentes.

El análisis de las siguientes secuencias enunciativas permite la comprensión del lenguaje ligado a la normatividad, por cuanto se opera a través de este una clara diferenciación entre dos planos de la acción: lo permitido y lo prohibido:

Maestra: Marianela, no sea brusca, una niña brusca es muy feo. La niña tiene que ser muy suavecita, delicada, tierna, amable, cariñosa, pero brusca no.

¿Cierto, Jorge Eliécer?

JORGE ELIÉCER: No.

Maestra: Ah, ¿a ti te gustan las niñas bruscas, Jorge Eliécer?

JORGE ELIÉCER: Ah, yo sí soy fresco.

En la transición hogar-escuela se advierte una disminución del habla del niño motivada por el nuevo modelo de comunicación que la institución escolar instaura

El lenguaje de la maestra intenta construir una representación de lo femenino asociado con aspectos positivos (suavidad, delicadeza, ternura, amabilidad) teniendo como fundamento los aspectos negativos que la pérdida de estas cualidades acarrea (brusquedad equiparada con fealdad).

La formulación de la norma social hecha por la maestra adquiere una estructura negativa que remite al dominio "del no deber ser" (brusca), para tener aceptación social. Contrasta, sin embargo, esta formulación con la secuencia discursiva del niño que asume la posibilidad de aceptación de lo no permitido.

A los usos significativos de la palabra en la experiencia del hogar le sucede la práctica de asignación de nombres desligada de las situaciones, como se advierte en el siguiente ejemplo:

Maestra: ¿Qué es esto?

Niño: Luego, no ve que es un tambor y sirve para tocar...

Maestra: ¿Cómo se llama?

Niño: Ya dije, tambor. ¿Puedo salir con Jenny?

El niño acertadamente rechaza la pregunta por inadecuada, ya que se encuentra en presencia del objeto y agrega a la identificación

un enunciado referido a su función: "sirve para tocar". Ante la pregunta por el nombre, reiterativa y no pertinente, responde aludiendo enfáticamente a la acción lingüística anterior, "ya dije", y rompe el diálogo.

Tampoco es extraño encontrar que las producciones discursivas estén dirigidas primordialmente al cumplimiento de las tareas propuestas, como se presenta en la siguiente situación en donde se dedican a colorear el dibujo de una calabaza como preparación de la fiesta de los niños:

Maestra: *Vamos a empezar por colorear los ojitos negros de las calabazas.*

Niño 1: *¿La boquita también?*

Niño 2: *¿Así?*

Niño 3: *¿Por acá?*

Niño 1: *¿Las cejas y la nariz?*

Niño 4: *¿Los ojitos? ¿Voy bien?*

Maestra: *¡Qué lindo, precioso! Vamos con el verde para el palito de la calabaza. Se están saliendo de los contornos del dibujo; veo, niños, que se están saliendo.*

Niño 5: *¡Profe, mire que Mauricio se está saliendo!*

Se puede constatar fácilmente que el uso del lenguaje no sirve ni a los propósitos de construcción del conocimiento (función cognitiva) ni ayuda a suplir las necesidades de la interacción social (función comunicativa) y menos aún propicia espacios de construcción de mundos con el lenguaje (función recreativa).

En el primer caso, preocupa encontrar que son escasos los desarrollos nocionales y más aún los conceptuales, que exigen nuevas formas de denominación y estrategias de discurso. Hay repetición, pero no progresión temática, lo que permite al niño responder con unas cuantas formas estereotipadas a lo que la actividad discursiva del aula le demanda. La ausencia de exigencias en cuanto a estrate-

gias de narración, diálogo, explicación, argumentación, entre otras, están indicando que se asume el lenguaje como algo dado, incluso como "don de Dios"; y no como capacidad del hombre de configuración de sentido de la realidad.

Al examinar la interacción social, es evidente que el lenguaje del aula lo ocupa la relación maestro-niño, dejando un espacio muy reducido a las posibilidades de intercambio niño-niño. Sólo las acusaciones y las recriminaciones motivan la atención del niño respecto a sus compañeros:

Niño: *Profe, mire que César Alberto me rayó.*

Niño: *Le digo a la profe, ¡profe!*

Niño: *Profe, mire que Mauricio me pegó.*

Maestra: *Ay, Mauricio, por favor, quédate sentadito.*



Por el contrario, el análisis de producciones discursivas en contextos propicios para el diálogo, muestra que la interacción entre los participantes en los intercambios comunicativos (reales y figu-

rados) implica la construcción de un universo que involucra actores, escenarios y acciones verbales. Esto se evidencia, por ejemplo, en la diferenciación de turnos y roles en sus relatos:

Niño: *Estaba lloviendo y la zorra no podía, no podía saltar y saltaba y saltaba hasta que no pudo co...comerse ni una sola uva. Y, y estaba lloviendo y dijo: y di... y un pajarito dijo que se estaba riendo porque la zorra no podía coger ni una sola uvita. Y se fue. Y dijo la zorra: "Ah, ya no, ya no. Yo no quiero comer más uvas porque si... ya no puedo que son acidas."*

En esta narración, el niño reconoce que existen interlocutores (zorra, pajarito) que interactúan en un escenario en el cual cada uno coopera con el otro para el logro de la comunicación. Igualmente, marca los turnos de la conversación con pausas y cambios de tono y se involucra en la compleja red de relaciones establecida entre un "yo-enunciador" que se dirige a un "tu-destinatario", dentro de una situación en la que a la vez identifica un "yo-comunicador" que se dirige a un "tu-intérprete". El niño sabe que la interacción significa un ajuste recíproco entre los participantes implicados.

El estudio de lo que ocurre en el aula confirma la necesidad de superar el esquematismo, la monotonía, la repetición en la forma y la función de las interacciones propuestas por el maestro, ya que no incitan la curiosidad ni la reflexión. Esto exige la reorientación de las acciones escolares a fin de ofrecer a los niños mayores posibilidades para que adquirieran su estatus de interlocutores activos. La reflexión histórico cultural a la cual asistimos, y que sitúa a la educación como el principal factor del desarrollo social nos exige volver

la mirada al aula de preescolar para recuperar en los niños la capacidad de asombro y constante interrogación. Esto significa, abandonar las prácticas escolares que convierten "lo natural en artificial, lo interesante en aburrido y lo espontáneo en impuesto" (Porlán, 1995:22).

Fundamentos de la propuesta

La anterior caracterización del discurso en el aula de preescolar exige la búsqueda de alternativas teóricas y metodológicas. La experiencia investigativa ha demostrado que el maestro desconoce el papel protagónico del lenguaje en la asignación de sentido a la experiencia y en los procesos de la interacción y la expresión.

La capacidad de generar signos es facultad del hombre, que le permite organizar y controlar las interacciones con su entorno

La propuesta de formación docente que se esboza en esta comunicación se fundamenta en las funciones del lenguaje y el despliegue de estrategias discursivas que propicien la eficacia de la oralidad y rescaten los juegos del lenguaje para la educación preescolar. Se trata de construir con los maestros la posibilidad de continuidad y progresión de los universos discursivos y avanzar en la comprensión del lenguaje como sistema semiótico de mediación.

Lenguaje y mundos posibles. La capacidad de generar signos es facultad

del hombre, que le permite organizar y controlar las interacciones con su entorno. El lenguaje, forma de producción simbólica y cualidad de la praxis humana, se constituye en medio de estructuración de la realidad y construcción solidaria de sentido. Como sistema semiótico de mediación, cumple entonces un papel fundamental en el proceso de hominización, al posibilitar el desarrollo del pensamiento y la interacción. La palabra ligada a la acción emerge como producción humana significativa e instaura el espacio social de la intersubjetividad.

En el presente estudio, se concibe el lenguaje como proceso totalizador, en el cual se integran la actividad representativa, interactiva y expresiva del hombre, en el marco de una praxis social y cultural. Se ponen así de manifiesto tres funciones específicas del lenguaje: la cognitiva, la interactiva y la recreativa.

La primera, la cognitiva, se fundamenta en la relación lenguaje-pensamiento, entendida en términos de unidad, que no significa identidad. En el plano filogenético, el desarrollo del pensamiento conceptual se halla unido a la facultad del lenguaje ya que a través de él, la actividad realizada en el plano externo se representa en el plano interno y se constituye en saber. "El lenguaje posibilita la transformación de la experiencia humana acerca de la realidad objetiva, natural y social en sentido que circula en las interacciones" (Bae-na, 1989:38).

En el desarrollo ontogenético se opera este mismo proceso. En un principio, la acción precede al lenguaje pero posteriormente, cuando el niño adquiere las formas del pensamiento discursivo, el lenguaje acompaña y guía la acción constituyéndose entonces en lu-

gar de invención, construcción e interpretación del sentido en situaciones espacio-temporales reales. Se puede afirmar entonces, que es a través del lenguaje como el niño se sitúa en la escena humana y otorga significado al mundo que lo rodea.

La puesta en escena de la palabra involucra diversas operaciones, entre ellas la denominación, que antes que atribuir etiquetas al mundo real se constituye en forma de pensamiento y fuente de conceptos. La palabra ordena el mundo de los objetos y los sitúa en clases particulares o categorías conceptuales que no son inherentes a la naturaleza de las cosas sino, por el contrario, son innovación humana y esfuerzo de sistematización de la experiencia.

La segunda función del lenguaje, la interactiva, se ejerce ligada a la anterior en el espacio de la comunicación. Si el lenguaje representa un estado de cosas, es bajo la forma de un discurso organizado funcionalmente y dinámicamente orientado: "entender una expresión significa saber cómo puede servirse uno de ella para entenderse con alguien acerca de algo" (Habermas, 1990:84).

Como participante en los eventos comunicativos, el niño establece relaciones intersubjetivas que lo ayudan a elaborar su propia representación como sujeto capaz de generar significado. Distingue así, su intención de la del otro, y opera de manera interactiva. "Comprende que el otro tiene intenciones e interpreta la información o retorno que viene de otro, como una clase particular de hechos por oposición a otros hechos" (Bruner, 1983:220).

La función recreativa del lenguaje posibilita la invención de la realidad mediante la construcción

La palabra ordena el mundo de los objetos y los sitúa en clases particulares o categorías conceptuales que no son inherentes a la naturaleza de las cosas sino, por el contrario, son innovación humana y esfuerzo de sistematización de la experiencia

de mundos posibles. Esta función, ligada íntimamente con la imaginación, permite al niño entrar "en un mundo ilusorio e imaginario en el que aquellos deseos irrealizables encuentran cabida. Este mundo es lo que llamamos juego" (Vygotski, 1989:142). A través del lenguaje el niño crea una situación imaginaria y se sitúa en ella, construyendo un espacio transicional propicio para los aprendizajes escolares. El juego se sitúa como lugar de anclaje de la función recreativa del lenguaje, y es a través de él que es posible apoyar los placeres de la imaginación creadora.

Las anteriores reflexiones permiten entender la actividad discursiva del niño de preescolar como construcción de lo real, espacio privilegiado de la interacción y la expresión lúdica. Las relaciones del niño consigo mismo, con el mundo y con los demás, son diferentes de las del adulto y, en consecuencia, su lenguaje tiene también sus propias característi-

cas. La acción educativa deberá posibilitar en el niño los procesos de elaboración de sentido acerca de la realidad natural, social o inventada entendiendo que la palabra organiza un espacio cognitivo, discursivo y cultural.

El rescate de la oralidad. El reconocimiento de la importancia de la oralidad en el plano histórico, genético y social, constituye una buena razón para adentrarnos en una pedagogía enriquecedora de las experiencias del niño, anteriores a la escolaridad, y motivadora de los nuevos aprendizajes.

En la tarea sociocognitiva de construcción de su lengua materna, el niño pone en juego todas sus capacidades. Es por esto significativo constatar que siempre procede por aproximaciones sucesivas al modelo del adulto, verificando hipótesis sobre lo pertinente y apropiado de sus emisiones y no por simple imitación. La invención de palabras que no corresponden al modelo lingüístico de la comunidad hablante y qué, sin embargo, sirven al niño para satisfacer sus propias necesidades y representar estructuras de significación mucho más complejas, así lo confirman.

Igualmente, resulta relevante el papel del adulto en los contextos

A través del lenguaje el niño crea una situación imaginaria y se sitúa en ella, construyendo un espacio transicional propicio para los aprendizajes escolares

extraescolares, al proporcionar al niño el ambiente propicio para la práctica de la oralidad por cuanto se le permite hacer repeticiones y cometer errores, al tiempo que proporciona informaciones que le ayudan a crear y verificar sus propias reglas de uso. Generalmente, la acción del adulto está dirigida a producir expansiones, hacer precisiones y localizar las palabras apropiadas, lo que hace progresar no sólo el lenguaje sino también el pensamiento.

La propuesta asume el desarrollo de la oralidad no sólo en el sentido funcional de las etapas anteriores a la escolaridad, sino también como un saber específico que permita al niño elaborar una nueva manera de estar en el mundo. Esto significa que pueda tomar conciencia de la realidad, de sí mismo como locutor y del otro como interlocutor.

En el primer caso, "para el niño el hablar es tan importante como el actuar para lograr una meta... Cuanto más compleja resulta la acción exigida por la situación y menos directa sea su solución, tanto mayor es la importancia del papel desempeñado por el lenguaje en la operación como un todo. A veces el lenguaje adquiere una importancia tal que, si no se permitiera hablar, los niños pequeños no podrían realizar la tarea encomendada" (Vygotski, 1989:49).

En el segundo caso, la oralidad se sitúa preferencialmente como constructora de la subjetividad y la intersubjetividad, ya que en este proceso, el juego "del yo y el otro" se presenta como un reto al cual el niño debe responder. Poco a poco, toma conciencia de su lugar entre los otros, de su dependencia en relación con los demás y, en el marco de la reciprocidad, la oralidad le permite aceptar la ayuda y construir la solidaridad.

La oralidad se postula como elemento fundamental de la transición hacia la escritura, teniendo en cuenta sus potencialidades y contribuciones para el desarrollo individual y social. Con ello no se pretende plantear la primacía de la oralidad sobre la escritura (fono-centrismo), ni convertir la primera en un apéndice de la segunda (logocentrismo). Se trata, por el contrario, de establecer la correlación entre los dos sistemas de configuración de sentido, al situarlos como constituyentes de un proceso global, dentro del cual se advierten rasgos comunes que los identifican y especificidades que los diferencian. Asociar la oralidad con la tradición y la escritura con el mundo moderno, es desligar dos aspectos fundamentales del lenguaje para el desarrollo individual y social y limitar la complejidad del fenómeno que se nutre de las mutuas relaciones.

Es bien sabido que en los primeros momentos de la existencia de la escritura, esta siguió conservando rasgos de la oralidad, de tal manera que los textos eran escritos para ser leídos en voz alta. Se constata así que "en todos los maravillosos mundos que descubre la escritura, todavía les es inherente y en ellos vive la palabra hablada" (Ong, 1987:17). En el mundo moderno surge la oralidad secundaria (radio, televisión, medios electrónicos), que aunque ya ha tenido el influjo de la escritura, conserva de la oralidad primaria su carácter es-

pontáneo, el sentido de participación y la creación de identidades.

En el contexto de la alfabetización, ligada a la escolarización, se considera apropiado partir de la oralidad para acceder al lenguaje escrito, porque el niño, desde el comienzo de la interacción, elabora estrategias de producción (habla) y atribución de la significación (escucha). De esta manera, interioriza que lo pertinente de la comunicación es actuar significativamente, y en consecuencia, puede aplicar este principio a las actividades de la escritura (leer y escribir).

"Es sobre todo a través del lenguaje como el niño desarrolla su 'yo' al inscribirse como miembro de los diversos dominios del mundo social reconociendo los valores, derechos y obligaciones que su cultura provee. Formar parte del grupo, obrar, conocer y decir como miembro de su cultura significa, entre otras competencias, el desarrollo inicialmente del lenguaje oral y posteriormente escrito." (French, 1992:47)

Las ventajas manifiestas de la oralidad nos alejan de las posiciones teóricas y metodológicas que plantean la escritura como fenómeno totalmente distinto de la oralidad; esto significa negar la relación que las une como instrumentos lingüísticos del pensamiento y seguir considerando la escritura como sistema notacional con una estructura formal específica. Asumimos, por el contrario, la perspectiva de Vygotski (1989:159) al proponer

"el aprendizaje del lenguaje escrito como proceso unitario que conduce al niño desde el habla a través del juego y del dibujo a la escritura".

Entendemos de esta manera que los dos sistemas de significación (oralidad y escritura) representan estados progresivos de conciencia y en consecuencia un estado posterior no puede prescindir del criterio histórico de reconocimiento de estados anteriores. "Ontogenética y filogenéticamente, la palabra oral es la primera que ilumina la conciencia con lenguaje articulado, la primera que separa el sujeto del predicado y luego los relaciona el uno con el otro y une a los seres humanos entre sí en la sociedad. La escritura introduce división y enajenación pero también una mayor unidad. Intensifica el sentido del yo y propicia más acción recíproca consciente entre las personas. La escritura eleva la conciencia." (Ong, 1987:172)

La oralidad supone un estado de igualdad, es un bien de todos, ya que en condiciones favorables los niños dominan los fundamentos de su lengua oral y están capacitados para ejercerla autónomamente. "La influencia recíproca entre la oralidad con la que nacen todos los seres humanos y la tecnología de la escritura, con la que nadie nace, afectan las profundidades de la psique." (Ong, 1987:172)

Partir de la oralidad significa encontrarnos con el niño en la búsqueda de sus posibilidades expresivas y progresar en el dominio de nuevas estrategias discursivas. "Liberemos, liberemos la oralidad, siempre quedará algo de todo esto. Porque la oralidad es la voz, el cuerpo, la respiración, los pulmones que se expanden, el grito primigenio... Es también el pensamiento que se busca, se palpa y se forma enfrentándose a lo que es diferente de sí mismo." (Best,

La oralidad se postula como elemento fundamental de la transición hacia la escritura, teniendo en cuenta sus potencialidades y contribuciones para el desarrollo individual y social. Con ello no se pretende plantear la primacía de la oralidad sobre la escritura (fonocentrismo), ni convertir la primera en un apéndice de la segunda (logocentrismo).

1977:39) El mundo moderno también exige la construcción de sujetos históricos capaces de elaborar significación y postularse como hablantes decididos a pensar, interactuar y ser a través de la palabra oral. *El derecho a la palabra*. La práctica de la oralidad, implica además de la organización de conceptos, la estructuración de un ambiente escolar que propicie el ejercicio de la palabra de manera fundamentada y significativa. Supone, además, ayudar al niño a descubrir las diversas situaciones en las cuales se puede postular como sujeto que habla.

Para ejercer a plenitud la oralidad en el preescolar, es necesario estructurar el aula para que el niño pueda incrementar su competencia comunicativa y desarrollar sus capacidades expresivas en un ambiente que le otorgue oportunidades que su medio social puede haberle negado; aceptarlo con su propio lenguaje que, como se expresó anteriormente, representa su manera de estar en el mundo y ayudarlo a descubrir otros lenguajes más elaborados y más variados en términos de las funciones, los registros y los usos específicos.

Esta opción requiere de parte del maestro abandonar la pedagogía tradicional, dogmática y litúrgica que sitúa al maestro como el depositario de las formas lingüísticas adecuadas y lo convierte en censor de la corrección gramatical. Por el contrario, devolverle la palabra al niño significa:

- Destruir la unidireccionalidad de la comunicación reflejada en el hecho de que es el maestro el que inicia y concluye todas las interacciones, determina los universos discursivos, asume la estrategia casi siempre de pregunta-respuestas y evaluación, **a p r o b a n d o o d e s a -** probando los resultados.

- Reconocer al niño como sujeto participante del evento comunicativo con conocimientos, intereses, inquietudes, dudas y angustias, o sea, pasar del discurso monológico al discurso dialógico, aceptando que la educación es, fundamentalmente, "foro de la cultura" y "espacio privilegiado de la "negociación de la significación" (Bruner: 1990).

- Eliminar la desigualdad en la comunicación y proponer espacios de participación, que no son otra cosa que el reconocimiento del principio de la alteridad de la naturaleza humana que se refleja y se reconoce en "el otro" como forma de complementación del ser.

- Aceptar la diversidad cultural como posibilidad de desarrollo y superar la perspectiva de la uniformidad que pretende homogeneizar las acciones y el lenguaje.

- Abandonar el lenguaje de la norma como imposición que frena la autonomía, para propender por la formación de valores (tales como el respeto, la tolerancia, el sentido de pertenencia y la responsabilidad social). Estos valores se generan en la praxis humana y se evalúan teniendo en cuenta las consecuencias de la acción.

- Romper los parámetros de la gramática normativa que dice cómo debe ser la lengua, para asumir los riesgos de una gramática viviente, gramática del uso o "gramática de la fantasía" en términos de Gianni Rodari. Esto es, conceder preponderancia a la construcción de la significación y a los propósitos comunicativos.

- Comprender que el lenguaje oral para el niño se sitúa en primera instancia en las coordenadas del "yo", el "aquí" y el "ahora", y tiene como contexto la vida cotidiana a la que toma como referencia primordial. La acción

pedagógica empieza a ser significativa para cuando el lenguaje retoma sus propias vivencias, inquietudes y anhelos y los redimensiona a través de nuevos conocimientos.

La oralidad orientada bajo los parámetros anteriores puede contribuir eficazmente al logro de un ambiente propicio para liberar la palabra y aceptar la multiplicidad de significados y funciones, teniendo en cuenta que "el lenguaje nunca puede ser neutral, que impone un punto de vista no sólo sobre el mundo al cual se refiere, sino hacia el uso de la mente con respecto a este mundo. El lenguaje impone necesariamente una perspectiva en la cual se ven las cosas y una actitud hacia lo que miramos" (Bruner, 1990:127).

Si liberamos la palabra y permitimos que el niño construya el espacio de su expresión personal y social, el maestro podrá situarse en el rol de "escucha", lo cual facilitará la reflexión sobre la actividad lingüística del niño y en este sentido se constituirá en sistema de apoyo para que pueda superar los obstáculos cognitivos, interaccionales, socioculturales y afectivos.

Juegos y estrategias discursivas en acción

A partir de los anteriores planteamientos teóricos y sus implicaciones en la pedagogía de la lengua materna, se ha diseñado una propuesta didáctica que favorece el desarrollo de las funciones del lenguaje en el niño a partir del despliegue de estrategias discursivas en contextos lúdicos. Las estrategias de juego son concebidas como interacciones reguladas que permiten la estructuración de discursos coherentes. De esta manera, se pretende restituir la eficacia en el uso del lenguaje, otorgando im-

portancia a los placeres que se derivan de los juegos del lenguaje y la imaginación.

El juego se asume como una actividad que implica "esfuerzos para percibir y comprender" (Wallon, 1985:75), y se convierte en acción mediadora en la transición del niño del hogar a la escuela: allí los juegos con "una finalidad sin fin", aquí los juegos "como actividades realistas y prácticas". Se trata de configurar los juegos verbales en el aula como un "sistema de apoyo" que brinde a los niños la posibilidad de acceder a la estructura del mundo físico y social a partir de sus interacciones con el maestro y con sus compañeros.

Con ello se busca aminorar la distancia entre las acciones comunicativas contextualizadas y funcionales propias de la vida del niño en el hogar y las tareas escolares desprovistas de significación. El juego constituye un instrumento pedagógico para proponer al niño la solución de problemas de índole cognitiva e interactiva en el marco de acciones que le proporcionen, al mismo tiempo, espacios para la distensión, la creatividad y la recreación.

Los juegos del lenguaje se convierten así en mediadores adecuados para la consecución de fines pedagógicos específicos, tales como:

- Posibilitar la apropiación de la lengua materna al favorecer el desarrollo de competencias discursivas. Los actos de habla ejecutados en los juegos permiten, en el interregno de lo real y lo ficticio, la adecuación de las estructuras lingüísticas a los diversos contextos creados en las situaciones imaginarias.
- Enriquecer el manejo de estrategias de interacción oral que apoyen los procesos de construc-

Asociar la oralidad con la tradición y la escritura con el mundo moderno, es desligar dos aspectos fundamentales del lenguaje para el desarrollo individual y social y limitar la complejidad del fenómeno que se nutre de las mutuas relaciones.

ción simbólica. Cuando el niño interactúa en el juego no está simplemente divirtiéndose; también está representándose la situación y elaborando conocimiento que se traduce en la planificación y organización sistemática de las acciones. "Se ha demostrado que hasta los niños de apenas un año comparten los significados a través de acciones y que, a medida que aumentan las interacciones entre ellos es más frecuente compartir significados." (Brenner y Mueller, 1982:178)

- Anticipar el desarrollo de capacidades necesarias para asumir las complejidades propias de otros sistemas simbólicos a los que habrá de enfrentarse para poder avanzar en sus procesos cognitivos, ya que el juego crea una zona de desarrollo próximo. Esta es entendida "como la distancia entre el nivel real de desarrollo, determinado por la capacidad de resolver independientemente un problema y el nivel de desarrollo potencial, determinado a través de la resolución de un problema bajo la guía de un adulto o en colaboración con otro compañero más capaz" (Vygotski, 1989:139).

- Apoyar el conocimiento social y cultural del niño facilitándole su ubicación en la realidad y la construcción de su sentido de pertenencia a un grupo determinado. "Gran parte de lo que subyace bajo los términos fantasía y ficción resulta ser una recapitulación o una

versión simplificada de la realidad observada o experimentada por quienes juegan... actualización de modelos similares a los que contienen las situaciones de la vida real." (Nelson y Seidman, 1989:155)

- Contribuir a la afirmación de la subjetividad, es decir, al reconocimiento de su identidad y conquista de su "yo", mediante su participación en las interacciones propiciadas por el juego.

- Favorecer la construcción de la intersubjetividad al proporcionar formatos de interacción en los cuales se reconocen los turnos, funciones de las secuencias discursivas, las intencionalidades de los participantes, las relaciones lógicas entre los eventos, los diversos tipos de actos de habla. "En el juego el niño aprende a desempeñar roles, es decir, a tomar el lugar de otros individuos reales o imaginarios y a reaccionar como ellos; aprende también a adaptarse a ellos en una conversación donde ocupa sucesivamente el lugar de ellos y el suyo propio. En el juego reglamentado llega a ser capaz de asumir todos los roles que implica el juego y de mantenerlos en interacción con los otros, interacción regida por reglas." (Marc y Picard, 1972:70)

- Facilitar la interiorización de requisitos, reglas y condiciones propias de la comunicación y de la vida social. "El hecho de que la interacción sea un fenómeno regulado y que en cierta medida supon-



ga en los participantes un respeto en un mínimo de convenciones sociales y un cierto grado de cooperación, no impide que cada uno pueda perseguir objetivos personales; la comunicación es portadora de *juegos* y supone, en ese sentido, en los interactuantes la prosecución de *estrategias* que participan en su dinámica." (Ibid:55)

Para que las estrategias de juego alcancen los propósitos comunicativos y pedagógicos esperados, es necesario cumplir con algunos requisitos y condiciones: En primer término, es necesario que se tenga en cuenta la experiencia sociocultural de los participantes,

para así disponer de una representación común de los eventos involucrados en el juego. En segundo lugar, que tales representaciones permitan la comunicación entre los jugadores y sean lo suficientemente interesantes como para que se mantenga la atención durante cierto tiempo.

Como requisito se plantea que el maestro configure un contexto de conocimiento compartido que permita el juego y la conversación. En este sentido, los participantes deberán aportar "alguna representación de la realidad que se establecerá en la ficción y estas representaciones tienen que corresponderse lo suficientemente como para que la conversación y las acciones de los compañeros puedan coordinarse y para que las diferencias de comprensión o de interpretación puedan negociarse si fuera necesario." (Nelson y Seidman, 1989:156)

Estas representaciones surgen de los personajes de la vida cotidiana, de los textos de diversa naturaleza (cuentos, fábulas, películas, noticieros...), de las propias experiencias de la vida familiar (hablar por teléfono, organizar una fiesta, convencer a los padres, tomar una decisión respecto a las actividades de la clase, representar los roles de

las actividades laborales...). Las situaciones se constituyen en guiones o formatos de interacción, esto es, secuencias de actos organizados alrededor de unas metas, en las cuales se especifican roles de los participantes, escenarios, finalidades y estrategias. "Cuando un guión se convierte en tema de juego proporciona la estructura dentro de la cual puede desarrollarse una secuencia coherente de conversación y de actividad lúdica." (Ibid: 161)

La orientación del juego como estrategia que propicia la interacción niño-niño, la formación de valores, la participación en un mundo creado a partir del lenguaje, nos muestra la necesidad de superar las prácticas escolares centradas exclusivamente en lo perceptivo y motriz. Es necesario reconocer que "los niños resuelven tareas prácticas con la ayuda del lenguaje, así como con la de los ojos y de sus manos." (Vygotski, 1989:49) Los rasgos propios de los juegos, su carácter transaccional, autoregulado y mediador, se ponen también de manifiesto en estrategias discursivas como la narración, la argumentación, la explicación y el diálogo sobre las cuales se ha construido la propuesta de juegos del lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA

BAENA, Luis ÁNGEL: "Estructura, funcionamiento y función", en *Revista Lenguaje*, no. 17, Universidad del Valle, Cali, 1989.
 BERGER, Peter y THOMAS Luckman: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1994.
 Brenner y Mueller (1982), citado por Katherine Nelson y Susan Seidman: "Desarrollo del conocimiento social: jugando con guiones", en Turiel, Elliot et al.: *El mundo social en la mente infantil*, Alianza Psicología, Madrid, 1989.
 Bruner, Jerome: *La elaboración del sentido*, Paidós, Barcelona, 1990.
 French, Jane: "La interacción social en el aula", en Colin Royers y Peter Kutnick: *Psicología social de la escuela primaria*, Paidós, Barcelona, 1992.

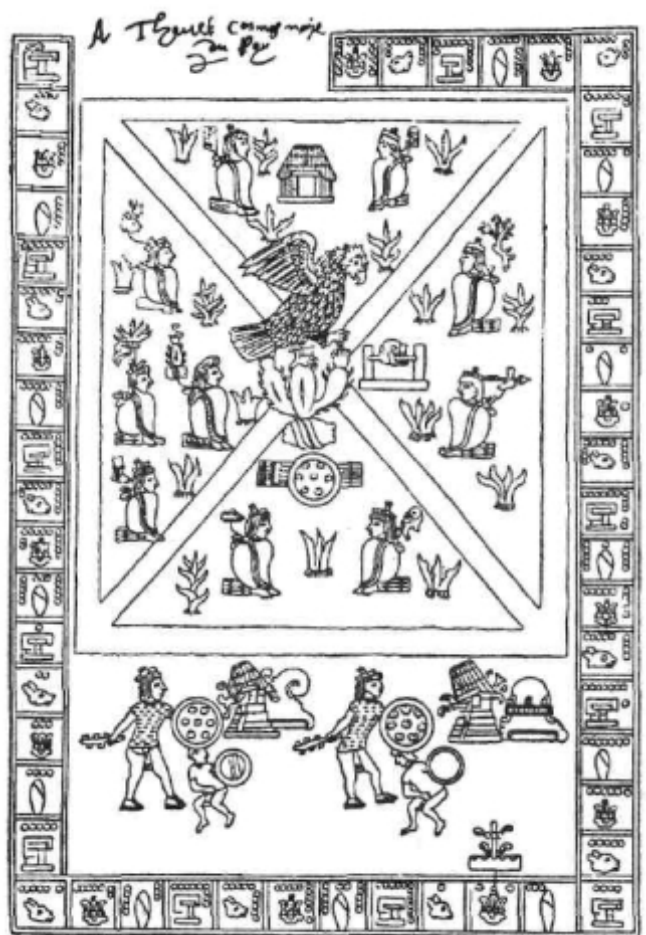
Kerloch, Jean-Pierre: "Pour une Pedagogie de L'oral", en *Et l'oral Alors?*, Institute National de Recherche Pédagogique.
 Marc, Edmond y Dominique Picard: *La interacción social*, Paidós, Barcelona, 1992.
 Ong, WALTER: *Oralidad y escritura*, F.C.E., Méjico, 1987.
 Porlan, Rafael: *Constructivismo y escuela*, Diada, Sevilla, 1995.
 Rodari, Gianni: *Gramática de la fantasía*, Reforma de la Escuela, Barcelona, 1992.
 Vygotski, Lev S.: *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Grijalbo, Barcelona, 1989.
 Wallon, Henri: *La evolución psicológica del niño*, Psique, Buenos Aires, 1985. ◆

Libros, grabados y memoria iconográfica

Edgar Montiel (Perú)

Funcionario UNESCO, editor de Oralidad

Gracias al grabado en madera, conocido como grabado en dulce, en España se comenzó a ilustrar los libros casi desde el principio de la implantación de la imprenta (hacia 1472), con obra de grabadores de Santiago de Compostela, Valencia y Sevilla; fueron precisamente talleres sevillanos los que tuvieron mayor influencia en la introducción de la imprenta en América en 1539. En esos mismos tiempos, impresores aztecas, mayas e incas, utilizaban también las artes incisorias, llamadas pintaderas, consistentes en sellos o rodillos de barro cocido para el estampado polícromo de telas (usados también en la cerámica), que contenían figuras de alto valor alegórico. Esta técnica multiplicadora reproducía la simbología del dibujo azteca y el fino trazado de la escritura ideográfica, presentes en la elaboración de los códices. Diestro en el oficio, el indígena estaba preparado para asimilar rápidamente las técnicas que el grabador europeo introdujo luego en América.



Códice mendocino

I

Simultáneo a la introducción de la imprenta, se enviaban a América, biblias, misales, santorales, que contenían imágenes religiosas, así como muchos libros que buscaban escapar a la prohibición de la Corona (libros de Erasmo, de caballería o galantes, por ejemplo), conteniendo motivos paganos, ilustraciones, orlas, viñetas, escudos, etc. En la documentación de época se registra que en 1599 Andrés Herbás, vecino de Sevilla, mantenía con la Nueva España un floreciente comercio de láminas de a 20 reales cada una, y lienzos de Flandes a 10 reales cada uno. La prosperidad del nuevo mundo permitía una gran demanda de imágenes religiosas y profanas, que aceleraron la *transfiguración* de los referentes simbólicos autóctonos.

En el tránsito de la imitación de las estampas europeas al surgimiento de un estilo propio y el florecimiento de un imaginario diferente, el grabado en los libros se expande en Hispanoamérica durante los siglos XVI, XVII, y XVIII, principalmente con la xilografía y la calcografía, llegando al siglo XIX con el apogeo de la colorida litografía americana, gracias a la libertad de imprenta y la proliferación de publicaciones periódicas producidas por el advenimiento de la República. El mensaje que transmiten los libros, a veces más por el grabado que por el texto, tiene un alto poder evocador, que se convierte en motivos iconográficos; como decían los chinos, "una imagen vale más que mil palabras".

Una obra emblemática, que atestigua el proceso de configuración de un imaginario distinto, mestizado, se encuentra en los dibujos del peruano Felipe Guaman Poma de Ayala, cuyas *copias* circularon a principios del siglo XVII, los

que fueron impresos en su totalidad en 1936, en su célebre libro *Nueva coronica y buen gobierno*. Estas estampas de la vida cotidiana muestran, en su percepción y su hechura, un momento crucial en la generación de una nueva *cosmovisión* andina.

ro impedía encargarlos sistemáticamente a España. En México se registra ya en 1582 el estampado de nueve mil docenas de naipes, cantidad considerada industrial, y en Cartagena se asienta en 1623 una "imprenta de naipes", mucho antes de que se instalara una im-



Aún cuando oficialmente se autorizó en 1539 la primera imprenta en México, se sabe que las primeras ilustraciones datan de antes, pues estas se usaban profusamente para adornar *naipes* que eran muy solicitados por los peninsulares, y cuyo rápido deterio-

Indios/criollos y criollos indios chipchillanto pacayllanto may pin caypi rosasticu may pin caypi chicsanuaylla may pin caypi haman caylla [Sombra de nuestros secretos, sombra que nos ocultas, ¿dónde está la rosa? Aquí está. ¿Dónde están los verdes prados de Chiuana? Aquí están. ¿Dónde los de Amancay? Aquí están]/fiesta.

presora de textos, que recién llega en 1809. De modo que los estampados siguieron primero las necesidades del juego y del mirar que las del saber.

II

¿Y cómo pudo expandirse la imaginación del grabado en tan vasto continente? Se produjo a partir de las capitales virreinales a las que llegaba primero la imprenta; recordamos México en 1539 y Lima en 1584. No había concluido aún la Conquista, cuando el poder multiplicador de la tipografía abrió posibilidades inesperadas a la implantación del saber occidental y de una imagen figurada, con perspectiva, volumen y nuevos códigos simbólicos. No será hasta el siglo siguiente, en 1660, que se instauró la imprenta en Guatemala y se extendió a otras regiones en el siglo XVIII, tales como Paraguay (1705), La Habana (1707) y Bogotá (1739).

Los libros en América tenían al principio un claro objetivo catequizador. Era la fase de la Conquista Espiritual. Patrocinados por la Iglesia se publicaban muchos catecismos, doctrinas o vidas religiosas. Resultaba riesgoso para la Corona el libre establecimiento de imprentas, ejerciendo por eso un estricto control, pues sólo con su permiso ingresaban los útiles necesarios o se nombraba a los oficiales que podían ejercer el oficio. Tanto las Casas de la Moneda como las primeras imprentas privadas eran dirigidas por europeos, pero los operarios eran mestizos, indígenas o esclavos. Una muestra novedosa de esta colaboración se encuentra en los libros publicados por las misiones guaraníes, en cuyos grabados se identifican nombres indígenas como los de Juan Yapará y Tomás Tilcara, de la

¿Esta necesidad compulsiva de expresar en una misma imagen lo europeo y lo americano, origen de una combinatoria infinita, no constituye ya un rasgo del barroco en América en pleno siglo XVI? Como vemos, en esta centuria se produjo una revolución en el plano simbólico, pues emergió una nueva visión del mundo. Un siglo después, a su turno, el grabado barroco europeo se colmaría de "exotismo", es decir de iconografía americana: paisajes, tropicales, palmeras, frutas, flores y animales de América. El barroco congregó así, en una misma representación, los elementos dispersos y desconocidos del mundo.

Misión de San Ignacio, Paraguay. Los libros y grabados guaraníes conquistaron la admiración de la Europa ilustrada. Uno de los más célebres fue el tratado *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, del jesuita Juan Eusebio de Nierem-

berg. Montesquieu, Voltaire y Diderot lo tenían en sus bibliotecas.

Un hombre clave en la introducción de la tipografía y el estampado en América fue el alemán Jacobo Cromberger, con talleres en Sevilla, quien exportó la primera imprenta al Nuevo Mundo. Juan Pablos, operario de los Cromberger, se trasladó a México, donde instaló una casa editora con los útiles traídos de Sevilla. Inicialmente Pablos siguió el estilo de impresión de los Cromberger: grabados de portada, al interior, figurillas (intercambiables para diferentes destinos), marcas tipográficas, diagramas, blasones heráldicos, orlas, etcétera.

No obstante el apego a las orientaciones de la casa matriz, del taller de Pablos salieron obras singulares que ponían en evidencia la presencia de la mano indígena entre los grabadores. En la portada de las *Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlán-México de la Nueva España*, impresa en 1556, se advierte ya la huella del paisaje local: los *nopales*, que se convertirán al paso del tiempo en figura iconográfica de México, símbolo de una identidad. Verdadera *composición* con imágenes de Europa y América, que el historiador F. Fernández del Castillo apreció así:

En la portada de las Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlán-México de la Nueva España, impresa en 1556, se advierte ya la huella del paisaje local: los nopales, que se convertirán al paso del tiempo en figura iconográfica de México, símbolo de una identidad

Aue María gratia



Constituciones del arzobispado y provincia de muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan
A Mexico de la nueva España.

Portada de las *Constituciones del arzobispado y provincia de muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan-México de la Nueva España*, impresas por Juan Pablos en 1556.



plena dominus tecū.

Vuelta de la portada del *Tripartito* de Juan Gersón, impreso en el taller de Juan Cromberger por Juan Pablos en 1544. Se trata de la xilografía más antigua hecha en México.

"Tengo la seguridad de que a muchos indios los dedicaban a grabadores; obsérvese la portada de las *Constituciones* del arzobispo en México (1556), que en la parte baja en donde aparecen naciendo los simbólicos nopales de las piedras, no están figuradas estas como se dibujan siempre y las dibujaban los españoles, sino a modo de los jeroglíficos aztecas de la piedra; la casa en uno de los cuarteles del escudo, por su forma y almenaje, aseméjase al Teocalli de algún códice. En algunas portadas de libros

del siglo xvi existen dibujos de un marcado tinte azteca." ¿Esta necesidad compulsiva de expresar en una misma imagen lo europeo y lo americano, origen de una combinatoria infinita, no constituye ya un rasgo del *barroco* en América en pleno siglo xvi? Como vemos, en esta centuria se produjo una revolución en el plano simbólico, pues emergió una nueva *visión del mundo*. Un siglo después, a su turno, el trabado barroco europeo se colmaría de "exotismo", es decir de iconografía americana: paisajes

tropicales, palmeras, frutas, flores y animales de América. El barroco congregó así, en una misma representación, los elementos dispersos y desconocidos del mundo.

El "abridor de láminas", como se llamaba al grabador, trabajó en México desde la década de 1530; la xilografía más antigua que se conoce proviene del taller de Pablos en 1544. El primer ilustrador español llegó al taller de Pablos y se independizó en 1559. En esos años los grabadores no acostumbraban firmar sus obras. Antonio de Espi-

nosa, otro editor fundador, introduce en México hacia 1560 los tipos romanos y cursivos, en los que se había especializado en Sevilla. Sin embargo, fue el primero en utilizar un colofón propio, de heráldica personal, que identifica sus ediciones en el Nuevo Mundo. Europeos también fueron Pedro Ocharte, Pedro Balli, Antonio Ricardo y Enrico Martínez, este último el tipógrafo más conocido en el siglo XVII.

Novedad en el siglo XVII resultó la introducción de las planchas de cobre, que no sólo permitieron una mayor conservación de los grabados, sino un trabajo delicado con el buril y el punzón, así como

en el entintado en las tallas, que permitía distinguir los relieves y matices cuando en España todavía no se usaba la calcografía. Calcógrafos como Rosillo, Ysarte, Guerrero, Villegas, entre otros, aparecen ya firmando láminas de vírgenes, frontis, grabados de Cristo en la Cruz, y una abundante iconografía religiosa consumida por el culto popular. En el libro *Las fúnebres demostraciones por la muerte de Felipe IV*, 1666, de Isidro Sariñana, ya se aprecia el paisaje mexicano como estilo, estableciéndose una muy clara distinción con la iconografía europea. Aquí se puede observar un paisaje ilustrado en primer plano por el nopal, cruzado

por el quetzal, y a lo lejos el típico pueblito mexicano con cierto aire de aridez y de autoctonía.

Los grabadores del siglo XVII son capaces de captar los rasgos de la nacionalidad en formación, así como los mitos y símbolos distintivos de América. De la iconografía emergente la Virgen de Guadalupe resultó, cual revelación, la que reunió los más fuertes signos alegóricos. Eso se puede apreciar en el grabado de 1688, en la *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, de Francisco de Florencia, en la que aparece rodeada en las cuatro esquinas por medallones que cuentan su historia, por encima del nopal con el



...de las *Fúnebres demostraciones por la muerte de Felipe IV*, de Isidro de Sariñana, impreso en 1666.



Primera página y grabado de la *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, de Francisco de Florencia, impresa en 1688.

quetzal y la serpiente, más los arabescos del vestido, que constituye un conjunto que marcó hasta hoy la imaginería religiosa mexicana, obra lograda gracias al minucioso y delicado trazado de fondo, muestra de la pericia del buril y el punzón.

Resulta de la mayor singularidad y aspiración "representativa"

la ilustración de la contraportada del *Compendio del arte de la lengua mexicana*, de Horacio Carachi, de 1759, en el que se congregan, en un orbe ampliado y múltiple, los ángeles tutelares, frailes devotos, la magistratura eclesiástica y la terrena con las figuras indígenas, su flora y su fauna. Grabado de sincretismos, expresión de un nuevo orden simbólico que a la altura del siglo XVIII asume ya, con gracia y estilo, la cosmovisión de un mun-

do asentado en la transculturación, rasgo característico del barroco y la cultura americanos.

Al concluir el siglo XVIII, respecto a las imágenes impresas, dos hechos marcan el tránsito de un siglo al otro: de un lado las *imprentillas* ilegales, con pobres recursos y rica imaginación, difunden profusamente hojas impresas (muchas veces octavillas de contenido político) y ponen de moda las estampas populares de variadísimos motivos. Incursionan también en la falsificación de billetes de lotería, documentos de embarques y hasta títulos nobiliarios. De otro, se crea en México la Real Academia de San Carlos, dedicada a formar *profesionalmente* a grabadores, pintores y escultores de Hispanoamérica. Se inaugura en 1784, nombrándose como director al profesor de grabado Jerónimo Antonio Gil.

Según el inventario de 1786, la Academia poseía "dos mil estampas de las llamadas de humo buril". Entre los estudiantes de la Academia, la mayoría de origen hispánico, se destacaba José Mariano de Águila, de ascendencia indígena,



Grabado de la contraportada del *Compendio del arte de la lengua mexicana* de Horacio Carachi, impreso en 1759.

discípulo de Gil, quien tiempo después marcó su presencia en Madrid. Otro mexicano fue José María Montes de Oca, quien se destacó en el grabado en hueco y lámina.

III

Lima fue otra capital que recibió autorización de la Corona (1584) para establecer oficialmente una imprenta. En este caso el permiso se otorgó a Antonio Ricardo, quien se había trasladado de México a esta ciudad en 1570. Diversos talleres se establecen en el siglo XVI y XVII, como los de Francisco Canto y Jerónimo de Contreras, las imprentas de la ciudad de Juli y del Cusco, entre otras. Fueron Ricardo (o alguno de sus operarios) los primeros grabadores de Perú en xilografía, pues de esa época data el retrato de Pedro de Oña, autor del *Arauco Dorado*, 1596. Proliferaron, como en México, escudos de armas, láminas evangelizadoras, gramáticas, retratos de santos y personajes. F. Canto tuvo la audacia de introducir en Lima lo que en ese momento era una innovación: imprimir portadas a dos tintas.

En Lima aparecen múltiples grabados anónimos, uno de ellos con la imagen del Obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, primer santo peruano, 1595, que contaba con tantos devotos como Santa Rosa de Lima, cuyas flores en el retrato original constituyeron para siempre su *imagen de marca*. Entre los grabados firmados se destacan los de Francisco Bejarano, fraile que ilustra, entre otros, el libro sobre las exequias de Margarita de Austria (1613). Al finalizar el siglo XVII se consideraba como el más importante burilista del Perú al fraile mercedario Pedro Nolasco, con una obra sostenida iniciada en 1660. Otros nombres se incorpo-

En Lima aparecen múltiples grabados anónimos, uno de ellos con la imagen del Obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, primer santo peruano, 1595, que contaba con tantos devotos como Santa Rosa de Lima, cuyas flores en el retrato original constituyeron para siempre su imagen de marca.

ran a la lista de grabadores, enriqueciendo la escuela de Nolasco y Bejarano: se trata de los frailes Miguel Adame, Matías de Lispergüer, Antonio Contreras y Carlos de Zelaida, criollo peruano que hizo un magnífico escudo para el virrey Amat. Las relaciones de exequias, vidas de santos, traslados

teológicos, fueron ilustradas en esos años por los grabadores limeños hasta bien entrado el siglo XVIII, prolongando esta tradición en el XIX.

Guatemala fue otra ciudad privilegiada para el desarrollo del grabado. Se reconoce como el primero el impreso en la portada de la



Obispo Toribio Alfonso Mogrovejo, primer santo peruano.

Historia de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, escrita por Fray Francisco Vásquez e ilustrada por Baltasar de España, que "inauguró una sólida tradición prolongada a través del siglo XVIII". Retratos de santos o personalidades coloniales, escudos de armas, temas religiosos o asuntos de carácter oficial, caracterizaban los temas de estos grabadores, entre los que sobresale Pedro García Aguirre, grabador de la Casa de Moneda, quien hizo los retratos del arzobispo Franco y Monroy (1780) y de la Beata María Ana de Jesús (1784), que contaba con muchos fervientes. Baltazar enseñó el arte del grabado a sus discípulos. Uno de ellos, Casildo España, realizó notables retratos de personajes de la época y un plano de la ciudad de Guatemala; a su vez, el hijo de este, Apolinario España, fue el primero en trabajar el aguafuerte en Guatemala. En ese mismo siglo se destaca también el grabador de retratos Francisco Cabrera, quien era muy solicitado por esposas, obispos y funcionarios.

La Habana recibió tardíamente la imprenta, 1707, si se tienen en cuenta las fechas de instalación en México y Lima. Capital portuaria, abierta al intercambio constante, tuvo la facilidad de encontrar en la metrópoli española los lugares para imprimir o recibir, del inmenso flujo de exportación, libros, láminas y lienzos que venían de España. Hasta el arribo de Francisco Javier Báez (1746-1828) poco se sabe del grabado en Cuba. Este se inicia en la década del 60 y su grabado conocido más antiguo es de 1763. Trabaja láminas de santos, escudos de armas, viñetas, paisajes, marcas de cigarros y utiliza grabado en madera, plomo, zinc y cobre. Es particular de Cuba, una verdadera *escuela*, el grabado de "marquillas" de tabacos y sellos pa-



ra las cajas, que se inicia en el siglo XVIII pero que encuentra su esplendor en el XIX. En este mismo rubro se especializan los grabadores Hipólito Garnerey, Santiago Lessieur y Durand. Hoy en día se siguen imprimiendo magníficas litografías, como son los anillos y marcas de cajas de tabaco.

En Bogotá (1739), el grabado aparece inicialmente como una actividad utilitaria de la Real Casa de Moneda. De Salamanca es el fundador del grabado en Colombia, Francisco Benito de Miranda, quien llega a Santafé de Bogotá con mucha experiencia acumulada. En 1752 es designado segundo tallador de la Casa de Moneda y en



La Habana, grabado antiguo.

1777 es nombrado director de una escuela de dibujo. Fue el introductor de la talla dulce. De 1782 data la obra más antigua que se le conoce, *La divina Pastora*, delicada y exquisita, en el modelo de vírgenes del gran Murillo, cuya imagen primera ha dejado para siempre su huella en la iconografía mariana de Colombia.

De semejante importancia en la iconografía fundacional de Nueva Granada, aunque de menor calidad en el acabado, es otra estampa en cobre de Benito de Miranda, *La Virgen del Rosario de Chiquinquirá* (1791). "Es posible que aparte de estas imágenes religiosas y del escudo virreinal, Benito de Miranda haya realizado otros grabados que hasta el momento han permanecido ignorados. Su breve obra es suficiente, sin embargo, para hacer de él el padre del grabado colombiano y ponderar sus cualidades artísticas", dice el historiador Gabriel Jaramillo. Su hijo, Francisco Tomás Benito de Miranda, nació en Bogotá en 1755 y también fue un notable grabador

La poderosa capacidad evocadora de la imagen ha permitido mostrar la América múltiple, vital y secreta: los rasgos del mestizaje, el paisaje edénico del trópico o austero de los Andes, la variada flora y fauna, los retratos de burócratas, santos o próceres, en fin, en tres siglos, grabados y estampas han pretendido ilustrar el rostro múltiple de América.

en la Casa de Moneda y, en la tradición de su padre, también hizo estampas de vírgenes.

Oficialmente la imprenta se introduce en Buenos Aires en 1780. Dos artistas provenientes del Cusco se instalan en esta capital para promover el grabado: Manuel Rivero y Juan de Dios Rivero. Rivero es el autor del sello de la Asamblea de 1813, que luego fue considerado el *escudo nacional* de la naciente República Argentina. Se identifica como primer grabador argentino a Manuel Pablo Núñez de Ibarra, autor de una Santa Rita de Casia (1809), y de retratos de próceres. El grabado argentino siguió nuevos derroteros en el siglo XIX, de acuerdo a la evolución del país, buscando expresar el "alma de la nación".

IV

En América el grabado nace barroco, pues sus necesidades expresivas lo llevaron a conjugar la iconografía europea con la americana, como se observa en los grabados del siglo XVI y XVII. En esos tiempos se produjo una reordenación del

imago mundi, el surgimiento de un nuevo orden simbólico. De entonces al siglo XVIII, el grabado ha pasado por variadas técnicas, usos y temas. La poderosa capacidad evocadora de la imagen ha permitido mostrar la América múltiple, vital y secreta: los rasgos del mestizaje, el paisaje edénico del trópico o austero de los Andes, la variada flora y fauna, los retratos de burócratas, santos o próceres, en fin, en tres siglos, grabados y estampas han pretendido ilustrar el rostro múltiple de América. En el siglo XIX, se buscó afanosamente plasmar los símbolos de una identidad nacional en monedas, sellos, escudos y banderas. *La iconografía patriótica* desplazó o se unió a la religiosa. Los nuevos países independientes buscaban afirmar sus signos distintivos. Ayer, hoy y siempre, las colectividades humanas necesitan expresar en un trazo o en un signo sus señas de identidad. Es una necesidad de consumo de símbolos, una *imagología*. Pero el redescubrimiento simbólico apenas ha comenzado en nuestra América.

BIBLIOGRAFÍA

Carrillo y Gariel, Abelardo: *Grabados de la Colección de la Academia de San Carlos*, UNAM, México, 1982.

Esteve Bartey, Francisco: *Historia del Grabado*, Labor, Barcelona, 1965.

Graffin, Clive: *Los Cromberger. La historia de una imprenta del Siglo xv en Sevilla y México*, Cultura Hispánica, Madrid, 1991.

Jaramillo, Gabriel Giraldo: *La miniatura, La pintura, el grabado en Colombia*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1980.

Medina, José Toribio: *Historia de la Imprenta*, t. 1, Fondo Histórico y Bibliográfico "José Toribio Medina", Santiago de Chile, 1958.

RIGOL, JORGE: *Apuntes sobre la pintura y el grabado en Cuba*, Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1982.

Stols, Alexandre A. M.: *Antonio de Espinosa. El segundo impresor mexicano*, UNAM, México, 1989.

Torre Villar, Ernesto de la: *El libro en México [por] Ernesto de la Torre Villar y Arturo Gómez*, UNAM, México, 1970.

TRABAJO DE CAMPO



Guatemala:

- **Relatos de la comunidad itzá**

Academia de Lenguas Mayas

- **De la mujer embarazada**

Narración: Francisco Pérez Alonso

Transcripción: José F. Rodríguez Farfán

La sección consagrada a investigaciones sobre el terreno da cuenta de dos experiencias excepcionales, realizadas en Guatemala con el apoyo de la ORCALC: La primera presenta una muestra con breves historias de la comunidad maya itzá, transmitida ancestralmente de generación en generación por vía oral y que muestra un rico universo significativo en el que se advierte tanto la presencia de las culturas antiguas americanas, como las referencias simbólicas de siglos recientes. Contada por los propios comuneros, las historias fueron grabadas, transcritas e ilustradas por un equipo de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. La otra, es el cuento "De la mujer embarazada", narrada por el cuentero Francisco Pérez Alonso, de 48 años, natural del municipio de Quezaltepeque, provincia de Chiquimula. Recogido y transcrito fonográficamente por el investigador José Fernando Rodríguez Farfán, la historia pone en juego palabras y símbolos extraños a la tradición de Guatemala, como caballos, palacios, princesas, reyes, espadas y

perros, contados con giros idiomáticos pertenecientes al español del siglo XVI, en un entramado y una atmósfera encantada propios a las historias medievales de caballeros, de corte gótico. Por los cronistas de la Conquista se sabe que en el tropel de soldados, marineros y trotamundos venidos de la Península, los cuentos de caballería eran moneda corriente y muchos, hombres y relatos, se afincaron en el "clima cordial" de Guatemala desde la primera hora de la Conquista. Esta historia, ¿es una prueba como son los cantos de gesta encontrados por Alejo Carpentier en Venezuela o por Raúl Porras Barrenechea en el Perú de que algunas comunidades de América saben guardar en su memoria historias europeas tan antiguas que en sus lugares de origen han desaparecido? ¿Es posible que existan bolsones o reservas de memorias que se mantienen gracias a una dinámica cultural de resistencia al olvido? Vale la pena detenerse en el asunto, pues no hay Identidad sin Memoria.

A' IX TAB'AY

A' ix tab'ayej, uchij yan jun p'eel che'il oop, te' kuman tib'axäl.

Ka' tuya'laj jun tuul noch ko'lelej ka' tut'änajoo'.

Men kijoo' ti a' noch ko'lelej jach sakan, ma' uk'a'ti mix b'a'al, ka alb'ij men una'ej: "uka'aj ti jo'k'ol a' ix tab'ayej ut'änech men jach sakanech".

Kib'in, i jaj jo'k'ij a' ix tab'ayej tut'änaj, ka jak' sä bij uyolej kab'inij kan una'.

Tuya'laj tuna'ej ila' na' tut'änajen a' ix tab'ay ka xiken yäknal.

Ka' tuya'laj una' ti'ij "jach ma'lo' men jach sakanech.

Ma' ak'a'tij amentej mix b'a'al".

Ka' jo'k'ij b'inij tuyotoch yaj ma' sutnajij tuka'ye' ti xi'mal.

Men sakajij, men tupach inwotochej yan jun p'eel che', ti jak'si olej.

Ya ma' sutnajij tuka'ye' ti xi'mal.

Kimij noch ko'lele, yaj ma' sutnajij jol inwotoch b'aylo' utz'ikb'alilej ti' a' ix tab'ay.

La Ixtabay

Anteriormente había un palo de anona atrás de mi casa. Doña Ata-lia Suntecun cuenta que en ese palo de anona, en las ramas se miraba como la Ixtabay salía a jugar.

Había una joven que era muy haragana; le dijo su madre que le iba a salir la Ixtabay a hablarle porque era muy haragana. Las palabras de la anciana fueron ciertas, porque un día la muchacha andaba por allí cuando de repente miró en el palo de la anona. En la sombra, allí estaba la gran mujer que era la Ixtabay; la estaba llamando; ella, asustada, salió corriendo y le fue a decir a su mamá: "Mire, madre, abajo de la anona salió la Ixtabay y me estaba llamando". "Muy bien, porque eres muy haragana y no quieres hacer oficio en la casa", le dijo su madre. Fue grande el susto, que se puso a trabajar y dejó de andar paseando.

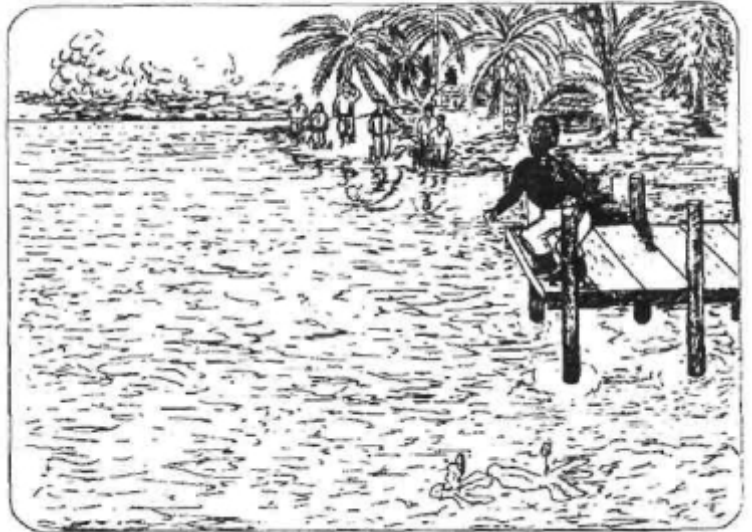
Así termina la narración de la Ixtabay y la mujer haragana.



El negro de agua

Les contaré lo que le sucedió a don Juan Xiquen: Una noche se acostó a dormir en Petén, en el Rancho de sus padres; cuando se despertó sintió algo a su lado, como que era un hombre bien frío. Él salió corriendo debajo de su pabellón. Como estaba oscuro chocó contra un palo; el grito que dio por el susto y por el golpe que recibió, despertó a sus compañeros y a su mamá; estos fueron corriendo a levantar el pabellón y no lo encontraron. Al encontrarlo, le preguntaron lo que le había pasado; él dijo que había un hombre negro a su lado; sus compañeros le dijeron que no había nada; nuevamente levantaron el pabellón y no encontraron nada. El hombre negro se había ido al agua, como los ranchitos estaban en la orilla del lago de Peten Itzaj.

Y lo que cuenta que le sucedió a Doña Pascuala, una anciana que tenía un hijo que mucho se emborrachaba, en una noche que no llegaba salió a buscarlo; la noche estaba en silencio; cuando llegó atrás del salón donde se hacen las fiestas miró a un hombre parado en la esquina y ella dijo: "Allí está mi hijo", se acercó y le agarró la mano diciéndole: "Hijo, ya te emborrachaste otra vez". Al quererlo jalar para llevarlo a su casa se dio cuenta que no era su hijo, sino que era el negro de agua que también se asustó y corriendo se fue y se tiró al agua, y la anciana asustada regresó a su casa.



Con la cruz

El pueblo Itzaj cuando comenzó era pequeño. Había casas en toda la orilla de la laguna hasta el lugar que le decían Can Cruz.

Hoy tiene el nombre de Barrio. Desde donde comienza un barrio cuando se viene de San Andrés, se llama Quinta. Al otro lado donde termina, se llama Barrio San Juan. Después de un tiempo que subió el agua, se inició una gran seca o verano: la laguna estaba bien abajo. Entonces crecieron grandes palos de guayaba, frutas, jocote, todos esos árboles frutales. Luego subió el agua, todos se murieron y mucha gente pobre quedó sin casa.

San José hoy es grande. Mucha gente vive, ha crecido bastante, pero cuando iniciamos fuimos pocos. Yo el narrador vi cómo empezó.

Hoy estamos mirando como se termina la playa de Can Cruz. Allí vivía un señor grande; su nombre era Cruz. El celebraba el día de la Cruz, que es el tres de mayo; mataban marranos, hacían tamalitos y conservas. La gente lo acompañaba en la noche anterior para amanecer el día tres de mayo; la comida era la noche de la velación porque regresaban hasta el otro día a sus casas, porque cumple un año del abuelo de la Cruz.

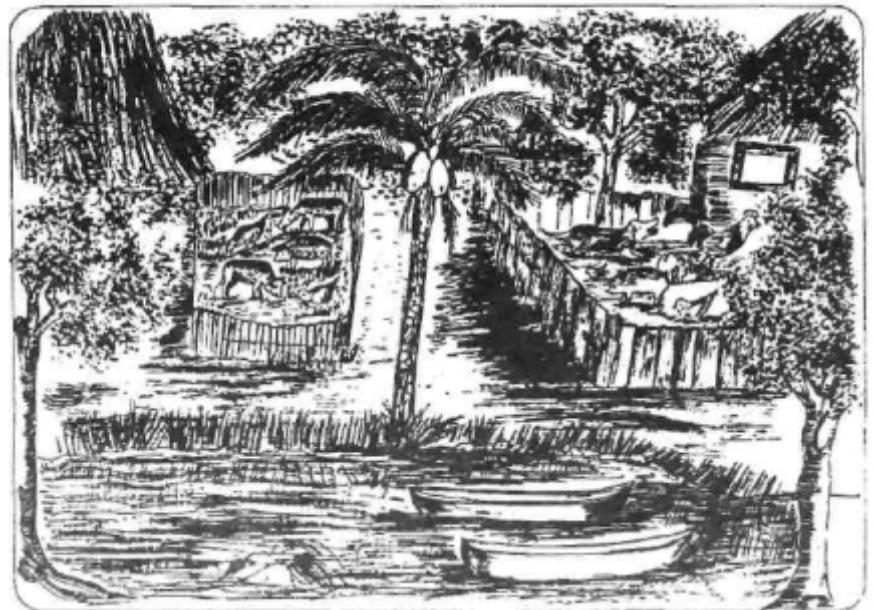
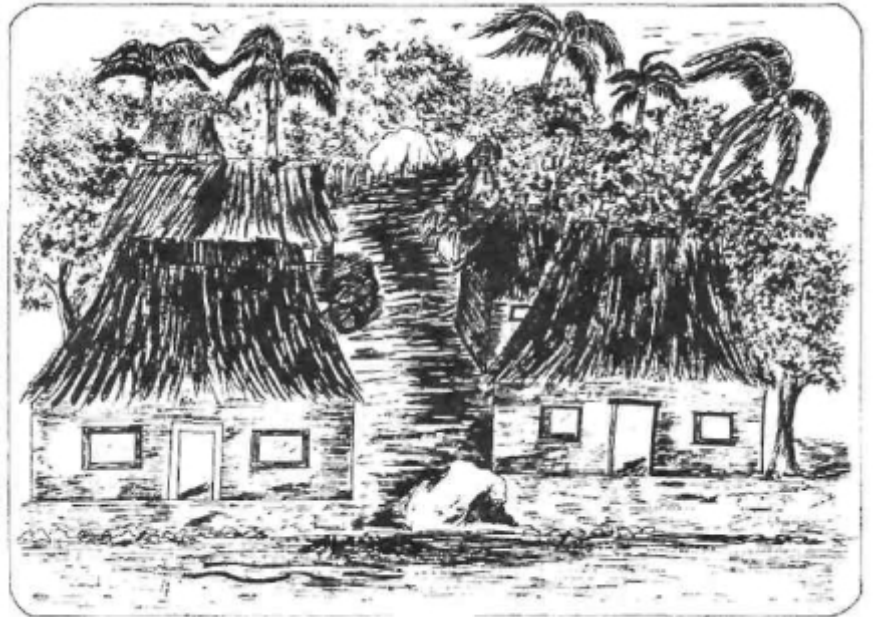
La ceremonia se celebraba sobre unas grandes piedras; allí adornaban una cruz en honor a la celebración del día de la cruz; después que subió la laguna las grandes piedras quedaron dentro del agua. El señor Cruz murió.

Hoy otra gente vive allí: ni sabe lo que pasó allí, ni sabe de la ceremonia sobre las grandes piedras; es triste, no hay ceremonia, nadie se acuerda.

La iglesia católica celebra la fiesta de la Cruz, pero es lo mismo que se celebra el día de Todo Santos con la procesión de las calaveras.

Los ancianos aseguran que no se olvidará.

Aquí termina la historia de la cruz.



El tacaño

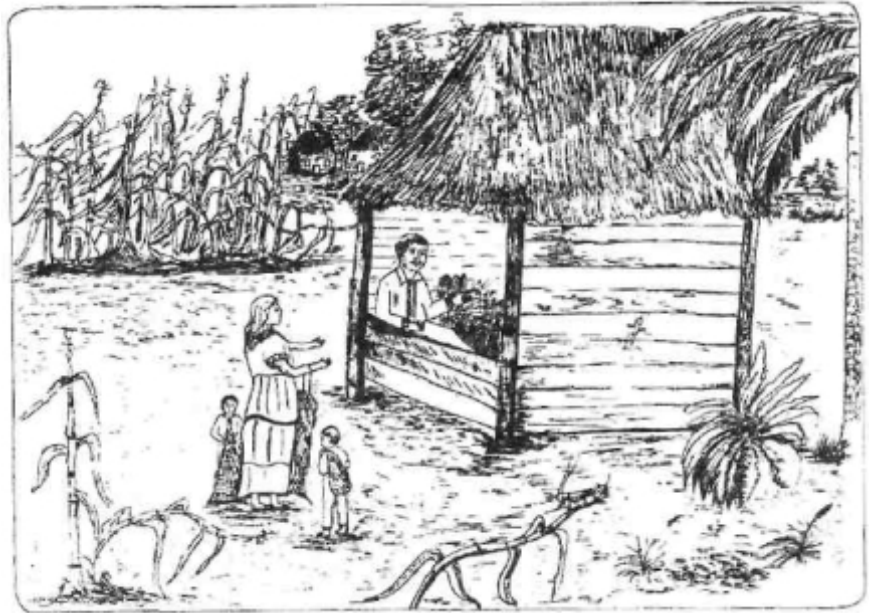
Desde el principio del mundo hubo hambre; no había nada que comer.

En lugar había un hombre que tenía dos casas llenas de maíz y la pobre gente de lejos venían a comprar maíz.

Y el hombre a veces les vendía y otras no. Un día llegó una ancianita que era la mamá del hombre que vendía maíz; aunque conoció a su mamá, no le vendió nada, ni un grano de maíz; la pobre le estuvo rogando y llorando para que le vendiera el maíz y el mal hijo no quiso escuchar. Ella se retiró cabizbaja y en la ida le dijo: "Dios te dé mucha existencia para que guardes mucho maíz; yo me moriré de hambre porque no encontré ni un poco de maíz."

Al otro día temprano fue el hombre a abrir su troja, y no encontró ni una mazorca; los saltamontes habían comido todo el maíz y se regaron en todo el mundo.

Cuando llegaron las gentes a buscar maíz no encontraron ninguna mazorca y en la puerta de la casa encontraron los huesos del hombre. Así se terminó el hombre tacaño. ◆



El colonte

El colonte es un pájaro: es el famoso pájaro carpintero. En su canto triste dice que muy bien, cuando hubo Dios, y muy bien cuando hizo la Tierra, hizo los pueblos, y muy bien cuando hizo al hombre; y en su canto dice Colonte, Colonté Jaranero.

No tengo hacha, no tengo machete, con mi pico hago mi casa. Dice muy bien, cuando hubo Dios y muy bien cuando hizo la tierra, hizo el agua, muy bien cuando hizo el sol; sigue cantando, Colonte, Colonte, Colonte Jaranero: no tengo mujer, ella salió a buscar comida y en eso llegó un gavián y se la llevó. Se queda solo cantando.

Colonte, Colonte Jaranero, sigue diciendo: no tengo casa porque el incendio en el bosque, quemó el palo donde está mi casa. Se quedó triste cantando Colonte, Colonte Jaranero.

Y así es la triste vida del Colonte Jaranero. ◆



KOLONTE' JARANERO

Jach ma'lo k'ayanaje Dyoos

Jach ma'lo tub'eta a' kaal,

Jach ma'lo tub'eta a' lu'um,

Jach ma'lo tub'eta a' winik.

Kolonte', kolonte' jaraneroo,

Kolonte', kolonte' jaranero.

Ma'an inb'aat

Ma'an inmaskab',

Yetel inkoj kinb'etik inwotoch,

Jach ma'lo' ka'ya'naji Dyoos,

Jach ma'lo' tub'eta ja',

jach ma'lo' tub'eta lu'um,

jach ma'lo' tub'eta k'in.

kolonte', kolonte' jaranero,

kolonte', kolonte' jaranero.

Ma'an inch'upaal

jok'ij ukäxte injanal,

ka' talij jun tuul a' mujan

ka'tuloo aaa

kolonte', kolonte' jaranero,

kolonte', kolonte' jaranero.

Ma'an inwotoch

jach yaab' tokolche',

ka' ti eli' ajche'

tu'ux yan inwotoch.

kolonte', kolonte' jaranero,

kolonte', kolonte' jaranero.



El casamiento

Anteriormente mi abuela cuenta que cuando un casamiento se realizaba de dos personas jóvenes, los padres del muchacho se encargaban de ir a pedir la mano de la muchacha.

El muchacho se quedaba en casa a esperar la noticia del primer pedimiento.

Quando es el primer pedimiento, los padres de la muchacha le dicen a los padres del muchacho que regresen entre ocho, quince días o hasta un mes.

Ese tiempo es para platicar con la hija y ponerse de acuerdo o

aconsejarla para que se dé cuenta si el hombre le conviene o no.

Si a la segunda vez es aceptado, la próxima llevan al varón, se llevan presentes o regalos como cadenas, anillos, esclavas y aretes de oro, maíz, frijol, azúcar, jabón y ropa, pues de una vez el joven empieza a mantenerla hasta que llegue el día de el casamiento.

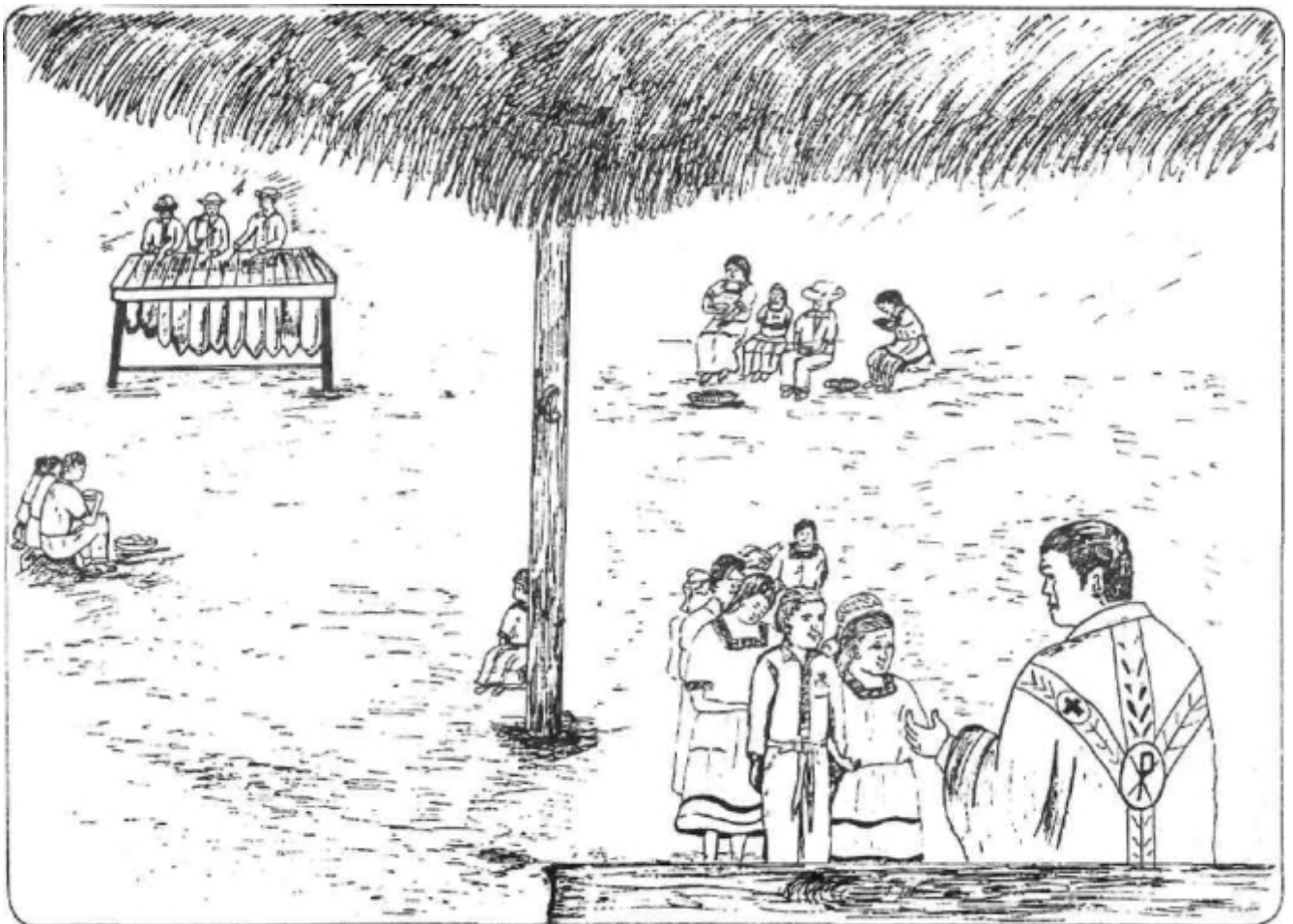
Al presentarse ante el intendente municipal, el papá era el encargado de llevar a su hija a entregarla y el muchacho llega por aparte con sus padres.

Luego venía la luna de miel, los jóvenes no salían al aire libre, mantenían amarradas sus cabezas

porque cuentan que tienen caliente todos los nervios.

Después los hombres del pueblo, iban a cortar horcón, guano y le hacían la casa al nuevo matrimonio.

Hoy es distinto, porque el varón se enamora, busca tres personas mayores y ellos se encargan de ir a pedir a la novia para luego realizar el casamiento. El joven tiene que sudar para hacer la casa. Cada quien hace lo que puede porque se ha terminado la tradición. ◆



• De la mujer embarazada

...y la tenía embarazada, verdad, entonces la mujer estando embarazada, verdad, que ya poco le faltaba, ella le agarraron deseos de comer pescado, verdad, y como eran pobres, verdad, dinero no había, lo único, pero lo único que tenía era una atarrayita el hombre.

—Mira, le dijo, anda a ver si agarras un pescado, si no lo voy a botar, le dijo. No tengo la culpa yo, le dijo.

—¿Cómo hago?

—Anda pescar, le dijo.

—Ta'bueno —dijo él; se fue.

Y va "tarraya" y va "tarraya" y "onde" que no le caía un pescado y él renegando.

—Por Dios —decía—, en que más necesidad tengo, no agarro nada.

Al poco andar, cuando una mujer:

—¿Qué estás haciendo?, —le dijo—.

—Pescando —le dijo—, pero no puedo agarrarlo, dijo.

—Mira —le dijo—, con una condición te doy pescado le dijo, que lo que va a tener tu mujer es mío, le dijo.

—Ta'bueno —le dijo—, lo que yo quiero es que no lo bote ella le dijo.

—Bueno, adelante va a estar una poza regular; ahí tira la "tarraya", uno vas a agarrar —le dijo—, pero con ese tenés le dijo, ya no vas a seguir pescando —le dijo.

Y tenía una yegua, verdad, es taba cargada, y tenía una perra que estaba cargada también.

—Al mismo tiempo —le dijo— van a parir todos.

—Ta'bueno le dijo.

—La carne se la das a tu mujer y el caldo se lo das a tu perra, y a la potranca —le dijo—, porque no había tenido ningún parto, a la yegua más bien dicho, verdad.

—Las espinas del pescado, no las vayas a botar —le dijo.

—Ta'bueno.

—Esas —le dijo—, mandas a hacer dos cajas —le dijo— nuevas, la mitad echas en una caja —le dijo— y la mitad en otra —le dijo.

—Ta'bueno le dijo.

—Cuando tus hijos —le dijo—, porque va a llegar un día —le dijo—, que tus hijos van a decir que quieren salir a andar —le dijo—, entonces le dijo le entregas una caja a cada quien de tus hijos —le dijo. De los que va a tener la yegua, van a salir dos caballos —le dijo—, y dos perros iguales —le dijo—, entonces le das un caballo a cada quien y un perro a cada uno —le dijo—, cuando ellos digan que ya quieren salir a andar —le dijo.

—Ta'bueno —le dijo—, pues se fue él contento con el pescado, desde que llegó lo arregló, verdad, le dio la carne y...

—Vaya, la carne es pa'vos —le dijo— y el caldo es para los otros, para los animales —le dijo— y esto le dijo no lo vamos a botar —le dijo.

Pues repartió aquello, verdad, y dejó... y de una vez mandó a hacer las cajas y echó la mitad en cada caja y de una vez le metió llave y no tenía por qué abrirlas hasta que los hijos estuvieran grandes que quisieran salir, así lo hizo pue' a los pocos días pues, parió la mujer y crearon los animales iguales los caballos, ve, y los perros igualitos y ellos también iguales, porque tuvo dos cuaches.

Pue' ellos fueron corriendo rápido, rápido, llegaron a una edad hasta que ellos se sintieron ya, suficientes para ir a andar.

—Bueno, papa, nosotros nos vamos, nosotros vamos a salir a andar.

—Ta'bueno. Ahí está un caballo, así ve cual agarra usted —le dijo—, los dos eran iguales, verdad, y

un perro también cada uno, ahí no podían escoger "más mejor", sino que iguales, color, tamaño y todo.

Pue' dicen a agarrar caballos y agarran una caja cada uno y les dio las llaves que abran la caja, fueron a destapar, allí estaba el vestuario del príncipe, dicen a cambiarse de ropa, había de todo, espada y de todo, montura y todo para los caballos y dicen a ensillar los caballos, se vistieron ahí, cada quien le habló a su perro, verdad, como estaba ya escrito que cada uno escogiera a su perro, y su perro seguía a su debido dueño, se montaron pues y anda y anda, donde que podía encontrar la ciudad; al fin de tanto llegaron al enganche de dos caminos.

—Bueno, hermano, aquí nos vamos a dividir —le dijo.

Estaba un palo de "amate".

—Vamos a marcar este amate —le dijo—, una rama cada uno —le dijo—, vos agarras aquí —le dijo— y yo agarro aquí —le dijo—, cuando regreses vos, o regreso yo —le dijo—, si esta rama se está marchitando —le dijo—, es señal que voy fracasando —le dijo—, y si yo regreso y la tuya se está marchitando, es seña que vos vas fracasando; tenemos que buscarnos —le dijo.

—Ta'bueno —le dijo—; cada quien se dividió.

Y agarran aquel andar y andar, y andar, y andar, al fin de tanto uno de ellos pues, encontró luego la ciudad, verdad, y estaba el palacio donde estaba el rey y estaba una princesa, en el segundo piso estaba cuando vio que iba aquel en su caballo. ¡Ja!, desde que lo vio le cayó bien a la princesa y sale ella y se tiró pa'bajo, pa'bajo, a caer en el "puertón" donde él pasando, le habló.

¡Párese! —le dijo—. Se paró y se puso a platicar entonces, mandó a llamar al rey, verdad, que con él se casaba, que él iba a ser su marido; de una vez lo metió el rey pa'den-

tro, se casaron, verdad, y se fueron al descanso y al otro día salieron después del desayuno, se fueron hasta el último piso, allá los dos estuvieron mirando; allá a lo lejos vio un llano, verdad, no se le miraba fin a aquel llano, entonces le dijo:

—Mire —le dijo—, ¿cómo se llama aquel llano?

—A ese llano le llaman el "llano de los perdidos" —le dijo.

Él no le dijo nada a ella, solo se quedó. —Algo debe de haber allí, mire —le dijo—, me echa una refacción, yo voy a ir a "ser" un mi mandado, si puedo regreso en día, sino hasta otro día. Pues vino y le arregló pue' y lo echó a su mochila y montó su caballo y su perro "tras" "d'él" y arranca pue' él quería "noticiarse" en que forma se llegaba al "llano de los perdidos", se "jue" pue'; al fin de tanto llegó, el gran llanón que se miraba y a medio llano —dicen— que estaba una galera y en la galera había una hamaca sola, ahí nadie se miraba, solo estaba la galera.

—Pa' mientras me doy cuenta de aquí, voy a descansar un mi rato —dijo él.

Amarró su caballo y dice a la hamaca y el chucho se echó allí abajo; al rato vio que venía una mujer "atarrayando", pero en aquel, no le puso cuidado, sólo divirtiéndose estaba; quería darse cuenta qué es lo que hacía aquella mujer, no sabía que para él era; bueno, pue' menos lo sintió; ¡rago! le tiró la "tarraya", lo "marró" dentro pue' con todo, caballo y perro, se lo llevó. Se lo medio metió pa' la cueva, lo metió hasta dentro de la cueva la señora, verdad; ahí se quedó y como salían como era la doña que había dado el pescado para él, esa era la que andaba persiguiéndolo.

Entonces el otro hermano, anduvo y anduvo, y nunca pudo en-

contrar nada, verdad, no pudo encontrar otra ciudad, se aburrió de andar, "tonces", dijo él: —Regreso pa' ver si hermano ya fracasó —dijo.

Y lo hace por el mismo camino y hasta que llegó al punto "onde" se habían dividido.

"Yasta" por la rama del otro hermano, ya se estaba marchitando.

—¡Je!, mi hermano ya fracasó —dijo, si no lo ando —dijo, no lo encuentro, ¡nada!, se "jue".

Cuando fue entrando a la ciudad, "vea", y la princesa "vea" esperando a su marido que no llegaba, pero como eran iguales, igual caballo, con todo, pelo y todo.

—"Hay" viene mi marido —dijo ella.

Contenta, desde que llegó en carrera, salió al "puertón", "vea".

—Ya venía —le dijo.

—Ya vengo —le dijo.

Eran vivos "vea", un poquito la agarraba ya.

—Algo hay aquí —dijo.

Pasó el caballo, se tiró del caballo.

—Vas a "sancillar" la bestia. Tiró su caballo y vino a "desencillar-lo".

Lo abrazó pue', contenta, dicen pue' el almuerzo, almorzaron, estuvieron platicando.

—Pensé, que ya no ibas a venir —le dijo.

—Cómo no, le dijo— tenía que venir.

A todo esto, se llegó la hora de la tarde, de ahí volvieron a cenar y en eso llegó la hora del descanso, entraron pues, se acostaron, pero él, como respetaba al hermano, a la hora que se acostaron, sacó la espada y la metió en medio de los dos, "vea", del camastrón, "vea".

—Y, ¿porqué haces eso? —le dijo.

—No, —le dijo—, espérame solo esta noche nada más —le dijo.

Bueno, se convenció, "vea".

—Saber qué será —dijo la princesa.

Siguiendo durmiendo, al otro día, desayunaron otra vez, dicen para arriba otra vez, hasta el último piso, a mirar otra vez allá. Quizás le vuelve a preguntar:

—Mire —le dijo— ¿cómo le llaman a aquel llano?

—¿No se llama el llano de los perdidos, pues? —le dijo.

Ah —le dijo—, no me acuerdo le dijo, no me recuerdo —le dijo.

Era el otro hermano, "vea" como eran parecidos.

—No —le dijo—, que le dije que se llamaba el llano de los perdidos —le dijo.

—¡Correcto! —le dijo—, pero mire le dijo, que yo estaba malo del conocimiento y no me acordaba, pero ahora ya no me olvido —le dijo—. Mire le dijo, me arregla mi refacción, yo "vuir" a otra mi andancia —le dijo.

—Acaba de venir y ya se quiere ir otra vez —le dijo.

—Pero no tenga pena, me interesa conocer y darme cuenta todo lo que hay aquí —le dijo.

Volvió a montar a su caballo, llevó su perro y se "jue", hasta que llegó al llano otra vez y vio la hamaca.

—Algo hay aquí —dijo él. No soy tonto —es que dijo—, ya no quiso él acostarse en la hamaca, sino que se quedó en el llano.

—Listo mi caballo y listo mi perro.

Caballo más relinchaba y el perro se "acurrucó" a la par "d'el"; al momentito venía aquella mujer con la "tarraya" en aquel llano, mire y atarraya, y atarraya y atarraya, listo mi caballo, listo el perro, el caballo más "manoteaba" y el perro sólo las orejas meneaba, esperando; ¡ja!, cuando venía, una distancia unas brazadas. Que ya calculó que ya, le tiraba la "tarraya" cuando le dijo:

—Encima perro —le dijo.

Y dice el perro pue' ella que

iba a tirar la "tarraya" y el perro que le caza la mano y dice el caballo pue' la agarró a "manotadas" y en lo "que'llos" estaban dándole le cayó... cazó, le cazó el pelo.

—Ahí no te vas —le dijo—, vos debes saber donde está mi hermano —le dijo, sino no te suelto.

—Que, soltame —le dijo.

—No te suelto, ¿"onde" está mi hermano?

—Tu hermano lo tengo allá en la cueva —le dijo.

—Pero si me lo das te suelto.

—Soltame pues —le dijo.

—No te suelto, anda enséñame —le dijo.

Pues así se la llevaron, el perro cazada de una parte y el caballo también, y él cazado del pelo, se los fue llevando, llevando, llevando, hasta que los llevó a la cueva; cuando llegó a la cueva, vino él, sembró su espada a "mediación" de la cueva para que en un caso se "viera" querido cerrar la cueva, la espada no da lugar, verdad; como tenía arte, entró pa'dentro; cierto allá estaba el hermano, verdad, que ya "taba" bien dado ya, "vea" poquito le hacía falta para que fracasara, el caballo también, el perro también.

—Me entregas a mi hermano, porque te voy a soltar.

—Va, lléveselo pues.

Cazó el hermano de un brazo, lo fue sacando y el caballo lo echó de lado y el perro cazó el otro perro y lo sacó; el caballo relinchaba "ajuera" en la puerta llamando al otro, hasta que salieron afuera, ya "onde" salieron afuera al llano; ya el otro como que ya volvió más verdad, "garró" fuerzas y fueron llegando hasta que llegaron a la par de la galera que había, "onde" lo había dejado el primer hermano.

—Ah, descansemos un rato —le dijo el hermano que lo había sacado de la cueva— yo ando cansado.

—Descansemos pues —le dijo.

Se acostó en el llano, el hermano que lo había sacado, el primero le dijo entonces:

—Mira —le dijo—, ¿cómo hiciste vos para dar conmigo? —le dijo.

—Mira —le dijo—, para eso hicimos el convenio —le dijo—, que tenemos que ir a aquella rama —le dijo—, si la tuya ya iba marchita —le dijo— es que ibas fracasando; si la mía, "tonces" yo iba fracasando también —le dijo, llegué allá y la tuya estaba ya, menos que la mía, por eso te vine a buscar.

—Y para averiguar ¿"onde" estaba aquí? —le dijo.

—Yo que iba pasando frente al palacio, cuando sale la princesa —le dijo—, me salía a encontrar, me salió al portón y me dijo que entrara; allí almorcé —le dijo—, cenamos, ahí fuimos a dormir —le dijo—, pero en la dormida yo sembré una espada en el camastrón para que no hubiera ninguna cosa —le dijo.

Entonces se descansó el que había sacado al hermano, verdad, se acostó y se durmió; al mismo tiempo ese que había salvado, verdad, se le vino un mal pensamiento.

—Este mi hermano —dijo— me ha de haber traicionado con mi esposa —dijo, lo mato. Estaba dormido, entonces sacó la espada: ¡ras!, le cortó la nuca; entonces en el momento lo mató, "vea", pero al mismo tiempo se arrepintió, "vea".

—Ingrato yo —dijo— después de haberme salvado la vida —dijo—; no —dijo—, tenemos poder —dijo,... estuvo topando la nuca con el resto del cuerpo, pues se la pegó, "vea", y agarró con estarle sobando la nuca hasta que se le cerró. Al ratito, cuando despertó él:

—Hermano, que me duele la nuca es que —le dijo.

—Eh, mal dormido quedaste —le dijo.

No había visto lo que había hecho con él, verdad.

—Mejor vamonós —le dijo.

Se montaron cada quien en su caballo, arrancan pues, pasaron frente al palacio, pasaron los dos que eran chispa bestias, que, ya no están pasando ahí la princesa; ellos iban derecho para sus casas, yyy se fueron; a las pocas horas de andar llegaron a sus casas; solo desensillando estaban las bestias, "vea", cuando viene un remolino; en el remolino no vieron ni que hicieron ni uno ni otro.

Solamente yo me salvé.

El cuento se llama "De la mujer embarazada". Ah, lo aprendí porque me lo contaron. Ya no recuerdo, ya tiempo...

—Yo que iba pasando frente al palacio, cuando sale la princesa —le dijo—, me salía a encontrar, me salió al portón y me dijo que entrara; allí almorcé —le dijo—, cenamos, ahí fuimos a dormir —le dijo—, pero en la dormida yo sembré una espada en el camastrón para que no hubiera ninguna cosa —le dijo.

PARA HACER MEMORIA



Concurso Internacional Memoria y tradición oral en Haití

Con el fin de fomentar el diálogo intercultural y promover las manifestaciones de la memoria viva de Haití, la ORCALC, en colaboración con la Asociación de Residentes y Descendientes de Haitianos en Cuba (ARDHA) convocaron al Concurso Internacional Memoria y tradición oral en Haití, que concitó el interés de una treintena de participantes.

ACTA DEL JURADO

Concurso Internacional Memoria y tradición oral en Haití

El jurado del Concurso Internacional Memoria y tradición oral en Haití, reunido en La Habana durante el mes de enero de 1996, tomó las siguientes decisiones:

1. Otorgar el Primer Premio a "Lang pa gen zo" ("La lengua no tiene hueso"), del autor haitiano Claude Pierre. Se trata de un texto que recoge aspectos fundamentales del lenguaje popular haitiano, a modo de cuento corto, que expone con ingeniosa jocosidad las tribulaciones y angustias que desencadena la comunicación oral entre vecinos de una pequeña comunidad del interior haitiano. La pieza, con el aliento del cuentero, salpicada de expresiones proverbiales y diálogos, demuestra la fuerza social de los códigos de la transmisión oral; sin que sea un texto didáctico, es representativa de la importancia que posee en el conglomerado haitiano la cultura que se expande a partir de la oralidad.
2. Otorgar el Segundo Premio al trabajo titulado "La oralidad: bastión de la identidad cultural haitiana", de la investigadora cubana Isabel Martínez Gordo. Dicho artículo propone una reflexión sobre el papel que la transmisión oral ha desempeñado en la sobrevivencia

cia y el desarrollo del criollo haitiano como bastión de la identidad cultural de esa nación, dentro y fuera de la isla caribeña. Expone además consideraciones que se desprenden de un trabajo de campo realizado entre emigrantes y descendientes de emigrantes haitianos en Cuba, sobre la pervivencia del criollo haitiano en la mayor de las Antillas.

3. Otorgar mención al artículo "Introducción a la presencia fon en el créole hablado en Haití", de Hippolyte Brice Sogbossi, de la República de Benin. Se trata de un breve estudio sobre el remanente fon en la lengua créole haitiana, donde se hace referencia a los aspectos de la pronunciación, la entonación, la morfología, la lexicografía, la sintaxis y la semántica, basado en la revisión de la bibliografía acerca de este tema que le precede.

Dado en La Habana, a los 9 días del mes de febrero de 1996.

Emilio Jorge Rodríguez
Director
Centro de Estudios
del Caribe

Jacky Lumarque
Profesor
Universidad de Haití

Jesús Guanche
Miembro del Consejo
Editorial
Revista Oralidad

La lengua no tiene hueso

Claude Pierre (Haití) *Escritor universitario*

Koray es una bella ciudad; es un lugar que tenía mucha alegría en el pasado. Hoy no es lo mismo; la ciudad está muerta, tiene telaraña en el cabello. No tiene zapato, no tiene ropa; lo peor, no va más a la iglesia.

Cuando Koray era Koray, en el tiempo del padre Giyoma, había una mujer que se llamaba Tousin; ella no era una bella mujer, pero tenía muy buen cuerpo. Hablando como mi difunto primo Alfonso, cuando esa mujer estaba caminando parecía un cascabel por tanto mover el cuerpo.

Todos los hombres de la ciudad transformaban el portal de la casa de Anzyad en una tribuna para verla pasar. La dama, que sabía eso, no fallaba la oportunidad para enseñarles lo que llevaba. Los muchachos de ahora dicen: esa está buscando algo. A Frè Lotino no le gustaba mucho eso, pero tenía miedo de la morena y, como se dio cuenta de que a ella le gustaba toda esa chiveta, no se atrevía a impedirle que fuera a la iglesia los domingos. Solamente tenía deseos de decirle que no pasara cerca de la casa de Anzyad; pero conocía muy bien a Tousin, y si le decía que no lo hiciera era cuando más lo hacía. Bòs Loti, hombre de coranzoncito, pero muy inteligente, nunca jamás abrió la boca para no echar a perder aún más la situación; prefirió no decir nada y llevar su cruz con coraje. Cada vez que llegaba un domingo, perdía como 25 kilogramos.

El celo se transformó como en un desagradable

LANGPAGENZO

Koray se yon bèl vil; se yon ti kote ki te gen anpil plezi nan tan lontan. Jodi a se pa menm bagay; vil la fin mouri, fil areyen nan tout cheve l. Li pa gen soulye, li pa gen rad; sa ki pi rèd, li pa ale legliz ankò.

Lè Koray te Koray sou tan pè Giyoma, te gen yon madanm yo te rele Tousin, manmzèl pat bèl fanm; men, li te byen fèt, pou mwen pale tankou defen kouzen m Alfons, lè fanm sa a t ap mache fòk ou ta di se gwelèt majistra Frank lan k ap taye bobis anba soukous vantaryè.

Tout nèg nan vil la te pran abitud al chita devan pòt Anzyad pou yo kapab veye lè l ap pase. Makòmè a ki santi sa, pat janm manke okazyon an pou li bay payèt. Jennjan alekile rele sa cho. Frè Loti pat twò renmen sa; men, li te pè nègès la, e, kòm li te remake manmzèl te kontan sa, li pat oze anpeche l al legliz le dimanch; sèlman, li ta anvi di l pa pase devan pòt Anzyad ankò; men, li konn Tousin, si li di l non pa fè, se lè a l ap fè l wè pi rèd; bès Loti nèg ti kè, men entelijan, pa manke ouvè bouch li pou li pa gate bagay yo pi plis; li pito pa janm di anyen li sipòte kwa l ak kouraj. Chak fwa dimanch rive, li santi l ap mèg nan tèt.

Jalouzi te tounen yon move medsin pou Loti; men, kòm li pat vle pèdi ni sak ni krab, li te pito bouche nen li.

purgante para Loti; pero, como no quería perder ni el saco ni el cangrejo, prefirió taparse la nariz.

Los domingos, a Tousin le gustaba llevar sombreros grandes, zapatos con tacón; y como tenía tremendo trasero, la ropa siempre le quedaba corta. Eso es lo que gusta a los hombres. En ese momento muchas palabras empezaban a caer: "¡Concho! ¡Qué cosa más grande!" "¡Pobrecito Loti! ¡Loti tiene problema!" A veces cuando va pasando hay gente que se ríe; hay otros que le apuntan con los dedos. ¿Cómo tú quieres que no haya chanchullo? Dicen que Loti es un buey con cuernos, un buey suelto; pero que se queda acostado delante de la casa de su dueño como si estuviera encadenado.

Antes, Loti estaba en todo, iba a su finca dos veces a la semana y como era zapatero, a menudo iba a

Le dimanch, Tousin te renmen mete gwo chapo, soulye talon; kòm li te genyen dèyè digèt wòb li te toujou parèt twò kout. Se sa mesye yo te renmen. Lè sa a, anpil koze kwochi pati «**KONMABO! ALON DEZAGREMAN!**». «**Podyab Loti, Loti nan ka**». Pafwa lè msye ap pase gen moun k ap ri, gen lòt k ap lonje dwèt sou li. Kouman ou ta vle pa gen chwichwichwi! yo di Loti se yon bèl ak tout kòn, yon bèl lage; men, ki rete kouche devan kay mèt li, se tankou l te nan chenn.

Anvan, Loti te nan tout fèt chanpèt, li te nan jaden de fwa pa semenn e kòm se kòdonye li te ye, souvan l al Jeremi pafwa l Pòtoprens pou l achte kwi etranje oubyen lòt materyo. Msye kanpe sou tout aktivite; li pa abiye bwòdè ankò, li pa monte bisiklèt ankò, li pa soufle ti medam k ap pase. Loti vin tris. Plis Loti ap depafini. Plis fanm nan vin wòz, plis li vin bèl, plis li fè mirak ak kò li. Nan tout vil la se yon sèl koze: «**MEZANMI SA TOUSIN GENYEN NAN KÒ LI, MEZANMI FANM SE KAJOU VRE. TOUSIN TOUNEN YON NÈGÈS DELIKS, YON DAYNAFLO**». Poutan vil la piti. Tout sa k pase tout moun gen tan konnen e pa gen moun ki ka di yo janm wè Tousin fè bès Loti anyen; men, yo toujou vle fè konnen fanm nan fè nonm nan kichòy, e sa k pi grav la. Tousin pa janm nan palè fò ak Loti e Loti li menm se plenn san di mo. Men sanble gen yon sekre nan mitan yo, lot moun se mete y ap mete plis pase genyen, yo mete sèl, pwav, tout kalite epis.

Jeremi y a veces a Puerto Príncipe para comprar cuero extranjero y otros materiales. Él dejó todas sus actividades; ya no se viste más elegante, no monta más bicicleta, no silba más a las guapitas que pasan. Loti se volvió triste. Mientras Loti enflaquece, la mujer se pone más buena, más linda, más milagros hace con su cuerpo. En toda la ciudad están diciendo una sola cosa: "¡Ave María! ¡Qué tiene Tousin en su cuerpo! ¡Ay mi madre! De verdad la mujer es como la caoba. Tousin se ha vuelto una mujer lujosa". Sin embargo, la ciudad es chiquita. Todo lo que pasa todo el mundo lo sabe, y no hay nadie que pueda decir que han visto a Tousin hacerle algo a Bès Loti; pero siempre quieren dejar entender que ella le hizo algo, y lo que es más grave, Tousin nunca discute con Loti y Loti mira con desagrado sin decir ni una pa-

labra. Pero parece que hay un secreto entre ellos; la gente echa más leña en el fuego, echa sal, pimienta, todo tipo de especias.

Tousin no visita más a la gente. Cuando viaja va a ver a su hijo; no se queda mucho tiempo fuera para que no sufra su negocio. Koray es una ciudad en la que todo el mundo viaja a Bonmon, a Pestèl, a Jeremi, Okay y a Puerto Príncipe. ¿Cuando Tousin viaja se encuentra con alguien? Dicen eso; pero nadie sabe; tal vez solo lo sabe Bès Loti.

Hubo un tiempo en el año 1954, en que el café tenía buen precio. Había mucha comida, se vendía muy bien el aguardiente y la harina. Tousin viajaba más, sus actividades caminaban bien; pero la relación con su marido no mejoraba. Se hablan delante de la gente, pero mucha gente dice que no se

Tousin pa vizite moun ankò. Lè l vwayaje se pitit li l al wè li pa rete lontan deyò pou komès li pa soufri. Koray se yon vil kote tout moun ap vwayaje al Bomon, al Pestèl, al Jeremi, al Okay, al Pòtoprens. Èske lè Tousin vwayaje li rankontre moun? yo di sa; men, pèsonn pa konnen; petèt sel Bòs Loti.

Te gen yon ane an 1954 kafè te fè pri, manje te donnen, kleren ak farin te vann byen. Tousin te vwayaje plis, aktivite l te mache byen; men, rapò l ak mari l pat amelyore. Yo pale devan moun; men, anpil moun di yo pa pale depi lontan yo pa manje ansanm, yo pa dòmi ansanm. Lè pitit yo vin fè vakans gen bèl pwomnad, bèl piknik men se pou lagalri, se pou lèzanfan otreman pa gen vi. Tousin ak Loti se tankou de etranje men lè gen moun ou pa wè sa. Poutan nan ti Koray tout moun konn Loti gen yon gwo chagren k ap wonje l. Msye vin dezagreyab, li joure ak Anzyad, li joure ak Bòs Lwi, li fè kont ak Pè, jij te oblije mele. Loti rann tout latè reskonsab malè l; men, li pa janm gen louvri bouch ak Tousin ni ak pitit li yo. Gen moun ki di msye gen raj li fè wont sèvi kòlè, lè l ap pase, kèlkeswa sa moun ap pale, yo oblije pale l fò oubyen yo fèmen bouch yo, wè pa wè w anba ka Loti ap pase pran w kanmenm. Lan chwichwichi yo fin pa di tèt la pati; Tousin lakòz tout tèt chaje Loti ap andire a; manmzèl vire lòlòj Loti.

hablan hace mucho tiempo, no comen juntos, no duermen juntos; cuando llega su hijo para pasar las vacaciones salen a pascar juntos, hacen lindas cosas, pero todo es para tatarle la boca a la gente, pero entre ellos no hay vida. Tousin y Loti son dos extraños, pero cuando hay alguien no parecen eso. Sin embargo, en Koray todos saben que Loti tiene una tristeza que se lo está comiendo por dentro. Él se volvió desagradable, él pelea con Anzyad, pelea con Bòs Lwi, se puso bravo con el sacerdote, y hasta el juez tuvo que intervenir en el asunto. Loti dio la responsabilidad de su desgracia a todo el mundo; pero nunca habla con Tousin, tampoco con sus hijos. La gente dice que él tiene rabia, que está tapando su vergüenza con la rabia. Cuando está pasando cualquier persona que está hablando, está

obligado a hablar alto o quedarse callado, porque, queriendo o no, de todas maneras Loti te va a pasar la mano. Según los chanchullos, acaban por decir que se le fue un tornillo; Tousin es la causa de todas las desgracias de Loti; ella volvió loco a Loti.

Es así. Después de pasar 17 días en Puerto Príncipe, ella se vistió bien guapa y fue a misa. En ese momento, la casa de Anzyad estaba llena de bromistas, todos estaban esperando a Tousin, y para qué decirle: ella dio un espectáculo sensacional, hizo temblar a algunos hombres. Estaba Beri, Sila, Ponpe, Malbranch, Deni. Entre ellos estaba Wiliamcito, que vio cuando la reina entraba; todos estaban esperando que ella saliera.

La gente que se encontraban allí dicen que Tousin salió dos patas alante, y el padre Giyoma lo

Se kon sa apre l te fin pase disèt jou Pòtoprens, manmzèl abiye l byen fen l al lamès. Lè sa a, kay Anzyad la chaje ak demepè, tout amatè t ap tann Tousin, mwen pa bezwen di w jan madanm nan te fè sansasyon, gen nèg ki te tranble nan pantalon yo, te gen Beri, te gen Sila, te gen Ponpe, te gen Malbranch, te gen Deni. Gen kèk ladan yo tankou ti Wilyam ki te wè lè dekapotab la ap antre, yo tout t ap tann lè l ap soti.

Moun ki te la di Tousin soti de pye devan e Pè Giyoma konfime sa, manmzèl tonbe rèd lè l te fin resevwa lakominyon. Anndan legliz la sete rèl. Lè yo rive anwo lavil kot Tousin te rete a pèsonn pat kapab bay Loti nouvèl la. Yo jwenn msye mouri tèt nwè devan yon bòl soup joumou.

Lan demen lendi yo antere yo vit vit nan menm sèkèy, nan menm twou. Pè a di men egzanzp de moun ki te fè youn.



confirmó: ella cayó como un saco de papas después de haber recibido la comunión. Dentro de la iglesia se oían gritos. Cuando llegaron donde Tousin vivía, nadie pudo transmitirle a Loti la noticia. Lo encontraron muerto como un conejo delante de un plato de sopa de calabaza.

Al otro día, el lunes, los sepultaron rápido, puestos en un mismo ataúd y en un mismo hueco. El sacerdote dijo: "Eso es el ejemplo de dos personas que eran una sola." ◆

Versión al español de:
Jean Yvon Virgile
Periodista del servicio
de créole de Radio Habana
Cuba.

La oralidad: bastión de la identidad cultural haitiana

Isabel Martínez Gordo (Cuba)
Instituto de Literatura y Lingüística

Diversos lazos unen a los países caribeños. Hechos históricos nos unieron y nos unen: movimientos migratorios, rebeliones de esclavos, guerras de independencia, lucha tenaz contra el más despiadado de los imperialismos. Y, con toda la fuerza, ha estado siempre presente el intercambio cultural entre nuestros pueblos. Dentro del mosaico cultural caribeño uno de los aspectos más interesantes es el de su diversidad lingüística. En muchos países del Caribe, junto a las lenguas impuestas, conviven las verdaderas lenguas maternas de estos pueblos, las lenguas criollas. Sobre ellas se plantea en la bibliografía especializada que fueron habladas en todas las áreas de nuestra América durante la época colonial. En el presente, estas lenguas aún perduran. Ejemplos de ellas son las lenguas criollas de base inglesa que existen en Jamaica, Barbados, Surinam y Santa Lucía, entre otras. Las de base francesa se hacen sentir en Haití, Trinidad, Guadalupe, Granada, etc. Con base portuguesa vive aún el créole de Curazao, Aruba y Bonaire. Y por último, de base holandesa (en desuso) se reconoce la lengua criolla de las Islas Vírgenes Norteamericanas. Otro foco de interés han despertado los criollos de base española en nuestro continente.

Enfrentando verdaderas polémicas teóricas que abarcan desde el concepto mismo de qué es una lengua criolla hasta la despiadada penetración cultural, las lenguas criollas se incorporan a la vida en nuestros días y son parte

insoslayable del patrimonio cultural de los pueblos que las poseen. Esta pervivencia en el decursar del tiempo ha sido posible gracias al fenómeno complejo y abarcador de la oralidad. Es precisamente a través de este fenómeno que se ha transmitido la creatividad y originalidad de estas lenguas. Ejemplo fehaciente de este esplendor vital ha sido sin lugar a dudas, la lengua criolla haitiana. Es objetivo del presente trabajo reflexionar sobre el papel que la transmisión oral ha desplegado en la sobrevivencia y el desarrollo del criollo haitiano, la cual ha sido bastión de la identidad cultural de Haití, dentro y fuera de la vecina isla caribeña.

La lengua criolla haitiana y su oralidad

La lengua criolla haitiana se ha visto embestida por la sociolingüística burguesa, que a toda costa ha tratado, en forma desmedida, de socavar el papel histórico y social que ha tenido la verdadera y única lengua materna de este pueblo. Conceptos discriminatorios tales como "lengua degenerada", "francés acriollado", "dialecto" o "patois", etc., han sido manipulados contra la lengua haitiana. Estos conceptos se han sustentado, entre otros aspectos, al plantearse que es una lengua de transmisión oral, sin grafía y sin tradición literaria escrita.¹ Tampoco han faltado los que ven a Haití como un país "bilingüe", juzgando sólo a partir de una exigua minoría capitalina de su población.

Sin embargo, el criollo haitiano está ahí como lengua autóctona de todo un pueblo por tener las dos condiciones imprescindibles que le conceden su estatus de lengua: una integridad sistémica y su transmisión generacional como lengua materna.

Si se tiene en cuenta el reconocimiento histórico que hace Esteban Monsonyi² a las culturas ágrafas en el decursar histórico de la humanidad y el análisis exhaustivo que lleva a cabo de los juicios actuales que se enuncian sobre el concepto de oralidad, así como el criterio de Manuel Zapata Olivella (1988:48) al señalar que "La lingüística cultural nos ha enriquecido con la noción de que el lenguaje o el idioma no es un simple contexto de palabras depositarias del pensamiento, sino la herramienta humana más importante del hombre para transformar la realidad y la sociedad"(...) "La tradición oral de nuestros pueblos no es, pues, un simple receptáculo de

experiencias y pensamientos, sino la palanca de apoyo para preservar su propia cultura, asimilar las extrañas y recrearlas en nuevos fenómenos étnicos, sociales, políticos y económicos", entonces podemos reafirmar la importancia vital que ha tenido la oralidad del criollo haitiano como *palanca de apoyo* para garantizar la *herramienta humana* que representa la lengua materna haitiana para su pueblo.

Es Haití uno de los países caribeños que más ha luchado por re-valorizar su lengua, como observa Albert Valdman (1978:367) al decir que "C'est également en Haïti qu'ont été lancées des tentatives d'aménagement linguistique: élaboration d'une orthographe autonome codifiée (ONAAC), emploi du vernaculaire dans l'alphabétisation des adultes et, à titre expérimental, dans l'instruction primaire, production d'ouvrages à fins éducatives et religieuses et essai d'illustrations littéraires".

Esa revalorización tiene para nosotros una importancia extrema, si tenemos en cuenta el medio social hostil al cual han tenido que enfrentarse los progresistas haitianos con vistas a dar estos pasos positivos e indicadores de una política lingüística para su única y definitiva lengua materna.

No puede olvidarse que el colonizador impuso en Haití su lengua, siendo consecuente con su política de sojuzgamiento. Se suma la catastrófica cifra de analfabetos que posee la isla (90%), que la sitúa entre los países más atrasados a nivel mundial en política educacional. Sin embargo, esto no pudo nada contra el medio social, pues en la nación actual el 100% de su población lo que habla y comprende como lengua materna es el criollo y no el francés. Por ello no es exacto afirmar que Haití es un país "bilingüe".

El proceso de la oralidad ha contribuido no sólo a preservar la lengua haitiana, sino también a la variación social que esta presenta, en la cual se reconocen por los especialistas dos variantes generales: la *lengua urbana o afrancesada* propia de la minoría que ha aprendido el francés, y el *criollo crudo* de las zonas rurales, este último sin afectaciones del francés. Veamos cómo la variación social del criollo haitiano es enfocada por Valdman (1978:286):

"Il est d'usage d'opposer en Haïti un créole rural, dénommé, «gros créole», ou «créole natif natal», à un variété francisée. Cette dernière serait d'origine récente et représenterait la corruption du véritable créole, le gros créole des campagnes, par l'influence directe du français chez les locuteurs bilingues ou en partie bilingues de Port-au-Prince."

Resulta interesante observar cómo, además de dar apreciaciones sobre las variaciones sociales del criollo haitiano, el autor reconoce como "véritable" criollo —para nosotros autóctono—, la lengua criolla del campo. Adicionalmente se reconoce que el criollo "francisée" —para nosotros contaminado— es solamente usado por hablantes total o parcialmente bilingües de la capital. No puede olvidarse que la mayoría de la población haitiana vive en zonas rurales, donde se admite explícitamente en las anotaciones de Valdman que se habla el verdadero criollo. También es en las zonas rurales donde vive la mayor cifra de analfabetos, lo que nos lleva a pensar que lo genuino de esta lengua ha sido conservado fundamentalmente gracias al fenómeno de la oralidad. Y es ahí —a nuestro juicio—, en ese lenguaje crudo, sin afectaciones y proverbial, donde se conserva la autenticidad lin-

güística que caracteriza la idiosincrasia de la lengua haitiana, pues como señala Perla Petrich (1991:31), "Las realizaciones orales pueden ser impresionantes en su grandilocuencia y sabiduría de la comunidad, ya sean prolijas, como en la narración formal, o breves y apotegmáticas, como en los proverbios".

Vemos cómo en la defensa de la lengua haitiana ha habido una rebeldía nacional —consciente o no— que rememora el epopéyico alzamiento esclavo en los tiempos de la Revolución haitiana, donde la oralidad intervino decisivamente.

Según Monsonyi (1990:6) "la oralidad viene siendo el conjunto de usos culturalmente relevantes del lenguaje hablado, en tanto que diferente u opuesto al lenguaje escrito, gestual, corporal o representado en imágenes u otras percepciones, además de relacionado con valores, actitudes y conductas que sólo se dan ante manifestaciones del lenguaje articulado y de viva voz, con exclusión parcial o total de cualquier otro sucedáneo que pretende complementarlo o reemplazarlo".

Esta abarcadora definición del concepto de oralidad aglutina el papel que ha tenido este fenómeno lingüístico en la subsistencia lingüística del criollo haitiano.

A Cuba llegó la lengua haitiana a finales del siglo XVIII, cuando a raíz de los vaivenes políticos ocurridos por la Revolución haitiana arribaron a nuestras costas orientales colonos franceses que huían de la justicia redentora. Estos trajeron consigo sus esclavos, quienes además de sus costumbres introdujeron su lengua. La segunda oleada migratoria se produjo ya en este siglo, cuando en busca de trabajo llegaron miles de braceros haitianos fundamentalmente para el corte de la caña de azúcar, los cua-

les fueron sometidos a condiciones de vida verdaderamente infrahumanas, las imperantes antes del triunfo de la Revolución cubana.

Sobre la presencia del criollo haitiano —que aún perdura— emprendimos un trabajo de investigación, durante los años 1979 al 1986, auspiciado por el Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba. El objetivo central era conocer el comportamiento de la lengua de Haití en nuestro país, desde el punto de vista de su integridad lingüística y desde el punto de vista de su función en la sociedad.

El abordaje lingüístico de estas migraciones nunca antes se había llevado a cabo, aunque sí habían sido objeto de estudio por parte de investigadores cubanos de prestigio desde los puntos de vista etnológico, folclórico, histórico, sociológico y musicológico.

Durante toda la etapa de recopilación bibliográfica encontramos un excepcional registro de tradición oral de la lengua criolla de los haitianos en Cuba como reducto de la primera oleada migratoria. Se trata de cuatro libretas que recogían cantos de la tumba francesa, manifestación cultural que rememora tradiciones de antiguas sociedades de ayuda mutua y de recreo que reunían a los llamados "negros franceses".³ Estos únicos textos escritos en la lengua de Haití, que obran como recurso mnemotécnico para sus cantores, fueron registrados en libretas escolares. En ellas, sus autores o repetidores trataron de usar la mejor letra posible con una ortografía españolizada y, hasta donde sabemos, esos textos eran para su uso particular. Esas sociedades de la tumba francesa viven aún en el territorio cubano; pero en la actualidad sus cantos se transmiten —como fue siempre en casi todos los

—casos generacionalmente, de forma oral.

Sobre el criollo haitiano en Cuba realizamos una investigación de campo; trabajamos con 103 informantes de tres generaciones de haitianos.⁴ Al procesar los datos obtenidos sobre aspectos sociolingüísticos encuestados pudimos constatar que la presencia de esta lengua —en vías de hispanización— ha subsistido hasta nuestros días debido a su transmisión oral. La lengua haitiana en Cuba se ha conservado gracias a su oralidad y ha servido como plena identificación y baluarte de este grupo poblacional frente a la discriminatoria adversidad social a la que fueron expuestos sus hablantes nativos antes de 1959. En este sentido subrayamos lo apuntado por Rodolfo Stavenhagen (1982:21): "... es así que frente a las presiones del exterior que sufre la colectividad, la identidad cultural y en particular en cultura popular tradicional, termina siendo fiel consigo misma."

Sin embargo, nuestra investigación también corroboró el papel determinante del factor social en toda lengua que se evidencia en el proceso de hispanización al que está siendo sometida esta lengua criolla en Cuba.

Toda la información previamente recogida para desarrollar nuestra investigación refería que los haitianohablantes, antes del triunfo de la Revolución y hasta 1961 —según testimonios de personas que convivían con haitianos y sus descendientes así como de alfabetizadores—, al tiempo que transmitían su lengua materna en la intimidad de la familia y del grupo, no hacían uso de ella delante de desconocidos, porque los hacían objeto de discriminación y los mantenían aislados. Nuestras entrevistas demuestran que ya, aun-

que una minoría todavía pone reparos para hablar haitiano, la mayoría siente orgullo en hacerlo; expresiones tales como: "es la lengua de mis padres", "es mi lengua", lo corroboran. Este cambio de actitud se debe —sin lugar a dudas— a la desaparición de la discriminación absoluta que sufrieron los haitianos antes del proceso revolucionario cubano, el cual les permitió plena incorporación y participación en el desarrollo social. Este fenómeno, paradójicamente, hace innecesaria una lengua diferente, pues es hablando en español que pueden estudiar, trabajar, ampliar su visión cultural y aumentar su bienestar social, lo cual a su vez va en detrimento del uso del criollo haitiano.

Creemos que sería totalmente injusto no reconocer lo que ha significado para los haitianohablantes en Cuba la conservación de su lengua criolla, así como el soporte que ha significado la oralidad en la perdurabilidad de esta en el transcurso de más de un siglo, pues ha sido el instrumento más importante en la integridad patrimonial de este grupo poblacional.

La lengua criolla de Haití —como ya hemos señalado— ha sido sometida a procesos de opresión

cultural, pero este fenómeno coincide con lo planteado por Manuel Zapata Olivella (1988:49) al señalar que "existe la creencia generalizada de imaginar que en los procesos de opresión cultural, las comunidades oprimidas desarrollan conscientemente ciertas tácticas lingüísticas defensivas para preservar los valores de su cultura frente a las impuestas por el opresor..."

Conclusiones

En este trabajo hemos tratado de abordar el fenómeno de la oralidad como columna vertebral inalienable en el desarrollo y subsistencia de la lengua criolla haitiana dentro y fuera de su lugar de origen. Para nosotros la manifestación universal de la oralidad —entendida como recinto del patrimonio cultural— está dada en la existencia misma de esta lengua criolla, la cual agrupa todas las clasificaciones de los géneros que incluye la tradición oral: cuentos, leyendas, oraciones, conjuros, chistes, proverbios, relatos, etc., todos ellos susceptibles de estudios multidisciplinarios; es decir, con enfoques históricos, folclóricos, etnológicos, entre otros.

Para nosotros la oralidad es un

fenómeno bien complejo que imbrica al unísono la creación, memorización y trasmisión colectiva que refleja los valores sociales y estéticos de una sociedad; un ejemplo del poder de este proceso es la existencia misma y el desarrollo de la lengua haitiana.

Instituciones como la UNESCO y asociaciones como la de Residentes y Descendientes de Haitianos en Cuba (ARDHC) desempeñan un papel importante no sólo en la revalorización social de esta lengua en Haití, sino también en el rescate —como hecho cultural— de la presencia lingüística haitiana que aún se conserva en Cuba. Si tomamos en consideración lo señalado por Lara Figueroa (1988:36), cuando nos dice que "La identidad cultural es el genio creador de una sociedad, el principio dinámico en virtud del cual una sociedad apoyándose en su pasado, nutriéndose de sus propias vicisitudes y acogiendo selectivamente los eventuales aportes externos, prosigue el proceso incesante de su propia creación", entonces trabajar en función del cultivo del criollo haitiano es abogar por la autoctonía patrimonial que identifica a una nación hermana.

NOTAS

¹ Sobre todas estas problemáticas del criollo haitiano, véanse los planteamientos abordados por Albert Valdman (1978:97-125,329-339).

² Ver Monsonyi, Esteban: "La oralidad", en *Oralidad*, n. 2, 1990, pp. 5-19.

³ Para profundizar sobre la manifestación cultural de las tumbas francesas, véase mi trabajo "Los cantos de las tumbas francesas desde el

punto de vista lingüístico", en revista *Santiago*, n. 59, 1985, pp. 33-72.

⁴ Los resultados de esta investigación conforman el libro "El criollo haitiano en Cuba", que se encuentra en proceso editorial. Fue realizado por las investigadoras del Instituto de Literatura y Lingüística Dra. Ma. Elena Pelly Medina y por la Lic. Isabel Martínez Gordo.

BIBLIOGRAFÍA

Lara Figueroa, Celso A.: "Apuntes teóricos sobre la investigación de la cultura popular en América Latina", en *Oralidad*, n. 1, La Habana, 1988, pp. 36-39.
Martínez Gordo, Isabel: "Los cantos de las tumbas francesas desde el punto de vista lingüístico", en revista *Santiago*, n. 59, Santiago de Cuba, 1985, pp. 33-72.
Monsonyi, Esteban: "La Oralidad", en *Oralidad*, n. 2, La Habana, 1990, pp. 5-19.
Pelly Medina, Ma. Elena e Isabel Martínez Gordo: *El criollo haitiano en Cuba* (en proceso editorial).

PETRICH, Perla: "Actualidad en la literatura oral latinoamericana", en *Oralidad*, n. 3, La Habana, 1991, pp. 31-34.
Staveniagen, Rodolfo: "La cultura popular y la creación intelectual", en *La Cultura Popular*, Premia Editora, México, 1982.
Valdman, Albert: *Le créole: structure, status et origine*, Editions Klincksieck, Paris, 1978.

Zapata Olivella, Manuel: "Descolonización de la tradición oral Africana en América", en *Oralidad*, n. 1, Habana, 1988, pp. 46-50.

Introducción a la presencia *fon* en el *créole* hablado en Haití

Hippolyte Brice Sogbossi (Benin)



Como su uso se ha impuesto en las relaciones entre gentes de origen africano, y los europeos han creído siempre conveniente usar esta lengua para dirigirse a los negros, no debe causar extrañeza encontrar en la estructura de las diferentes lenguas criollas, ya sean de vocabulario inglés, francés, español, holandés o portugués, gran cantidad de rasgos comunes que hacen pensar en África más que en Europa.

Martinet

Denominada sucesivamente a lo largo de su historia colonial, *Hispaniola* por los españoles, *Saint-Domingue* por los franceses, la hoy conocida isla de Haití retomó su nombre gracias a la victoria alcanzada en 1804 por los negros bajo el liderazgo de jefes ilustres como Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, La-martinière Alexandre Pétion y Henri Christophe.

En la temática de los estudios etnoculturales de Haití se pueden distinguir tres momentos importantes:

- *Momento de los antropólogos extranjeros*: Estados Unidos (Herskovits: 1937; Courlander: 1939; James Ley-burn: 1941; Dunham: 1969) y Francia (Métraux: 1958). A pesar de algunas posiciones prejuiciadas que no percibieron correctamente la realidad religiosa en su dimensión especial y temporal, los aportes de estos fueron innegables.

• *Momento de los primeros etnógrafos producidos por el propio país:* según Oral Cari Brown (1973:3), el pionero fue el Doctor Price-Mars (1928). Sus seguidores fueron, entre otros, Dorsainvil (1931), Roumain (1943), y Rigaud (1953). Tampoco aquí se puede afirmar que los enfoques de esta generación han sido los óptimos. Según René Depestre (1968), que pudiera considerarse el pionero de la generación siguiente por sus enfoques, hubo dos errores esenciales hasta ese momento:

- A pesar de revelar claramente los orígenes y las tradiciones africanas del pueblo haitiano, los autores olvidaron vincular los problemas socio-culturales de Haití con la nueva sociedad haitiana.

- No se percataron de que la transculturación afro-francesa dio origen a una cultura nueva original.

• *Generación actual:* Hurbon (1972), Montilus (1988), Lumarque (1995), Simpsom (1970). Además de estudiar aspectos culturales, sociales e históricos, siempre estos han tenido presente el legado lingüístico daho-meyano. Es justamente Montilus (1988:12) quien demuestra convincentemente que Rada es el diminutivo de Arada, antiguo reino en el actual Benin, cuya capital ha sido el Allada de hoy. Lo distingue justamente de Danhomin, antiguo reino Danxome, cuyo nombre fue afrancesado y ha dado el Dahomey como nombre de un país de África Occidental hasta 1975. Más de un autor coincide en que el legado lingüístico-cultural dahomeyano fue el más notable en Haití. Así, tanto Moreau de Saint-Méry (1793:(I):26 ss), Alfred Métraux (1958:22), como Guérin Montilus (1988:34) nos enseñan que los mitos dahomeyanos son predominantes en el sistema del *vodú* haitiano y que otros grupos se han diluido en la gran masa de los *fon* y los *yoruba* para enriquecer el panteón *vodú* con algunos de sus dioses.

Un acercamiento a la tradición lingüístico-cultural del pueblo haitiano a partir de los precedentes datos es a la vez necesario y pertinente. En la religión, en la literatura y en la estructura o contextura de la lengua *créole* "surgen, propiamente hablando, sobrevivencias africanas" (Price-Mars, 1951:9). Alfred Métraux (1958:22) coincide justamente con este cuando sentencia que hay remanentes, en el vocabulario *créole*, de estructuras fonéticas y gramaticales parecidas a las lenguas de Nigeria y de Dahomey.

La adecuada aproximación a las expresiones culturales de origen dahomeyano, que no han dejado de contribuir en gran medida al proceso de integración cultural y nacional haitiano, se ha visto

limitada por una serie de factores objetivos como son el desconocimiento del tesoro lingüístico *fon*¹ para su traducción al *créole*; el descuido y la imposibilidad de nutrirse de fuentes bibliográficas y testimoniales fidedignas; la falta de esfuerzo para la consecución de testimoniantes *fon* —hasta una época reciente— con vistas a enriquecer los estudios lingüísticos de la lengua nacional de la Isla. Lo mismo pudiera decirse de otras lenguas africanas cuya influencia o presencia, en cierta medida, fue perceptible.

El presente trabajo ha de verse como el fruto de la colaboración de amigos haitianos residentes en Cuba, ya que soy hablante sólo del *fon* y del francés y no de la lengua nacional de ese país del Caribe. Se basa también en una muestra de textos de Oral Carl Brown (1973), Jacques Roumain (1944), Milo Marcelin (19-?) y Guérin Montilus (1988), aunque no siempre han coincidido las transcripciones o la grafía de estos autores. En otras palabras, la grafía del *créole* no ha sido la misma diacrónicamente. Como bien asevera el colaborador Jean Marie Vaval (1995), el *créole* ha cambiado tanto que ni siquiera la grafía de este idioma hoy es igual a su versión de 1985; ello se evidencia por ejemplo en la aglutinación y la acentuación. Sincrónicamente también el *créole* ha variado, añade, pues el *créole* hablado en Cabo Haitiano no es el mismo de Puerto Príncipe ni el de otras regiones del país. No constituye el objetivo principal del presente trabajo agotar o aportar una solución definitiva a la problemática que plantea el estudio de la presencia *fon* en el *créole* hablado en Haití. No obstante ello, me siento obligado a contribuir a la reflexión común y sugerir hipótesis, con vistas a profundizar cada vez más en el análisis del tema.

La presencia del *fon* —u otro idioma africano— en el *créole* no sólo debe verse en los vocablos tomados de las lenguas africanas y la contextura de la oración *créole*, como sentencia Price-Mars, sino también en la pronunciación y la entonación de la lengua con que tuvieron más contacto los esclavos: el francés. En otras palabras, debe verse en términos de influencia.

Pronunciación y entonación

Se distinguen tres características: alargamiento o mayor abertura vocálica; nasalización o paso de una vocal oral a una nasal; y nasalidad o mayor abertura de la vocal nasal.

Alargamiento

[er]² < [e : e]

FRANCÉS	CRÉOLE	ESPAÑOL
<i>servi</i>	<i>sèvi</i>	'servido'
<i>cher</i>	<i>chè</i>	'querido'
<i>terre</i>	<i>tè</i>	'la tierra'

Nasalización

[or] < [õ]

FRANCÉS	CRÉOLE	ESPAÑOL
<i>mort</i>	<i>mon</i>	'la muerte'

[e] < [ê]

<i>Guiñee</i>	<i>Guiñen</i>	'Guinea'
---------------	---------------	----------

En el caso de sustantivos propios como René, Sénégál y Dahomey, se pronuncian respectivamente en *fon*; hlenen, Senenga, Danxomen.

Nasalidad

/an/² : [ãã]

FRANCÉS	CRÉOLE	ESPAÑOL
<i>commencer</i>	<i>kumansé</i>	'comenzar'
<i>demander, commander</i>		<i>mandé</i> 'pedir, mandar'

/en/ : [êê]

<i>moi-même</i>	<i>mwen menm</i>	'yo mismo'
-----------------	------------------	------------

Otros estudios lingüísticos

Empezaré primero por los morfológicos; después los lexicales, los sintácticos para terminar en los semánticos.

Morfología

Distinguiré tres casos de presencia: el morfema de futuro *n'a*; el del participio *eté*; y los del infinitivo *re* y *é*.

Morfema de futuro {*n'a*}³

Jacques Roumain (1944:69) utiliza las expresiones *n'a rivé...*, *n'a entré...*, *n'a mercié...* y se traducen por 'llegaremos', 'entraremos' y 'agradeceremos', respectivamente. Efectivamente, en *fon* el morfema {*n'a*} se utiliza para el futuro.

Participio {-eté}

FRANCÉS	CRÉOLE	ESPAÑOL
<i>mettre (mis)</i>	<i>met (metè)</i>	'poner' (puesto)

En la actualidad entre los *fon* de la costa de Benin existe una tendencia de utilizar expresiones o palabras procedentes de lenguas europeas como el francés, el inglés, el portugués, lo que evidencia la semejanza de esta práctica con el *créole* hablado en Haití. Lo dicho es también válido para el Infinitivo.

Infinitivo

Apócope del morfema {-re}

FRANCÉS	CRÉOLE	ESPAÑOL
<i>dire</i>	<i>di</i>	'decir'
<i>disparaître</i>	<i>disparèt</i>	'desaparecer'

Infinitivo {-é}

Se usa para expresar una acción ocurrida en el presente o para el imperativo.

FRANCÉS	CRÉOLE	ESPAÑOL
<i>soulever</i>	<i>sulvé</i>	'levantar'
<i>gronder</i>	<i>grondé</i>	'regañar'
<i>éclairer</i>	<i>kleré</i>	'esclarecer'
<i>meter</i>	<i>jeété</i>	'botar'

Aquí no se han considerado los morfemas {té} o {ná}, referentes respectivamente al pasado y al futuro que acompañan estos infinitivos.

Lexicografía

Aparte del enorme glosario comparado de términos *fon* que se pudiera hacer sobre el *vodú* tanto en su contexto haitiano como dahomeyano, con términos como *govi*, 'el cántaro'; *zen*, 'el jarro'; *hunsi*, 'la persona consagrada a una deidad'; *hungenikon* (*hunjenukon*), 'el asistente del santero'; *Ezili* (*Azili*), 'deidad de la sensualidad'; *bokor* (*bokonon*), 'el adivino'; *hunfor* (*hunxo*), 'la casa-templo', etc., etc., sólo mencionaré tres palabras que, según mi opinión, provienen del *fon*:

- *M*: primera persona del singular (pronombre personal); parece provenir de *m* o *un*, del *fon*. En esta lengua se usa en función de sujeto. En función complementaria se usa *mi*. Según Vaval (1995), *m* es la contracción de *mwem* en *créole* y ambas formas se usan indistintamente.

- *Ni*: aparece en Brown (1973) y expresa 'a él, a ella'. *M di ni* (lit. 'yo dije a él': 'yo se lo dije').

Para expresar 'a él, a ella' se utiliza *nu i*, o la forma aglutinada *n'ii* o *nwi*. Si en la isla de Martinica se usa *nu* para indicar las preposiciones 'a' y 'para', como en *fon*, en Haití se usa *pu*. El siguiente ejemplo lo ilustra bien:

Zuk la sé sél medikaman nu ni
(Zuk este es único medicamento para mí)
'El Zuk es mi único medicamento'.

A: artículo 'la'

ti fi a
(Pequeña niña la)
'La pequeña niña o la niñita'.

Parece provenir del *ewé*, lengua con la que *el fon* guarda semejanza, igual que el *mina*. El artículo definido es 'a' o 'la', en *ewé* o *mina*.

Sintaxis

El análisis constata la semejanza en el orden de las palabras en *créole* y en *fon*. A partir del siguiente ejemplo tomado de *Gobernadores del rocío*, de Jacques Roumain, se dispone sucesivamente la versión *fon*, la estructura sintáctica y la traducción al español.

Legba, luvri baryè-a pu nu, ago ye!
Legba, hun hon on nu mi, agoo loo!
(sujeto) (verbo) (cd)⁴ (ci)⁵
'Legba, con su permiso, ábrenos la puerta'

Luvri baryè a pu nu, pu nu antré
hun hon on nu mí, nu mí biome
(verbo) (cd) (ci) (ci) (verbo) (cc)⁶
'Ábrenos la puerta, para que podamos entrar'

Semántica

Un solo proverbio *créole* basta para evidenciar la presencia *fon* en el pensamiento haitiano:

béf san ké
bon dyé pusé much pu li

'Al buey que no tiene cola
es el buen Dios quien le espanta las moscas.'

NOTAS

¹ Lengua nacional más hablada en Dahomey, actual República de Benin.

² La transcripción fonética se dispone entre corchetes [] y la fonológica, entre barras oblicuas //.

En Benin el proverbio *fon*, que dice lo mismo, es:

Kanlin e ma do si e
Se (gbe, mawu) we no nya sukpö n(u)'i.

Como bien afirma Guérin Montilus (1988:54), la influencia *fon* es muy clara en esta teología de Dios que es fundamental para el haitiano: Dios es el pro-tector de los inocentes, huérfanos, abandonados, perseguidos. También en Cuba, según mi experiencia entre los descendientes de dahomeyanos, sobrevive el mismo proverbio con el mismo sentido, con una mezcla del *fon* y del español hablado por los negros en tiempos pasados.

La presencia del *fon* y sus semejantes en el *créole* hablado en Haití, es pues evidente en la pronunciación de este, en su entonación, en su contextura y en sus vocablos y expresiones.

En resumen, este modesto trabajo, que no pretende agotar el tema ni llegar a resultados o conclusiones definitivas, ha de ser visto como un primer acercamiento y podrá servir de punto de partida para otras investigaciones, o sencillamente de ampliación a los estudios que se ocupan de las supervivencias africanas en general, y en particular dahomeyana, en la cultura haitiana.

³ La representación del morfema se hace mediante llaves { }.

⁴ Complemento directo.

⁵ Complemento indirecto.

⁶ Complemento circunstancial.

BIBLIOGRAFÍA

- Brown, Oral Carl Jr.: *Haitian vodou in relation to negritude and christianity*, University Microfilms, Michigan, 1973.
Courlander, Harold: *Haiti Singing* U.S.A., 1939.
Depestre, René: "Jean Price-Mars y el mito del orfeo negro", en *Así habló el tío*, Casa de las Américas, La Habana, 1968, pp. 9-31.
Dorsainvil, J. Chrysostome: *Vodou est mévrose*, Port-au-Prince, 1931.
Dunham, Katherine: *Island possessed*, U.S.A., 1969.
Herskovits, Melville Jean: *Life in a haitian valley*, New York, 1937.
Huruon, LaËnnec: *Dieu dans le vodou haïtien*, Payot, Paris, 1972.
LeybUrn, James G.: *The Haitian people*, USA, 1941.
Lumarque, Nicole: "La religión vodú y una experiencia danzaria: Doréus", Conferencia ofrecida en el "III Seminario sobre cultura afroamericana", La Habana, 23 de agosto de 1995.
Marcelin, Milo: *Mythologie vaudou (rite arada)*, t. 1, Port-au-Prince, s/a.
Metraux, Alfred: *Le vaudou haïtien* (versión original), Gallimard, Paris, 1984.
Montilus, GuÉRin: *Dieux en Diaspora: les loa Haïtiens et les vaudou du Royaume d'Allada (Bénin)*, Celhto, Niamey, 1988.

Moreau de Saint-Mery, Louis Elie: *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue*, 2 vol., Philadelphie, 1797.

Price-Mars, Jean: *Así habló el tío*, Colección Literatura Latinoamericana, 34, Casa de las Américas, La Habana, 1968.

_____: "Les survivances africaines dans la communauté haïtienne", en *Etudes dahoméennes*, IFAN, Port-au-Prince, 1951, pp. 5-10.

RIGAUD, MILO: *La tradition vaudou et le vaudou haïtien*, Port-au-Prince, 1953.

Roumain, Jacques: *Gouverneurs de la Roseé*, Les éditeurs français réunis, Paris, 1944.

_____: *Le sacrifice du tambour assodo(r)*, Imprimerie de l'Etat, Port-au-Prince, 1943.

Simpson, Eaton George: *Religious cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Hayti*, Institute of Caribbean Studies, Río Piedras, 1970. Vaval,

Jean Marie: Entrevista personal, junio 1995.





Guatemala. Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas

Considerando

Que el tema de identidad y derechos de los pueblos indígenas constituye un punto fundamental y de trascendencia histórica para el presente y futuro de Guatemala;

Que los pueblos indígenas incluyen el pueblo maya, el pueblo garífuna y el pueblo xinca, y que el pueblo maya está configurado por diversas expresiones socio-culturales de raíz común;

Que a raíz de su historia, conquista, colonización, desplazamientos y migraciones, la nación guatemalteca tiene un carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe;

Que las partes reconocen y respetan la identidad y los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos maya, garífuna y xinca, dentro de la unidad de la Nación y la indivisibilidad del territorio del Estado guatemalteco, como componentes de dicha unidad;

Que los pueblos indígenas han sido particularmente sometidos a niveles de discriminación de hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y lengua, y que, como muchos otros sectores de la colectividad nacional, padecen de tratos y condiciones desiguales e injustas por su condición económica y social;

Que esta realidad histórica ha afectado y sigue afectando profundamente a dichos pueblos, negándoles el pleno ejercicio de sus derechos y participación política, y entorpeciendo la configuración de una unidad nacional que refleje, en su justa medida y con su plenitud de valores, la rica fisonomía plural de Guatemala;

Que en tanto no se resuelva este problema de la sociedad guatemalteca, sus potencialidades económi-

cas, políticas, sociales y culturales jamás podrán desenvolverse en toda su magnitud, y ocupar en el concierto mundial el lugar que le corresponde por su historia milenaria y la grandeza espiritual de sus pueblos;

Que en Guatemala será posible desarraigar la opresión y la discriminación sólo si se reconocen en todos sus aspectos la identidad y los derechos de los pueblos que la han habitado y la habitan, componentes todos de su realidad actual y protagonistas de su desarrollo, en todo sentido;

Que todos los asuntos de interés directo para los pueblos indígenas demandan ser tratados por y con ellos, y que el presente acuerdo busca crear, ampliar y fortalecer las estructuras, condiciones, oportunidades y garantías de participación de los pueblos indígenas, en el pleno respeto de su identidad y del ejercicio de sus derechos;

Que la comunidad internacional, por medio de las Naciones Unidas, y las agencias y programas de su sistema, la Organización de los Estados Americanos (OEA) y otros organismos e instrumentos internacionales, ha reconocido las aspiraciones de los pueblos indígenas para lograr el control de sus propias instituciones y formas de vida como pueblos.

El Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (en adelante "las partes") acuerdan lo siguiente:

I. IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

1. El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la uni-

dad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos.

2. La identidad de los pueblos es un conjunto de elementos que los definen y, a su vez, los hacen reconocerse como tal. Tratándose de la identidad maya, que ha demostrado una capacidad de resistencia secular a la asimilación, son elementos fundamentales:

- I) la descendencia directa de los antiguos mayas;
- II) idiomas que provienen de una raíz maya común;
- III) una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita y por medio de la tradición oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante;
- IV) una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya, una filosofía, un legado de conocimientos científicos y tecnológicos, una concepción artística y estética propia, una memoria histórica colectiva propia, una organización comunitaria fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes, y una concepción de la autoridad basada en valores éticos y morales; y
- V) la auto-identificación.

3. La pluralidad de las expresiones socioculturales del pueblo maya, que incluyen los Achi, Akateco, Awakateko, Chorti, Chuj, Itza, Ixil, Jakalteco, Kanjobal, Kaqchikel, Kiche, Mam, Mopan, Poqomam, Poqomchi, Q'eqchi, Sakapulteko, Sikapakense, Tectiteco, Tz'utujil y Uspanteco, no han alterado la cohesión de su identidad.

4. Se reconoce la identidad del pueblo maya así como las identidades de los pueblos garífuna y xinca, dentro de la unidad de la nación guatemalteca, y el Gobierno se compromete en promover ante el Congreso de la República una reforma de la Constitución Política de la República en este sentido.

II. LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN

A. LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN LEGAL Y DE HECHO

1. Para superar la discriminación histórica hacia los pueblos indígenas, se requiere el concurso de todos los ciudadanos en la transformación de mentalidades, actitudes y comportamientos. Dicha transformación comienza por un reconocimiento claro por todos los guatemaltecos de la realidad de la discriminación racial, así como de la imperiosa necesidad de superarla para lograr una verdadera convivencia pacífica.

2. Por su parte, con miras a erradicar la discriminación en contra de los pueblos indígenas, el Gobierno tomará las siguientes medidas:

- I) promover ante el Congreso de la República la tipificación de la discriminación étnica como delito;
- II) promover la revisión ante el Congreso de la República de la legislación vigente para derogar toda ley y disposición que pueda tener implicación discriminatoria hacia los pueblos indígenas;
- III) divulgar ampliamente los derechos de los pueblos indígenas por la vía de la educación, de los medios de comunicación y otras instancias; y
- IV) promover la defensa eficaz de dichos derechos. Con este fin, promover la creación de defensorías indígenas y la instalación de bufetes populares de asistencia jurídica gratuita para personas de bajos recursos económicos en las municipalidades donde predominan las comunidades indígenas. Asimismo, se insta a la Procuraduría de los Derechos Humanos y a las demás organizaciones de defensa de los derechos humanos a que presten una atención especial a la defensa de los derechos de los pueblos maya, garífuna y xinca.

B. DERECHOS DE LA MUJER INDÍGENA

1. Se reconoce la particular vulnerabilidad e indefensión de la mujer indígena frente a la doble discriminación como mujer y como indígena, con el agravante de una situación social de particular pobreza y explotación. El Gobierno se compromete a tomar las siguientes medidas:

- I) promover una legislación que tipifique el acoso sexual como delito y considere como un agravante en la definición de la sanción de los delitos sexuales el que haya sido cometido contra mujer indígena;
- II) crear una Defensoría de la Mujer Indígena, con su participación, que incluya servicios de asesoría jurídica y servicio social; y
- III) promover la divulgación y fiel cumplimiento de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.

2. Se insta a los medios de comunicación y organizaciones de promoción de los derechos humanos a cooperar en el logro de los objetivos del presente literal.

C. INSTRUMENTOS INTERNACIONALES

Convención Internacional para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación Racial

1. El Gobierno se compromete a promover ante el Congreso de la República un proyecto de ley que incorpore las disposiciones de la Convención al Código Penal.

2. Siendo Guatemala parte de la Convención, se compromete a agotar los trámites tendientes al reconocimiento del Comité para la eliminación de la discriminación racial tal como lo establece el artículo 14 de dicha Convención.

Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (Convenio 169 de la OIT)

3. El Gobierno ha sometido al Congreso de la República, para su aprobación, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y, por lo tanto, impulsará su aprobación por el mismo. Las partes instan a los partidos políticos a que agilicen la aprobación del Convenio.

Proyecto de declaración sobre los derechos de los pueblos Indígenas

4. El Gobierno promoverá la aprobación del Proyecto de declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas en las instancias apropiadas de la Organización de las Naciones Unidas, en consulta con los pueblos indígenas de Guatemala.

III. DERECHOS CULTURALES

1. La cultura maya constituye el sustento original de la cultura guatemalteca y, junto con las demás culturas indígenas, constituye un factor activo y dinámico en el desarrollo y progreso de la sociedad guatemalteca.

2. Por lo tanto, es inconcebible el desarrollo de la cultura nacional sin el reconocimiento y fomento de la cultura de los pueblos indígenas. En este sentido, a diferencia del pasado, la política educativa y cultural debe orientarse con un enfoque basado en el reconocimiento, respeto y fomento de los valores culturales indígenas. Con base a este reconocimiento de las diferencias culturales, se debe promover los aportes e intercambios que propicien un enriquecimiento de la sociedad guatemalteca.

3. Los pueblos maya, garífuna y xinca son los autores de su desarrollo cultural. El papel del Estado es de apoyar dicho desarrollo eliminando los obstáculos al ejercicio de este derecho, tomando las medidas legislativas y administrativas necesarias para fortalecer el desarrollo cultural indígena en todos los ámbitos correspondientes al Estado y asegurando la participación de los indígenas en las decisiones relativas a la planificación y ejecución de programas y proyectos culturales mediante sus organismos e instituciones propias.

A. IDIOMA

1. El idioma es uno de los pilares sobre los cuales se sostiene la cultura, siendo en particular el vehículo de la adquisición y transmisión de la cosmovisión indígena, de sus conocimientos y valores culturales. En este sentido, todos los idiomas que se hablan en Guatemala merecen igual respeto. En este contexto, se deberá adoptar disposiciones para recuperar y proteger los idiomas indígenas, y promover el desarrollo y la práctica de los mismos.

2. Para este fin, el Gobierno tomará las siguientes medidas:

- I) promover una reforma de la Constitución Política de la República que liste el conjunto de los idiomas existentes en Guatemala que el Estado está constitucionalmente comprometido en reconocer, respetar y promover;

- II) promover el uso de todos los idiomas indígenas en el sistema educativo, a fin de permitir que los niños puedan leer y escribir en su propio idioma o en el idioma que más comúnmente se hable en la comunidad a la que pertenezcan, promoviendo en particular la educación bilingüe e intercultural a instancias tales como las Escuelas Mayas y otras experiencias educativas indígenas;

- III) promover la utilización de los idiomas de los pueblos indígenas en la prestación de los servicios sociales del Estado a nivel comunitario;

- IV) informar a las comunidades indígenas en sus idiomas, de manera acorde a las tradiciones de los pueblos indígenas y por medios adecuados, sobre sus derechos, obligaciones y oportunidades en los distintos ámbitos de la vida nacional. Se recurrirá, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación masiva en los idiomas de dichos pueblos;

- V) promover los programas de capacitación de jueces bilingües e intérpretes judiciales de y para idiomas indígenas;

- VI) propiciar la valorización positiva de los idiomas indígenas, y abrirles nuevos espacios en los medios sociales de comunicación y transmisión cultural, fortaleciendo organizaciones tales como la Academia de Lenguas Mayas y otras instancias semejantes; y

- VII) promover la oficialización de idiomas indígenas. Para ello, se creará una comisión de oficialización con la participación de representantes de las comunidades lingüísticas y la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala que estudiará modalidades de oficialización, teniendo en cuenta criterios lingüísticos y territoriales. El Gobierno promoverá ante el Congreso de la República una reforma del artículo 143 de la Constitución Política de la República de acuerdo con los resultados de la comisión de oficialización.

B. NOMBRES, APELLIDOS Y TOPONIMIAS

El Gobierno reafirma el pleno derecho al registro de nombres, apellidos y toponimias indígenas. Se reafirma asimismo el derecho de las comunidades de cambiar los nombres de lugares donde residen, cuando así lo decida la mayoría de sus miembros. El Gobierno tomará las medidas previstas en el capítulo II literal A del presente acuerdo para luchar contra toda discriminación de hecho en el ejercicio de este derecho.

C. ESPIRITUALIDAD

1. Se reconoce la importancia y la especificidad de la espiritualidad maya como componente esencial de su cosmovisión y de la transmisión de sus valores, así como la de los demás pueblos indígenas.

2. El Gobierno se compromete a hacer respetar el ejercicio de esta espiritualidad en todas sus manifestacio-

nes, en particular el derecho a practicarla, tanto en público como en privado por medio de la enseñanza, el culto y la observancia. Se reconoce asimismo la importancia del respeto debido a los guías espirituales indígenas así como a las ceremonias y los lugares sagrados.

3. El Gobierno promoverá ante el Congreso de la República una reforma al artículo 66 de la Constitución Política de la República a fin de estipular que el Estado reconoce, respeta y protege las distintas formas de espiritualidad practicadas por los pueblos maya, garífuna y xinca.

D. TEMPLOS, CENTROS CEREMONIALES Y LUGARES SAGRADOS

1. Se reconoce el valor histórico y la proyección actual de los templos y centros ceremoniales como parte de la herencia cultural, histórica y espiritual maya y de los demás pueblos indígenas.

Templos y centros ceremoniales situados en zonas protegidas por el Estado como arqueológicas

2. De conformidad con la Constitución Política de la República, forman parte del patrimonio cultural nacional los templos y centros ceremoniales de valor arqueológico. Como tales, son bienes del Estado y deben ser protegidos. En este contexto, deberá asegurarse que no se vulnere ese precepto en el caso de templos y centros ceremoniales de valor arqueológico que se encuentren o se descubran en propiedad privada.

3. Se reconoce el derecho de los pueblos maya, garífuna y xinca de participar en la conservación y administración de estos lugares. Para garantizar este derecho, el Gobierno se compromete a impulsar, con la participación de los pueblos indígenas, las medidas legales que aseguren una redefinición de las entidades del Estado encargadas de esta función que haga efectivo este derecho.

4. Se modificará la reglamentación para la protección de los centros ceremoniales en zonas arqueológicas a efecto que dicha reglamentación posibilite la práctica de la espiritualidad y no pueda constituirse en un impedimento para el ejercicio de la misma. El Gobierno promoverá, conjuntamente con las organizaciones espirituales indígenas, un reglamento del acceso a dichos centros ceremoniales que garantice la libre práctica de la espiritualidad indígena dentro de las condiciones de respeto requeridas por los guías espirituales.

Lugares sagrados

5. Se reconoce la existencia de otros lugares sagrados donde se ejerce tradicionalmente la espiritualidad indígena, y en particular maya, que deben ser preservados. Para ello, se creará una comisión integrada por representantes del Gobierno y de las organizaciones indígenas, y de guías espirituales indígenas para definir estos lugares así como el régimen de su preservación.

E. USO DEL TRAJE

1. Debe ser respetado y garantizado el derecho constitucional al uso del traje indígena en todos los ámbitos de la vida nacional. El Gobierno tomará las medidas previs-

tas en el capítulo II, literal A, del presente acuerdo para luchar contra toda discriminación de hecho en el uso del traje indígena.

2. Asimismo, en el marco de una campaña de concientización a la población sobre las culturas maya, garífuna y xinca en sus distintas manifestaciones, se informará sobre el valor espiritual y cultural de los trajes indígenas y su debido respeto.

F. CIENCIA Y TECNOLOGÍA

1. Se reconoce la existencia y el valor de los conocimientos científicos y tecnológicos mayas, así como también los conocimientos de los demás pueblos indígenas. Este legado debe ser recuperado, desarrollado y divulgado.

2. El Gobierno se compromete a promover su estudio y difusión, y a facilitar la puesta en práctica de estos conocimientos. También se insta a las universidades, centros académicos, medios de comunicación, organismos no gubernamentales y de la cooperación internacional a reconocer y divulgar los aportes científicos y técnicos de los pueblos indígenas.

3. Por otra parte, el Gobierno posibilitará el acceso a los conocimientos contemporáneos a los pueblos indígenas e impulsará los intercambios científicos y técnicos.

G. REFORMA EDUCATIVA

1. El sistema educativo es uno de los vehículos más importantes para la transmisión y desarrollo de los valores y conocimientos culturales. Debe responder a la diversidad cultural y lingüística de Guatemala, reconociendo y fortaleciendo la identidad cultural indígena, los valores y sistemas educativos mayas y de los demás pueblos indígenas, el acceso a la educación formal y no formal, e incluyendo dentro de las currícula nacionales las concepciones educativas indígenas.

2. Para ello, el Gobierno se compromete a impulsar una reforma del sistema educativo con las siguientes características:

- I) ser descentralizado y regionalizado a fin de que se adapte a las necesidades y especificidades lingüísticas y culturales;
- II) otorgar a las comunidades y a las familias, como fuente de educación, un papel protagónico en la definición de las currícula y del calendario escolar y la capacidad de proponer el nombramiento y remoción de sus maestros a fin de responder a los intereses de las comunidades educativas y culturales;
- III) integrar las concepciones educativas maya y de los demás pueblos indígenas, en sus componentes filosóficos, científicos, artísticos, pedagógicos, históricos, lingüísticos y político-sociales, como una vertiente de la reforma educativa integral;
- IV) ampliar e impulsar la educación bilingüe intercultural y valorizar el estudio y conocimiento de los idiomas indígenas a todos los niveles de la educación;

- V) promover el mejoramiento de las condiciones socio-económicas de vida de las comunidades, a través del desarrollo de los valores, contenidos y métodos de la cultura de la comunidad, la innovación tecnológica y el principio ético de conservación del medio-ambiente;
- VI) incluir en los planes educativos contenidos que fortalezcan la unidad nacional en el respeto de la diversidad cultural;
- VII) contratar y capacitar a maestros bilingües y a funcionarios técnicos administrativos indígenas para desarrollar la educación en sus comunidades e institucionalizar mecanismos de consulta y participación con los representantes de comunidades y organizaciones indígenas en el proceso educativo;
- VIII) perseguir el efectivo cumplimiento del derecho constitucional a la educación que corresponde a toda la población, especialmente en las comunidades indígenas donde se muestran los más bajos niveles de atención educativa, generalizando su cobertura y promoviendo modalidades que faciliten el logro de estos objetivos; e IX) incrementar el presupuesto del Ministerio de Educación, a fin de que una parte sustancial de este incremento se asigne a la implementación de la reforma educativa.

3. En el contexto de la reforma educativa, se tendrá plenamente en cuenta las distintas experiencias educativas mayas, se seguirá impulsando las Escuelas Mayas y se consolidará el Programa Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (PRONEBI) para los pueblos indígenas y la Franja de Lengua y Cultura Maya para toda la población escolar guatemalteca. Asimismo se promoverá la creación de una Universidad Maya o entidades de estudio superior indígena y el funcionamiento del Consejo Nacional de Educación Maya.

4. Para facilitar el acceso de los indígenas a la educación formal y no formal, se fortalecerá el sistema de becas y bolsas de estudio. Asimismo se corregirá aquel material didáctico que exprese estereotipos culturales y de género.

5. Para realizar el diseño de dicha reforma, se constituirá una comisión paritaria integrada por representantes del Gobierno y de las organizaciones indígenas.

H. MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVA

1. Al igual que el sistema educativo, los medios de comunicación tienen un papel primordial en la defensa, desarrollo y transmisión de los valores y conocimientos culturales. Corresponde al Gobierno, pero también a todos los que trabajan e intervienen en el sector de la comunicación, promover el respeto y difusión de las culturas indígenas, la erradicación de cualquier forma de discriminación, y contribuir a la apropiación por todos los guatemaltecos de su patrimonio pluricultural.

2. Por su parte, a fin de favorecer el más amplio acceso a los medios de comunicación por parte de las comuni-

dades e instituciones mayas y de los demás pueblos indígenas, y la más amplia difusión en idiomas indígenas del patrimonio cultural indígena, en particular maya, así como del patrimonio cultural universal, el Gobierno tomará en particular las siguientes medidas:

- I) abrir espacios en los medios de comunicación oficiales para la divulgación de las expresiones culturales indígenas y propiciar similar apertura en los medios privados;
- II) promover ante el Congreso de la República las reformas que sean necesarias en la actual Ley de Radiocomunicaciones con el objetivo de facilitar frecuencias para proyectos indígenas y asegurar la observancia del principio de no-discriminación en el uso de los medios de comunicación. Promover asimismo la derogación de toda disposición del ordenamiento jurídico que obstaculice el derecho de los pueblos indígenas a disponer de medios de comunicación para el desarrollo de su identidad; y
- III) reglamentar y apoyar un sistema de programas informativos, científicos, artísticos y educativos de las culturas indígenas en sus idiomas, por medio de la radio, la televisión y los medios escritos nacionales.

IV. DERECHOS CIVILES, POLÍTICOS, SOCIALES Y ECONÓMICOS

A. MARCO CONSTITUCIONAL

El Gobierno de la República se compromete a promover una reforma de la Constitución Política de la República que defina y caracterice a la Nación guatemalteca como de unidad nacional, multiétnica, pluricultural y multilingüe.

B. COMUNIDADES Y AUTORIDADES INDÍGENAS LOCALES

1. Se reconoce la proyección que ha tenido y sigue teniendo la comunidad maya y las demás comunidades indígenas en lo político, económico, social, cultural y espiritual. Su cohesión y dinamismo han permitido que los pueblos maya, garífuna y xinca conserven y desarrollen su cultura y forma de vida no obstante la discriminación de la cual han sido víctimas.

2. Teniendo en cuenta el compromiso constitucional del Estado de reconocer, respetar y promover estas formas de organización propias de las comunidades indígenas, se reconoce el papel que corresponde a las autoridades de las comunidades, constituidas de acuerdo a sus normas consuetudinarias, en el manejo de sus asuntos.

3. Reconociendo el papel que corresponde a las comunidades, en el marco de la autonomía municipal, para el ejercicio del derecho de los pueblos indígenas a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, y en particular con relación a la educación, la salud, la cultura y la infraestructura, el Gobierno se compromete a afirmar la capacidad de dichas comunidades en esta materia.

4. Para ello, y para propiciar la participación de las comunidades indígenas en el proceso de toma de decisiones sobre todos los asuntos que les afecten, el Gobierno promoverá una reforma al Código Municipal.

5. Dicha reforma se promoverá de acuerdo con las conclusiones que la comisión de reforma y participación, establecida en el presente capítulo, literal D, numeral 4, adoptará sobre los siguientes puntos, en el contexto de la autonomía municipal y de las normas legales reconociendo a las comunidades indígenas el manejo de sus asuntos internos de acuerdo con sus normas consuetudinarias, mencionadas en el presente capítulo, literal E, numeral 3:

- I) definición del estatus y capacidades jurídicas de las comunidades indígenas y de sus autoridades constituidas de acuerdo a las normas tradicionales;
- II) definición de formas para el respeto del derecho consuetudinario y todo lo relacionado con el habitat en el ejercicio de las funciones municipales, teniendo en cuenta, cuando sea el caso, la situación de diversidad lingüística, étnica y cultural de los municipios;
- III) definición de formas para promover la equitativa distribución del gasto público, incluyendo el porcentaje del Presupuesto General de Ingresos Ordinarios del Estado trasladado anualmente a las municipalidades, entre las comunidades, indígenas y no indígenas, integrantes del municipio, fortaleciendo la capacidad de dichas comunidades de manejar recursos y ser los agentes de su propio desarrollo; y
- IV) definición de formas para la asociación de comunidades en la defensa de sus derechos e intereses y la celebración de acuerdos para diseñar y ejecutar proyectos de desarrollo comunal y regional.

C. REGIONALIZACIÓN

Tomando en cuenta que procede una regionalización administrativa basada en una profunda descentralización y desconcentración, cuya configuración refleje criterios económicos, sociales, culturales, lingüísticos y ambientales, el Gobierno se compromete a regionalizar la administración de los servicios educativos, de salud y de cultura de los pueblos indígenas de conformidad con criterios lingüísticos; asimismo se compromete a facilitar la participación efectiva de los representantes de las comunidades en la gestión educativa y cultural a nivel local a fin de garantizar su eficiencia y pertinencia.

D. PARTICIPACIÓN A TODOS LOS NIVELES

1. Se reconoce que los pueblos indígenas han sido marginados en la toma de decisiones en la vida política del país, haciéndoles extremadamente difícil, si no imposible, su participación para la libre y completa expresión de sus demandas y la defensa de sus derechos.

2. En este contexto, se reitera que las pueblos maya, garífuna y xinca tienen derecho a la creación y dirección

de sus propias instituciones, al control de su desarrollo y a la oportunidad real de ejercer libremente sus derechos políticos, reconociendo y reiterando asimismo que el libre ejercicio de estos derechos les da validez a sus instituciones y fortalece la unidad de la nación.

3. En consecuencia, es necesario institucionalizar la representación de los pueblos indígenas en los niveles local, regional y nacional, y asegurar su libre participación en el proceso de toma de decisión en los distintos ámbitos de la vida nacional.

4. El Gobierno se compromete a promover las reformas legales e institucionales que faciliten, normen y garanticen tal participación. Asimismo se compromete a elaborar dichas reformas con la participación de representantes de las organizaciones indígenas, mediante la creación de una comisión paritaria de reforma y participación, integrada por representantes del Gobierno y de las organizaciones indígenas.

5. Sin limitar el mandato, la comisión podrá considerar reformas o medidas en los siguientes ámbitos:

- I) mecanismos obligatorios de consulta con los pueblos indígenas cada vez que se prevean medidas legislativas y administrativas susceptibles de afectar los pueblos maya, garífuna y xinca;
- II) formas institucionales de participación individual y colectiva en el proceso de toma de decisión tales como órganos asesores, consultivos u otros que aseguren la interlocución permanente entre los órganos del Estado y los pueblos indígenas;
- III) instituciones de representación indígena que velen por los intereses de los pueblos indígenas a nivel regional y/o nacional, con estatutos que aseguren su representatividad y atribuciones que garanticen la debida defensa y promoción de dichos intereses, incluyendo su potestad propositiva ante los organismos ejecutivo y legislativo; y
- IV) garantizar el libre acceso de los indígenas en las distintas ramas de la función pública, promoviendo su nombramiento en puestos dentro de las administraciones locales, regionales y nacionales, cuyo trabajo concierne más directamente a sus intereses o cuya actividad se circunscribe a áreas predominantemente indígenas.

E DERECHO CONSUETUDINARIO

1. La normatividad tradicional de los pueblos indígenas ha sido y sigue siendo un elemento esencial para la regulación social de la vida de las comunidades y, por consiguiente, para el mantenimiento de su cohesión.

2. El Gobierno reconoce que tanto el desconocimiento por parte de la legislación nacional de las normas consuetudinarias que regulan la vida comunitaria indígena como la falta de acceso que los indígenas tienen a los recursos del sistema jurídico nacional han dado lugar a negación de derechos, discriminación y marginación.

3. Para fortalecer la seguridad jurídica de las comunidades indígenas, el Gobierno se compromete a promover ante el organismo legislativo, con la participación de las organizaciones indígenas, el desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades indígenas el manejo de sus asuntos internos de acuerdo con sus normas consuetudinarias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos.

4. En aquellos casos donde se requiera la intervención de los tribunales, y en particular en materia penal, las autoridades correspondientes deberán tener plenamente en cuenta las normas tradicionales que rigen en las comunidades. Para ello el Gobierno se compromete a tomar las siguientes medidas:

I) proponer, con la participación de representantes de las organizaciones indígenas, disposiciones legales para incluir el peritaje cultural y desarrollar mecanismos que otorguen atribuciones a las autoridades comunitarias para que señalen las costumbres que constituyen su normatividad interna; e

II) impulsar, en coordinación con las universidades de Guatemala, las asociaciones profesionales y las organizaciones indígenas, un programa permanente para jueces y agentes del Ministerio Público sobre la cultura y rasgos de identidad de los pueblos indígenas, en especial en el conocimiento de sus normas y mecanismos que regulan su vida comunitaria;

5. Para asegurar el acceso de los indígenas a los recursos del sistema jurídico nacional, el Gobierno se compromete a impulsar servicios de asesoría jurídica gratuita para personas de bajos recursos económicos y reitera su obligación de poner gratuitamente a disposición de las comunidades indígenas intérpretes judiciales, asegurando que se aplique rigurosamente el principio de que nadie puede ser juzgado sin haber contado con el auxilio de interpretación en su idioma.

6. El Gobierno propiciará, en cooperación con las organizaciones indígenas, las universidades del país y las asociaciones profesionales correspondientes, el estudio sistemático y detenido de los valores y procedimientos de la normatividad tradicional.

F. DERECHOS RELATIVOS A LA TIERRA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

1. Los derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas incluyen tanto la tenencia comunal o colectiva, como la individual, los derechos de propiedad, de posesión y otros derechos reales, así como el aprovechamiento de los recursos naturales en beneficio de las comunidades, sin perjuicio de su habitat. Es necesario desarrollar medidas legislativas y administrativas para el reconocimiento, titulación, protección, reivindicación, restitución y compensación de estos derechos.

2. La desprotección de los derechos relativos a la tierra y recursos naturales de los pueblos indígenas es parte de una problemática muy amplia que se debe entre otras razones a que los campesinos indígenas y no indígenas difícilmente han podido legalizar sus derechos mediante titulación y registro. Cuando excepcionalmente han podido legalizar sus derechos, no han tenido acceso a los mecanismos legales para defenderlos. Al no ser exclusiva de la población indígena, aunque esta ha sido especialmente afectada, esta problemática deberá abordarse al tratarse el tema "Aspectos socio-económicos y situación agraria", como parte de las consideraciones sobre reformas en la estructura de la tenencia de la tierra.

3. Sin embargo, la situación de particular desprotección y despojo de las tierras comunales o colectivas indígenas merece una atención especial en el marco del presente acuerdo. La Constitución de la República establece la obligación del Estado de dar protección especial a las tierras de cooperativas, comunales o colectivas; reconoce el derecho de las comunidades indígenas y otras a mantener el sistema de administración de las tierras que tengan y que históricamente les pertenecen; y contempla la obligación del Estado de proveer de tierras estatales a las comunidades indígenas que las necesiten para su desarrollo.

4. Reconociendo la importancia especial que para las comunidades indígenas tiene su relación con la tierra, y para fortalecer el ejercicio de sus derechos colectivos sobre la tierra y sus recursos naturales, el Gobierno se compromete a adoptar directamente, cuando es de su competencia, y a promover cuando es de la competencia del organismo legislativo o de las autoridades municipales, las medidas abajo mencionadas, entre otras, que se aplicarán en consulta y coordinación con las comunidades indígenas concernidas.

Regularización de la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas

5. El Gobierno adoptará o promoverá medidas para regularizar la situación jurídica de la posesión comunal de tierras por las comunidades que carecen de títulos de propiedad, incluyendo la titulación de las tierras municipales o nacionales con clara tradición comunal. Para ello, en cada municipio se realizará un inventario de la situación de tenencia de la tierra.

Tenencia de la tierra y uso y administración de los recursos naturales

6. El Gobierno adoptará o promoverá las medidas siguientes:

I) reconocer y garantizar el derecho de acceso a tierras y recursos que no estén exclusivamente ocupados por las comunidades, pero a las que estas hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia (servidumbres, tales como paso, tala, acceso a manantiales, etc., y aprovechamiento de recursos naturales), así como para sus actividades espirituales;

- II) reconocer y garantizar el derecho de las comunidades de participar en el uso, administración y conservación de los recursos naturales existentes en sus tierras;
- III) obtener la opinión favorable de las comunidades indígenas previa la realización de cualquier proyecto de explotación de recursos naturales que pueda afectar la subsistencia y el modo de vida de las comunidades. Las comunidades afectadas deberán percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de estas actividades; y
- IV) adoptar, en cooperación con las comunidades, las medidas necesarias para proteger y preservar el medio ambiente.

Restitución de tierras comunales y compensación de derechos

7. Reconociendo la situación de particular vulnerabilidad de las comunidades indígenas, que han sido históricamente las víctimas de despojo de tierras, el Gobierno se compromete a instituir procedimientos para solucionar las reivindicaciones de tierras comunales formuladas por las comunidades, y para restituir o compensar dichas tierras. En particular, el Gobierno adoptará o promoverá las siguientes medidas:

- I) suspender las titulaciones supletorias para propiedades sobre las cuales hay reclamos de derechos por las comunidades indígenas;
- II) suspender los plazos de prescripción para cualquier acción de despojo a las comunidades indígenas; y
- III) sin embargo, cuando los plazos de prescripción hayan vencido anteriormente, establecer procedimientos para compensar a las comunidades despojadas con tierras que se adquieran para el efecto.

Adquisición de tierras para el desarrollo de las comunidades indígenas

8. El Gobierno tomará las medidas necesarias, sin afectar la pequeña propiedad campesina, para hacer efectivo el mandato constitucional de proveer de tierras estatales a las comunidades indígenas que las necesiten para su desarrollo.

Protección jurídica de los derechos de las comunidades indígenas

9. Para facilitar la defensa de los derechos arriba mencionados y proteger las comunidades eficazmente, el Gobierno se compromete a adoptar o promover las siguientes medidas:

- I) el desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades indígenas la administración de sus tierras de acuerdo con sus normas consuetudinarias;
- II) promover el aumento del número de juzgados para atender los asuntos de tierras y agilizar procedimientos para la resolución de dichos asuntos;

- III) instar a las facultades de ciencias jurídicas y sociales al fortalecimiento del componente de derecho agrario en las currícula de estudio, incluyendo el conocimiento de las normas consuetudinarias en la materia;
- IV) crear servicios competentes de asesoría jurídica para los reclamos de tierras;
- V) proveer gratuitamente el servicio de intérpretes a las comunidades indígenas en asuntos legales;
- VI) *promover la más amplia divulgación dentro de las comunidades indígenas de los derechos agrarios y los recursos legales disponibles;* y
- VII) eliminar cualquier forma de discriminación de hecho o legal contra la mujer en cuanto a facilitar el acceso a la tierra, a la vivienda, a créditos y a participar en los proyectos de desarrollo.

10. El Gobierno se compromete a dar a la ejecución de los compromisos contenidos en este literal F la prioridad que amerita la situación de inseguridad y urgencia que caracteriza la problemática de la tierra de las comunidades indígenas. Para ello, el Gobierno establecerá, en consulta con los pueblos indígenas, una comisión paritaria sobre derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas, para estudiar, diseñar y proponer los procedimientos y arreglos institucionales más adecuados. Dicha comisión será integrada por representantes del Gobierno y de las organizaciones indígenas.

V. COMISIONES PARITARIAS

Con respecto a la composición y el funcionamiento de la comisión de reforma educativa mencionada en el capítulo III, literal G, numeral 5, la comisión de reforma y participación mencionada en el capítulo IV, literal D, numeral 4 y la comisión sobre derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas, mencionada en el capítulo IV, literal F, numeral 10, las partes acuerdan lo siguiente:

- I) las comisiones estarán integradas por igual número de representantes del Gobierno y de representantes de las organizaciones indígenas;
- II) el número de miembros de las comisiones se fijará en consultas entre el Gobierno y los sectores mayas miembros de la Asamblea de la Sociedad Civil;
- III) los sectores mayas miembros de la Asamblea de la Sociedad Civil convocarán a las organizaciones mayas, garífunas y xincas interesadas a participar en dichas comisiones para que designen los representantes indígenas en las comisiones;
- IV) las comisiones adoptarán sus conclusiones por consenso;
- V) las comisiones determinarán su funcionamiento con base en los mandatos definidos en el presente acuerdo; y

VI) las comisiones podrán solicitar la asesoría y cooperación de organismos nacionales e internacionales pertinentes para el cumplimiento de sus mandatos.

VI. RECURSOS

Teniendo en cuenta la importancia de las medidas contenidas en el presente acuerdo, el Gobierno se compromete a hacer todos los esfuerzos necesarios para movilizar los recursos indispensables para la ejecución de sus compromisos en dicho acuerdo. Además del Gobierno, amplios sectores de la comunidad nacional pueden tener un papel activo en promover el respeto de la identidad de los pueblos indígenas y el pleno ejercicio de sus derechos. Se insta a dichos sectores a que contribuyan con los recursos a su alcance al cumplimiento del presente acuerdo en los ámbitos que les corresponden. La cooperación internacional es indispensable para complementar los esfuerzos nacionales con recursos técnicos y financieros, en particular en el marco del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994-2004).

VII. DISPOSICIONES FINALES

Primera.- De conformidad con el Acuerdo Marco, se solicita al Secretario General de las Naciones Unidas verifique el cumplimiento del presente acuerdo, sugiriéndole que, en el diseño del mecanismo de verificación, tenga en cuenta las opiniones de las organizaciones indígenas.

Segunda.- Los aspectos de este acuerdo que correspondan a los derechos humanos que se encuentran reconocidos en el ordenamiento jurídico guatemalteco, incluidos los tratados, convenciones y otros instrumentos internacionales sobre la materia de los que Guatemala es parte, tienen vigencia y aplicación inmediatas. Se solicita su verificación por la Misión de verificación de los derechos humanos y del cumplimiento de los compromisos del Acuerdo global sobre derechos humanos en Guatemala (MINUGUA).

Tercera.- El presente acuerdo forma parte del Acuerdo de Paz Firme y Duradera y, salvo lo acordado en la disposición anterior, entrará en vigencia en el momento de la firma de este último.

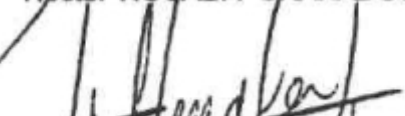
Cuarta.- Se dará la más amplia divulgación del presente acuerdo, tanto en español como en los principales idiomas indígenas, para lo cual se solicitará la cooperación financiera internacional.

México, D.F. a 31 de marzo de 1995.


NOTA Los planteamientos contenidos en el documento de consenso de la Asamblea de la Sociedad Civil sobre el presente tema que corresponden más directamente a puntos pendientes del temario de la negociación serán discutidos en su oportunidad.

POR EL GOBIERNO DE LA REPÚBLICA DE GUATEMALA


Héctor ROSADA GRANADOS


Antonio ARENALES FORNO

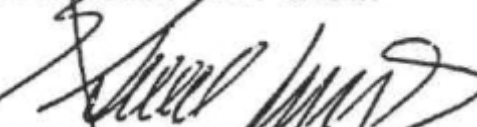

Mario PERMUTH


Rubén Amilcar BURGOS SOLÍS


General de Brigada
Carlos Enrique PINEDA CARRANZA


General de Brigada
Julio Arnoldo BALCONI TURCIOS

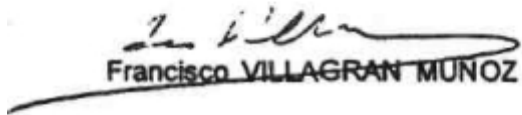

General de Brigada
José Horacio SOTO SALÁN


Manuel SALAZAR TETZAGUIC

Comisión Político Diplomática


Luis Felipe BECKER GUZMÁN


Miguel Angel SANDOVAL


Francisco VILLAGRAN MUÑOZ

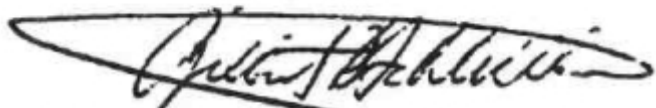

Luz MENDEZ GUTIÉRREZ

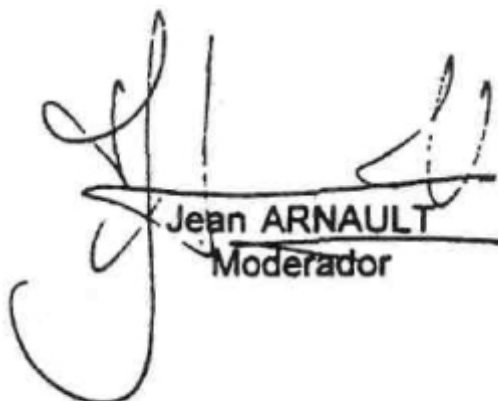

Mario Vinicio CASTAÑEDA

Asesores


Miguel Angel REYES

POR LAS NACIONES UNIDAS


Gilberto Bueno SCHLITTLER-SILVA
Director de la Unidad de Guatemala


Jean ARNAULT
Moderador

Presentación: Encuentro Internacional sobre Turismo Cultural en América Latina y el Caribe



Asistimos en nuestros días a una suerte de verificación de ideas afloradas hace algo más de una década en América Latina y el Caribe. Ideas que, con un serio trabajo de conceptualización y de reflexión impulsado por la UNESCO, hoy se convierten en guía insoslayable para encontrar claves que ayuden a enfrentar los desafíos específicos de nuestro ámbito geocultural.

En MONDIACULT, celebrada en México en 1982, nuestra Organización plasmó una de esas inspiraciones proféticas. Parecía simple pero, a la vez, se ha demostrado seriamente compleja: sin la toma en cuenta de la dimensión cultural en los procesos sociales y económicos, no hay desarrollo duradero para los pueblos.

La cultura tiene mil definiciones filosóficas y antropológicas; parnasianas y populares, y es que está en todo, es como el aire que respiramos; omnipresente, aunque invisible. El hecho es que, a pesar de esa intangibilidad, poco a poco se fue abriendo paso el convencimiento de que la cultura es una variable fundamental para explicar las distintas pautas de los procesos históricos, y es también un factor indispensable para explicar los cambios, así como para entender la esencia misma del desarrollo sostenible.

Resulta, así, que las actitudes y los estilos de vida determinan la forma en que administramos nuestros recursos de todo orden para la continuidad de la vida individual y colectiva. Todo

aquello que potencia el desarrollo, tiene sustento en los valores culturales que adoptan las comunidades humanas para aprovechar el potencial creador, para utilizar los recursos renovables y no renovables.

Avanzando esta argumentación, la UNESCO desembocó recientemente en la publicación de un "Informe de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo", denso en hallazgos, sugerencias y recomendaciones entre las que destaca la necesidad de adoptar nuevas estrategias de desarrollo que tengan presentes los aspectos culturales. En ese sentido, de particular importancia, resulta el enfoque racional y respetuoso del turismo cultural, como una de las actividades más productivas y de mayor impacto en la vida contemporánea.

Pero no por importante, el fenómeno turístico deja de estar preñado de interrogantes acerca del costo-beneficio, debido a las formas como se practica, a menudo carentes de visión estratégica.

Se sabe, por ejemplo, que en un microterritorio de 3 640 km cuadrados que ocupan las Islas Baleares caben 250 mil plazas hoteleras y una cifra parecida de bares, restaurantes y otros comercios y entretenimientos capaces de recibir a una población efímera diez veces mayor a la de los propios isleños.

Estos datos no dejan, por supuesto,

de maravillar, pero con una mezcla de admiración y de serias perplejidades que provocan vértigo. Acaso se deban a la ausencia de datos convincentes en el plano del desarrollo, sobre las bondades de la industria sin chimeneas.

En gran parte la mutua incompreensión entre los que se dedican a la cultura y los empresarios del ocio obedece a que los primeros se han sentido por mucho tiempo como seres advenedizos en el coto vedado de los segundos. Error craso, porque ¿qué pueden los unos sin los otros y viceversa?

Por supuesto, los especialistas saben argumentar sobre la importancia del turismo en este planeta acelerado, pero, en general, siempre lo hacen en términos económicos. Poco se detienen a hacer otro tipo de cuentas para ver cómo de la época de Ulises a nuestros días buena parte de las motivaciones del viajero han cambiado y, con el año 2000 a la puerta, contemplamos alucinados el desplazamiento de masas peregrinas que, las más de las veces, no saben lo que van buscando o de qué van huyendo.

Es, entre otros, el tema de la masificación el que hay que destacar como un hecho distintivo de nuestras sociedades finiseculares, masificación que se traduce por una uniformización de más en más notable del comportamiento colectivo, y de más y más arraigado en nuestros modos de pensar y actuar. Está por demás decir que

el turismo no escapa a este patrón general y, más bien, es una de sus ilustraciones más evidentes. Es así como las playas, las estaciones de esquí, los lugares de moda o las ciudades históricas, durante los períodos vacacionales son invadidos por multitudes anónimas e informes, por una oleada de magma indiferenciado de viajeros cuyas acciones y reacciones son previsibles y estereotípicas en extremo. Son, además, la expresión acabada de la sociedad de masas y de los efectos perversos que ella contagia: contaminación y deterioro del medio ambiente y del medio cultural; folklorización y degradación de las culturas locales y nacionales; pasividad y despersonalización de las acciones y las prácticas humanas.

No obstante, está claro que si la UNESCO se quedara en esta visión negra y catastrofista del hecho turístico, no hubiera avanzado las propuestas que ahora comparte con todos los sectores interesados en buscar la inflexión que encauce por una vía positiva este fenómeno. Porque sucede que, simultáneamente, el turismo, por la necesidad de evasión, más aún, de ruptura con lo habitual que todo viaje implica; por la situación festiva y lúdica que instaura, por la voluntad de descubrimiento y de comunicación que conlleva; ese turismo es un terreno privilegiado para la apropiación individualizada de las opciones y de las actividades de los actores itinerantes. La cuestión está en usar los resortes psicológicos y culturales que pongan en evidencia los ingredientes evocadores de esa libertad de opción.

Los especialistas hablan de que estamos entrando en una tercera fase tipificadora del *homo turisticus*, fase que se caracteriza justamente por esa posibilidad de elegir. Las dos primeras fueron la del aventurero solitario y, luego, la de la manada ciega. En esta nueva etapa los rasgos esenciales consisten en la segmentación de la oferta, la diferenciación de la demanda, la atenuación de las diferencias entre ocio y trabajo y la personalización recuperada de los procesos y hábitos viajeros. Pero ¿cómo orientar definitivamente al turismo en esta nueva dirección? ¿Cómo salir de la infantiliza-

ción actual de las conductas y cómo salir de la apatía para volver las actitudes adultas y participativas, dinámicas y, a la vez, atractivas? ¿Cómo tornar el inmovilismo en movilización, la reiteración estéril en innovación fecunda, el consumismo pasivo en protagonismo creador?

El camino ideal hacia esa transformación está representado, a todas luces, por el *turismo cultural*. Porque sabemos y comprobamos cada día con más fuerza que si las cuestiones graves y los problemas más acuciantes son de naturaleza económica y social, las soluciones y las respuestas son de contextura cultural.

Imaginemos el inmenso capital individual y social que representa la totalidad de tiempo inactivo, vacío, de nuestros contemporáneos. Imaginemos ese tiempo convertido en energía cultural. Es decir, en tiempo de exploración y de aprendizaje, tiempo de la belleza y el placer, tiempo de la expresión y del conocimiento, tiempo del compromiso y del encuentro; tiempo de la admiración y de la recreación.

¿Qué objetivo más consubstancial con su misión puede asumir la UNESCO que aquel de contribuir a inocular esta forma creativa de vivir el Turismo, en lugar de sufrirlo como una verdadera plaga? Nuestra Organización se ha empeñado en estos años en alentar la comprensión de los pueblos, la fraternidad entre las naciones; en lograr que el contacto con el patrimonio histórico, monumental y natural sea experiencia cognoscitiva y fuente de elevación espiritual y no tránsito irreverente de tropes de autómatas.

La reflexión sobre estos temas ha llevado a la conclusión de que es reconociendo la diversidad, la pluralidad de las culturas como cada una de ellas se enriquece particularmente y está en grado de aportar algo a las otras. Este enfoque no debe olvidarse cuando se habla de flujos turísticos y es válido en todas las latitudes del planeta, muy especialmente en América Latina y el Caribe. Sin caer en tópicos, esta región es un verdadero crisol en el que se manifiestan con vitalidad ejemplares formas de convivencia marcadas por una fecunda mezcla cultural que

se expresa a través de las artes populares, de la música, de la pintura, de la literatura, de la arquitectura, de las tradiciones. Si a esto se suma el paisaje y la biodiversidad, América Latina y el Caribe, constituyen un espacio privilegiado que permite el desarrollo de un turismo para todos los gustos.

Cierto es que las riquezas culturales y naturales que en sí constituyen un bien, pueden convertirse en fuente de calamidades ante el crecimiento masivo e inarmónico del turismo mundial. Pero, en tanto el llamado progreso no acabe por convertir las vivencias esenciales de los seres humanos en realidad virtual o en ilusión visual, y los turistas no se contenten con ver en sus pantallas una pirámide plana, una flor sin aroma, un mar sin brisa, una guayaba insabora, o una danza que no traduce los latidos del cuerpo, conviene concertar los esfuerzos nacionales e internacionales para hacer del turismo cultural en la región una opción preferencial. Conviene asimismo que ese turismo constituya un horizonte posible de integración regional y subregional y que se traduzca en claro beneficio para los sectores sociales.

Lograr este fin implica muchas tareas: desde la elaboración de repertorios y de mapas de los sitios de interés turístico, hasta el establecimiento de una estrategia de rescate y valoración del patrimonio cultural y natural. Hay que formular líneas de acción que sirvan para conciliar las políticas turísticas con las culturales; identificar las rutas y circuitos que atraigan flujos importantes de turismo nacional e internacional; capacitar los recursos humanos para la gestión y promoción del turismo cultural; potenciar actividades económicas conexas, como la artesanía y otras industrias culturales; fomentar alternativas de turismo especializado de tipo deportivo, de salud y educativo. Hay, en fin, que establecer políticas que tiendan a corregir falsedades y estereotipos que distorsionan los verdaderos atractivos que ofrece la región. Buena parte de esta colosal tarea está en marcha por iniciativa de los gobiernos y de la empresa privada. Falta el enfoque global, el esfuerzo integrador. Proyectos como

el Mundo Maya, como los itinerarios de las reducciones jesuíticas en Sudamérica, como la Ruta del esclavo en el Caribe, no han faltado y se prevé que habrán de proliferar en el futuro, con su cualidad de poner de manifiesto las ventajas de saber sumar esfuerzos.

No obstante quedan aún sin respuesta multitud de preguntas: ¿cuánto se beneficia América Latina y el Caribe del flujo turístico? ¿Qué repercusiones pueden tener las oleadas de migrantes efímeros en la vida cotidiana de los pueblos? ¿Cuáles son los atributos naturales, culturales e históricos de la región, que pueden constituir un atractivo suplementario en la férrea competencia internacional? ¿Cómo fomentar un turismo interesado por el patrimonio natural y cultural, respetuoso de las identidades nacionales y al mismo tiempo beneficioso para los procesos de desarrollo? ¿Hasta qué punto la industria turística con sus efectos multiplicadores en vastas ramas de la economía, tiene la incidencia necesaria en la creación de fuentes de empleo y el estímulo que impulse mejoras en la infraestructura y los servicios de un país?

Estas cuestiones revisten gran complejidad y justamente por ello hay que abordarlas con rigor y urgencia. Promover el turismo trasciende con mucho el simple hecho de contar con capacidad hotelera. Las políticas turísticas deben infundir respeto a los hábitos locales, a los valores sociales; de-

ben dar rango y dignidad al patrimonio histórico y natural, así como a las manifestaciones artísticas de una nación deben, en suma, ser colocadas en un marco ético. Se trata de que esas políticas destaquen y valoren debidamente las expresiones de la cultura y de la identidad nacionales. Sobre esa base, será dable el efecto de enriquecimiento mutuo generado por el turismo cultural.

A fin de reflexionar sobre algunos de estos desafíos, que requieren urgentes decisiones, la UNESCO, consecuente con sus esfuerzos en este campo, convoca a un Encuentro Internacional sobre Turismo Cultural en América Latina y el Caribe. La reunión persigue constituir un espacio amplio y flexible en el que todos los países de la región se reconozcan; busca, igualmente, impulsar cooperación e inversión para *el turismo cultural* y aspira, por encima de ello, a suscitar el compromiso de las autoridades públicas y los sectores privados en acciones conjuntas de beneficio cierto para todos los actores involucrados.

El reto es de gran envergadura porque hay que salir de la reunión con un plan de acción. Hay que tener en mente que tenemos al alcance la capacidad movilizadora necesaria para establecer conexiones y promover la cooperación. El compromiso de la UNESCO, como dice su Director General, Federico Mayor, está a favor de un turismo que concilie las exigencias de salvaguardia del patrimonio

histórico y natural, así como las exigencias del desarrollo cultural, social y económico, con aquéllas de las poblaciones implicadas y la necesidad del diálogo intercultural.

Federico Mayor se dirigió recientemente a los profesionales del turismo en Milán para animarlos a participar en acciones conjuntas de mecenazgo a favor del Patrimonio Cultural. Recordó que tanto las cadenas hoteleras como las compañías aéreas y todos los operadores en este campo, en gran medida fundan su actividad sobre el disfrute del patrimonio cultural y natural. "En reciprocidad, no estaría mal, dice, que la cultura se beneficiara de una mayor atención por parte de esos sectores. Por su parte, la UNESCO está lista para aportar su concurso en búsqueda de mecanismos propicios para el apoyo de acciones semejantes".

La convocatoria incluirá estos temas y otros que tienen que ver con la formación de servicios y la gestión; así como con el desarrollo de industrias artesanales y culturales; la promoción, la conformación de imágenes, la información y la informática, la investigación. Estamos seguros de que resultará atractiva porque persigue lo que a todos mueve en la región: encontrar vías de desarrollo que no desvirtúen su verdadera alma, que no malogren su verdadera riqueza representada por sus culturas, sino que permita usarlas como impulsor y como meta promisoría de un futuro mejor.



Primer Simposio Internacional sobre la Presencia de la Cultura Anglocaribeña en Cuba El diálogo de las raíces

Víctor Hugo Purón Fonseca



Los "pichones". Los "pichones" se han reunido por primera vez. Se habla en inglés, en español, en *créole*, en francés, en *patois*. Y venidos de distintas partes de Cuba algunos desde el extranjero, conversan en voz alta de identidad cultural, historia, educación y lingüística, y manifestaciones artísticas.

Con juego y cariño, quienes tienen más de una generación detrás, nacida en Cuba, llaman "pichones" a los hijos de extranjeros nacidos aquí, con preferencia a los jamaicanos, barbadenses, anglocaribeños... En definitiva se saben cubanos y hablan el español, aunque la mayoría suelen usar también el idioma materno con soltura; y algunos jóvenes profesionales, un inglés castizo, según algunos, con acento del siglo XVII...

El origen común en las islas colonizadas por Inglaterra, y el idioma, son las sólidas bases de la convocatoria. Los inmigrantes de las primeras décadas del siglo hicieron que hoy Guantánamo tenga el 14 % de su población de esa procedencia. Así, el Primer Simposio Internacional sobre la Presencia de la Cultura Anglocaribeña en Cuba, logra reunir en la capital provincial más oriental del país a dos centenares de interesados.

El Simposio fue algo más que academia. Fue el "diálogo de las raíces".

Allí se manifestaron la conversación multilingüe extraoficial entre el más de medio millar de inmigrantes, descendientes y familiares afiliados al "West Indian Welfare Centre", institución con más de medio siglo de vigencia en el popular barrio caribeño de la Loma del Chivo también de savias franco-haitianas en la Tumba Francesa, y zumos soneros de *changüü*, y la defensa de tradiciones, como el paladar el *fummy*, de harina de trigo y quimbombó, o el fruto de *aky*, preparado con la sabiduría ancestral para eliminar su efecto venenoso. Charlan gentes sobre antepasados y proyectos. Y hay intenciones y compromisos. Todo mezclado, como habría dicho el poeta Nicolás Guillén. Incesantemente se oyen propuestas de cómo elevar el diálogo sobre las islas, y que vengan muchas de ellas al segundo Simposio, dedicado a Jamaica, en 1997.

El ambiente de intercambio fue más grande que las sesenta ponencias discutidas entre el 21 y el 24 de marzo de 1996 en el primer Simposio. Para asistir a él, viajaron desde la capital del país hasta el extremo este de la isla la cónsul de Jamaica en Cuba, Detha Sheddan; el funcionario de la Oficina regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO, Dr. Edgar Montiel; la presidenta de la

Asociación de Pedagogos de Cuba y del capítulo nacional de la de Educadores de América Latina y el Caribe, Dra. Lidia Turner, entre otros invitados especiales del Ministerio de Relaciones Exteriores, el Instituto Cubano de Amistad con los Pueblos, y la Editorial "José Martí" de Lenguas Extranjeras, así como varias instituciones afines a las temáticas.

El sentimiento podía tocarse en las palabras dichas por varios en inglés y en español en la clausura. El diálogo tuvo matices, inquietudes, sugerencias.

...La agenda engorda. El Simposio se dispersa entre la música sonera y la diversión de la fiesta caribeña. Alguien alerta anotar la festinada alteración e incumplimiento del programa, y los horarios aleatorios. Otro concede que lo más importante es haber comenzado. Oigo hablar a alguien satisfecho sobre la poesía del anglocaribeño Dereck Walckott, de la isla de Santa Lucía, ganador del Premio Nobel, apodado "el Homero de las islas de las iguanas", y trae a la memoria un fragmento de una semblanza escrita por José Martí, acerca de un antillano célebre a fines del siglo pasado: "las Antillas, que dan hijos brillantes, serán tierras gloriosas. Ya las veremos resplandecer como las griegas".

—Ya resplandecen —me dice alguien.

La Ruta del Esclavo



La segunda reunión del Comité Científico Internacional del proyecto de la UNESCO: *La Ruta del Esclavo*, tuvo lugar en Matanzas, Cuba, en diciembre del pasado año. La misma contó con la presencia del Presidente de dicho Comité, Sr. Amadou Mahtar M'Bow, ex Director General de la UNESCO y del Sr. Dodou Diène, Director de la División de Proyectos Interculturales de nuestra Organización. La región estuvo representada

por los siguientes miembros: Nina S. de Friedmann (Colombia), Miguel Barnet (Cuba), Laënnec Hurbon y Marie-Denise Jean (Haití), Rex Nettleford (Jamaica), Luz Martínez Montiel (México) y Hugo Tolentino (República Dominicana).

Entre las actividades prioritarias aprobadas se encuentran las relativas a las fuentes (archivos, bibliografías, fuentes documentales y tradiciones orales); investigaciones históricas,

etnoarqueológicas, lingüísticas y otras.

En el campo de la cooperación internacional se recomendó la creación de centros de estudio e investigación que podrían servir, entre otras cosas, de "centros multiplicadores" para los investigadores de paso, que de ese modo podrían tener acceso a las fuentes orales relativas a la historia, a las fuentes inéditas y a las obras disponibles localmente.

III Taller Internacional de Comunicación y Oralidad

Jesús Guanche Pérez

Auspiciado por la Cátedra de la Cultura Iberoamericana "Juan Marinello" de la Universidad Central de las Villas, Cuba, se efectuó del 17 al 20 de julio de 1996 una nueva edición del *Taller Internacional de Comunicación y Oralidad*.

En esta oportunidad el evento sesionó en seis comisiones de trabajo,

que abordaron los siguientes temas:

1. Oralidad, literatura e identidad
2. Comunicación y cultura
3. África y religiosidad
4. Procesos comunicativos en la enseñanza

5. Comunicación y desarrollo comunitario
6. Procesamiento digital de la voz y de la imagen

Conjuntamente se impartieron varias conferencias en sesión plenaria, que propiciaron amplios debates sobre cada uno de los temas aborda-

dos, tales como "El etnotexto: voz y activaciones", del Sr. Hugo Niño (Colombia); "La concepción orticiana de transculturación y su repercusión en la ciencia y la cultura cubana contemporánea", del Dr. Jesús Guanche Pérez (Cuba); "Imagen y manipulación del símbolo guadalupano", de la Dra. Margarita Zires (México), y "La oralidad ante los retos y estrategias del desarrollo", del Dr. Francisco Rodríguez Alemán (Cuba).

El evento contó con la presencia de especialistas de Argentina, Colombia, Cuba, Ecuador y México; y estuvo coauspiciado por la Universidad Distrital "Francisco José de Caldas", de Santa fe de Bogotá, Colombia; la Cátedra Afroiberoamericana de la Universidad de Alcalá de Henares, España; la Oficina Regional de Cultura para

América Latina y el Caribe de la UNESCO; junto con representantes de varias instituciones del país anfitrión.

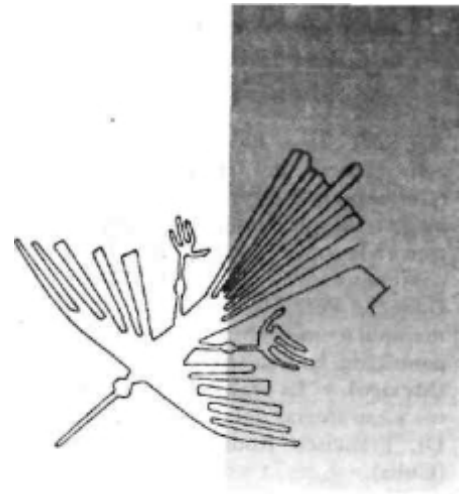
Como resultado de los debates se recomendó la conveniencia de propiciar mejores condiciones organizativas que faciliten el flujo ininterrumpido del Taller mediante la integración o cercanía entre el área de alojamiento de los visitantes y el lugar de las sesiones de trabajo; dar un mayor énfasis y tiempo al trabajo en comisiones con el objetivo de profundizar e intercambiar resultados de investigaciones y acciones a la luz de cada uno de los temas de las ponencias presentadas y discutidas; dar continuidad al Taller a través de una mayor participación de portadores populares de la cultura de transmisión oral y lograr la imprescindible coordinación de acciones y

compromisos entre las instituciones coauspiciadoras y la Comisión Organizadora del Taller, con el objetivo de propiciar una más efectiva promoción internacional y al aseguramiento de las actividades principales y colaterales.

Los participantes agradecieron a la Cátedra de la Cultura Iberoamericana "Juan Marinello" y muy especialmente a su Presidente el Dr. Francisco Rodríguez Alemán, la posibilidad de mantener un espacio para discutir e intercambiar criterios sobre los problemas actuales de la Oralidad y la Comunicación en América Latina y el Caribe, junto con sus diversas alternativas de solución ante los desafíos del desarrollo.



BIBLIOGRÁFICAS



“Arte de la lengua mexicana”

Diony Duran (Cuba)



*In hualcholo cocotinhuan
icuic
monechnonotza moixpanyo
cihuahlatzotli
chalchiuhnene qutzaltitech
moyoleuhqui
yollotl in tlahuizcalpantitech*

Un poeta mexicano escribe estos versos; Cuicapique conocedor de la poesía, hace un canto de amor que se puede leer en su propia traducción:

*El fugitivo Canto de
las tórtolas
me anuncia tu presencia,
preciosa mujer,
vulva de jade
enamorado,
corazón de aurora.¹*

El que escribe así no es un poeta de aquellos certámenes de poesía a los que posiblemente asistiera Monctezuma engalanado con túnica blanca y bordada, plumaje majestuoso en la cabeza. Muchos siglos después, Luis Alveláis Pozos es representativo de la literatura escrita en lengua náhuatl, como hay otros. Delicada, frágil a veces, la palabra de un sonido cantarino, envuelve con su atmósfera la poesía: "vulva de jade", dice, y no hay otra

manera de decirlo con el acercamiento de lo propio, la palabra precisa, la manera de despertar el sentido de la piedra, de atraer el remoto recuerdo del cuchillo de obsidiana para el sacrificio a los dioses, convertido ahora en imagen complementaria, filo del deseo que presume allí su encuentro y su vaina.

Han pasado más de cinco siglos, la hermosa Tecnochtitlan descansa bajo la ciudad moderna, o se revela cada cierto tiempo en sus estatuas y templos. Agua subterránea, apresada por tierra y molduras antiquísimas de chinampas, recuerda el cauce lacustre de antes, los puentes colgantes, jardines, aves, templos, el cuidadoso gesto ceremonioso de los vecinos al saludarse, palabras sueltas de la conversación: Ciuatl, Teutl, Vilutl, Ylama;² o tal vez alguien las repite en la superficie, lenguaje emplumado, encubierto por el tiempo, asoma su ritmo y su intencionalidad y permanece.

Permanece en un horizonte temporal diferente, aunque aún represente la cosmovisión de un universo indígena traspasado por el mundo agrario mexicano del siglo xx. Palabra empeñada en contener una cultura opulenta y persistente, mantiene vivo su deseo y su capacidad comunicativa. Tampoco ha concluido la adaptación y el aprendizaje: dos lenguas cohabitan en el mundo mexicano y entre ellas se teje la formulación de aquella cultura y quizás su laberinto. A él aludía Octavio Paz:

"Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía. A veces, como las pirámides precortesianas que ocultan casi siempre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y superponen nociones y sensibilidades enemigas o distantes."³

En México más de medio millón de personas hablan náhuatl y se recogen cuidadosamente los textos literarios contemporáneos escritos en esa lengua que, como el que inicia estas páginas, conservan y expresan no solo convenciones lingüísticas, sino una cosmovisión cultural, como la antología elaborada por Miguel León Portilla: *Yancuic tlahtolli: la Nueva Palabra, una antología de la literatura náhuatl contemporánea*.

Cuando en torno al año 1992 se elaboró la idea de publicar una serie de gramáticas de las lenguas prehispánicas, sé presentaba un texto de renovada capacidad para el estudio de una lengua viva. Así apareció en 1993 el *Arte de la lengua mexicana*, de Fray Andrés de Olmos.⁴

Al Virreinato de Nueva España había llegado fray Andrés de Olmos (1491-1571) en el año 1528, y buena y sabia debió ser su disposición para investigar y descubrir, cuando sus superiores le dieron tareas como esta de confeccionar una gramática de la lengua náhuatl. Como Bernardino de Sa-hagún y otros frailes que llegaron con los conquistadores, la labor de fray Andrés de Olmos desborda la capacidad de comunicación y rescate, para instalarse en un humanismo respetuoso, que validó, por encima de las oscuras fuerzas inquisitoriales, un habla y una cultura.

Diffícil, fue no obstante, la pesquisa, como anota el fraile en su "Carta dedicatoria" a fray Martín de Hojacastro, su superior, y el que le dio esta tarea:

"Porque son ellos muy parcos en el hablar y en este género de docencia inexpertos, de tal suerte que, con muchos rodeos y con una gran multiplicidad de palabras, acercándonos a los secretos de esta lengua e inquiriendo de ellos, apenas, como dicen, pudimos sacar al-

gún vocablillo de su lengua. Por lo cual, como alucinados, olfateamos o adivinamos qué piensan o quieren pensar."⁵

Como alucinado, olfatea fray Andrés de Olmos la palabra náhuatl, descubre o adivina qué piensan, sabe que no poseen un texto que discipline el habla y la muestre y enseñe. Párrafo revelador el del prelado, que no habla de códices aztecas, ni de sus formas en biombo, ni de los glifos que organizan una semántica del lenguaje. Olmos entra en el campo ritual de la oralidad y se establece en el recurso más importante de la comunicación azteca.

No obstante ser el mundo azteca capaz de verificarse en textos de escritura que los acercan a las convenciones escriturales del mundo europeo, su sistema de representaciones ideográficas no deja de necesitar la complementación oral, por la fuerte carga mne-motécnica de la representación del pensamiento. Toda una zona de convivencia y vida cultural activa quedaba a expensas de la comunicación oral, para expresar la narración de la historia en su actualidad y fuerza, para contener la movilidad del pensamiento y su interacción.

Disciplinar el habla constituyó así, entre otras muchas cosas, un acto jerarquizado de poder, una manera de contener, en el alfabeto latino, la múltiple, vigorosa semántica y fonética de la lengua náhuatl.

Acaso el noble prelado no sabía que ejecutaba una orden señorial al componer aquel libro de la lengua azteca. Acaso su fiel obediencia a los superiores ignorara que el campo escritural europeo, con su fetichismo autoritario, se había manifestado desde el primer asentamiento de la conquista con una fuerza sagrada, asombrando a

los pobladores de aquellas tierras por su capacidad dominadora. Sobre todo en zonas de cultura tribal, que no habían alcanzado el desarrollo de las "culturas del maíz", e incluso en el imperio Inca, que conoció el *quipus* y no una escritura en papel y convenciones gráficas, los documentos de los españoles cobraron autonomía autoritaria y desde ellos se legitimaba una acción opresiva, ante los ojos y los oídos de aquella gente que no comprendía la fuerza del mandato y era arrasada minutos después de que se le leyeran los argumentos contra el impío, los argumentos escritos de "uno" que arremetía contra la cultura del "otro".

Así lo explica Martin Lienhard: "La imposición arbitraria de la escritura alfabética en el continente está lejos, pues, de importar un simple cambio técnico en la esfera de la comunicación autóctona. Si bien no se trata, como a veces se sostiene, de la introducción de la escritura en unas sociedades que ni la podían imaginar, no se puede tampoco hablar de la sustitución técnica, neutra, de unos sistemas de notación anticuados por otro más moderno y flexible. La irrupción de la cultura gráfica europea fue acompañada por la violenta destrucción de los sistemas antiguos. Los europeos, convencidos por su propia práctica de la existencia de un vínculo orgánico entre la escritura y un sistema ideológico-religioso, no tardaron, en efecto, en considerar los sistemas de notación autóctonos como invenciones del demonio fundador, según ellos, de las 'idolatrías' indígenas."⁶

La castellanización del habla indígena interrumpe la armonía entre la palabra "archivadora y la palabra viva",⁷ estableciendo un nuevo paradigma escritural, cuyo centro proviene de la concepción

gramatical renacentista, configuradora del idioma como un estatuto de pertenencia. Así contribuye la gramática castellana de Nebrija a consolidar la unión de Castilla-Aragón desde el idioma, como las gramáticas de las lenguas prehispánicas consolidan desde el poder de la palabra el control de la nación colonizadora sobre la comunicación que sistematizaba el sistema de signos de la cultura colonizada.

Sin embargo, el proceso de transculturación de la lengua cruza un largo periplo de aclimatación, préstamos léxicos, modificaciones fonéticas y morfológicas hasta un horizonte mucho más reciente, en el que la contaminación con el idioma europeo supone cambios substanciales en los verbos y adaptaciones de la sintaxis. Proceso que se inicia en el siglo XVI, con ese encuentro proverbial en el cual la Malinche tradujo para Hernán Cortés la diversidad idiomática del náhuatl en el Valle de México y lo ayudó a cruzar, a contener, a convencer a los pueblos sojuzgados por los tenochcas, para alcanzar lo que parecía imposible y doblegar a los guerreros místicos mexicas en la jornada más triste que recordarían luego los sobrevivientes:

*El llanto se extiende, las lágrimas
gotean allí en Tlatelolco.
Por agua se fueron ya los mexicanos;
semejan mujeres; la huida es general.
¿A dónde vamos?, ¡oh amigos! Luego
¿fue verdad?
Ya abandonan la ciudad de México:
el humo se está levantando; la niebla se
está extendiendo...⁸*

Apenas veinte años después de su llegada a Nueva España, en 1547, fray Andrés de Olmos termina su gramática. Al producirse esta gramática de la lengua náhuatl en un horizonte primario del día-

logo con la lengua europea, esta se mantiene en parámetros no contaminados y a ello se añade el olfato del fraile, que indaga con particular cuidado en la lengua hablada, captando sus sutilezas e incorporándolas con la fidelidad de un entendido, a pesar de sus reiteradas disculpas por los yerros que este texto pueda contener.

Muchos y distinguidos miembros de la nobleza náhuatl debieron prestar su concurso para esta tarea; a ellos les era permitido el estudio de la "expresión noble": lenguaje depurado para la gente de linaje que estudiaba en los centros de aprendizaje para nobles. Como hace ver Miguel León Portilla, "Realizar análisis morféminos y aun registrarlos en su sistema glífico era, por consiguiente, algo que habían practicado espontáneamente los nahuas."⁹

En todo caso, muy cuidadosa fue la tarea del fraile, que debió buscar letras y grafemas propicios para expresar la síntesis de la lengua náhuatl y la enorme cantidad de afijos que la componen. Complejos análisis morfológicos y fonéticos debieron preceder cada uno de sus asentamientos gramaticales.

Así, este estudio gramatical se establece en un ordenamiento paulatino de los sistemas de la lengua, desde las partes de la oración hasta los nombres compuestos, dedicando una segunda parte a los verbos, tarea fértil, pero farragosa para contener el mundo inusitado de las acciones, en cuya introducción el fraile se da maña de respetuoso, cuando más habría que distinguirlo por eficaz:

"Primeramente se pona la conjugación, no como en la gramática, sino como la lengua lo pide y demanda, porque algunas maneras de dezir que nosotros tenemos en nuestra lengua, o en la latina, esta no las tiene. Y páreceme que

será confusión, por no salir de la conjugación del latín, poner algunos romances en tiempos que no les pueden cuadrar, como parecerá en la conjugación de los verbos, por tanto a ninguno le parezca novedad sin provecho; pues se dará en la formación la causa dello."¹⁰

Advertidos los lectores de la novedad de la lengua náhuatl, no solo entrarán en su conocimiento, sino en acatar la diversidad con el español no como síntoma de lo inferior, sino de lo diferente. Y, por otra parte, la insistencia en el lenguaje hablado, dinamiza el conocimiento no solo en las jerarquías verbales, sino en una tercera parte del texto que acomete preposiciones, adverbios, conjunciones, ortografía, hasta llegar a la parte octava y última de la tercera del libro, en la que se plasma: "de la manera de hablar que tenían los viejos en sus pláticas".

Los *Huehuehtlahtolli*, pláticas de los ancianos conocedores de la sabiduría azteca, completan esta gramática, incorporando el lenguaje de la oralidad como ejemplo de las estructuras léxicas que de otra manera ha desglosado Fray Olmos en las jerarquías gramaticales. Al incorporar estos ejemplos de oralidad, este estudio gramatical se instala en la semántica de la lengua: "porque una cosa quiere dezir la letra y otra la sentencia",¹¹ confirmando sus fuentes orales. De tal manera que refleja las mejores maneras de decir del náhuatl y

el habla de la vida cotidiana, como hace ver en su introducción Miguel León Portilla, para probar que este entre otros elementos ya comentados destaca la modernidad del *Arte de la lengua mexicana*.

Mucho debió ser el uso y conocimiento de la gramática del fraile Olmos, cuando aun se conservan seis copias manuscritas y a veces glosadas en los márgenes por sus poseedores; copias que se encuentran en bibliotecas de Madrid, París y Norteamérica. Solo en 1875 se hizo su primera publicación en París y luego en 1885 en México.

Cuidadosa ha sido la transliteración realizada por Ascensión y Miguel León Portilla, cotejando las ediciones anteriores y los manuscritos, para ofrecer esta gramática azteca con un estudio especializado además de un tomo más breve que reproduce en forma facsimilar el original.

En la farragosa búsqueda de la identidad americana, en el trasiego entre el "uno" y el "otro", caras opuestas de monedas o cuchillos de un discurso secular americano, la lengua no es pieza incapaz del rompecabezas, sino uno de los rostros. Viene el *Arte...* a recordarlo o a animar a su presunto lector a que entre en el laberinto. Propuesta de comunicación, de búsqueda, de identidad, traen estos libros que son también paisaje en el paisaje humano de América. José Lezama Lima aseguraba:

"He ahí el germen del complejo terrible del americano: creer que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver. Sudoroso e inhibido por tan presuntuosos complejos, busca en la autoctonía el lujo que se le negaba, y acorralado entre esa pequeñez y el espejismo de las realizaciones europeas, revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial, que el plasmado de su autoctonía, es tierra igual que la de Europa. Y que las agujas para el rayo de nuestros palacios, se hacen de síntesis, como la de los artesanos occidentales, y que hincan, como el fervor de aquellos hombres, las espaldas de un celeste animal, igualmente desconocido y extraño".¹²

Hinca o advierte la voz náhuatl, murmullo o grito, conversación o poema, ofrece su código e invita a dialogar

*in necauiliztalan tkauelolmeh
itech noaltepuh taoayoltic
in quetzalitzin
miccauacatilique
in cuecuehcaxochitl
itech nocuic
notlahtol
ihuan nontozquiuh*¹³

*entre el silencio
de los escombros
de mi ciudad redonda
de jades enlutados
la flor estremecida de mis
Cantos
mi palabra
y mi voz....*

NOTAS

¹ Luis Alveláis Pozos: *Yolteotl*, Premio extraordinario de literaturas indígenas, Casa de las Américas, Ciudad de La Habana, 1992, p. 35.

² Mujer, dios, paloma, vieja.

³ Octavio Paz: *El laberinto de la soledad*, Ed. Cátedra, España, 1993, p. 146.

⁴ Fray Andrés de Olmos: *Arte de la lengua mexicana*, introducción y transliteración por Ascensión y Miguel León Portilla, Editora de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993.

⁵ Fray Andrés de Olmos: Ob. cit., p. 8.

⁶ Martin Lienhard: *La voz y su huella*, Premio Ensayo Casa de las Américas, 1989, pp. 53-54.

⁷ *Ibíd.*, p. 54.

⁸ *Cantos tristes de la conquista*: "Se ha perdido el pueblo mexicatl", en *Visión de los vencidos*, compilación y prólogo de Miguel León Portilla, Col. Literatura Latinoamericana, Casa de las Américas, 1972, p. 220.

⁹ Miguel León: "Estudio introductorio", en Fray Andrés de Olmos: Ob. cit., p. XXII.

¹⁰ Fray Andrés de Olmos: Ob. cit., p. 61.

¹¹ *Ibíd.*, p. 186

¹² José Lezama Lima: "La expresión americana" (Mitos y cansancio clásico), en *Confluencias*, Ed. Letras Cubanas, Instituto Cubano del Libro, Ciudad de La Habana, 1988, p. 221.

¹³ Luis Alveláis Pozos: "...Todavía es de noche", en Ob. cit., p. 15.

“Presencia africana en Sudamérica”

Nersa Caballero Veloso (Cuba)



La historia de América Latina está plagada de muchos silencios cómplices y, más que eso, de una franca amnesia en cuanto al etno africano se refiere. El recién publicado libro *Presencia africana en Sudamérica* (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995), constituye un importante hito para el conocimiento y profundización de la identidad de esos países, donde hasta hace poco solo se reconocía la participación de las culturas amerindias y europeas.

El negro y sus descendientes existieron, existen y existirán a lo largo de este accidentado devenir de la formación de los pueblos sudamericanos, de ineludible vocación mestiza. Es una afirmación presente en cada uno de los enjundiosos estudios que bajo la coordinación de Luz María Martínez Montiel abordan desde diferentes ángulos este problema en Colombia, Venezuela, Perú, Brasil, Uruguay, Paraguay y Argentina.

En el prólogo se explica que, desafortunadamente, no se pudo contactar con los especialistas de Chile, Bolivia y Ecuador, por lo que solo se presentan escuetas referencias monográficas de estos, pero el valor del libro no queda disminuido por tales motivos.

Es la primera vez que se logra un esfuerzo conjunto para abordar el tan ignorado tema negro en América del Sur, con un rigor académico loable permitiendo, a su vez, un acercamiento a los conflictos

representados en la formación de estas naciones marcadas de manera definitiva por los valores culturales, históricos, sociales y económicos de los descendientes de africanos.

El doloroso y cruento pasado reciente de esclavitud —apenas ha pasado un siglo de esta ignominia— es el eje obligado de los análisis en la búsqueda de evaluar cuál es el significado que tiene para Nuestra América la fuerza de trabajo masiva de aproximadamente veinte millones de africanos, cifra que "resulta enorme en la configuración social, racial y cultural de nuestro continente", según explica Edgar Montiel al exponer la situación del negro en Perú bajo el acápito "De la conquista a la identidad nacional".

El mismo autor define:

"De modo que no hay una mera 'influencia' de África en América, sino que constituye un componente relevante de la identidad nacional y americana. La presencia de la raza negra en la 'composición genética' —para hablar en términos de Gonzalo Aguirre Beltrán— del hombre americano es innegable, otro problema es que no hayamos tomado conciencia de ello, lo que es síntoma de un yo colectivo dominado, avergonzado de sus raíces, por una ilusa limpieza de sangre."

Como dos caras de una misma moneda, cuando se habla de esclavitud en América Latina también es necesario referirse al palenque, quilombo y a todo lo que se conceptualiza como "cultura del cimarrón", en el entendido de que el esclavo fugitivo logra establecer un espacio individual y colectivo para la expresión de su libertad creando simultáneamente nuevos patrones culturales, copiados de su anterior vida en el medio africano pero sometidos —por las

nuevas y variables circunstancias— a mutaciones y transformaciones.

Recién se comienza a desbrozar este camino de la historia del cimarrón en nuestro continente, ignorado totalmente por la historia oficial que también silenció y pretendió borrar las importantes hazañas llevadas a cabo por los negros durante las guerras de independencia, durante las cuales se impuso (con aceptación consciente o no) de un nuevo modo de vida, en el cual prevalecía la valiosísima experiencia acumulada por estos grupos en las condiciones hostiles de la selva u otros lugares agrestes.

Al respecto Luz María Martínez Montiel expone en el capítulo titulado "Nuestros padres negros. Las rebeliones esclavas en América" que "en la lucha contra el ambiente y escapando de la opresión del blanco, conquistan a costa de grandes sufrimientos el derecho de poner en práctica su creatividad, capacidad de adaptación y experiencia colectiva, recurriendo a su tradición ancestral y creando nuevas formas de cultura a las que se les puede llamar, con toda propiedad, culturas o sociedades cimarronas."

Tema polémico, pues algunos estudiosos estiman que las propias condiciones irregulares de vida del cimarrón, unido a su heterogeneidad cultural, y sin identidad común, no pudieron generar nuevos patrones de conducta culturales.

El capítulo denominado "Afrovenezuela: una visión desde adentro", de Jesús *Chucho* García dice lo siguiente:

"La experiencia africana en Venezuela la enmarcamos dentro de un mecanismo de cultura de resistencia, caracterizada por el redescubrimiento y reapropiación de una especificidad cultural

abonada por la etnicidad afrosahariana en la época colonial, sumando a ello el rico proceso extraordinariamente creativo que fue traspasando las barreras de la esclavitud, la discriminación y los prejuicios."

Ciertamente, la identificación de nuevos patrones culturales imperantes en las sociedades latinoamericanas, hasta ahora desconocidos o más bien ignorados, puede conllevar a asumir diferentes enfoques en cuanto a los fenómenos políticos y sociales que transcurren en este continente, cuyas circunstancias históricas tan disímiles y complejas han estado determinadas por unos de los mayores procesos de mestizaje de la Humanidad.

En el sustratum de nuestras sociedades americanas se encuentra el negro. Ayer en condición de esclavo del colonialismo, hoy como siervo de un sistema capitalista periférico que aun impide su acceso a las riquezas que desde hace más de cinco siglos crea para los grupos en el poder, identificados en la mayoría de los casos con la "raza blanca". Más que aforismos raciales, esto encierra la crueldad de una discriminación económica, llevada a su mayor complejidad cuando para garantizar el *status quo* de los asalariados pretenden prolongar, mediante una política de deculturación, que se reconozcan como elemento vital de esta nuestra americanidad.

La lacerante realidad contemporánea que sitúa al negro en una posición de absoluta desventaja es el mayor reto para que libros como *Presencia africana en Sudamérica* no sean relegados al olvido, en tanto que estudios teóricos de una situación dada. Tomarlo como arma de análisis y reflexión, ya precedido por otro tan importante como *África en América*, cuya publicación fue coordinada por Moreno Fragi-

nals, implica también una toma de conciencia que debe desembocar en una acción permanente por preservar nuestra identidad.

Ya en las postrimerías del siglo xx no existen más justificaciones para ignorar lo que ha significado para los pueblos americanos, y muy especialmente los latinoamericanos, la presencia del negro, cada vez menos africano y más americano, proyectado hacia nuevos modelos sociales resultado de la tan sabia transculturación. Aun se discute desgraciadamente cuánto de africano tiene tal costumbre o tal rasgo cuando lo necesario es, más que valorizar, conocer en profundidad las raíces que nos dieron origen, concediéndoles el valor cabal que requieren, sin subestimación o valoraciones que tengan como eje patrones tan nocivos y destructivos como el eurocéntrico.

Somos hijos de las altas civilizaciones africanas prevalecientes en esa región cuando se inició el vergonzante período de la trata esclavista. Sin discusión y con urgencia se necesita conocer estos patrones culturales muy distantes de aquellos aceptados comúnmente y que tienen como identidad prima-

ria la civilización greco-latina.

Si urge, igualmente, profundizar en el legado amerindio cuando Abyla Ayala era tal vez el paraíso terrenal incesantemente buscado por la Europa Medieval, más impostergable resulta en el momento actual reconocer que América es una conjunción, una fusión de disímiles pueblos y culturas que con su savia regaron este tronco común e inédito de una nueva realidad vivencial.

América dejaría de existir sin el negro, como dejaría de ser sin el amerindio o los descendientes europeos, sin olvidar las importantes aportaciones asiáticas.

Un aspecto candente es si existe una Afroamérica, es decir, una América africana o negra. Sin olvidar las valiosísimas particularidades aportadas por los africanos y sus descendientes. Es obvio que no existe una Euroamérica o una América Amerindia. Ya cada una de estas raíces constituyentes de la identidad americana dejaron, en términos de las ciencias sociales, de ser cada una de ellas una especificidad para transculturarse en una nueva realidad, imposible de segmentar, pues esto en sí mismo

distorsionaría la realidad.

Cuánto de africano, o europeo, o amerindio, o asiático tenemos cada uno, imposible resultaría diseccionar al viviente y fortísimo ser de la americanidad para analizar cuánto de una cultura u de otra llevamos y hemos incorporado a nuestra forma de vida. En primer lugar, porque es muy difícil hallar alguna de estas huellas en estado puro. Han sido más de cinco siglos de simbiosis, sincretismos y transculturación.

América es una sola, definida en su multiétnicidad y pluriculturalidad, como uno de los más potentes embriones del mestizaje de esa gran e irreductible raza que es la Humana.

Definitivamente, lo africano forma parte de esta vocación histórica americana y sus influencias, en pie de igualdad con las otras provenientes de Europa, Asia o la amerindia, conformando esta nuestra identidad americana.

Para parodiar una frase de Montiel que dice "de eso se trata, liberar al negro que todos llevamos dentro", se precisa entonces desdibujar a ese blanco que nos han tratado de imponer por fuera.



Reseñas / Bibliografía

Harnecker, Marta: *Floreciendo en invierno*, La Habana, MEPLA, 1966, 50 pp.

Esta investigación de la Directora del MEPLA (ver *Oralidad* n. 6-7, pp. 63-64), relata las actividades que desarrolla un círculo de abuelos (agrupación de personas de la tercera edad), en un poblado situado en los límites de la capital cubana.

Las entrevistas que efectuó, son historias personales de trece de los componentes de ese círculo, los que a través del método de la historia oral nos dejan ver que "cuando para muchos abuelos la vida se apaga, para estos abuelos la vida recién comienza".

A través de distintas facetas, de enfoques personales variados, se va conociendo no sólo una historia personal, sino un fragmento de la historia del país. En la segunda parte nos narra la experiencia del círculo como tal, donde se canalizan las iniciativas de cada uno de sus componentes.

Este artículo, al igual que otros, se complementa con una nueva línea de trabajo que ha iniciado el MEPLA: la producción de videos cuyo propósito es rescatar en imágenes las experiencias que ha venido recogiendo en sus libros.

Harnecker, Marta: *Construyendo casas y transformando al hombre*, La Habana, MEPLA, 1966, 60 pp.

El trabajo recoge, a través de entrevistas, los cambios operados en los habitantes de El Condado, un barrio de la ciudad de Santa Clara, ubicada al centro de Cuba.

Se trata realmente de fragmentos de historias de la vida de diferentes personas que, a distintos niveles, han intervenido en la modificación de esa localidad, transformándose a su vez, ellos mismos, al sentirse útiles a la sociedad, sabiéndose protagonistas de

los cambios que van ocurriendo en su lugar de residencia. Todo esto ha ayudado a una mejor convivencia entre los vecinos a través de procesos de reflexión, de cambios en las formas de comunicación entre unos y otros.

Se han reconstruido aspectos de la historia local y al mismo tiempo se ha contribuido a la transformación cultural de sus habitantes porque, como dice la autora, para que esos cambios se produzcan "tienes que dar confianza, tienes que dar participación, tienes que intercambiar con la gente, tienes que darle luz verde a la comunidad".

Guy, Donna J.: *La historia de la mujer y la historia política: los usos del testimonio oral*, 1991, 14 pp., mecanografiado.

A partir de la creación de nuevas fuentes documentales surgidas de entrevistas orales, la autora del trabajo nos presenta un documento en el que se analiza el papel de la historia oral dentro de la historia política, específicamente del Partido Peronista Femenino de la Argentina. Hace énfasis en que las entrevistas no reemplazan sino que complementan otra documentación ya existente, incluso otras entrevistas, ya que esto sirve para reforzar los datos. Además, expresa que "cuando se trata de una historia netamente política, tenemos que juzgar cómo evaluar una historia oral y cómo balancear creencias ideológicas con el deseo de analizar bien la importancia de una entrevista".

Pívaro Stadniki, Hilda: *Historia regional: ideología, símbolo y memoria*, 1991, 22 pp., mecanografiado.

El trabajo nos ofrece información sobre un proyecto llevado a cabo en Brasil, en la región de Paraná, llamado "Proyecto Memoria", en el que participaron grupos locales con la finalidad de recopilar información de carácter diverso y reconstruir la historia de la región antes de que terminara por

perdersse totalmente debido a la quema "de papeles viejos e inútiles".

La autora llama la atención a que esto no debe verse como una acción espontánea, sino que se necesita un rigor metodológico en todo el trabajo de recolección y análisis. "El rescate de la memoria, a partir de la historia oral, es el gran desafío que enfrentan los historiadores (...) Trabajar con la memoria presupone enfrentar todos los aspectos de la subjetividad de los agentes históricos", teniendo en cuenta tanto los aspectos teóricos como los metodológicos. La historia oral, al decir de la autora, es un recurso imprescindible en la producción de nuevas fuentes históricas.

Pla Brugat, Dolores: *¿Palabras subversivas? Alcances y límites de los testimonios orales: relato de una experiencia*, 1991, 19 pp., mecanografiado.

El trabajo recoge las experiencias del Archivo de Historia Oral de Refugiados españoles en México, llevado a cabo por el INAH de ese país con el apoyo del Ministerio de Cultura de España.

A partir de un cuestionario elaborado al efecto, se recogió información a 117 refugiados, sobre cuatro aspectos fundamentales: antecedentes biográficos, Segunda República, Guerra Civil y exilio. Se trató no sólo de recuperar información sobre su integración socioeconómica en México, sino sobre la asimilación al nuevo ambiente en que se desenvolvían. Las respuestas correspondieron tanto a la memoria colectiva como a la experiencia única del informante. Los testimonios no son, automáticamente, una historia nueva, sino que su análisis permite un enriquecimiento de la historia oficial. La autora insiste en que no basta con recopilar la información, con tener una fuente, hay que "explicar continuidades y rupturas, encon-

trar los vínculos, los cruces, los puntos de contacto entre procesos diversos que inciden entre sí".

Ferreira, Marieta de Moraes: "La Historia oral en Brasil: un estado de la cuestión", en *Historia y fuente oral*, n. 13, Barcelona, 1995, pp. 103-112.

Presenta una panorámica del desarrollo de la historia oral en Brasil, teniendo en cuenta sus principales tendencias y programas. A finales de los años ochenta se logró un impulso por parte de las instituciones, sin que pueda hablarse, según la autora, "de la completa expansión y reconocimiento de la historia oral".

Los noventa inauguran una nueva etapa con un reconocimiento pleno de esta temática, nuevos campos de investigación y la creación de la Asociación Brasileña de Historia Oral, lo que abre "el camino para nuevas investigaciones y para el intercambio institucional".

Meyer, Eugenia: "Los nuevos caminos de la historia oral en América Latina", en *Historia y fuente oral*, n. 13, Barcelona, 1995, pp. 9-7-102.

Desde la historia hablada transmitida por los aborígenes y recogida por los conquistadores, se observan raíces y desarrollos particulares en América Latina y el Caribe.

En los últimos años, con una metodología más adecuada a la idiosincrasia latinoamericana, "se recupera información de campesinos y obreros, de mujeres y hombres comunes" sobre temas diversos, lográndose un valioso intercambio de experiencias, no sólo en el campo sino también en las ciudades. Hay más proyectos institucionales que individuales, tanto locales como regionales, en los que la metodología es más sólida, teniendo presente que "la historia oral debe comprometerse como vehículo de una sociedad más demandante".

Schwarzstein, Dora: "La historia oral en América Latina", en *Historia y fuente oral*, n. 14, Barcelona, 1995, pp. 39-50.

Según la autora, el desarrollo de la historia oral en América Latina ha sido más tardío que en Europa y Estados Unidos, pudiendo ubicarse su despegue

en la década del 70, con un desarrollo desigual y a veces lento, con excepción de algunos países donde la fuerza de las instituciones ha permitido la continuidad de numerosos proyectos.

Expone ejemplos de Brasil, Argentina, México, Costa Rica, Ecuador, Bolivia y otros, con proyectos más cercanos a los años ochenta, aclarando que se observa una multiplicidad de estilos en el tratamiento de la historia oral como parte de las ciencias sociales.

Sogbossi, Hipolyte B.: *Aproximación al estudio de la tradición lingüístico-cultural de los arará en Jovellanos, Perico y Agramonte, Cuba*, 1996, mecanografiado.

El trabajo que reseñamos a continuación es la tesis para aspirar al grado de Doctor en Ciencias Filológicas, presentada por un estudiante africano de ascendencia *adja-fon*.

La investigación se centra, fundamentalmente, en los restos lingüísticos del fon en las manifestaciones culturales *arará* en Cuba, procedentes fundamentalmente del antiguo Dahomey, hoy Benin. Este estudio de la lengua, tanto desde el punto de vista fonético como semántico, se hace a través de sus cantos, rezos, proverbios, cuentos y leyendas.

El autor escogió tres municipios cubanos donde se ha conservado de forma bastante pura el legado *arará*, sobre todo en lo concerniente a las prácticas religiosas, aunque al convivir con los informantes durante cierto tiempo obtuvo testimonios sobre el léxico, la onomástica, saludos y cantos de origen dahomeyano, que han permanecido en la memoria colectiva de los descendientes africanos allí asentados.

Los objetivos de esta tesis son, entre otros, desentrañar las denominaciones *arará* y *ewé-fon* impuestas a los esclavos; estudiar su complejo sistema cosmogónico; valorar sus diferentes expresiones culturales y elaborar un glosario comparado.

El autor llega a la conclusión de que los estudios que se han hecho hasta el presente son aún insuficientes, sobre todo desde el punto de vista lingüístico. Expresa que la tradición lingüístico-cultural de los *arará* en Cuba

es fundamentalmente oral, habiéndose recurrido para su preservación a las llamadas *libretas* en las que se recogen títulos, inicios de cantos religiosos y otras actividades, pero que no constituyen una compilación íntegra de los textos, por lo que siempre habrá que contar con los testimoniados.

Vera, Ana: *Raíz familiar*, Colección Pinos Nuevos, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1996, 85 pp.

Enmarcado dentro del género testimonio, este pequeño libro reúne historias de la vida de personas que han vivido, o viven, en Santiago de las Vegas, población cercana a la capital cubana, recogidas por la autora entre 1993 y 1994.

El relato va surgiendo no en boca de los protagonistas, sino de la propia autora y aunque hay personajes de todo tipo, de distintas generaciones, está presente una especie de hilo conductor a través del cual se llega a lo más íntimo de cada uno de ellos, y ese personaje es la abuela, a la que podemos reconocer a través de párrafos como estos:

"Supe por ella lo que significa para una niña tener a una abuela cerca. Me contaba que la veía siempre con la misma expresión y que en su rostro se reflejaba la máxima comprensión, la suprema ternura, la incomparable sabiduría.

....

Ella tenía la impresión de que era muy buena, aunque no recordaba cómo la anciana expresaba su afecto.

.....

Lo único bueno de esa casa era que estaba cerca de la abuela, porque era poco ventilada y peor iluminada..."

Las costumbres de estas familias, el medio en que se desarrollaron, tanto en la ciudad como en el campo, los conocimientos que tenían de sus antecesores, que les fueron llegando por vía oral, nos los transmite la autora, al decir de la propia casa editora, en un "tono de íntima confesión con que el narrador apenas se distingue de la protagonista".

Recuerdos en la memoria: fragmentos de historia de Cholila, Trelew, Universidad Nacional de la Patagonia, 1995, 26 pp.

En el marco del Programa de Historia Oral de la Universidad Nacional de la Patagonia, se llevó a cabo este trabajo por parte de alumnos de una escuela secundaria, en Cholila, Provincia de Chubut, Argentina, bajo la dirección de sus profesores.

La investigación y recolección de la información se efectuó entre 1994 y 1995, a través de testimonios orales, con la finalidad de conocer la historia de la localidad mediante la propia experiencia de sus vecinos, lo que les

permitió valorar mejor la vida del lugar donde residen.

Luego de una breve biografía de los cuatro informantes, doña Irma, don José, don Fernando y doña Anita, el trabajo se desarrolla en tres secciones: circuitos de producción, comercio e intercambio; vida cotidiana; y el espacio institucional. En la primera, nos hablan de la ganadería, la agricultura, la minería, el comercio. La vida cotidiana la presentan en dos subtemas que ellos llaman el *itinerario vital* (desde el nacimiento hasta la muerte) y el *ámbito material*, donde se desarrollan las vidas. La tercera sección nos habla de la policía, el juzgado, las elec-

ciones.

En las conclusiones, los alumnos reconocen la importancia de ver la historia a través de sus protagonistas, no sacada de los libros, aparte de la experiencia directa de cómo realizar las entrevistas, lo que les permitirá seguir profundizando en la historia de su pueblo, sobre todo porque, como indican las profesoras que dirigieron la investigación, "es un placer apostar por la historia, sobre todo si la historia se vive, se siente y huele como las tortas fritas con dulce casero con las que nos esperó siempre doña Irma".

-
1. Aceves Lozano, Jorge Eduardo: "Práctica y estilos de investigación en la historia oral contemporánea", en *Historia y Fuente Oral*, n. 12, Barcelona, 1994, pp. 143-150.

El autor señala que cuando el ser humano se aproxima al fenómeno de la oralidad, se acerca a aspectos centrales de la vida tales como el proceso de la comunicación, el desarrollo del lenguaje, la creación de una parte importante de la cultura y esfera simbólica humana. Hace un balance crítico de los métodos de investigación influidos por la oralidad, y cómo es un medio de obtener y desarrollar conocimientos nuevos y fundamentar análisis históricos con base a la creación de fuentes inéditas nuevas.

ORALIDAD/HISTORIA ORAL/METODOS DE INVESTIGACIÓN

2. Bermúdez, Laura: "En busca de un lugar en una Nueva Sociedad: inmigración española y judía al Uruguay" [por] Laura Bermúdez, María Camou [y] Dieter Schone-

bohm, en *Historia y Fuente Oral*, n. 11, Barcelona, 1994, pp. 107-118. En el artículo los autores presentan algunas ideas sobre el lugar de la historia oral en la recuperación de la memoria de los inmigrantes y la importancia de esta memoria para la construcción de la sociedad Uruguaya.

TRADICIÓN ORAL/INMIGRACION ESPAÑOLA/INMIGRACION JUDÍA/URUGUAY

3. Bicalho Cañedo, Leticia: "Camino de la Memoria: parentesco y poder", en *Historia y Fuente Oral*, n.12, Barcelona, 1994, pp. 91-113. Realiza su investigación usando el archivo minero y los recuerdos de las familias antiguas para demostrar el "poder alcanzado por las élites mineras a lo largo del Imperio y la República brasileña".

BRASIL/MINEROS/HISTORIA ORAL

4. Borderías, Cristina y Fraser Ronald: "Comentarios al artículo 'Historia Oral'", en *Historia*

Fuente Oral, n. 9, Barcelona, 1993, pp. 45-48.

Analizan las críticas que realiza el autor inglés Gwyn Prins, del Emmanuel College en Cambridge, Inglaterra, sobre la historia oral en su artículo del mismo nombre. Señalan que los inconvenientes de las fuentes orales que analiza Prins en su artículo son realmente interesantes, ya que las sitúa en su justo medio "con una argumentación clara y convincente en pro de la validez de las fuentes orales, en la investigación histórica y, especialmente, por la forma tan natural y tan poco a la defensiva que ha utilizado".

HISTORIA ORAL

5. González Alcantud, José Antonio: "Prins o el elogio de la oralidad", en *Historia y Fuente Oral*, n. 9, Barcelona, 1993, pp. 48-49. Señala aspectos interesantes del trabajo del Profesor Prins, historiador, antropólogo y africanista en su incursión en la historia oral.

Legitima la "fuente oral" como narración, mostrando "en cada caso concreto que la escritura es poder, y su contrapoder académico lo oral".

ORALIDAD

6. López Lemus, Virgilio: Poesía y oralidad en la tradición cubana, en *La décima popular en Iberoamérica*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 1995 p. 77-91.

El autor comienza haciendo un análisis de la unión poesía-oralidad, recordando que no se ha encontrado una *décima escrita* en el siglo XVII cubano, aunque se sabe de su existencia. Ya en el XVIII se observan dos vertientes: la compuesta para ser cantada y la semipro-visada que puede llegar a ser impresa sin perder su raíz oral. Así va evolucionando hasta llegar a nuestros días. "La décima oral comunica al campesino con su medio e incluso puede ser vía de ampliación del conocimiento vital", en el que la oralidad se complementa con la difusión a través de diversas vías, demostrando su capacidad de adaptación.

ORALIDAD/CUBA/DÉCIMA

7. Pieno, Clemente: "Multiculturalismo, identidades étnicas e historia oral", en *Historia y Fuente Oral*, n. 11, Barcelona, 1994, pp. 5-15.

Presenta los apuntes relativos a sesenta y ocho ponencias presentadas en el VIII Congreso de Historia Oral sobre "Memoria y Multiculturalismo", celebrado en Sierra-Luca, 25-28 feb. 1993, analizando los temas multiculturalismo, identidad y las migraciones. Finaliza su ensayo afirmando que en las ponencias ha podido observar que se ha alcanzado "una larga y constructiva alianza para el estudio de nuestro tiempo entre historiadores contemporáneos y antropólogos".

CULTURALISMO/HISTORIA ORAL

8. Prins, Gwyn: "Historia Oral", en *Historia y Fuente Oral*, n. 9, Barcelona, 1993, pp. 21-43.

Analiza con profundidad el valor de las fuentes orales, exponiendo ejemplos que han permitido la reconstrucción de aspectos históricos de diferentes lugares utilizando esas fuentes, "a pesar de las reticencias para su uso". Hace un balance equilibrado entre la validez de las fuentes documentales y las fuentes orales.

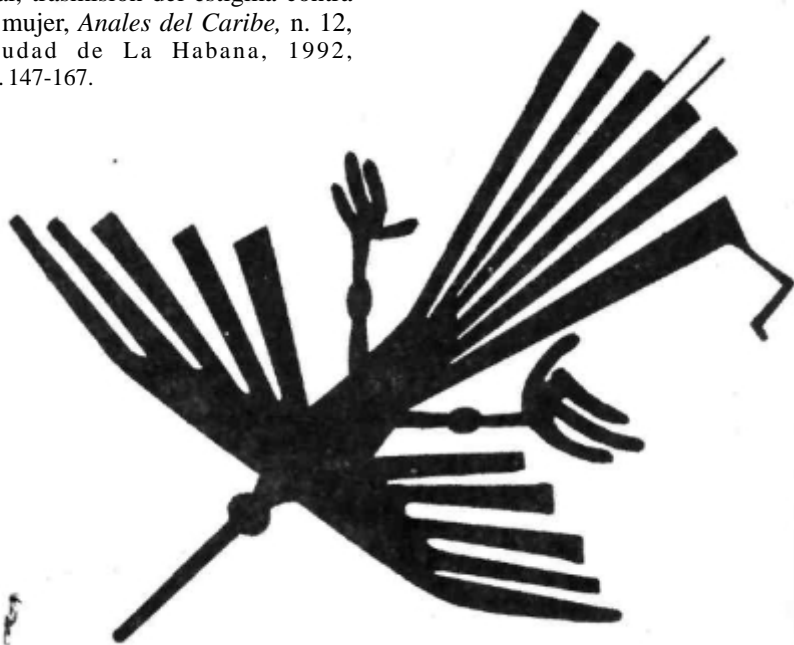
HISTORIA ORAL/TRADICIÓN ORAL

9. Román López, Aura N.: Tradición oral, trasmisión del estigma contra la mujer, *Anales del Caribe*, n. 12, Ciudad de La Habana, 1992, pp. 147-167.

La autora plantea que la imagen negativa de la mujer ha continuado repitiéndose en los relatos contemporáneos de la tradición oral. Presenta ejemplos de Puerto Rico, Guatemala, Costa Rica, EE.UU., México y Colombia, en los que se observa la tendencia, en mitos y leyendas, de presentar una mujer eternamente culpable, encarnando a veces al Diablo, otras a una bruja. Expresa que "el lenguaje oral logra reproducir y propagar más eficazmente un mensaje alienante porque es accesible a todos los estratos sociales sin importar el grado de alfabetización ni la accesibilidad a los medios de difusión tecnológica".

TRADICIÓN ORAL/MUJER/AMÉRICA LATINA

YOLANDA ARENCIBIA
BLANCA PATALLO



International Contest

Memory and Oral Tradition in the Insular Caribbean

Oral transmission from one generation to the others in the Insular Caribbean has enabled the safeguarding of features of the original idiosyncrasy of societies made-up by successive waves of migration, as well as their integration into the way of life and culture of other geographic regions.

In order to promote the studies and researches about the cultural wealth of the Insular Caribbean, encouraging the intercultural dialogue, preserving the intangible heritage, defending the identity and rescue of popular culture, we invite all those who might be interested, specialists and researchers, authors, narrators, poets, story-tellers and all those involved with the oral tradition and culture of the Insular Caribbean to participate in the present Contest, according to the following Basis:

1. Texts should not have been published before. They can be written in whatever language of the Insular Caribbean.
2. Original and once copy should be sent, specifying the full name of the author (or authors) including a brief Curriculum Vitae.
3. The work should extend up to 25 letter-sized pages, typewritten and double-spaced.
4. The works should be sent to:

UNESCO Regional Office for Culture in Latin America and the Caribbean ORCALC

Calzada 551 esq. I, Vedado, Havana, Cuba

Phone: (537)32-7741/32-2840/32-7638

Fax: (537) 333-3144

e-mail: UHLHA@UNESCO.ORG

or

Centro de Estudios del Caribe Casa de las Américas

3ra y G, Vedado, Havana, Cuba

Phone: (537)32-3587/32-3588/32-3589

Telex: 511019 Camer CU

Fax: (537)33-4554/32-7272

e-mail: casa@tinored.cu

5. The admission date expires on 28 February 1997.
6. The Jury will be assembled in Havana, in March 1997.
7. The First Prize will be 500 US\$ and the work awarded will be published by UNESCO in its Review *Oralidad*, edited by ORCALC.
8. The Second Prize consists of a collection of books and journals published by UNESCO.
9. The Jury's decision is unappealable and will be announced in March 1997.

Concurso Internacional

Memoria y tradición oral en el Caribe insular

La transmisión oral de unas generaciones a otras en el Caribe insular ha permitido salvaguardar los rasgos de la idiosincrasia originaria en sociedades constituidas por sucesivas migraciones, así como integrarla al modo de vida y cultura de otras regiones geográficas.

Con el fin de promover los estudios e investigaciones sobre el acervo cultural del Caribe insular, fomentar el diálogo intercultural, preservar el patrimonio intangible, defender la identidad y el rescate de la cultura popular, se invita a todos los interesados, estudiosos e investigadores, autores, narradores, poetas o cuenteros, todos aquellos que se inscriben en la tradición oral de la cultura del Caribe insular a participar en el presente Concurso, de acuerdo con las siguientes Bases:

1. Los textos serán inéditos, y podrán estar escritos en cualesquiera de las lenguas del Caribe insular.
2. Enviarán original y copia, con la identificación del nombre y apellidos del autor (u autores), y una breve referencia curricular.
3. El trabajo podrá tener hasta una extensión máxima de 25 cuartillas, escritas a máquina, a dos espacios, en hojas de papel tamaño carta.
4. Los trabajos deberán remitirse a:

Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe-ORCALC

Calzada 551 esq. a D, Vedado, La Habana, Cuba.

Telf.: 32-7741/32-2840/32-7638

Fax:33-3144

e-mail: UHLHA@UNESCO.ORG

o al

Centro de Estudios del Caribe

Casa de las Américas

3ra. y G, Vedado, La Habana, Cuba.

Telf.: 32-3587/32-3588/32-3589

Telex: 511019 Camer CU

Fax: (537) 33-4554/32-7272

e.mail: casa@tinored.cu

5. El plazo de admisión cierra el 30 de diciembre de 1996.
6. El jurado se constituirá en La Habana en febrero de 1997.
7. Se otorgará un Primer Premio de 500 USD y el trabajo será publicado por la UNESCO en la revista *Oralidad*, que edita la ORCALC.
8. Habrá un Segundo Premio que consistirá en la entrega de una colección de libros y revistas publicadas por la UNESCO.
9. El fallo del jurado es inapelable y será dado a conocer en febrero de 1997.