

ORALIDAD

ANUARIO PARA EL RESCATE
DE LA TRADICIÓN ORAL
DE AMÉRICA LATINA

Publicado
con ayuda financiera
de la UNESCO

DIRECCION

Arq. **Rafael Ricart Nouel**
Consejero Regional de
Patrimonio Cultural, ORCALC

Dra. **Yolanda Arencibia Huidobro**
Directora del Centro de Documentación, ORCALC

Sr. **Isaac Barreal**, Asesor

REDACCION

ORCALC, Oficina Regional de Cultura
de la UNESCO para América Latina
y el Caribe
Calzada 551, esq. a D. Vedado,
La Habana, Cuba.

Ilustración de cubierta:

Códice Maya, tomado de *Maya Handschrift*,
Der Sächsische Landesbibliothek, Dresden. *Codex
Dresdenus*. Akademie-Verlag,
Berlin, 1962.

SUMARIO

PRESENTACION

INTRODUCCION

INVESTIGACIONES

Yolanda Salas de Lecuna y Norma González Viloria.

LA CONCIENCIA EPICA EN LA NARRATIVA ORAL DE LOS VENCIDOS y DE LOS VENCEDORES

The Jamaica Memory Bank

REPORT ON RESEARCH ON ORAL TRADITION IN THE CARIBBEAN

Antonio T. Díaz -Royo

LA DIASPORA PERMANENTE: LA HISTORIA DE VIDA DE UN HIJO DE EMIGRANTES CARIBEÑOS

Argeliers León

UN CASO DE TRADICION ORAL ESCRITA

Celso A. Lara Figueroa

APUNTES TEORICOS SOBRE LA INVESTIGACION DE LA CULTURA POPULAR EN AMERICA LATINA

Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez

TESTIMONIO DE UN PONGO

Manuel Zapata Olivella

DESCOLONIZACION DE LA TRADICION ORAL AFRICANA EN AMERICA

Imelda Vega Centeno

TRADICION ORAL y DISCURSO POPULAR ANDINO: AVANCES DE INVESTIGACIÓN Y PERSPECTIVAS METODOLOGICAS

DOCUMENTOS

REUNION DE EXPERTOS EN TRADICIONES ORALES .

La Habana. 14-16 de julio de 1986

INFORMACIONES

RESEÑAS

CULTURA CRIOLA E LANC-PATUA NO NORTE DO BRASIL, Julieta de Andrade

MUESTRAS DE RELATOS ORALES INDIGENAS PANAMEÑOS, Universidad de Panamá - ICASE

SECCION BIBLIOGRAFICA

ABSTRACTS

RÉSUMÉS

Publicación al cuidado de la Editorial José Martí, 1988

LOS ARTÍCULOS FIRMADOS EXPRESAN LO OPINIÓN DE SUS AUTORES Y NO COMPROMETEN EN MODO ALGUNO A LA DIRECCIÓN NI LA REDACCIÓN DEL ANUARIO

PRESENTACION

La tradición oral de los pueblos constituye un componente fundamental de nuestro acervo cultural y es propósito permanente de la UNESCO contribuir a la preservación y estudio sistemático de esta importante fuente de información y medio de comunicación.

A través de esta nueva publicación, la revista ORALIDAD pretende divulgar el esfuerzo de quienes de manera individual o colectiva, bien de modo directo o como actividad complementaria, se han consagrado al estudio, conocimiento y promoción de los valores culturales acumulados por la tradición oral de los pueblos de América Latina y el Caribe.

Con este objetivo también nos proponemos reunir acciones para poner a la disposición de los interesados las diversas formas de manifestarse las tradiciones orales con el fin de evitar que se empobrezcan los medios de expresión que forman la base de la identidad cultural de nuestros pueblos.

Las variadas características y la multiplicidad de funciones de la tradición oral como parte sustancial de la cultura popular, junto con el acto mismo del rescate y preservación de sus elementos más significativos, requiere del esfuerzo conjunto de los países de la región para propiciar un amplio diálogo sobre los diferentes aspectos que conforman esta parte esencial del patrimonio cultural heredado y transmitido oralmente.

Este número representa una primera invitación al coloquio necesario y creciente a través de nuestra publicación y una perspectiva inmediata de colaboración mutua.

*Oficina Regional de Cultura de la UNESCO
para América Latina y el Caribe*

INTRODUCCION

El ascendente papel que poseen las masas populares en la realización de una vida colectiva más plena; el fundamental aporte al progreso social de los pueblos que no contaron con la palabra escrita; el interés urgente de conocer y divulgar la historia de los que injustamente fueron considerados hombres sin historia; la valoración de la cultura nacional de cada pueblo, ya que en sus expresiones se manifiestan los elementos más característicos de su identidad cultural, han dado lugar a que los distintos órganos especializados de la UNESCO promuevan el estudio de la tradición oral que atesora y asume como propia cada comunidad, a través de las diferentes disciplinas de las ciencias de la cultura.

Tanto las diversas formas que presenta la narrativa popular de elaboración colectiva, transmisora de costumbres, normas de conducta, conocimientos empíricos, de seos interiorizados de justicia social y de plena realización humana -muchas veces expresados simbólicamente-, como aquellos testimonios de la memoria colectiva que narran los sentimientos y describen los hechos históricos -aunque sus juicios o apreciaciones no siempre sean atinados-, ofrecen a los científicos sociales elementos para una mejor evaluación, que muchas veces no es posible por la carencia de fuentes escritas o debido a la extrema parcialidad de contenido.

Recoger y exponer la oralidad de los pueblos de América Latina y el Caribe; divulgar las concepciones teóricas y metodológicas que permitan la compilación y el análisis científico de la tradición oral; informar sobre las instituciones y personalidades dedicadas a su estudio, de sus proyectos de investigación y de los eventos que los convocan a intercambiar sus ideas y experiencias; reseñar sus textos y sus realizaciones audiovisuales, es propósito de ORALIDAD, que abre un nuevo espacio cada año para entrelazar y unir a todos los que, quizá de manera aislada, dedican sus preocupaciones intelectuales y esfuerzos personales a estas tareas en el área.

No podemos desconocer que la tradición contada y/o cantada de padres e hijos, de los viejos -mantenedores de las formas de vida más antigua- a los jóvenes que son continuadores firmes y convencidos conocedores de las esencias más entrañables que dan su fisonomía peculiar a cada pueblo, sufren a cada instante y de manera creciente los efectos que se divulgan por los poderosos medios de comunicación masiva, los que primero van descaracterizando, sustituyendo más tarde y, finalmente, borrando de la memoria popular que no alcanzó a fijar para su conservación en el texto o en la imagen gráfica, visual, sonora o cinética los elementos que constituyen su especificidad cultural.

Por ello es necesario propiciar también las maneras de registrar por medios contemporáneos y duraderos para valorar comparativamente las concepciones que cada comunidad ha creado para mantener la salud y el bienestar del hombre, la convivencia y el desarrollo sociales, el mantenimiento del equilibrio ecológico, así como evitar el empobrecimiento de sus particulares medios de expresión, los cuales constituyen aspectos fundamentales de trabajo de la UNESCO.

A todos, con nuestro saludo, la ferviente solicitud de sus criterios, orientaciones y colaboraciones, con las cuales este propósito colectivo podrá enriquecerse.

Isaac Barreal

INVESTIGACIONES

La conciencia épica en la narrativa oral de los vencidos y de los vencedores*

YOLANDA SALAS DE LECUNA
NORMA GONZALEZ YILORIA

() Este artículo es una ampliación de la Ponencia presentada en el XII Simposio de Investigadores y Docentes de Literatura Venezolana. Maturín, Venezuela, Noviembre de 1986. El trabajo de investigación fue auspiciado por el Instituto de Altos Estudios de América Latina. Universidad Simón Bolívar. Caracas, Venezuela.*

Para comprender la significación de Bolívar y la historia en la conciencia popular se emprendió un trabajo de investigación, durante los años 1984 al 1987, auspiciado por el Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Simón Bolívar, Caracas. El propósito central de dicho proyecto incluía entender la visión heroica (mítica y mágico-religiosa) que el pueblo venezolano tiene de Bolívar, como también la valoración y percepción de otros héroes y acontecimientos históricos. Interesaba conocer también cómo el pueblo se ubica a sí mismo dentro de su proceso histórico y cómo periodifica la historia según enunciados y actitudes, es decir, interesaba captar la racionación de la memoria colectiva al actualizar el tiempo histórico en uno vivencial.

Ante los acontecimientos históricos se detectaron dos tipos principales de actitudes. Por un lado, una **conciencia mitológica** (1) que es objeto de estudio en otro trabajo, y una **conciencia épica** (heroica), en la cual centraremos nuestro interés para este artículo. La investigación requirió de un trabajo de campo que incluyera una muestra de la población representativa de diferentes sectores sociales.

De modo que las conclusiones aquí presentadas y los testimonios seleccionados para este trabajo provienen de un registro realizado en la zona de Aragua de Barcelona (Estado Anzoátegui, Venezuela) entre una población mixta, hablando en términos socio-económicos.

Los testimonios recolectados de boca de personajes pertenecientes a diferentes estratos sociales reflejan una visión de mundo que podríamos dividir en la oposición vencidos/vencedores. Cada grupo tiene sus tradiciones y sus formas de enunciarlas. Cada tradición crea su espacio social y narrativo para expresarse. La esencia épica de esta conciencia se manifiesta a través de las ideologías y conjuntos de valores expresados por ambos grupos, que aunque heterogéneos y diferentes entre sí, se analogan en su espíritu heroico y épico ante la historia; entendida ésta en su sentido más amplio. Para los vencedores, historia es la de los grandes hechos; para los vencidos, historia es la que narra la sobrevivencia de su grupo. En este orden de ideas, la conciencia épica expresada en términos de trascendencia o sobrevivencia se corresponde con una doble visión del mundo propia de dos grupos sociales diferentes. Uno que expresa una percepción aristocrática y fundadora del devenir histórico, y otro que se expresa en una narrativa de la subsistencia, cuyos emisores son los vencidos del proceso social e histórico del país. Nuestra Investigación se centró en la recolección de testimonios referidos a la historia pasada.

Se trata, pues, de la historia oral tradicional, que recupera el pasado y se formula a través de los testimonios de aquellos que escucharon y heredaron sus conocimientos de la tradición oral y, a veces, de la escrita. El grado de selección, olvido, añadiduras e interpretaciones, varía de acuerdo a la época reseñada y al sector social hablante. Es una historia popular que conoce los grandes hechos registrados por la historiografía como también los pequeños aportes locales, que generalmente permanecen en el rincón de las crónicas, de las tradiciones orales o de las leyendas. Es una historia popular que interpreta, critica, añade y corrige, con gran libertad, lo expresado por los historiadores, pues no está sometida al rigor científico exigido a éstos. La especulación es más libre, la imaginación trabaja con mayor espontaneidad, como también el sentido crítico se hace más visible, pues la opinión no queda circunscrita a una sola ideología ni a la exclusividad de un grupo social. En este trabajo se ofrece una selección de testimonios que hacen del pasado un conjunto de triunfos y epopeyas, de hombres Ilustres y guerreros (llamada por nosotras épica de los vencedores), como también textos que expresan el lado doloroso de esa épica y la visión de los vencidos: de los perdedores en el actual sistema social y económico. Es decir, estamos trabajando en el área de la historia oral, entendida ésta como la expresión en el presente de un pasado a través de la memoria.

Para entender esta historia oral debemos tener en cuenta que en culturas complejas se da un encabalgamiento del testimonio oral y del escrito, de lo erudito libresco y de lo transmitido verbalmente. Inclusive, lo erudito puede ser enmendado, comentado, alargado, reducido, idealizado y humanizado. Lo oral y lo escrito no son necesariamente excluyentes, por el contrario, se complementan mutuamente o viven caminos paralelos. Con esto queremos decir que hemos encontrado desde una historia oral que participa de la escritura en grado mayor o menor, según el nivel de asimilación de ésta y el cambio de lógica del pensamiento operado por su adquisición, hasta una historia oral entendida en su sentido más estricto y enunciada por aquellos que nunca tuvieron acceso al saber escrito; ni siquiera a través de las lecturas comunitarias que solían producirse cuando una persona alfabetizada se disponía a compartir grupalmente ese preciado don que lo singularizaba del resto. En estas lecturas, tal como nos las han descrito, la escritura se oralizaba y recuperaba ese carácter emergente y creativo de la transmisión oral, ya que el conocimiento adquirido a través de ella continuaba circulando oralmente dentro del grupo receptor.

A través de la historia oral se expresa y se evidencia la conciencia histórica popular, que es lo que el pueblo sabe y quiere saber, recuerda y quiere recordar; es la selección de conocimientos relacionados con el acontecer histórico, aprendidos de la tradición oral o escrita, pero interpretados y expresados por medio de mecanismos muy propios. Es a través de esta memoria colectiva como podemos llegar a comprender y aprehender el sentido popular de la historia, la visión optimista o pesimista, heroica, o mesiánica, circular o lineal que un pueblo tiene de su pasado y su devenir.

La conciencia épica, determinada por la estructura vencidos/vencedores, no fue elaborada ni enunciada por los entrevistados; esta dicotomía se extrajo de los contenidos temáticos presentes en la verbalización de los informantes al referirse a su historia. Debemos, por otro lado, tener en cuenta la presencia de testimonios limítrofes entre ambas categorías.

La visión de mundo de los vencedores, que se expresa en sagas familiares, relata los orígenes, las hazañas, los eventos guerreros, el poder económico y político, como también hechos glorificadores relacionados con el progreso tecnológico, cultural y económico de su región. Los miembros familiares, de una u otra forma, han estado vinculados o han protagonizado acciones civilizatorias en su localidad; han sido los fundadores de un periódico, intelectuales de peso que introdujeron la primera imprenta o contribuyeron con sus obras al conocimiento y al desarrollo de las artes, trajeron la maquinaria tal, la primera fábrica de esto o aquello, el primer molino y así se prolongaría la lista interminable de iniciativas y esfuerzos fundacionales de los diferentes miembros del grupo familiar. Acontecimientos creadores, fundadores, guerreros, y modelos de la existencia regional y nacional son la temática central de estas narraciones. A través de ellas se reactualiza y recupera el prestigio familiar, su importancia y sus aportes al desarrollo y al progreso. Esta narrativa tiene como función social cultural asegurarse el reconocimiento que merecen, fijar y clarificar el puesto que les corresponde. El árbol genealógico o los vínculos de parentesco son motivos narrativos centrales en torno a los cuales se agrupan ciclos de relatos a semejanza de los mitos de origen. La narrativa de los vencedores, al igual que mitos de origen en las sociedades llamadas primitivas, remite al establecimiento y génesis del linaje. Los mitos de origen relatan la aparición u obtención de un animal, una planta, una institución o práctica cultural. Ellos justifican situaciones nuevas, narran cómo el Mundo ha sido creado o modificado, ya sea para engrandecerlo o empobrecerlo, describen hazañas civilizatorias o creadoras realizadas por héroes culturales de origen sobrenatural. Se ocupan también de la emergencia e historia de los diferentes clanes y de la genealogía de las dinastías. La historia de estas hazañas y eventos forma parte de un gran mito cosmogónico, modelo ejemplar de la creación por excelencia y de la presencia y origen del Mundo, Son los mitos que afirman la ubicación territorial del grupo, sus derechos y privilegios, su superioridad o el grado jerárquico que le corresponde, su rango y su lugar dentro de la organización totémica cuando ésta existe; son mitos que narran la adquisición del conocimiento de la magia y de bienes culturales. En los casos de disputas entre clanes o grupos tribales, el testimonio de estos mitos aflora para validar los derechos, En el excelente estudio realizado por Bronislaw Malinowski sobre la función social de los mitos entre los nativos de las Islas de Trobriand (Papua, Nueva Guinea), (2) el autor destaca la importancia sociológica de estas narraciones de origen, las cuales sólo pueden entenderse y explicarse una vez se haya aprehendido la organización social del grupo y las nociones nativas locales relacionadas con la territorialidad y los derechos hereditarios que la rigen, Los mitos de origen son modelos ejemplares de conductas y acciones, muestran cómo han de surgir realidades, fundamentan la existencia y se erigen como normas y modelos de todas las actividades humanas. Es así como para el grupo social, estas narraciones establecen patrones de conducta que tuvieron sus antecedentes en un tiempo sagrado. Como señala Malinowski, el mito de origen:

...transmite, expresa y, refuerza el hecho fundamental de la unidad local y de la unidad de parentesco. Combinado con la convicción de que tan sólo una descendencia común y una emergencia de la tierra proporcionan derechos totales sobre la misma, el relato de origen, literalmente, contiene el capítulo legal de la comunidad' (3)

Como en los mitos de origen, la narrativa de los vencedores evoca acontecimientos fundadores, pero éstos son ubicados en un tiempo histórico y no en uno atemporal y sagrado, es decir, en el Tiempo del Comienzo esencial al mito. Este relata una historia sagrada, un acontecimiento primordial que tuvo lugar in **illo tempore** , pero que se

reactualiza a través del ritual o de la narración del mito mismo; sus personajes son Dioses o héroes culturales de origen sobrenatural, mientras que en la narrativa de los vencedores el tiempo es histórico e irreversible, no sagrado en el sentido estricto de la palabra, pero a través de la narración se le evoca y se le recuerda para recuperar y mantener una tradición que le fija al grupo social un lugar relevante en la historia. Sus personajes no están dotados de poderes sobrenaturales pero sí de una superioridad que les confiere jerarquía y un lugar en el devenir, gracias a la trascendencia de sus acciones. Así quedan ellos convertidos en especie de héroes fundadores y civilizadores de su entorno. Como los mitos de origen, la narrativa de vencedores pretende ofrecer modelos significativos y tiene como función fijar una posición jerarquizadora al grupo protagonista y convertirlo en sujeto activo de la historia. Palabras como herederos y descendientes son de uso corriente en esta nueva narrativa. Para ambos grupos, tanto los llamados primitivos como los que aquí hemos denominado vencedores, es importante conocer sus orígenes, quiénes son, de dónde vienen, para que sus puestos en la sociedad no puedan ser usurpados.

Las ideas centrales que dominan esta narrativa de los vencedores son: 1. Descender de castas guerreras o de intelectuales; son ellos los protagonistas de la Historia Grande. Los valores se heredan, los nombres se reponen y la endogamia fue y aún suele ser una práctica cultural común. 2. El ejercicio guerrero, político, económico o intelectual, como valores que dan prestigio social y poder. Así, en sus relatos vemos cómo se invertían fortunas y se arriesgaban posesiones en la guerra, con el riesgo de que las mismas menguaran o fueran confiscadas. (Práctica, quizás, antecesora de las inversiones políticas de hoy en día).

De estas ideas centrales surgen ciclos narrativos relacionados con la genealogía, la épica guerrera, el ilustre familiar; surgen también leyendas sobre tesoros escondidos. En fin, los vencedores son los que ganaron a lo largo del devenir histórico del país, no importa si eventualmente en algún momento tuvieron sus momentos de pérdidas, ellos aún hoy en día disfrutan de las prebendas de sus triunfos. Cabe destacar que generosidad, valentía y lealtad son también valores presentes y muy apreciados.

La visión del mundo de los vencidos se expresa en una narrativa donde las constantes temáticas de huida, desbandada, pobreza y dependencia están generalmente presentes. En esta narrativa se observa que, ellos llevan y llevaron la peor parte, eran las víctimas o reclutados que iban a pie para tomar parte en las revueltas armadas. Entre sus aditamentos de viaje se destacan "la cobijita", "el onotero de sal" y "el máuser". Todo esto forma el conjunto de características que impregnan de cierto sentido épico a las narraciones de los vencidos, pero lo épico en ellas no reside en el triunfo en las guerras sino en la supervivencia. La visión de desamparo en estas narrativas se evidencia y se hace explícita cuando contrastamos sus testimonios con las narraciones de vencedores. Mientras éstas cuentan hazañas y genealogías, las de los vencidos narran vicisitudes. Estos se preocupan por sobrevivir, los vencedores por ganar.

Los vencidos, llamados voluntarios parias vencedores, se autodenominan reclutados, con todo el paso semántico e histórico que la recluta significa para el pueblo venezolano. Es así como huir de la recluta no significa cobardía sino supervivencia. Hoy, este grupo refleja derrota, fracaso, inferioridad y malogro dentro del sistema.

Para ilustrar la narrativa de los vencedores hemos seleccionado fragmentos de una saga familiar, proveniente de un solo informante, único por su excelencia narrativa y representativo de una visión y concepción fundadora de la historia. Los nombres y apellidos han sido sustituidos, Feliciano Herrera, nuestro informante, no guerrea con las armas, pero reproduce las hazañas bélicas de su estirpe con un lenguaje épico que domina con gran eficacia. Es él, verbo épico encarnado que revive la memoria y la tradición familiar. Su epopeya se engrandece y alcanza dramatismo debido a una economía verbal de la expresión, al uso eficaz de la entonación, a la gestualidad y al brillo de los ojos y de la voz. Característico de su narración es un estilo acumulativo, marcado generalmente por el uso del "cuando", por ejemplo:

Cuando sacaron la vara, aquel disparó, el francotirador. Cuando disparó, le contestó aquí ¡pam! ¡Vaya a cogelo!, le dijo. Cuando fueron tenía la bala en todo el medio del ojo. Entonces le sacaron ese verso al negro Bejuma:

Yo soy el negro Bejuma
que vive en el Carrizal
que tira a la parapara "el ojo
y pega en el lagrimal".

El uso de estribillos, de un estilo acumulativo y de encadenamientos, que consisten en la repetición de las mismas palabras con que termina una oración para iniciar la siguiente, le confiere a la narración un ritmo propicio para acompañar el tema heroico tratado:

Así sabemos nosotros (por relatos familiares). No se fija que por lo menos en la historia de aquí, de Aragua de Barcelona, en la Guerra de la Libertadora, se anota al General Hernández Ron como el que tomó Aragua de Barcelona. El General Hernández Ron jamás ha tomado Aragua de Barcelona. En Aragua estaba atrincherado el General Escalona con mil trescientos hombres y habla tomado la ciudad. Entonces el General Hernández Ron viene para su hato llamado la Verbena a cuatro kilómetros de Aragua de Barcelona, y le van a avisar de aquí, de Aragua, al General Hernández que el General Escalona tomó Aragua y que todos los Herrera están presos, entre ellos Don Vicente Herrera, el papá de Vicentico Herrera, el segundo del General Hernández Ron. Vicentico le dice:

*-Mi General, me puede hacer el favor de prestarme unos voluntarios para tomar Aragua.
-Hable con ellos.*

*Entonces todo el ejército estaba a la orden.
Mi papá que estaba pequeño, andaba buscando una vaca por el sitio llamado La Madre Vieja, cuando ve unos militares en la tardecita, y le dicen: ¡Alto! ¿Quién vive? ¿Quién eres tú muchacho?*

*-José Manuel Herrera Pedrique.
-¿Y qué haces tú por ahí? Nosotros somos del ejército de Vicentico Herrera que vamos a tomar Aragua de Barcelona. Somos la Mosca.
-Ese es mi padrino. ¿Y dónde está la Mosca?
-Le dicen -Monta aquí, pues, porque la veas. (Y se trajeron a papá). Vaya y dígale a su mamá que a las siete o a las ocho de la noche, cuando oiga unos cohetes: esa es la señal de que atacamos Aragua, y que tranque bien las puertas.*

Entonces papá se fue en una carrera, la gente estaba atrincherada en la plaza de Aragua y en la Iglesia. Entonces, en eso a las siete de la noche, oyen los cohetes. Vicentico Herrera dividió al ejército para atacar por cuatro puntos, las cuatro entradas a la plaza. El Capitán Corado entró por aquí cerca de la gruta -por estos lados de aquí-; el capitán Rivas entró por donde está el Hotel Venecia, que cuando apareció por ahí: ¡le volaron la tapa de los sesos de un balazo y lo mataron! Ramón Herrera, hermano de Vicente entró por otro lado.

Mi abuelo estaba preso y el cura del pueblo estaba preso...

El enemigo le dijo a Don Vicente:

-Don Vicente, dígame a Vicentico que se rinda porque lo voy a sacar para que lo mate él (Vicentico) mismo (a usted).

-Moriré con gusto, General Escalona, pero no le diga a mi hijo que se rinda. ¡Apriétese los calzones que va a bregar con un hombre! -es lo que le dice-

Entonces, en eso entró por aquel lado. Y el capitán Corado que entró con Vicentico en lo que entraron, barrieron la gente en la Iglesia, que tiraban por los huecos de la Iglesia... de arriba. Muy difícil. Y Vicentico le dice: ¡Al degüello Capitán Corao! Cuando el Capitán Corado avanza, matan cuatro hombres de su lado, y echa pa'trás. Cuando echó pa'trás Vicentico le sacudió la espada por las nalgas:

-Pa'lante Capitán Corao. ¡Al degüello!

¡La cortá Herrereña! (Que era cabeza quitá con paleta y todo).

Bueno, degollaron toda esa gente en la Iglesia, a los enemigos. Cuando Vicentico llegó a la Prefectura, que era antiguamente, le dice el espaldero de Escalona:

-Alto, ¿quién vive?

El hombre le echó un disparo a Vicentico Herrera, pero Vicentico usaba la silla, que estaba el pico de la silla forrado en pura plata, y la bala pegó por entre la cabeza de la silla y se incrustó hacia el sudadero y por ahí se detuvo: a Vicentico no le hizo nada, pero bajo la misma detonación del fusil Vicentico le tiró la mula encima y le puso la lanza al espaldero de Escalona. Al otro día cargaban por las calles de Aragua paseando al negro arreviatado de la cola de un caballo y la ropa del General Escalona que se había ido en calzoncillos, porque no le dieron tiempo ni de que se vistiera. El ataque fue tan apretao que no le dieron tiempo a nada.

Para ilustrar la narrativa de los vencidos hemos seleccionado un fragmento del testimonio ofrecido por Eugenio Pérez Rojas, de unos 94 años, hoy ciego y casi sordo. El nos cuenta su historia familiar, se adhiere a lo oído y aprendido por vía oral, pues no participó del conocimiento escrito, Con un espíritu muy localista, narra episodios centrados en la experiencia personal suya y de sus antepasados, exalta la figura de su abuelo, jefe de un cañón y primer jefe de las infanterías de las tropas del General Sotillo. Su crónica reivindica al héroe desconocido, aquel que pasa a la gran historia sin nombre, a quien se le rinde tributo en la tumba del soldado desconocido. Su narración refleja un estilo democrático de la participación en la historia: su abuelo está situado a la par de héroes mencionados por la historia escrita y oficial. No obstante, este sentido de participación es diferente al que le concedería la historia oficial, que narra los acontecimientos en forma aristocrática, en el sentido de que nombra tan sólo los grandes protagonistas, pero ignora al que empuña el primer cañón. Nuestro narrador se ocupa de los pequeños detalles, de lo cotidiano, de la forma de entregar el máuser, de cómo se incorporaban al ejército, de la desolación que quedaba después del paso de las tropas y de la guerra.

Pérez Rojas ahonda en su cotidianidad, en su visión desoladora; en señalar al hombre que lleva un onotero de sal, una cobijita y un máuser como compañero, como mujer y como familia; en narrar cómo un verdugo acompañaba a su abuelo en los campos de batalla para rematar a los heridos que no tenían salvación o que se convertirían en un pesado lastre difícil de cargar. A continuación ofrecemos uno de sus textos:

Al partido amarillo lo llamaban "los chupapiedras, los chorreados", y el partido blanco, que se llama ahorita Acción Democrática, los llamaban "los guatueros". Nosotros... yo soy adeco, aquí y donde me paren, porque mi padre era adeco y mi abuelo era primer jefe de la infantería. Cuando llegaron a ese

momento que se reconocieron las banderas, aquella gente buscó allá, y éstos buscaron aquí. Ellos no están esperando pelea, pero mi abuelo, que era primo hermano del General Sotillo, se consultan y dicen "hay que tomar en cuenta que puede haber un ataque de un momento a otro". Ellos y que se reclinan hacia la costa de un mayal, una montaña. Cuando apercataron, a onde está eso que llamaban antes centinela, que se llama ahorita alacabal, oyeron UN TIRO. Y que le dijo el general Sotillo (estaba viejo ya): "¡Alza! A cargar de nuevo y a ponerse en disposición de pelea, sea o no". Porque él era el jefe de las operaciones. Cuando mi abuelo sale con un sobrino (eso me lo contaba mi papá): "Véngase y arrimen el cañón". Cogieron al frente de la sabana y pusieron el cañón en artillería. Cuando apercataron, reventó: ratatatá. En eso, cuando ven que le salió por el medio de la montaña...le salió un poco de gente que venía aquí, ¡carajo!, echándole plomo. Ya mi abuelo (eso me contaba mi padre), ya mi abuelo tiene el cañón en artillería y el sobrino aquí cuando se tapó eso de gente; él le dijo "FUEGO"; ta, ta, Ahí quedó el estero. A barré el cañón: rarara. Y a cargá: una tutuma de pólvora y un plazo de chinchorro metía, ¡carajo! con un rolo e palo y tal. Y que le decía el sobrino a mi abuelo: "por qué usted no se aparta", Se sosegó la gente. Cuando viene por aquí, por el otro lado; que eso ven por esos mayales y todo eso, y que dijo el general Sotillo: "Si yo no salgo a la pelea, a la batalla..." Los hijos y que no le dejaban. Uno era Domingo Monagas, el que murió por ahí en el paso del Tamanco cuando la guerra esa última que vide yo: La Libertadora: Era uno de los hijos del General Sotillo. Le dijo: "papá, estamos comprometidos, tendremos que darle el permiso pa'que..."; se montó en una mula y salió. Cuando iba por el medio de la batalla, tal y que sé yo, se enfrentó con el enemigo que venía ahí. Los estribos de él y que eran enterizos: ruuuu: pa'bajo, y plomo por donde quiera, y que le dijo el general Sotillo: "dale que es contrario. Cuando el hombre se fijó ¡chach!, la ganó. Ahí lo dejó con arbitrio y dijo "Mis hijos, la ganamos por nariz, porque ya la pelea está ganá. Esa gente tiene que reculá. Desde ahí empezaron a cesar.

Pero y que le dio una fiebre a ese hombre, esa tarde, que de casualidad no se murió. Total que entonces lo mandan a él a correr el campo de batalla. Entonces el campo de batalla se llama que el que esté en estado de que no vive: "chach", un machete que no respete hueso. A él lo mandaron a recorrer campo de batalla, pero llevaba un verdugo. Estaban hombre quebrados por las canillas y pidiendo agua. Y:

-¿Este gener al?

-Déle.

-¿Ah? Total, que ellos ganaron la batalla. De modo que puedo contarle esa historia. No vista, ni que sé si es cierta o que es pura, pero me la contaba mi padre.

A nuestra pregunta de cómo era la recluta nos responde:

-¡Esas madres de familia! Salen con esos hijos y le daban permiso, y cogían esos montes, esos campos. ¡Porque hombre no aparecía en ninguna parte! El hombre que encontraban, del partido que fuera, ese iba pa'l ejército. Agarraban al hombre, lo paraban, lo retrataban y le entregaban un máuser, una bolsa de cápsulas, un onotero de sal y una cobija -cobijita-, y le decían: "esa es su madre, ese es su padre, esa es su hermana, esa es su esposa". El máuser es su esposa que lo defiende y listo.

Dentro de la narrativa de los vencidos, aunque no exclusiva de ellos, se destacó también la presencia de relatos referidos a la exaltación de héroes. O, mejor dicho, antihéroes, que la memoria colectiva popular recuerda por sus actos malvados. A estos relatos los hemos llamado Epopeya de la Crueldad. El recuerdo del antihéroe, de esta forma, está también presente en la tradición épica de una conciencia popular, que estructura su historia en base a una percepción agonística de lucha y violencia, características propias de las expresiones narrativas orales de culturas primarias y apenas alfabetizadas. (4) La conciencia popular organiza sus recuerdos históricos en torno a lo memorable, ya sea lo grandioso o lo aberrante. De esta forma se crea una epopeya de la crueldad junto a la heroica. Estos relatos ofrecen una visión devastadora de la historia, pero con un estilo épico. Entendemos aquí epopeya en un sentido amplio. Ni son textos en verso ni se magnifica en ellos lo heroico; por el contrario prevalece lo antiheroico. Cabría decir que estos relatos son el reverso de la epopeya en el sentido clásico. El héroe es el antihéroe, sus hazañas impactan, pero no conducen a la admiración sino al terror. De ellos se extrae una lección preventiva y de rechazo hacia lo bélico. Martín Marcano, cortador de

orejas, es el antihéroe de esa zona comprendida entre Barcelona y Aragua de Barcelona, Estado Anzoátegui, Venezuela, así como Funes, el tirano de Río Negro, en el Amazonas venezolano, es de la suya. Como antihéroe sufrieron su castigo con la muerte.

Yo tuve un tío. Porque eso es viejo ¿no? Yo tuve un tío que guerreó en las cinco guerras; en la guerra de los cinco años guerrero él. Ugenio Tuárez se llamaba él. Ese guerrero en la guerra Blanca, guerreó en la Amarilla y guerreó en la campaña, en el ejército de los Chorreaos.

Los otros eran los Guaricongos. Él daba cuenta de Martín Marcano -que es lo que puedo yo explicar mejor- y de Pablo Guzmán. El guerreó con toda esa gente. Bueno, de Martín Marcano daba el tanto una explicación como mi mamá que también era de esa era. Que también vieron cosas. (Martín Marcano) era un hombre muy malo. Muy malo en su guerra. Que se encontraba por lo menos una mujer con una pulsera y le quitaba la mano. Con todo y mano: así, la pulsera con todo. Porque esa era la guerra. Porque esa era la guerra. Sí. A esa que le quitaba la sortija, le quitaba el deo. Antonces si tenía un par de aretes, le quitaba las orejas. Si tenía zapatos le quitaba los pies, con todo, ¡chas! Si encontraba una mujer con un niño, ese se lo quitaba de los brazos y lo zumbaba pa'riba, y ese lo aparaba en una lanza- como aguaita- (gesticula) ¡Pum! ¡Chas!: lo paraba. Bueno, esas explicaciones daba él.

Ese era Martín Marcano. Y Pablo Guzmán fue el que le dio el triunfo a Marcano, ¿no? Porque parece que Martín Marcano -contaba él- vino e hizo violación de las hijas de Pablo Guzmán. Rascadas. Las rascó, y entonces él las violó rascaas. Y entonces fueron enemigos. Y lo fue tronchando, y lo fue tronchando hasta que le dio la batalla a Martín Marcano. La batalla de Martín Marcano -contaba él- que se la dio Pablo Guzmán: se la dio de noche. Y se la dio en un lugar llamado Los Carrizales. A ese golpe lo llaman El Asalto. Sí, todavía eso se distingue, todavía se ve el hoyo donde enterraron esos muertos; porque donde podían enterrar, enterraban muertos. Y donde no podían enterrar... esas batallas de más de grandes que corría la sangre asina -decía él-, esos lo amontonaban, porque le pasaban por encima peleando. Y entonces cuando venían a recoger, ya no le daba lugar de enterrarlos, lo que hacían era amontonarlos y quemarlos. Los amontonaban y entonces lo quemaban por el Río Grande. Decía que la gente arde, como un fósforo arde la gente. Bueno eso lo contaba él.

Finalmente, quisiéramos apuntar que estas narrativas de vencidos y vencedores no dan cuenta de la totalidad de lo que significa la historia en la conciencia popular. En primer lugar, existe paralela a la conciencia épica una mitológica y divinizadora, como dijimos al principio, también objeto de investigación y estudio por nuestra parte, pero tratada en otro trabajo. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que hemos tomado como punto de enfoque la historia referida al pasado y nos hemos centrado, principalmente en dos polos sociales. Sin embargo, nos interesa ver cómo cada uno de ellos se enfrenta a sus tradiciones, las expresan, y cómo estas tradiciones están en una relación de oposición entre sí. Es decir, cómo cada una crea su espacio social y narrativo para expresarse.

- (1) *La conciencia mitológica ha sido estudiada con mayor extensión en otro trabajo realizado en equipo por las autoras de este artículo, con la colaboración de Ronny Velásquez. Léase **Bolívar y la historia en la conciencia popular** (en prensa). Instituto de Altos Estudios de América Latina. Universidad Simón Bolívar. Caracas. Venezuela. En él se estudia el culto popular generado alrededor de Bolívar, su proceso de mitificación las leyendas en torno a su nacimiento y carrera, sus atributos y el espíritu mesiánico que se desprende alrededor de dicho culto. En este mismo trabajo se reflexiona sobre Historia Oral, sus características y los cronistas*
- (2) *"Myth in Primitive Psychology", **Magic, Science and Religion and other Essays**, New York. Doubleday Anchor Books. 1954, pp. 93-148*
- (3) *Idem.*, p. 116.
- (4) *Walter Ong en **Orality and Literacy** hace un análisis pormenorizado sobre la oralidad y su psicodinámica en culturas primarias, de éstas, el autor destaca el tono agonístico presente, tanto en sus representaciones verbales como su estilo de vida. Señala también que las culturas orales, por razones mnemotécnicas organizan su memoria colectiva en torno a personajes fuertes (heavy) y memorables, incluyendo los antihéroes. (Véase pp. 42, 43, 69 y 70).*

RESUMEN

Tema central de este artículo es la Historia Oral Tradicional expresada por medio de testimonios que recuperan el pasado histórico y revelan la memoria colectiva de un pueblo. Esta memoria no se manifiesta de forma homogénea, sino que se enuncia a través de diferentes vertientes, dando como resultado enfoques heterogéneos y hasta divergentes de la realidad social y cultural. Por ejemplo, la presencia de una conciencia mitológica y una épica. Esta última, estructurada por la binaridad vencidos/vencedores, se caracteriza por la creación de espacios sociales y narrativos opuestos 'entre sí.

YOLANDA SALAS DE LECUNA. Maestría en Literatura Latinoamericana Contemporánea (Universidad Simón Bolívar, Caracas) y estudios de postgrado en el Instituto de Folklore (Bloomington, Indiana). Es autora de un ensayo monográfico sobre **El cuento folklórico en Venezuela** y otros artículos relacionados con el tema de la Cultura Popular. Trabaja en la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (Caracas) y es profesora Invitada de la Maestría en Literatura Latinoamericana Contemporánea de la Universidad Simón Bolívar (Caracas). Dirección: Apartado Postal 80845. Prados del Este. Caracas. Venezuela.

NORMA GONZALEZ VILORIA. Egresada del Instituto Universitario Pedagógico Caracas, donde también realizó estudios de postgrado en el área de Lengua y Literatura. Cuenta con una larga experiencia de Investigación en el campo de la Cultura Popular. Realiza labor docente en el Instituto Universitario Pedagógico de Caracas. Actualmente coordina un programa de vinculación entre las Bibliotecas Públicas y la Cultura Popular local. Dirección: Apartado postal 5927. Carmelitas 1010. Caracas. Venezuela.

BIBLIOGRAFIA

-ACERERA LA LINDE, MANUEL

1960 **Historia de Aragua de Barcelona, del Estado Anzoátegui y de la Nueva Andalucía**. Vol. 2. Caracas, Ministerio de Relaciones Interiores y Gobernación del Estado Anzoátegui. Imprenta Nacional.

1965 **Historia de Aragua de Barcelona del Estado Anzoátegui y de la Nueva Andalucía**. Vol. 4. Caracas, Ministerio de Relaciones Interiores y Gobernación del Estado Anzoátegui. Imprenta Nacional.

-BACHTIME, MICHAEL

1977 "Epopéya y Novela I" En: **Eco Revista de la Cultura de Occidente**. Tomo XXXII. No. 193, pp. 37-60.

1978 "Epopéya y Novela II" En: **Eco Revista de la Cultura de Occidente**. Tomo XXXII. No. 195, pp. 283-300.

-BARNET, MIGUEL

1983 **La Fuente Viva**. La Habana, Editorial Letras Cubanas.

-GARCIA, BENJAMIN: SEPULVEDA, XIOMARA

1985 "La Historia Oral en América Latina". En: **Secuencia**, No. 1, pp. 162-176, México, Instituto Mora.

-MALINOWSKI, BRONISLAW

1954 **Magic, Science and Religion and other Essays**. New York, Doubleday Anchor Books.

-MEYER, EUGENIA

1978 "El archivo de la palabra hacia una historia de masas". En: **Antropología e Historia**. No. 23 pp. 3-6.

-ONG, WALT ER

1982 **Orality and Literacy. The technologizing of the word.** London, Methuen.

-VANSINA, JAN

1968 **La tradición oral.** Barcelona, Editorial Labor (Nueva Colección Labor).

Report of Research on Oral Tradition in the Caribbean

THE JAMAICA MEMORY BANK

INTRODUCTION

With the coming of an awareness and acceptance of nationhood among the Caribbean peoples, there has emerged among them, a new interest in their past, hence the move towards the collection of Oral Histories particularly over the last decade or so. Although countries such as Dominica may site the 1930's and 40's as the beginning of oral research in their territory, it is fair to say that such efforts were isolated ones and did not reflect on the awareness of, or interest by the population towards their history as a nation. A shift in the trend is noticeable and as one observer stated, "The need for national efforts to carry out cultural research is being clearly articulated". Today one can cite institutions and bodies throughout the Caribbean such as the African Caribbean Institute of Jamaica, the Folklore Research Centre in St. Lucia, the National Cultural Foundation of Barbados and the Caribbean Documentation Centre in Trinidad and Tobago which are involved in oral history research and the documentation of oral and folk traditions. Groups such as the Folklore Society of Barbados, the Guyana Heritage Society and the Jamaica Historical Society also exist and are actively engaged in important research. Additionally one may refer to the Jamaica Memory Bank Project as a very significant indicator of present public and community interest in activities of this kind. Other Oral History research and Documentation projects presently in progress throughout the Caribbean include the oral and pictorial records' programme in Trinidad, and the oral history of plantation life after emancipation being conducted in Curacao.

THE MEMORY BANK PROJECT - JAMAICA

The Jamaica Memory Bank Project was established in 1981 with the enthusiastic support and blessings of the Hon. Prime Minister and Minister of Culture.

The aim of the project is to identify, contact and interview senior citizens about all aspects of life and customs which have a bearing on our cultural heritage and our history. This will enable a body of information to be created, supplementing what already exists, which will enhance cultural awareness and aid national development.

The work of the Project is implemented by:

- 1) A Steering Committee working out of the Office of the Prime Minister
- 2) Professional Anthropologists, Historians and Librarians, who assist with training and overall planning
- 3) Parish Coordinators who identify sources, arrange interviews and forward material to the central committee
- 4) Technical personnel who assist with audio-visual documentation

- 5) Computer Technologists who are preparing for the storage, listing, cross indexing and retrieval of information

Audio-visual material is copied with the help of the University of the West Indies and the Caribbean Institute of Mass Communication (CARIMAC) so that one copy can be available for transcription and another for storage at the National Library's repository.

The Memory Bank Project has been funded by government, by grants from UNESCO and gifts from private individuals and assisted by voluntary services of several persons. As a result of requests from other Caribbean Territories which became fascinated by the project and recognized the potential value of the regional bank, UNESCO has provided funding to study and explore possibilities for the establishment of a Caribbean Memory Bank.

The Jamaican Project has as its main operating unit, a corp of parish committees made up entirely of volunteers. This project is administered by the Director of Art and Culture in the Office of the Prime Minister along with a small staff, which serves as a controlling and planning body. The Steering Committee members are drawn from institutions and bodies associated with research or with senior citizens, and representatives from each of the parish committees. Some of the institutions represented on the steering committee are:

University of the West Indies
African Caribbean Institute of Jamaica
National Library of Jamaica
The National Council for the Aged
The Friendly Societies of Jamaica
and Jamaica Information Service

Parish Committees of the Memory Bank to date, have made significant contributions to the Archival store of information on Jamaican social and folk history. Although parish committees are unable to carry out as many interviews as they target there is a steady flow of material and information coming into the Memory Bank. Work is consistent and so enthusiastic are the volunteers that they are often reluctant to request expenses, consequently most of their efforts are in fact given free of cost. The main cost incurred by the administrative body in monitoring the parish committees is in the acquiring of cassettes and recording machines. Cassettes are made available on demand to people conducting interviews and each parish committee has been provided with a small portable cassette tape recording machine.

Activities have been initiated to share the Memory Bank with other Caribbean Territories. Towards this end a workshop was convened in Jamaica October 8-12, 1984 with representatives from several Caribbean territories. Some of these countries now have in place formal Oral History Projects but many others do not, having instead, only one or two officers with special responsibility in this area, often operating out of the body responsible for culture. Because of limited resources and, in some cases, a shortage of adequately trained personnel, many Caribbean nations are looking to the Memory Bank model as the ideal structure for their particular situation and have expressed interest in starting Memory Bank Projects in their areas.

A series of photographs of St. Joseph (Trinidad's former capital) has been completed and annotated, and a similar exercise is to be carried out on Piarco Village and Arima.

It is felt that in order for the programme to progress, funding for a full-time person who could serve both as coordinator and researcher, as well as for part-time help in transcribing taped interviews will be needed. A need for more participation by interested members of the University staff, in identifying possible oral and pictorial records, conducting interviews and offering advice generally, has been expressed. Furthermore, those associated with the programme have stated the importance of initiating or developing close contacts with similar projects or institutions both at the national and at the regional levels.

REPORT ON BARBADOS

No discussion of cultural activities can accurately represent the state of development in this island without the mention of the Commonwealth Caribbean Resource Centre (COMCARO). Although this centre is no longer functioning, the collection is still in place and the work which was done while it was in operation, represents a significant contribution to the store of documented material on West Indian culture. COMCARC may also be credited with establishing a model, which was, in fact, a viable and practical one.

COMCARC was established in 1972 and during the years of its active functioning was concerned with the itemization, collection, cataloguing and publication of various aspects of Barbadian and Caribbean Culture. The stated aims of the project were:

1. Identifying and recording aspects of Caribbean life and culture, past and present
2. Producing resource materials, printed and audio-visual whereby Caribbean people can be effectively educated about their life styles
3. Stimulating investigation by Caribbean people themselves into their cultural, social and economic problems

The Centre is administered by an Executive Committee elected by the members of COMCARC, membership being open to all persons and organizations interested in and willing to support the aims of the Centre.

Projects run by the Centre included:

1. Oral history
2. Video and audio recordings
3. Research
4. Documentation
5. Publication of bibliographies and papers
6. An education programme which included the use of media
7. Seminars

The COMCARC collection presently contains:

- a. Tape recordings from the oral history, interviews and lectures
- b. Photographes
- c. Slides - some arranged in slide/tape presentations
- d. Newspaper clippings
- e. Bibliographies and
- f. Over 300 theses on microfilm

During the period of its operation COMCARC was funded by CEDAR (a branch of the Caribbean Council of Churches) 1972-1976, with additional assistance from the University of Waterloo, Ontario, Canada, 1972-1974, the U.S. Peace Corps 1974-1976, and the subscription of its members. With the ending of the grant from CEDAR, however, activities trickled down to an eventual stop as the hope for subventions from other sources were never received.

The National Cultural Foundation was established by an Act of Parliament in March 1983 and became operational on February 1, 1984. It serves as the Executive Agency of the Ministry of Information and Culture and has responsibility for arts, and for community development. This body is seen as essential to the cultural development of Barbados in that it provides a flexible instrument through which policies and programmes may be efficiently executed.

Among the many responsibilities outlined in its terms of reference is the encouragement of research. Towards this end the Foundation has set up a Folklore Society. This was made possible by assistance from the Organization of American States (OAS). The Folklore Society is at present, actively engaged in the retrieval of local history and folklore.

REPORT ON CAYMAN

Although there is no officially established organization on the Cayman Islands researching oral history and traditions, various individuals and the media at large do private research by interviewing senior citizens. For example the newspapers do various features using senior citizens' memories. An example is the Caymanian Compass which does a feature called "Personalities of Cayman" and also the district reporters, usually older citizens, regularly add bits of living memories and legends to their reports.

Radio Cayman does a School Broadcast Programme which uses interviews from senior citizens for many of their Cayman oriented programmes. "Women's Hour" (radio magazine programme), "Know Your Heritage", "Focus on Your Life", (life stories of outstanding Caymanians), and special documentaries make use of our senior citizens living memories.

The Cayman Islands government and the Community at large are becoming aware of the worsening situation with respect to the loss of certain aspects of Cayman's cultural heritage. One of government's priorities is the setting up of a Memory Bank Project based on the lines of the Jamaican one. Such a project would attempt to supplement existing data on historical and cultural heritage and be useful to various departments,

groups and organizations. A project like this would forever benefit the whole cultural spectrum so essential to the growth of a nation.

The island is finally realising that there is a history, a great deal to be learnt from their senior citizens while they are still around. Therefore, plans are being formulated to form a group committed to preserving on tape and in photographs in the rich and varied cultural heritage of the Caymanian people before various aspects are lost forever.

REPORT ON NETHERLAND ANTILLES

One can state that in the sixties, the study of the oral tradition and history of the islands Curacao and Bonaire received serious attention through the effort of Mr. Elis Juliana and reverend father Paul Brenneker. They started collecting traditional songs, proverbs, riddles, music, etc., on tape. They now have a considerable amount of this information preserved in a foundation called "Fundashon Zinkinza". Furthermore they have also published some of this data.

Besides Mr. Juliana and father Brenneker the St. Eustatius Historical Foundation on the Dutch Windward Island of St. Eustatius, did an extension collection of the oral history and oral tradition of the island. This data is centralized in the museum of the St. Eustatius Historical Foundation.

In the eighties, the Institute of Archeology and Anthropology started doing research of the oral history and oral tradition of the six islands of the Netherland Antilles.

So far the following results have been obtained:

- a) The oral history of Bonairean villages
- b) Traditional songs of Bonaire
- c) Popular songs of Aruba, Bonaire and Curacao. Teamwork realised by Dr. J. Gansemans (Royal Museum for Central Africa) at Tervuren, Belgium and Drs. R. M. Allen (Institute of Archaeology and Anthropology of the Netherland Antilles), A. Salsbach and E. Provence
- d) The oral history of Curacaoan workers who emigrated to Cuba in the beginning of the XXth Century

In preparation: The oral history of plantation life after the emancipation.

Besides the persons and institutions mentioned, other people have done recording of oral history and oral traditions. Much of these recordings are not available, due to lack of communication.

The intention is to follow the example of the Jamaica Memory Bank, with a similar plan of organization, which will function as a catalyst for the systematic and centralised approach of oral history and oral tradition research.

REPORT ON GRENADA

Considerable work has been done to document Grenadian cultural forms. Unfortunately, the bulk of this work has been done by outsiders and the material

collected has either remained with the Universities or Institutions sponsoring the research or have been deposited in private collections in Grenada., in an effort to rectify such a situation, the Government has taken steps to utilize what limited resources it has available in such a way as to make it possible for research to be carried out in a systematic way.

A plan has been devised to combine cultural performances with training and cultural research. In each parish, in selected villages a series of cultural activities will take place which will be recorded on video cassette. These will include Anansi Story nights (in Renner Sallee and La Portree) and concerts of Grenadian Folk Songs, many of which are in French Creole. Resource persons from other villages who can still dance the Lancers and Quadrille will be brought into workshops over an eight-month period in order to pass on the skills and to enable the Department to record and document these cultural forms. Data on Grenadian folk medicine and proverbs and local sayings will/ be collected.

The department of culture has already purchased some equipment and plans are now being finalized to give staff basic training in techniques of cultural research and documentation.

Grenada is at present at the point where the need for national efforts to carry out cultural research is being clearly articulated. Some planning has already been done. A small amount of field work has already been carried out. It is felt that a successful Memory Bank Project could therefore be developed. However, technical assistance would be needed to provide advice on setting up the Memory Bank as well as basic and advanced training in cultural research techniques. It is hoped that a resource person from the Jamaica Memory Bank Project could visit Grenada.

REPORT ON DOMINICA

The earliest recordings of oral histories in Dominica began in the 1920's and 30's, by Mabel Cauderion and Douglas Taylor. Mrs. Cauderion was one of the first to investigate the Dominica folklore, learn dances and songs, folktales and customs and later present them in shows and concerts in the capital. She was also among the first to recognize the importance and value of the Creole language (Patois) and devised an orthography of her own in order to record it. Mrs. Cauderion died in 1967, after writing several songs and plays and bringing dignity and pride to the rural people of Dominica. She is today regarded as Dominica's foremost folklorist. Douglas Taylor was an Englishman who settled in Dominica and spent the better part of his life studying the Caribs of Dominica. His studies led to his writing of several books on the topic and other books on language in the Caribbean in general.

In 1981, by an Act of Parliament, Government created the National Cultural Council. This operates as a Statutory Board with nine members and the Chief Cultural Officer as Chairman. The N.C.C. is responsible for the formulation of Cultural policy, which is then passed on to the Cultural Division for Implementation. The N.C.C. may own property, employ workers and raise its own funds. It reports to Government at the end of each year.

Projects of the N.C.C. Cultural Division are as follows:

- National School of Dance
- National Pan Association
- Carnival Organizing Committee Domfesta (D/ca Festival of Arts)
- Old Mil/ Cultural Centre
- Standing Committee on Creole Studies Exhibitions
- Workshops
- Lecture / Discussions
- Schools' Programmes
- Publications

The work of the Standing Committee on creole Studies is of special interest. This Committee seeks to investigate the Creole language by studying Creole Culture. The folk heritage of Dominica is inseparably linked with Creole and as such any recording of oral history would have to be made in that language (except for one village whose ancestors were from St. Kitts and who speak an English patois known as Koyoy).

Dominica and St. Lucia have been working closely on their study of Creole and have devised an orthography as well as other projects such as the development of a dictionary, a handbook for teaching the language and Creole Newspaper called "BALATA".

A regional Creole Association called ACERTO (Association Caraibe d'Etude et Rester des traditions Orales) has members from Dominica, St. Lucia, Martinique, Guadeloupe and Haiti. Another Creole organization called BANZIL KWEYOL exists. The last Friday of October each year is observed as Creole Day in the Creole Speaking world.

The historian Lennox Honychurch has been able to put his years of research and study into two valuable books: **The Dominica Story - a history of the island and Our Island Culture** (Commissioned by the Cultural Division). Mr. Honychurch has set up the Dominica Institute in order to facilitate his work.

The Dominica Teachers Training College has encouraged several of its students to do research papers on aspects of Dominican Culture and now has such papers.

Dominica Broadcasting Service, the radio station, has a large number of tapes made during the Independence Anniversary Celebrations each year.

A number of University students have written theses on Dominica folklore and oral history.

There is no museum but the Dominica Public Library has a collection of research papers, books and magazine articles on the Dominica life style.

REPORT ON GUYANA

It was only since Guyana gained her independence in 1966 that Guyanese people really became aware that they had a national heritage which was a rich and valuable one. Because Guyana is composed of so many ethnic groups, African, Amerindians,

East Indians, Chinese and Portuguese, there are many traditions, customs and art forms that have to be ferreted out, collected and preserved. Each kind of ethnic tradition is essential to Guyana's nationhood. Because of this particular history, there are diverse traditions, customs and religious beliefs. There has been some attempt on the part of the government to merge them but without a great measure of success.

Since the introduction of "Guyfesta" in 1975, many more people of all ethnic groups are coming forward to present their songs, dances, rituals and celebrations so that they may be experienced and shared by all. The Folk Research Unit was also started in 1975 as a result of a workshop conducted by Miss Olive Lewin on the techniques of collecting folklore. Sister Rose Magdalene, who was trained in these techniques by Miss Lewin, was appointed Folk Research Officer.

Since 1975, much material has been collected on all the ethnic groups (with emphasis on the Amerindians), classified and filed. There are at least fifteen tapes of interviews with senior citizens as well as folk persons, and approximately ten with ethnic music and drumming.

A Cultural Inventory of Guyana is being undertaken. The Guyana Heritage Society with the assistance of UNESCO is providing the funding. At present they are working towards the completion of the first phase of this project.

OTHER RESEARCH PROJECTS AND CULTURAL ACTIVITIES BEING IMPLEMENTED

Several vibrant projects have been run in Surinam. Such persons are Richard and Sally Price and Christiaan Eersel are known for producing a continuous flow of information from that area. At present there is the project of the Sranan Akademiya on the development of Sranan, the local creole and the project on Surinam folklore.

Also of interest is the project on St. Lucian and Dominican Folklore. In Antigua, research is in progress on the 20th century Village and Plantation Life - History and Folklore. The Virgin Islands have in place a collection of Dutch creole stories as well as a collection of Anansi stories. These and similar collections are presently housed in the Enid Baa Library there.

CONCLUSION

This report has focused on specific Caribbean projects for which information has been received, and, as such is not an account of all the Oral and Cultural History Projects which may presently be in existence throughout the region. There are, for example, Oral History and Social History projects being conducted on several University campuses. These Universities are also engaged in training historians/researchers to meet the peculiar needs of the Caribbean Society. Such activities are invaluable to future development.

Activities in the area of oral history and folk research are on the increase because the people of the Caribbean are fast realizing the importance of writing their own histories. For too long interest in the unique cultural retentions of this sub region has been exhibited by outsiders and activities geared towards its collection have been initiated by non - Caribbean persons and Institutions. Despite limited financial and human

resources, territories are devising strategies to effectively discharge their responsibility to posterity by documenting the valuable store of information yet to be collected. Countries which do not yet have in place an organization for Oral History and Folk Culture Research, are in the process of setting up institutions or departments within institutions to cater to this need. What is more, Caribbean Scholars and researchers are becoming increasingly aware of the need to pool their resources and efforts as a region; to ensure maximum productivity and maintain high standards.

RESUMEN

El presente trabajo forma parte de un informe elaborado por the Jamaica Memory Bank, bajo la dirección de Miss Olive Lewin, Directora de su sección de Arte y Cultura, por encargo de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

Dicho Informe contiene, además, un inventario de instituciones y asociaciones especializadas, una relación de materiales audio-visuales compilados por las mismas y una bibliografía de impresos y manuscritos sobre la temática de las tradiciones orales en el área del Caribe.

La diáspora permanente *
la historia de vida
de un hijo de emigrantes caribeños

ANTONIO T. DÍAZ-ROYO

Deseo adherirme al tema de este Congreso abordando el tema de la diáspora permanente, en el caso de un hijo de emigrantes caribeños que regresa al país de su padre. Su historia de vida nos irá descubriendo la interrelación entre el mito y la historia, la memoria y el olvido, la emigración y el regreso. La historia de vida de Rudy Montes (1) fue grabada como parte del programa de investigaciones del Archivo de la Palabra (2). Con su trabajo en el Archivo busca responder a la exhortación de Elías Canetti (3) para custodiar y al mismo tiempo promover las metamorfosis humanas. Estas transformaciones –que pocas veces son utilizadas por los investigadores- sirven como documentos primarios para analizar los sectores emergentes en nuestra sociedad, los cambios generacionales, las luchas y movimientos sociales, así como las continuidades y los cambios culturales que ocurren con el correr del tiempo, entre otros.

En una conferencia reciente (4) auspiciada por el Archivo, diez investigadores de disciplinas diversas reflexionaron sobre la validez y los propósitos de nuestros esfuerzos. Entre otros, los participantes recomendaron los siguientes temas para investigaciones futuras: la amnesia social y la “voz” del silencio en nuestros materiales, particularmente en lo referente a las confrontaciones con el poder; (5) el discurso de los medios de comunicación como una expresión de poder; el acercamiento que surge al hacerse hincapié en el estilo como nos fueron narrados los materiales recopilados; (6) el proceso de formación y resistencia ideológica; el mito y el contra-mito en nuestra sociedad; (7) así como la necesidad urgente de estudiarlas mentalidades en nuestro medio, en particular las de aquellos sectores condenados por la sociedad, como son los trabajadores girantes, los confinados, etc. (8)

- (1) Rudy Montes es un seudónimo, su historia de vida fue grabada y transcrita por Evelyn Torres, M.A. 1984-85.
- (2) El Archivo de la Palabra se fundó en 1983. En sus comienzos formó parte del Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales, en el recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico; en la actualidad está ubicado en el Centro de Investigaciones Sociales de dicha Facultad. Las metas principales del Archivo son la recopilación, conservación, divulgación y el análisis interdisciplinario de materiales etnológicos e historias de vida. La Dra. Eugenia W. Meyer, de México, y el Dr. Sydney W. Mintz, de los Estados Unidos nos han brindado su apoyo generoso durante su creación y en actividades subsiguientes.
- (3) Canetti, E. **Conciencia de las palabras**, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, págs. 349-363
- (4) Memoria y Testimonio: Mesa Redonda sobre el examen de las implicaciones de la utilización interdisciplinaria de textos fundamentados en la reminiscencia, se celebró en San Juan, Puerto Rico los días 10, 11 y 12 de agosto de 1987 con los auspicios del Archivo de la Palabra y el Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- (5) Abrevaya, Elda. “La memoria y la palabra: Reflexiones sobre la experiencia de la memoria en psicoanálisis”. Manuscrito inédito presentado en Memoria y Testimonio, op. cit.
- (6) Colón, Eliseo. “Memoria –producción testimonial- Medios de comunicación: **Apuntes para su estudio**”. Monografía inédita presentada en Memoria y Testimonio
- (7) Pabón Milton. “Las Ciencias Políticas ante la memoria y el testimonio” Monografía inédita presentada en Memoria y Testimonio.
- (8) Picó, Fernando. “El testimonio como fuente histórica en Puerto Rico: Un ejemplo de historia contemporánea” Monografía inédita presentada en Memoria y Testimonio.

En este breve ensayo retomaremos algunos de esos puntos, además de tres nociones adicionales. La primera es el coeficiente humanístico de Znaniecki, (9) que éste sugiere desde su ya clásico trabajo con Thomas y que aclarara más adelante. Znaniecki dirige nuestra atención al sujeto histórico y su experiencia vivida.

Por consecuencia, para el científico, el sistema cultural es real y objetivamente tal cual estaba (o está) dado a los propios sujetos históricos, mientras estaban (o están) experimentándolo y relacionándose activamente con él (pág. 136) (Traducción nuestra)

La objetividad que se pretende cada vez que la investigación busca obtener datos neutrales o no-subjetivos resulta, por lo tanto imposible. Para Znaniecki -y para nosotros- el personaje esencial de los datos culturales es el sujeto humano que está construyendo y reaccionando socialmente ante el mundo.

La segunda noción recoge el triple interés que persigue C. Wright Mills (10) en el quehacer sociológico; esto es, la interacción entre biografía, estructura e historia. La acción humana ocurre cuando biografía e historia se entrecruzan en un contexto social dado. Más aún, insiste:

Mantened siempre abiertos los ojos a la imagen del hombre -a la noción genérica de su naturaleza humana- que dais por supuesta en vuestro trabajo; y lo mismo a la imagen de la historia -a vuestra idea de cómo se va haciendo la historia. Mantened los ojos abiertos a las diversidades de la individualidad y a los modos como ocurren en cada época los cambios. Emplead lo que veis y lo que imagináis como guías para vuestro estudio de la diversidad humana./Sabed que muchas inquietudes personales no pueden ser tratadas como meras inquietudes personales sino que deben interpretarse en relación con cuestiones públicas y en relación con los problemas de la realización de la historia (**history making**) (pp. 235/236).

La tercera noción que deseo utilizar es la aclaración que Mintz (11) propone, tendente a evitar la dicotomía tradicional cultura-personalidad, al sugerir dos perspectivas para examinar los materiales de historias de vida. Se refiere a la primera como los "principales hitos convenidos culturalmente" (*major culturally conventionalized markers*), tales como la infancia, adolescencia, la edad adulta e incluso la muerte. La segunda serían las "principales fases de la transformación social" (*major societal phases*), tales como la emigración, la guerra, epidemias o el desempleo: en fin, todo lo que afecta la trayectoria de una vida de manera profunda y que *parece ser o se percibe* como externo a la vida misma. Aunque reconocemos, como Mintz, que ésta es una polaridad artificial, sin embargo sentimos que su utilización nos facilita una vía para demarcar dos aspectos de una vida concreta, en particular dentro del sistema mundial contemporáneo. Resulta extremadamente útil cuando trabajamos con informantes de sociedades tercermundistas; más aún, ayuda a conservar el ámbito vivencial y su relación con el mundo institucional sin la ruptura que suele enajenar la experiencia del sujeto del análisis investigativo. La distinción propuesta no es ni personalidad ni cultura sino una síntesis de ambas que nos permite examinar cada individualidad única dentro del contexto social. Las sugerencias de C. Wright Mills y Znaniecki junto con la formulación de Mintz nos permiten considerar el discurso sin obviar la acción, a la par que analizar el sistema y la unicidad personal. La estructura no es una totalidad todopoderosa que anula la conciencia y la capacidad de reflexión. (Véase también Plummer, *Documents of Life* (12) para una argumentación similar).

(9) Znaniecki, Florian. **The Method of Sociology**. New York Farrar and Rhinehart, 1934.

(10) Mills, C. Wright. *L8 Imaginación sociológica*. México. Fondo de Cultura Económica, 1968.

(11) Mintz, Sidney W. "Persona y contexto en la historia de vida.". Monografía inédita presentada en Memoria y Testimonio.

(12) Plummer, Ken. *Documents of Life: An introduction to the Problems and Literature of a Humanistic Method*. London: George Allen and Unwin, 1983.

A nuestro parecer estas tres nociones -el coeficiente humanístico de Znaniecki, el énfasis en la vinculación entre biografía, historia y estructura de C. Wright Mills y la distinción de Mintz entre los "principales hitos convenidos culturalmente" y las "principales fases de la transformación social"- se complementan de manera notoria. Nos evitan descartar la vida que el sujeto nos ha narrado y nos brindan la oportunidad de considerar los datos culturales no como un discurso de nadie, sino como el discurso de alguien.

EL ESPACIO VITAL DE RUDY MONTES

Rudy Montes estaba cerca de los cuarenta años cuando grabamos su historia de vida. Había nacido en Nueva York, hijo de una pareja de trabajadores migrantes: su padre, un puertorriqueño de tez oscura, la madre, una ama de casa dominicana, blanca. El -el mayor de dos hermanos - fue criado por sus padres que apenas sabían leer y escribir.

Su crónica está marcada por los contrastes: reproducciones del discurso del ghetto, diálogos que van estructurando una tensión dramática entre su trayectoria vital y su espacio fenomenológico más íntimo. Sus percepciones, sus respuestas, la intensidad de sus temores y anhelos así como las interrogantes que planteaba al mundo, reciben el tono emocional preciso. Su recuento no es ni picaresco ni melodramático: Rudy capta al lector con el tono sabroso y mordaz de su narración, en lucha constante por mantener la congruencia entre la emoción, el estilo y el suceso. Ha conceptualizado sus encuentros con el mundo como una interacción de parte y parte que le permite una reflexión seria pero con su toque de humor.

A veces la memoria le falla ("no me acuerdo ni mierda"), (13) pero luego, al recobrar el suceso, la emoción o la idea descarga una gran tensión. Esa memoria inasible queda enmarcada siempre dentro de las palabras de un hombre marginal y el estilo del *ghetto* niuyorkino. Estas palabras, este estilo sirven para develar su sueño: si es posible un mundo mejor. Entre tanto, toda vez que la memoria resulta muy dolorosa, oscila desde la rabia contenida hasta una cierta resignación disimulada que, sin embargo, no llega a ser derrota.

El recuento de su infancia consiste de una serie de incidentes abrumadores que le resultaban incomprensibles en aquel entonces. Estos incidentes se perciben como parte de un mundo incoherente que castigaba, reprimía y prohibía guiándose por el único patrón de la violencia. Crecer significaba tanto el adquirir una mayor capacidad para predecir el próximo golpe, como desarrollar el gusto por la propia agresividad: sensación que ahora le incomoda. Teniendo presente este contexto, apreciamos dos espacios dentro del discurso de Rudy: uno, más íntimo, el de su casa y sus padres, espacio con sus carencias, pero más predecible; el otro, el del ancho mundo exterior, lleno de cosas y gente nueva, tal como ejemplifica con su primer día de clases. Su primera reacción a la escuela, recuerda, fue de sorpresa y de una gran curiosidad ante los objetos que nunca había poseído: juguetes, juegos de mesa, cuadros, muebles. La separación de su madre entonces no fue traumática. Ahora piensa que de haber sabido lo que estaba a punto de comenzar para él, se hubiera aferrado a la falda de su mamá.

(13) La historia de vida fue narrada en inglés del ghetto, salpicado con algunas expresiones en español. En la traducción, estas expresiones aparecen subrayadas

Con el correr del tiempo, la escuela -y luego, las calles- le mostraron lo que es el racismo. Pronto aprendió que para poder ser parte de aquel mundo, debía estar siempre en guardia. Como resultado de un examen de inteligencia lo pusieron en un clase para retardados mentales: "Y allí no había más que gente jodida: los locos, los raros, los desajustados hijos de puta, mano. Allí aprendí lo que es joder a los demás."

Casi sin hablar inglés (puesto que su lengua materna era el español), su situación escolar no mejoró sino hasta el tercer grado, cuando, un día su padre decidió presentarse en su escuela. Con palabras que traslucen el orgullo por su "viejo", Rudy recuerda: "Entonces mi papá fue para allá y habló con el director con su inglés goleta y to-. 'De acuerdo, quizás el muchacho sea un *sinvergüenza*, pero no es ningún estúpido.' " Y riendo, ahora, concluye: "Cuando llegué al quinto o sexto grado, ya era normal, *entre comillas*."

Pronto la socialización en la calle reproduce los juegos de poder de la sociedad. Al recordar este período enumera los juegos y detalla los rituales: *I Declare War* (literalmente: Declaro la guerra): "si te agarraban, te pegaban con una correa... casi siempre eran los mayores los que declaraban la guerra; *Hot Spice and Butter* (Pique caliente y mantequilla), una versión de las escondidas, pero con una correa militar para golpearte cuando te encontraban. Era una correa del ejército bien gruesa y tenía una jodía hebilla bien grande." Concluye: "Eso se llamaba diversión: yo subía las escaleras lleno de moretones, to' jodío, mano." Por otra parte, su padre insistía que debía llegar temprano a la casa "porque era bien estricto. Acostumbraba bajar a la calle y me iba a buscar. Y me pegaba con la correa."

Las calles comprendían un territorio delimitado por fronteras étnicas y raciales. También significaban la identidad estigmatizada y la amenaza constante si uno trasgredía las demarcaciones hartamente conocidas. La reconstrucción de ese período que Rudy nos brinda arroja el patrón del *divide et impera* que las sociedades del primer mundo utilizan contra los grupos marginales. Las pandillas se organizaban conforme el sexo, la edad, la raza y el origen étnico. La interacción estaba marcada por la competencia para ser aceptado como miembro. Antes que nada, había que evitar ser un *chunky*. (Según Rudy, un *chunky* era el muchacho sobreprotegido por su madre). De aquel mundo complejo Rudy aún recuerda algunas pandillas: los Dragones, Los Intocables, Los Caballeros Sociales, los *Playboys* (de puertorriqueños y negros en su mayoría), los Elegantes, las Tortugas, los Alas Rojas (de italianos). Estas pandillas tenían todo un sistema de reclutamiento, ritos de iniciación, divisiones Junior y sus grupos de muchachas. Para lograr membresía el aspirante debía tender una emboscada a una pandilla enemiga. Así describe Rudy la doble garra de este sistema: "...con todo, era mejor pelear y salir golpeado, que no pelear. Lo peor que podías hacer era salir corriendo." Y más adelante: "Yo aprendí una cosa bien rápido: si dejabas que los demás te empujaran, *te jodían, más na!*... No había manera de sobrevivir ni mental ni físicamente. Sobre todo, mentalmente porque, admitámoslo, mano los niños son crueles." Y Rudy recuerda la ocasión en que un muchacho fue capturado por una pandilla enemiga. "Tú conoces esas alcantarillas redondas. Pues tú las abres y están llenas de miles de cucarachas, hombre. Algunas son blancas, albinas, nunca han salido afuera, a la luz del día... pues ahí lo metieron, hombre, ¿Te imaginas? El muchacho espantado con aquel montón de cucarachas encima. Aquello apestaba, no era más que mierda. Yo me dije: ¡eso a mí no me va a pasar!

Sobre la sobrevivencia, Rudy explica: más que estatura o velocidad, había que tener cojones. "Si uno tenía miedo, y todo te daba igual, no peleaba a puro cojón. 'Ese es un loco', decían, y te dejaban tranquilo."

En cada etapa, con cada hito -pasar de grado, cambiarse de escuela, enfrentar los chantajes de la pandilla - el papá de Rudy se hizo presente. "Me sacaba la mierda cada vez que llegaba a casa golpeado o faltaba a la escuela, o cuando no quise cambiarme a otra escuela fuera del barrio," Recuerda las palabras de su padre en aquella ocasión: " 'Ellos se van a ir al infierno, Rudy. Tú no, tú te vas a salvar', y también 'Tú no vas a esa escuela', dice el viejo. 'Pero si todos mis amigos van a ésa: 'Pues por eso mismo', me contestó. Y me metió en una escuela sólo para varones en elBronx."

También su madre tenía sus explosiones de coraje causadas, según su hijo, por su profunda frustración con la tierra de leche y miel, y por sus propios prejuicios raciales. Rompía cosas, tiraba la comida y lloraba; pero cuando el coraje tenía que ver con alguna indisciplina, la tarea le tocaba al padre. Este trabajador fornido impuso sus viejos valores, su ley, de la mejor forma que pudo. Al evaluar aquella situación, reflexiona: "Aunque la vida en casa no fue de lo mejor, mis padres sí me dieron atención, tú sabes, y se esforzaron por mí." Con todo, en ambos espacios -el de la casa y el mundo exterior- prevalecía la violencia. Tanto el padre como la calle se adherían a un código riguroso que exigía obediencia absoluta.

A menudo, cuando intenta contar los incidentes más brutales, Rudy se queja de su incapacidad para recordarlos con precisión. Pareciera tratarse entonces de un mecanismo básico para protegerse del dolor pues esa memoria le implica contemplar las cicatrices que le dejaron sus relaciones con instituciones petrificadas, como la escuela, la policía, el transporte público, sus superiores, las autoridades ciudadanas. Este proceso doloroso le provocó una profunda desconfianza pero, simultáneamente, también lo motivó a buscar respuesta a la cantidad de interrogantes que siguen surgiendo en su narración. La vigilancia paterna y el racismo institucional le niegan la opción de asimilarse. "ser como los demás de allá afuera". La otra alternativa es petrificarse tanto como las instituciones con las que brega. El futuro se le niega: por tanto, sólo el presente es viable: un presente hedonista -con placeres que se regula cada vez que puede- o bien un presente lleno de la agresividad que necesita para sobrevivir. Así, hasta el presente es una carga.

Con el tiempo, a pesar de la desesperanza, presta oído a la insistencia paterna para hallar una salida. La estrategia del señor Montes es tradicional: le propone un ser digno gracias a su trabajo y capacidad de resistencia. Esta visión de mundo no resulta totalmente comprensible para Rudy, pero se somete, primero a sus puños, y después a su ley. Su padre ha sido un atento mediador entre él y las instituciones, ha estado siempre pendiente de mejores opciones para su primogénito. Le salva de los peligros aunque recurra a métodos que dejan cicatrices en Rudy. Paradójicamente la promoción de la religión, el trabajo, la salvación, la ideología oficial se vuelca contra esos mismos poderes. Sin embargo, no son los sermones del señor Montes los que muestran la salida a Rudy, sino, más bien, su constante ejemplo como un sobreviviente, trabajador, proveedor y decidido hombre de ley.

Al terminar la enseñanza intermedia, su padre lo transfirió a una escuela fuera del Barrio; de esta forma buscaba aislarlo de aquel ambiente decadente. Una vez graduado

de escuela superior, Rudy se enfrentaba al panorama de una vida adulta sin futuro. Eventualmente -era la época de la guerra en Vietnam- ingresó en las Fuerzas Armadas. Atrás, en las calles de su infancia, reinaba entonces una forma de alienación nueva: la introducción masiva de heroína. Las pandillas se desbandaban por causa de las sobredosis, las muertes violentas y sin sentido, los encarcelamientos. El sistema prevalece; la petrificación es literal.

Lejos del *ghetto* -un mundo con fronteras raciales bien definidas- sus percepciones raciales se alteraron en forma sorprendente, hasta el punto en que en momentos de grandes conflictos obtuvo el apoyo de blancos sureños, y no de puertorriqueños. La experiencia del ancho mundo (Turquía, India, Vietnam, Canadá, Libia, España, Alemania, las Filipinas) le planteó nuevas interrogantes: "Yo me preguntaba por qué en cada lugar a donde iba, cada ciudad, coño, cómo es que la gente pobre era siempre negra o morena. Pero no tenía respuesta, es decir, no tenía ninguna teoría, ninguna idea."

Durante unas vacaciones Rudy conoció a una puertorriqueña de la Isla con quien luego se casó. Su primera visita a la tierra de su padre fue durante el noviazgo. Después de cumplir dos períodos con las Fuerzas Armadas, se mudó a Puerto Rico con su familia. Aquí se matriculó en la Universidad y más tarde siguió estudios posgraduados. En esta experiencia educativa obtuvo respuestas para muchas de sus viejas interrogantes. Reconsideró sus perspectivas raciales y desarrolló una conciencia de clase más completa: según él, la teoría que le faltaba. Pero también se dio cuenta de que su diáspora no había terminado puesto que se veía sometido a nuevas formas de discriminación. En este nuevo ambiente -la complaciente sociedad colonial- reaccionan ante su forma de hablar español, su origen, su manera de exigir. Se frustra así su regreso al paraíso. El nuevo escenario no puede ayudarle a sanar las heridas que dejaron los golpes anteriores.

La narración de Rudy refleja su espacio vital, en donde coexisten una inmensa ira y su capacidad de maniobrar para sobrevivir. La violencia institucional y la violencia familiar, ambas han dejado sus huellas en él. La diáspora no ha concluido con el regreso.

DEL INFIERNO AL "PARAISO"

Como señalamos anteriormente, Mintz propuso la categoría de los "principales hitos convenidos culturalmente" como un medio para comprender una vida en particular. Con esto se refiere a momentos cruciales del ciclo vital, interpretados mediante categorías culturales: en ningún caso alude a fenómenos naturales, sino a la realidad construida simbólicamente. Esta categoría también nos permite examinar el espacio vital. Sin embargo, la estructura total de una personalidad dada existe dentro de un mundo más amplio. La experiencia de un individuo se cruza con la estructura social y la historia.

En este punto quisiera enfocar dos momentos de la vida de Rudy desde esta segunda perspectiva que Mintz sugiere. Estos dos momentos provocaron adelantos o rupturas en la vida de Rudy y aunque se perciben como algo externo a la vida, responden a las "principales fases de la transformación social", según la terminología de Mintz. Me referiré a su experiencia en la guerra y el regreso a la tierra de su padre y de su esposa.

Justo después de ingresar en las Fuerzas Armadas, Rudy descubrió aspectos desconocidos del mundo exterior. Un primer aspecto importante fue su revisión del racismo, tal como lo había entendido hasta entonces.

Los blancos son graciosos, hombre. Tienen que saber qué eres antes de tratar contigo. No pueden tratarte según tú te portas de día a día. Tienen esas dichosas cajitas mentales: ¿un negro? Okey, todos los negros actúan de esta forma. A todos los meto aquí.

Las divisiones que había aprendido en el *ghetto* -y que se basaban en la dicotomía norteamericana de negro vs. blanco- encabezaban estas tipificaciones. Su experiencia en las Fuerzas Armadas fortaleció esta visión hasta cierto punto. Al principio le ocurren dos cambios básicos: primero, la afirmación de su identidad étnica ("Hey, oigan, soy puertorriqueño") y luego una revisión de su posición racial hasta llegar a considerar la clase como la variable fundamental.

Cita un incidente en las barracas. Un grupo de puertorriqueños de la Isla y de los Estados estaban matando el tiempo en español. En eso llega un oficial blanco y pregunta: "¿Qué andan haciendo ahí?" Le responden: "Hablando español." "¿Ustedes qué son?" "Puertorriqueños, hombre." "¿Puerto qué? Para mí no eres más que un negro."

Sobre todo, Rudy desconfiaba de las opiniones patrióticas de los norteamericanos, aunque en esa misma medida tampoco respondía a los sentimientos nacionalistas de su grupo. Sin comprometer su lealtad con ninguno de los dos países recurría al "ser puertorriqueño" como un escape cuando le exigían definirse con una categoría racial nítida:

Se hablaba mucha mierda sobre Puerto Rico -dice, refiriéndose a los puertorriqueños en su unidad- que si Puerto Rico esto o Puerto Rico lo otro, pero yo creo que ninguno sabía un pepino de Puerto Rico. La mayoría era del Bronx. ¿Qué demontres íbamos a saber?

Y añade:

Sobre América. ¡qué coño sabíamos! Lo único que yo sabía era dónde estaba yo. Sabía mucho sobre donde yo estaba, sabía mucho sobre lo que estábamos conscientes que habla muchos prejuicios, porque desde antes ya nosotros habíamos estado luchando, desde que estábamos en los jodidos ghettos. Habíamos peleado contra los irlandeses, los italianos y otros tipos. En cierto modo, estábamos conscientes desde antes. La gente no nos quería porque éramos puertorriqueños, la mayoría con la piel oscura. Pero nos volvimos más conscientes en las Fuerzas Armadas. **Los prietos, esos, iban alante** hombre.

Entonces, aunque sus percepciones racistas se reafirmaron con las nuevas discriminaciones (y aquí no mencionaremos todas las instancias en que las sufrió en cuestión de su rango, deberes, órdenes, corte marcial, facilidades de vivienda), la conciencia afroamericana sobre la unidad de los pueblos oprimidos penetró en su visión. Cita a un musulmán: "Decía: 'hombre, ustedes no lo saben, pero ustedes también son un pueblo oprimido,' Y ellos decían: '¿Y qué carajo es oprimido?'"

Buscando aclarar los "por qué y los dónde de este mundo" asiste a la Universidad, lucha por el rango que se había ganado ("lo más que un negro o un *spik* (14) debe tener son tres galones, no más") y después de un tiempo breve decide mudarse a Puerto Rico.

(14) **Spik** es un término peyorativo que emplean los racistas norteamericanos para designar a los hispanoparlantes en Estados Unidos. El término deriva de la dificultad que representa para el acento español la pronunciación del sonido.

Pretendía hallar un modo de "ser igual, donde nadie me discriminara por el color de mi piel", En poco tiempo se da cuenta de que ha iniciado una nueva diáspora. Comienza su confrontamiento con el nuevo ambiente tal como ilustra con lo siguiente:

Lo que no podía entender era cómo los puertorriqueños podían aguantar tanto abuso, tanta mierda, porque yo estaba acostumbrado a pelear.

Las frases siguientes se refieren a las instituciones insulares y las reacciones que suscita su estilo del *ghetto* .

Retomar el español me costó trabajo. Todavía cometo mis disparates de vez en cuando. ¿Quién carajo va a recordar un idioma por el cual te castigaban? Los maestros me obligaban a escribir "nunca más voy a hablar sucio" y me metían dentro del bote de la basura. "Cuando se habla sucio, ahí es donde vas". Nos hacían sentir vergüenza de nuestro idioma y nuestra cultura.

Los puertorriqueños de la Isla critican su español y le crean un nivel de rechazo nuevo. Además: "Me lo dijeron ya una vez: Tú no eres puertorriqueño, no perteneces aquí."

Con su manejo del inglés, había subvertido un instrumento que las élites han utilizado tradicionalmente para diferenciarse de la gente común; por lo tanto, en su tierra adoptiva, Rudy resultaba amenazante.

También reflexiona sobre lo que era su conciencia política, aun después de regresar a Puerto Rico:

No sabía ni mierda sobre nada de lo de aquí, en realidad, en aquel entonces no estaba consciente políticamente, y todavía estoy buscando respuestas, hombre.

Tuvo que transformar las viejas estrategias de sobrevivencia e implantar otras nuevas.

No sabía ni jota de Marx, nada de nada. Para mí el comunismo era algo malo, sucio: lo que fuera que siempre me habían contado.

Concluye:

Retomé mis instintos, para medir a la gente, igual que había hecho en la calle... esa actitud condescendiente, yo era un café entre ellos; las sonrisas disimuladas, los sarcasmos, sin ninguna confrontación directa. ¿Por qué, por qué, por qué?

Las Fuerzas Armadas y el regreso de la emigración produjeron una ruptura y una respuesta. Según sus propias palabras: "Comencé a comprender que el color no es lo único. Está la clase. Las diferencias de clase explican muchas cosas."

Pero a menudo siente que "uno no puede matar el sistema, pero sí le dan ganas de matar a alguien. Me habían dicho que esto era el paraíso; mano: ¡al carajo este paraíso!"

EPILOGO

La historia de vida de Rudy Montes es un documento excepcional que retrata las experiencias de la primera generación de emigrantes caribeños que ha logrado sobrevivir al ghetto niuyorquino.

Sus conflictos constantes entre mundos, leyes, razas, culturas y clases diferentes permean su ciclo vital. En este intento por cederle la palabra -sirviéndonos de la distinción que Mintz propone para identificar las principales fases de la transformación social y los principales hitos convenidos culturalmente -Rudy ejemplifica las transformaciones humanas en el marco de la resistencia social y cultural. Más aún, nos brinda acceso a ese sector creciente de los pueblos tercermundistas que ha crecido en el centro del mundo occidental sin que nunca, sin embargo, se los acepte totalmente. En cierta forma, su regreso reproduce muchas de las confrontaciones que había vivido anteriormente.

Su diáspora permanente es una realidad en nuestro mundo contemporáneo.

RESUMEN

La historia de vida de un hijo de emigrantes caribeños, nacido en la ciudad de New York y que, ya adulto, decide residir en la tierra de origen de su padre, Puerto Rico, es el objeto de estudio de este trabajo. Este caso personal ejemplifica las transformaciones sufridas y las actitudes asumidas por tantos otros hijos de emigrantes que crecen en un medio ajeno a su origen étnico y que, más tarde tienen dificultades para adaptarse al modo de vida anterior de sus padres, percibiendo el rechazo de ambas sociedades en que les ha tocado vivir, y a las cuales, en consecuencia, no pueden integrarse plenamente.

NOTA BIOGRAFICA DEL AUTOR

ANTONIO T. DIAZ-ROYO. Puertorriqueño. Catedrático titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Recibió grados de maestría y doctorado en la Universidad del Estado de Nueva York en Albany y su formación Universitaria inicial en la Georgetown University en Washington, D.C. Ha realizado estudios posdoctorales en Antropología en la Johns Hopkins University. Publicaciones sobresaliente.: "Dignidad y respeto: Dos temas en la cultura tradicional puertorriqueña en Berry (comp.) **Applied Cross-cultural Psychology** (Holanda) 1974; **La violencia en dos comunidades urbanas puertorriqueñas**, volumen VIII de la serie Etnología de la Violencia en Puerto Rico (San Juan). 1976: "La psicología en Puerto Rico: Reflexiones sobre una herencia y una crisis" en Serra-Deliz y Ramírez (comp.), **Crisis y Crítica en las Ciencias Sociales en Puerto Rico** (San Juan) 1979; "La Historia Oral en Puerto Rico: Reflexiones metodológicas" en **Secuencia** (México) 1986; "Transformaciones y maniobras en etnobiografías de emigrantes puertorriqueños" en **International Journal of Oral History** (EE.UU..) 1982. Funda el Archivo de la Palabra en la Universidad de Puerto Rico.

Un caso de tradición oral escrita

ARGELIERS LEON

En la región del Caribe, donde se manifiestan culturas con formas de expresión muy singulares, las aportaciones africanas han contribuido a un proceso de integración de lo que pudiéramos llamar, generalizando, como cultura americana; y hasta distinguir variantes según las raíces que la sustentan y la dosificación con que los elementos concurrentes han participado en el desarrollo de América. Tomamos para este trabajo a Cuba, que ocupa un lugar importante en esta área caribe, y donde plantearemos un caso particular de supervivencia de tradiciones orales afroides.

De las múltiples y complejas aportaciones culturales ha surgido una síntesis a la cual muchos elementos literarios han llegado por la vía oral. No faltan las variantes, muy sutiles a veces, que distinguen una zona de otra como consecuencia de las *naciones* africanas que con mayor aportación de hombres contribuyeron a los diferentes sitios de poblamiento en América, así como las relaciones de producción presentes en las formas económicas de la colonización americana. Esto produce, dentro de las variantes regionales, diferencias de matices y de grados por la presencia afroide en el continente americano.

El panorama cultural en el Nuevo Mundo muestra hoy rasgos evidentes de aspectos zonales, donde los aportes europeos, africanos e indígenas se han estado entrecruzando. En estas síntesis americanas, así caracterizadas en zonas, algunas manifestaciones culturales muestran las huellas de su antecedente africano, como son la música, el baile, las creencias y la literatura oral tradicional. En otros aspectos las raíces africanas están más diluidas al insertarse en usos y costumbres más generales, como las comidas, el vestido, el peinado, los gestos, el empleo del color o en fórmulas de trato social.

Los aportes africanos, procedentes de las distintas *tierras* de extracción esclavista, arribando las *cargazones* a lo largo de los casi cuatrocientos años que duró la esclavitud africana en América, se encontraron con los usos y costumbres importados por las metrópolis colonialistas y con los vaivenes de influencias europeas que se hacían sentir en este continente; a veces en evidente retraso y estancamiento respecto al curso de los sucesos culturales que se escenificaron en el Viejo Continente.

El arco de Islas del Caribe acogió esta multiplicidad de aportes, donde los intereses económicos colonialistas determinaron formas próximas de explotación, y un movimiento, creciente de la *trata* al incrementarse la explotación capitalista del ochocientos. El proceso transcultural fue cambiante como consecuencia del curso que tomaba el desarrollo económico y sometido a las contradicciones en las relaciones sociales en las colonias. Las tradiciones culturales africanas, sometidas a un proceso disruptivo intenso, se entremezclaron con los elementos culturales europeos que llegaban a las nuevas masas populares que surgían en las islas. El proceso transcultural daría por resultado, como consecuencia de un fenómeno de integración sincrética, órdenes, complejos o *reglas* de creencias africanas recreadas en el Caribe, donde han prevalecido aquellos elementos más ajustados a las relaciones sociales impuestas en las

sociedades coloniales, lo que obedece a una presencia mayoritaria en cuanto al número de africanos de tal o cual procedencia y al momento de su introducción, su ubicación y subsiguiente situación social en la economía del Caribe.

En Cuba, los aportes africanos que han prevalecido, por las razones expuestas, son los yorubas y los bantú, seguidos de los de procedencia *carabalí* y *arará*. Otros rasgos africanos son ya hoy muy difíciles de detectar, al desaparecer las personas o diluirse dentro de las tradiciones africanas más prepotentes. A esto hay que añadir: los elementos, ya muy reducidos, aportados tras la Revolución haitiana, conservados como sociedades mutualistas y de recreo conocidas por *tumbas francesas*, y algunas prácticas de *vodú*, como consecuencia de las migraciones haitianas en la segunda década de este siglo.

Los elementos culturales yoruba, entremezclados con algunas prácticas del catolicismo que ha llegado a las masas populares, han producido un complejo sincrético conocido por *Santería* o *Regla Ocha*. En la misma forma responden transculturalmente los elementos culturales de procedencia bantú, con los aportes católicos y no pocos de la propia *santería*, en lo que se conoce por *palo*, *palomonte* o por el término más genérico de *brujería*, donde algunos oficiantes más ortodoxos distinguen entre las reglas *biyumba*, *quimbisa* o *mayombe*. La *regla arará* está mantenida hoy por contados grupos, muy influidos por la *santería*, y conserva sus tambores y algunos ritos que denotan su lejana procedencia dahomeyana. Los restos culturales conocidos en Cuba por *carabalí* han desaparecido ya, conservándose solamente en las sociedades o agrupaciones mutualistas conocidos por *abakúa* o de *ñáñigos*.

La expresión oral ha venido conservando las tradiciones en forma de fórmulas mágicas, oraciones, conjuros, pasajes de la vida de las deidades y los misterios de la Integración de los poderes mágicos, y explicaciones de muchos de los hechos de la naturaleza con los que más directamente se mantuvo ligado el africano aportado por la *trata esclavista*, y transmitidos oralmente a las subsiguientes generaciones americanas. Mestizándose aquéllas, se mestizaron también los aportes de las culturas originarias.

En la cultura oral afroide conservada en la *santería*, en donde centramos este trabajo, podemos distinguir:

- a) El rezo o fórmula de llamada o reclamo al *oricha*, donde se le habla de los sucesos más notables de su vida buscando una comunicación con el oficiante que lo evoca. Muchos de estos rezos son cantados pudiendo también presentar la forma de una conminación un tanto insistente o *puya*.
- b) Las *letras* o fórmulas de adivinación, ya sean de los sistemas establecidos por medio de los *cocos* o el *diloggún*, o bien los *oddun* de la *cadena de Ifá* y las *letras* que salen en el *tablero* de Orula.
- c) Las *historias*, que en íntima relación con las *letras* y los *odduns*, recogen los pasajes más notables de la vida de los *orichas*, pues cada instante de la adivinación, se relaciona con otro preciso de la vida de un *santo* u *oricha* que se toma como parangón cuando el adivino configura una predicción. A veces estas *historias* se separan de la adivinación y quedan como paradigmas para el comportamiento del creyente.

- d) La *paremiología*, que si bien se ha entremezclado con la extensa herencia de refranes y consejas hispánicas, conserva muchos rasgos propios, donde se concreta el pensamiento ético y filosófico que dimana de las tradiciones yorubas, ricas en estas formas de expresión popular.
- e) La *narrativa*, conectada con las historias de los *orichas*, pero con un rico caudal de relaciones animalísticas y botánicas, donde una ceiba puede hablarle a la palma, o la yagruma es condenada por la doblez que encierran sus hojas de dos colores, o el majá relatar de cuando él tenía patas. Cuentos que viejas oficiantes relatan a cada momento, haciendo concurrir sus personajes a presencia de Olofi, quien, como dios supremo, dicta sus sabias sentencias.
- f) El contenido de la práctica diaria en lo que se refiere a la preparación de comidas, remedios, los propios cantos y la práctica ritual, completan los elementos que la transmisión oral ha conservado por varias generaciones.

Junto a la transmisión oral de toda esta cultura popular afroide, se ha producido en Cuba un instrumento de conservación de las mismas en forma escrita, que no suple la oralidad fundamental originaria sino que obra como recurso nemotécnico para el creyente, estas son las conocidas por *libretas de santería*.

Desde el punto de vista de su materialidad, las *libretas de santería* se hacen en forma manuscrita, utilizando con preferencia las hojas no usadas de algún viejo libro como los que prescribía el antiguo código comercial español para registrar la contabilidad o los que establecían las leyes para el registro de actas, todos ellos con una encuadernación rígida, en tela, con los folios numerados. Otras veces fueron *libretas* o cuadernos escolares.

Las *libretas de santería* se escribían con la mejor letra posible, a tinta o a lápiz, con la ortografía disponible por sus redactores. En ellas se reflejan ciertas alteraciones que sufre el lenguaje hablado así como las modalidades propias de la expresión popular.

Alrededor de las *libretas de santería* se creaba luego todo un complejo socioeconómico que era resultado, por un lado, de una línea de prestigio que asistía a algunas *libretas*, y, por otro, constituía un valor cotizante en venta. Según procedieran de uno u otro *santero* de renombre, las *libretas* adquirirían el valor determinado por el prestigio que tuviera la fuente que las originaba. Todavía hay quienes aseguran tener una *libreta* de Taita Gaitán, o del viejo matancero Luis Erice, o de Papá Silvestre. Eran el *padrino* o la persona que iniciaba al creyente en sus primeros pasos quienes proponían en venta una de estas *libretas*, o bien el creyente se procuraba gratuitamente alguna *libreta* con otras personas, o le pagaba una cierta cantidad u otro tributo cualquiera como derecho para poder copiarla. Otras veces eran personas que se dedicaban a copiarlas y venderlas.

Estas *libretas* recogen toda una variada gama de aspectos rituales que deben ser conocidos por los *santeros*. Recopilan, además, conocimientos e Información correspondiente a los contenidos de la transmisión oral que hemos señalado, pero sin proponerse una acumulación enciclopédica, ni siquiera un contenido generalizado, sino

que hay *libretas* donde sus autores se han limitado a uno u otro aspecto, o han puesto marcado énfasis en un contenido de los que componen la transmisión oral, por lo que cada quien procura diferentes *libretas* con el fin de acumular una mayor información, pues se reconoce que en cada una se encontrarán diversos contenidos, o se cotejarán para descubrir las naturales contradicciones que se plantean entre diferentes *libretas*, lo cual no es más que reflejo de la gran variedad de criterios personales que obran en estos casos.

En su nivel más personal, antes de alcanzar valores cotizables, las *libretas* también han sido redactadas por los propios creyentes, recogiendo la información oral que sustraían de viejos oficiantes con los cuales convivían o trababan amistad. Basándonos en trabajos con informantes podemos adelantar ahora el criterio de que las *libretas* obedecieron al deseo de algunos creyentes jóvenes que se agrupaban alrededor de viejos y prestigiosos oficiantes, quienes conservaban muy vivas aún antiguas tradiciones africanas. Alrededor de un *santero*, y en la medida en que crece su prestigio, se agrupan sus *ahijados*, y algunos de su propia familia, quienes procuran sustraerle sus conocimientos.

Diferencias generacionales iban levantando una barrera de recelos entre los viejos y los jóvenes; aquellos a reservarse sus conocimientos y a poner en duda la serenidad y formalidad de los más jóvenes para proseguir una ortodoxia ritual que se cercaba de muchos personalismos; los más jóvenes se esforzaban en arrebatarle al viejo lo que sabía.

Muchas *libretas* fueron producto de esta situación social en que vivían los viejos *santeros* rodeados de sus *ahijados*, entre los que existían diferencias y luchas por conquistar los favores del *padrino*. Las primeras *libretas* pudieron ser el resultado de un trabajo paciente de un *ahijado* interesado en captar de su *padrino* todo lo más que podía *sacarle*. Todos los informantes de más edad coinciden hoy en describir lo recelosos que eran los *viejos*, quienes no *decían nada*; en cambio, aquellos *ahijados* que convivían más íntimamente con uno de aquellos viejos, lograban obtener, de manera segmentada y ocasional, algo de lo que sabían, sobre todo ayudándoles y granjeándose la confianza de ellos. Es natural concebir que antes de que se extendiera la práctica de *redactar* estas *libretas* existiera una forma de transmisión limitadamente oral, y una conservación confiada sólo a la memoria, tanto de lo que se oía como de lo que se veía, a veces a hurtadillas, pues de muchacho se estaba a la caza de tales misterios. Todavía hoy es práctica casi constante que los viejos *santeros* rechacen a los muchachos de toda práctica de sus creencias.

Pudiéramos establecer ahora que la presencia de las *libretas* en el complejo de relaciones sociales establecidas por las creencias, es un fenómeno contemporáneo cuya antigüedad no pasaría más allá de la segunda década del presente siglo, período que proponemos provisionalmente en base de datos suministrados por viejos informantes.

Si analizamos las condiciones sociales del negro en los primeros años de este siglo, y las circunstancias económicas de las clases populares, pudiéramos encontrar y ordenar casualmente datos que explicarían, por un lado, cómo algunos sectores de la población, descendientes de aquellos africanos, se distanciaron rápidamente de los *recuerdos* de la *esclavitud colonial*; por otro lado, otros lograban, especialmente en las ciudades, alcanzar los recursos elementales para leer y escribir más extensamente que durante el régimen colonial español. En la medida que un sector de la población sufría la

enajenación de una nueva cultura de dominación, otro sector recurría a la protección que le ofrecían las creencias ancestrales más expeditas y a la mano. Las *libretas* permitirían en estos casos conservar las viejas tradiciones que estaban ya en generaciones criollas y que corrían el peligro de perderse en la medida que se acentuaban las contradicciones entre las viejas costumbres y las presiones diversas contra los ritos afroides.

Estas circunstancias son posiblemente la causa de que las *libretas* más viejas o las más personales, tengan la forma de recopilación de tipo archivo, separada por secciones que obedecen a aspectos distintos, aislando lo que pudiera ser aspectos normativos del rito, fórmulas adivinatorias -las *letras* por las cuales hablan el *coco* y el *Diloggún*-, fórmulas de conjuros, rezos, ordenados según los *orichas*, las llamadas propiamente *fórmulas*, consistentes en recetarlos de *preparos* mágicos, bien para *atraer*, para *matar la naturaleza*, para conquistar una mujer o para salir airoso de empresas varias, ya sean éstas comerciales o las del *negocio*, como se define eufemísticamente el ejercicio de la prostitución.

Las *libretas* no son libros para la liturgia ni obras como tratados de referencia y consulta, ni textos para un servicio de elemental escolaridad catequética, sino que la transmisión sigue siendo oral, y las *libretas* obran como una guía para recordar algo en un momento cualquiera y no en el instante mismo del oficio, de aquí que el manejo de las mismas o su aspecto funcional, no requiera de un dominio total de la lectura, pues basta con la identificación de un contenido para recordar algo aprendido oralmente, de aquí nuestro señalamiento inicial de que las *libretas* obran como recursos nemotécnicos entre los creyentes.

Entre las *libretas* existen sus especializaciones, las más notables son las *libretas de Ifá*, que son verdaderas sumas de todo el proceso adivinatorio del oráculo de este *oricha*, y en ellas aparecen los diferentes *oddun* u órdenes adivinatorios. Estas *libretas* resultan de una mayor reserva en su divulgación, conservándolas sus poseedores muy celosamente, haciéndolas circular solamente entre los *babalawos* u oficiantes de Ifá. Otras *libretas* se hacen exclusivamente para conservar un vocabulario de lo que queda en Cuba de lengua yoruba, llamada, como al resto del complejo cultural, *lucumí*. Así se califica una *libreta* diciendo que "trata mucho de lengua", o de tal otra *libreta* "que es para tamboreros" -*tamboreros*, como se llaman ellos mismos-, conteniendo estas *libretas* todo lo que debe saber un *olú-batá* para su presentación al *tambor*.

Las *libretas* han llegado a comercializarse al punto de haberse abordado su impresión mimeográfica, incorporando vocablos tomados del diccionario yoruba-inglés de la *Oxford University Press*. En este caso están las publicadas por el conocido *santero* de La Habana Nicolás Valentín Angarica, cuyas *libretas*, desde antes que abordara su tiraje impreso, habían alcanzado gran renombre, por los conocimientos que conservan de la lengua y de las prácticas rituales. En estos casos las *libretas* se presentan como verdaderas cartillas, ordenadas y con el material distribuido por asuntos. El aspecto de vocabulario constituye un contenido fundamental en las *libretas*. A veces es un vocabulario mínimo con sus equivalencias en castellano.

En una *libreta* de un viejo *santero*, se recoge un extenso vocabulario *lucumí*, ordenado según categorías muy peculiares. Comienza con *Nombres de algunos animales*, sigue *Nombre de algunas cosas*, y concluye con dos apartados que titula: *Otras palabras* y *Principales yerbas para hacer santo*. La sección de vocabulario de

esta *libreta* se cierra con una de *Frases y refranes*, cosa que tiene tanta importancia para la cultura yoruba; algunos de éstos son:

Ayeura kuata bondiyé: Algo hay siempre
que lavar.

Molé molé yakoya ochukúa weikoko: Cuando sale la luna
no se le puede apagar.

Ocha towi ni-ni la ase: Hay que hacer por
aquél que hace por uno.

Boyuri enu sodlake. Mira, oye y calla.

Ebbi bikán agüe acgé ebbó: Un solo palo
no hace al monte.

Eny osi aná así: Una mano lava la otra y
las dos lavan la cara.

Leyé lagiüá layé la fisi: Todo lo que sabemos
se queda aquí.

Kamó nasée maguá: Hay que ver qué
camino cogemos.

Esta misma libreta, rica en vocabulario, recoge, en una sección aparte, la descripción de una ceremonia de consagración de unos tambores contruidos por la misma persona que ha acumulado los datos en la *libreta*. Dice así: "El 9 de Septiembre de 1943 se inauguraron los tambores que yo Trinidad hice comprada la madera por Goyo pagándole a Paulo Hoche la cantidad de 124 pesos para darle su voz y su reconocimiento./Sacando como nombre Acobí Añá./Y lo roció Goyo, Vicente y Trinidad. El día 9 del mismo año el día del cabildo antes de salir el Padre de la Yglesia de Regla lo bautizó delante del Santísimo". Y unas páginas después aparece: "Tamboleros antiguos" y hay una nómina de algunos de éstos: "Antandé. Aya bayu-Sufruan, Oya dina Matías, Ño Juán Pata de Palo, Yfarola Marcos, Andre Sublime; Utoquio, Simeón, Plasido, Alejandro Adolfo, Bicente, Paulo Roche, Luis Penguete, Emilio, Natividad-Changó Bari, Miguel Lomo de Villa, Trinidad-Omi Sainde, Quintín."

Otro ejemplo que tomamos ahora para reseñar esta práctica de escribir algunos conocimientos transmitidos por generaciones, es el de una *libreta*, escrita en un antiguo libro de contabilidad mercantil, dice así en su primera página: "Los sucesores del culto 'Lucu-mi' Nuestra Sra. de Regla/ reorganizada el día 5 de Marzo/ de 1927/ Libro general de entradas y salidas de la sociedad". La *libreta* muestra distintas formas de escritura y de tintas por lo que se infiere la participación de distintas personas y momentos.

Lo que parece más anterior son los *oddun* o *letras* que guían las predicciones que se desprenden de la adivinación por medio del *diloggún* o caracoles, comenzando en el folio 14 -le han sido mutiladas algunas páginas anteriores-, aparecen escritas las

siguientes *letras*: "Ocanazorde", "Ellico", "Orgunda", "Elliolosun", "Oche", "Obara", "Ordi", "Ellionle", "Osa", "Ofún", hay otra anotación relativa al primer *oddun*, "Ocanazorde", y sigue: "Ojuani", "Ellilachebora", seguidos de lo que titula "Relaciones y Fragmentos", que no son más que complementos de los "Ordi" -*oddun*-. Los *oddun* están completados a su vez con lo que parece ser una escritura posterior, e incluso aparecen escritos estos complementos en los primeros folios que le quedaron a la *libreta*, a veces a lápiz. Por ejemplo, el *oddun* número nueve, "Osa", dice: *ʼOsa sue iguarighó etemipó nicú. Oguo eguoriguo bati eella Olonbo nilé.*" En cambio, si tomamos el mismo *oddun* en otra *libreta* encontramos que dice: *"Osa osaguó iguoriquó aferikú oguó loddo."*

En esta *libreta* que comentamos ahora se establece en la letra "Osa", habla *Ollá*. En otras *libretas* aparece esta letra asignada a *Ollá* y *Aggayú*, o bien a *Ollá*, *Agallú*, *Obatalá*, *Ogún*, *Ochún* y *Oba*. Las circunstancias que se combinan en este caso están descritas así: *"Llansa maferefún* dice que usted es hija de *Ollá* o la favorece mucho usted tiene que hacer santo o una de su familia, tiene que hacerle misa a un muerto de la familia, que está dando vuelta, *Osanicó Jecua Jey Ilansa*, si está enferma tiene la muerte encima, hay que hacer evo para que *Ogún* se vaya y la deje tranquila, usted sueña con muertos o con comida usted no puede vestirse de color ni la cama donde duerme, si está buena tenga cuidado con una traición, usted tiene muchas maldiciones, usted tiene un apuro muy grande, tenga cuidado con la candela o con aire malo pues tiene la muerte en la nariz, si alguna persona le da alguna cosa a guardar respételo no vaya a ser que le traiga una cosa y diga que es otra, el que lo trae es capaz de robársela y luego, acriminársela, usted tiene piedra imán, tiene que mirar bien en su casa haber/a ver/ si tiene algún cuchillo o tela de cuadro pues con ella tiene que hacer rogación." Como ofrenda en evitación a estos presagios se presenta: "Ervo -o ebbó-, 1 gallo, pescado fresco, 9 cocos, 9 vara de género azul, 9 agujas, 9 capullos de algodón, 1 chivo, 9 sacos de tierra roja de distintos lugares, 9 rajas de leña, 9 ecó, 9 velas y \$9.40."

Después de una breve explicación de cómo registrar con los caracoles, la *libreta* tiene una amplia recopilación de vocablos bajo el epígrafe de "Palabras y Significado", donde también se han hecho nuevas inscripciones de palabras. Sigue una sección de "Saludos a los Santos" y unas pocas recetas para *trabajos*, como son las que da "Para hacer polvos malos para revolución o desbaratar", dice: "Se coge un guayabito, se tuesta un poco de peonía y un poco de pimienta china y de pimienta de guinea y un poco de pimienta de guinea sin tostar. Todo esto seco se muele."

Las últimas páginas de la *libreta* recogen varias *relaciones* o *historias* sobre incidencias en la vida de los *orichas* las cuales sirven como consejos para la persona que se registra y coincide con alguna de estas narraciones.

De una *libreta de Ifá* es esta historia, dice: "Una vez Orula salió buscando una tierra en donde encontrar una cosa que fuera diferente a las demás cosas de la tierra. Después de mucho caminar Orula llegó a la tierra del Mono, y se encontró con un mono. Orula le preguntó: -¿Cómo te llamas? -Mono, respondió aquel. -¿Y tu hermano? -Mono. -Ya esto no me gusta, pensó para sí Orula y siguió caminando hasta que llegó a la tierra del Elefante. Se encontró un elefante a quien le preguntó su nombre y le respondió -Elefante. -¿Y tu padre? -Elefante. -¿Y tu madre? -Elefanta. -Aquí tampoco me gusta. Orula siguió caminando y llegó a la tierra de los Perros. Allí todos se llamaban igual, y no se quedó, siguió su camino. Continuó por otras tierras hasta que llegó al país de los

Gallos. A su llegada se encontró con un pollo. Orula le preguntó su nombre y le dijo que se llamaba Pollo, que su padre se llamaba Gallo, su madre Gallina, su hermana Pollona y su hermanito Pollón. Aquí sí le agradó a Orula, y le dijo al Pollo que lo llevara a su casa. Cuando llegaron Orula saludó respetuosamente a la madre Gallina. Esta respondió y le preguntó quién era él. -Soy Orula, le dijo. -Está bien, respondió madre Gallina, pero no puede usted quedarse porque no está mi esposo Gallo.

"Cuando Orula salió al camino se encontró con el Gallo que regresaba a la casa. Cuando el Gallo vio a Orula lo saludó cortésmente:

¡Oh, Orula, aboru aboyá abichiché!

"El Gallo obligó a Orula a que fuera con él a la casa. Cuando la Gallina vio de nuevo a Orula se indignó y le dijo a su marido el Gallo que si consentía que se quedara Orula ella se marcharía, y así lo hizo.

"Al cabo de unos días la Gallina le tiraba unos polvos a su marido el Gallo, para hacerlo que botara a Orula de la casa. Pero el poder de Orula impidió que los polvos hicieran su efecto y nada pasaba con el Gallo.

"Orula, viendo la amistad que le mostraba el Gallo le dijo que siempre sería su amigo y que nunca comería gallo, tampoco pollo, pollona ni pollón, porque le daban lástima, pero que a la gallina sí se la comería. Por esto Orula come gallina."

Otra *historia* que recogen las *libretas* dice: "El tigre fue donde el chivo para que lo dejara dormir en su casa. El chivo lo dejó dormir junto a la puerta. Al otro día el tigre se acostó a dormir en la sala. Por último quiso adueñarse de la casa y miraba con malos ojos al chivo. Este, que se dio cuenta, empezó a desconfiar del tigre y pensando que tal vez le haría algo malo fue a casa de Orula quien le mandó se hiciera un delantal con dos bolsillos, que en uno pusiera maíz y piedras en el otro y que anduviera siempre con el delantal puesto. Un día el tigre invitó al chivo a dar un paseo: -compadre, dijo, vamos a salir por ahí. El chivo aceptó y salieron juntos. Por el camino el chivo iba comiendo del maíz que llevaba en el bolsillo, a lo que se le ocurrió al tigre preguntarle qué cosa comía, y el chivo le contestó que comía piedras, mostrándole las que llevaba en el otro bolsillo. Al escuchar esto el tigre pensó al instante para sí: -Si éste come piedras me comería fácilmente a mí. El tigre se fue y no volvió más, librándose el chivo de que se lo comiera."

Junto a estas *libretas de santería*, otros grupos de procedencia afroide han producido sus *libretas*, aunque no de forma tan extendida como entre los *santeros*, tales son las *libretas* de los *abakuá*, las de los *paleros*, y las de los viejos *tumberos* de las *tumbas francesas* de Santiago de Cuba y Guantánamo. Si bien esta práctica de recoger información en *libretas* se ha extendido, las de los *paleros* tienen una circulación más reservada, se ocultan más celosamente por cuanto inciden más en el formulario mágico para los diversos *trabajos*, que en la lengua o en los aspectos rituales o de información de sucesos. En cambio, las *libretas abakuá*, están limitadas casi por completo a la parla, no en forma de vocabularios, sino por párrafos completos seguidos de una transcripción general al castellano. Como estos párrafos corresponden a fases muy concretas del ritual y en éste intervienen unos trazos particulares que simbolizan esos instantes. Las *libretas abakuá* recogen información gráfica de tales trazos (anaforuana y gandó).

Si bien la circulación de las *libretas de santería* ha estado limitada a los creyentes -y no todos las poseen-, su desconocimiento por la población ajena a estas creencias religiosas, no disminuye su importancia en la tradición oral escrita, que en este caso puede presentarse como un aporte de oriundez africana al vasto panorama de la literatura afroamericana.

Desde la inclusión en el habla popular de numerosos vocablos de las lenguas africanas, nuestro pueblo conoce y utiliza múltiples elementos de las tradiciones orales afroides que se plasman en las *libretas*, las cuales responden a situaciones sociales concretas dadas en el curso del desarrollo histórico de nuestro pueblo, con una circulación funcional dependiente de las relaciones sociales que existen en ciertos sectores del pueblo. Así pues, las *libretas* recogen elementos de la tradición oral, obran como instrumentos de ésta y representan un aporte de la cultura popular de antecedente africano en la literatura americana.

Publicado en la revista **Islas**, de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara (Cuba) . nos. 39-40 mayo diciembre, 1971.

RESUMEN

La expresión oral afroide ha conservado en Cuba tradiciones en forma de oraciones, fórmulas adivinatorias, conjuros, pasajes de la vida de las deidades, explicaciones mágicas de hechos de la naturaleza y formulaciones para la práctica ritual. En este trabajo se trata, principalmente, de las tradiciones orales de antiguo origen en la etnia africana yoruba, denominada en Cuba **lucumí**. Paralelo a estas transmisiones orales se ha mantenido un Instrumento para conservación en forma escrita, que no sustituye la oralidad original, sino que es empleado como un recurso nemotécnico, en las llamadas **libretas de santería**, anotando lo que un practicante debe saber, además de recoger Informaciones sobre su personal participación en el culto.

Se ofrecen algunos ejemplos tomados de estas **libretas**, respetando su particular ortografía, y se concluye analizando el papel que juegan en las relaciones sociales y su función como reservorios de las tradiciones orales africanas.

ARGELIERS LEON, La Habana, 1918. Realizó estudios musicales en el antiguo Conservatorio Municipal y se graduó de Doctor en Pedagogía en la Universidad de la Habana, desempeñando posteriormente cátedras en ambos centros docentes, habiendo ejercido la docencia durante más de cuarenta años. Posee el grado científico de Doctor en Ciencias Artísticas y ha sido in-vestido como Profesor de Mérito en el Instituto Superior de Arte. Ha tomado cursos en la Universidad de Chile y efectuado estudios de composición con Nadia Boulanger, en París. Actualmente dirige el Departamento de música de la Casa de las Américas en La Habana. Ha participado en eventos científicos, ofrecido cursos y pronunciado conferencias en la América latina y el Caribe, África y Europa. Tiene publicados numerosos artículos, folletos y libros sobre pedagogía musical, musicología y etnología.

Apuntes teóricos sobre la investigación de la cultura popular en América Latina

CELSO A. LARA FIGUEROA

Uno de los rasgos más importantes en relación con la investigación, promoción y difusión de la cultura, estriba en conocer y manejar su carácter histórico, el que en los últimos tiempos se ha intentado desvirtuar, transformar y reducir mecánicamente a la expresión última de sí misma: su expresión concreta pero abstracta, en el sentido de aislarla de todo su contexto histórico y social.

De esta manera se habla de un arte popular, de una artesanía tradicional, a las cuales hay que modificar para adaptarlas a las nuevas corrientes de gustos y modas del capitalismo, sin tomar en cuenta el sentido cosmogónico profundo que para cada uno de los pueblos representan estas manifestaciones de la creación colectiva.

Como ya se ha señalado en repetidas ocasiones, la cultura tiene un carácter esencialmente histórico que la determina, son las condiciones económico-sociales las que constituyen su base, por lo que no puede ser comprendida en abstracto. De ahí el acertado criterio de Nils Castro al indicar que no puede hablarse del arte, ni del hombre y la cultura en abstracto. Simplemente no existen pues están fuera de la historia. (1)

La cultura sólo se concreta en la medida en que se manifiesta como práctica colectiva de un grupo social históricamente determinado. En tal sentido, la cultura es la suma de hechos y valores que la sociedad jerarquiza, selecciona y transmite como herencia colectiva a otras generaciones que le imprimen su impronta histórica y social.

Entonces, si la cultura es concreta y se encuentra histórica y socialmente determinada, existe como expresión de las fuerzas sociales que componen la sociedad, es la expresión de una sociedad dividida en clases, por lo que puede hablarse con justa razón, de una cultura dominante o hegemónica y una cultura subalterna o periférica.

La interacción de ambas culturas, con su propia dinámica, conforma el patrimonio cultural de un pueblo. (2)

Este patrimonio se percibe a través de la obra de sus artistas, de sus intelectuales, pero también, por medio de las creaciones anónimas, materiales o no, surgidas del alma popular -en el sentido de Gramsci y no de Heine-, y a través de un conjunto de valores propios y auténticos que dan un sentido a la vida colectiva de una sociedad.

En tal forma puede afirmarse que la identidad cultural de un pueblo es el ámbito en el que la cultura se vive con subjetividad, en el que la colectividad se precisa como sujeto.

- (1) Cfr., entre otros, Nils Castro. "Cultura nacional y cultura socialista" en **Cultura y liberación nacional** (Colección Cultura, Serie Pensamiento Nacional), Panamá: Ediciones Instituto Nacional de Cultura, Impresora de la Nación, 1977, p. 12 y passim.
- (2) Vid. L.M. Lombardi Setriani. **Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas**, México: Editorial Nueva Imagen, 1978, pp. 39-51 y Guillermo Bonfil Batalla. "De Culturas populares y política cultural" en **Culturas populares y política cultural**, México, Museo de Culturas Populares, 1982, PP. 15-20.

De ahí 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.

Es así que frente a las presiones del exterior que sufre la colectividad, la identidad cultural, y en particular su cultura popular tradicional, termina siendo su principal incentivo para seguir siendo fiel consigo misma. (3)

Se desea citar aquí a Amadou-Mahtar M'Bow, Director General de la UNESCO, quien afirma que las sociedades actuales están sometidas a presiones socioeconómicas y culturales externas que hacen tambalear la identidad de los pueblos latinoamericanos. Opina el señor M'Bow, que es en la ciencia y la tecnología impuestas a nuestras sociedades en donde debe buscarse un equilibrio, pero conjugados con los elementos fundamentales de la cultura de los propios pueblos. (4)

Esta interrelación entre lo propio y los aportes de la ciencia y la tecnología, ameritan la necesidad de crear a nivel cultural, una especie de simbiosis que puede ser creadora o destructiva.

Será simbiosis destructiva si el poder que da la ciencia y la tecnología se utiliza con fines de dominación, para subyugar al hombre, para deculturar a los pueblos.

Simbiosis creadora si este poder de la ciencia, la tecnología y la cultura libera al hombre de sus servidumbres materiales, que siguen limitando su capacidad para expresarse plenamente, y si permite de hecho la expresión genuina de todos los valores morales, intelectuales y estéticos, esenciales para el equilibrio del hombre y la cohesión de las sociedades. (5)

No se pretende pontificar sobre la cultura, pero sí apuntar, que dentro de un marco teórico global, el problema que preocupa, la cultura popular tradicional en todas sus manifestaciones, quedará a nivel de disquisiciones académicas, a nivel de discusión, a nivel de llanto y suspiros, pero no de aprehensión científica, si no se acciona conjuntamente con el portador de esta cultura específica. Y ello lo proporciona la investigación científica y los medios tecnológicos. No existe ya el investigador único que cual Prometeo redime la cultura de los pueblos. Es la investigación participativa, la del binomio investigador-cultor de la cultura -valga el pleonasma-, la que permite encontrar las auténticas raíces de nuestros pueblos. De ahí que sólo la ciencia sea la que nos capacite para estructurar, comprender, entender y coadyuvar en la transformación de las leyes que rigen los procesos culturales. Como la cultura, el auténtico forjador de la cultura popular tradicional: el músico, el contador de historias, el artesano, el brujo, entre otros, no están aislados de su contexto social y nacional, ni son abstractos: son absolutamente concretos.

(3) Cfr. Rodolfo Stavenhagen, "La cultura popular y la creación intelectual" en La Cultura Popular. México: Premia Editora, 1982, P. 21.

(4) Amadou-Mahtar M'Bow, "Discursos del Director General de la UNESCO" en Conferencia Mundial sobre Políticas culturales (México, 26 de julio-6 de agosto de 1982). Boletín de Información. No. 31, 1982, PP. 7-11.

(5) Cfr. Prem Kirpal. "Valores culturales, diálogo de las culturas y Cooperación internacional" en Problemas de la cultura y los valores culturales en el mundo contemporáneo. París: UNESCO, 1983, PP. 54-55.

Cualquier acción que desee realizarse en su beneficio, debe estar basada en una política cultural que contemple como aspecto prioritario la investigación participativa de la realidad socioeconómica que rige el sector de la cultura tradicional.

La investigación de la cultura se vuelve entonces prioritaria. Ya un gran estadista dijo alguna vez, no sin razón, que quien no ha investigado no tiene derecho a la palabra.

Ello quiere decir que la investigación es el paso previo para todo programa que quiera desarrollarse en el sector de la cultura popular tradicional, y más aún, es la base de toda política cultural estructurada, no en los escritorios de los burócratas, sino en el campo, conjuntamente con los portadores de esta cultura. Para ello es necesario que el investigador en el campo de la cultura se despoje de su toga académica, y la investigación se convierta de un mero ejercicio académico en una herramienta para encontrar soluciones.

Bajo este marco conceptual, la investigación participativa es el paso fundamental. Aquí investigador e investigado forman un solo proceso, y ambos llegan a encontrar las claves, los nódulos que rigen el mundo de la cultura popular tradicional.

Sólo la investigación puede demostrar que el portador de cultura tradicional sí es creador y no únicamente repetidor de moldes establecidos por la tradición; y además, que sólo él puede transformar sus propios patrones estéticos por que respondan a una estética a-lógica no occidental. (6)

En el terreno de la cultura popular tradicional el investigador se convierte en un receptor más del proceso creativo de la cultura. Su papel de investigador está, además íntimamente ligado a la difusión y aplicación de esta investigación participativa.

La difusión y aplicación de estos resultados debe hacerse a varios niveles. En la actualidad la investigación pura no tiene mayor sentido.

Los niveles de difusión están, pues, marcados también por los estratos sociales de la colectividad:

1. A nivel de los propios portadores de la cultura popular tradicional (artesanos, contadores de cuentos, músicos, etc.), para que ellos mismos revaloricen sus propios elementos culturales. Entiendan -en el sentido de Gramsci- la importancia que su obra, que su trabajo juega en la formación de la autoconciencia nacional y tomen perspectiva de su papel como protagonistas de la cultura de una nación.

2. A nivel de los otros grupos sociales -en particular las capas medias-, para que sientan y entiendan -también en el sentido de Gramsci-, que en la cultura popular están los cimientos de la identidad de nuestros pueblos latinoamericanos, y que si no se apoyan en ella, y si no profundizan en su propia raíz, su historia no tiene sentido concreto, su historia aparece deculturada y en ellimbo de los pueblos repetidores de historias y no de los forjadores de la propia. (7)

(6) Vid. Antonio Gramsci., "Observaciones sobre folklore" en **Literatura y Vida Nacional**. México, Juan Pablos Editor, 1976, p. 239.

(7) L. M. Lombardi Satriani, **op. cit.**, p. 51.

3. A nivel de organismos nacionales de cultura y educación para que sepan que en la base de la cultura popular tradicional se desarrolla el proceso creador de un país. Para que los burócratas se compenentren de sus raíces mismas y planteen políticas culturales y educativas concretas, acordes a las necesidades imperantes en cada país, en los campos y ciudades, y deje de planificarse la cultura y la educación con modelos preconcebidos en otras latitudes.

4. A nivel de los organismos internacionales para que entiendan -a fuerza de repetirlo- que las manifestaciones de la cultura popular latinoamericana no constituyen laboratorios de experimentación, sino que nuestros pueblos, multiétnicos y multinacionales, forman un mosaico de hombres que tienen sus propios patrones culturales tan válidos como los del mundo occidental.

Las nuevas alternativas de la investigación en el campo de la cultura popular tradicional van proyectadas, entonces, a dos grandes líneas de acción de política cultural:

a. El propio portador de la cultura tradicional y sus propias organizaciones surgidas en el seno de su historia.

b. A la política educativa, a los planes de programas de educación formal y no formal. En estos momentos del desarrollo de la ciencia, la interacción cultural popular, identidad cultural y educación es decisiva.

Es decir que, sin esperar una hecatombe en el sistema educativo, es imprescindible incorporar la cultura popular tradicional a la educación de nuestros países. Es ahora la prioridad número uno.

Esta aplicación no debe ser aislada, sino como parte de su cultura popular, base de su cultura nacional.

Si bien hay muchas alternativas en el campo de la cultura popular, es cierto que, la investigación participativa, autogestionaria, es la base de la formación de políticas culturales coherentes, que todavía en América Latina están por elaborarse y ponerse en marcha.

RESUMEN

Destaca cómo la cultura, que se manifiesta como práctica colectiva de un grupo social e históricamente determinado, se percibe no sólo a través de la obra de los artistas e intelectuales, sino por medio de las creaciones anónimas en el ámbito de la identidad cultural en que la colectividad se precisa como sujeto. En el terreno de la cultura popular tradicional el investigador se convierte en un receptor del proceso creativo, lo cual, ligado a la difusión y publicación de su investigación participativa es la base de la formación de políticas culturales.

CELSO A. LARA FIGUEROA. Guatemalteco. Ex Director del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Actualmente desempeña el cargo de Investigador encargado del área del Folklore Literario de ese propio Centro, y es Catedrático Titular de la Escuela de Historia en esa casa de estudios. Es presidente del Comité de Folklore de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, organismo especializado de la OEA. Dirige y edita en México la revista **Folklore Americano**. Es autor de numerosos artículos y libros.

Testimonio de un pongo
RICARDO VALDERRAMA FERNANDEZ
CARMEN ESCALANTE GUTIERREZ

Los testimonios orales son, en comunidades andinas de quechua hablantes, la única fuente que ellos poseen sobre su historia, la única forma de conservar la memoria sobre sus luchas, el recuento de sus linderos (los límites del territorio que les pertenece) y toda su tradición oral.

El recorrer las comunidades andinas, en plan de investigación, enfrenta a cualquier investigador social no sólo a tener que utilizar fuentes orales, ya sea para informarse acerca del proceso histórico de la comunidad, como son la historia de sus luchas y movimientos campesinos, el carácter de su relación con las haciendas, con las cooperativas y entidades gubernamentales, o al cómo, cuándo y quién introdujo determinadas técnicas de cultivo o variedades de productos, etc., sino también lo enfrenta, al hecho ineludible del deseo de los comuneros de hacer conocer su historia, de que se escuche "su" versión de los acontecimientos por ellos vividos, a la certeza que ellos tienen de que lo que acontece en la comunidad no se conoce en ningún sitio.

En los últimos años, pese a los esfuerzos de las Ciencias Sociales por el estudio de las clases dominadas y marginadas de nuestro país, persiste aún un inmenso vacío en el conocimiento de la versión, del punto de vista que los propios actores sociales tienen de su devenir histórico.

Nuestra preocupación es la de tratar de llenar el vacío existente; una primera aproximación lo constituye el testimonio oral en "Gregorio Condori Mamani" (1977), que motivó continuar en esta línea de investigación sobre Historia Oral y Etnografía Oral. (1)

La historia andina se nos la ha hecho conocer desde el punto de vista del observador, ya sea el español del siglo XVI, del indigenista de las primeras décadas de este siglo o de los científicos sociales más contemporáneos a nosotros. Pero, la voz propia de los quechua hablantes, su participación en la historia, su manera de interpretarla están aún por darse a conocer.

El runa, el comunero andino, por su situación de subordinación y el no acceso a la escritura, han restringido sus experiencias al ámbito de la oralidad (que se constituye en registro de su historia). De ahí que consideramos importante, en nuestro trabajo, recopilar estas experiencias colectivas que posibilitan conocer la historia de los runas a través de su propia percepción como actores sociales.

(1) El uso de esta terminología parte de reconocer que los sectores sociales que no acceden a la escritura, no sólo no carecen de su visión propia de los acontecimientos, sino que además han desarrollado técnicas de registro y transmisión de su experiencia y conocimientos colectivos que van de generación en generación. A partir de nuestra experiencia de trabajo de campo en comunidades andinas de campesinos quechua hablantes hemos constatado la existencia de diferentes especialistas, ya sea en el mantenimiento de la memoria colectiva, en el de tecnología agrícola, ganadera, medicina humana, etc., en el conocimiento de diferentes rituales y aquellos que indagan y acumulan conocimientos sobre diferentes aspectos de su comunidad y de las comunidades vecinas.

Dentro de esta perspectiva presentamos el testimonio de un pongo, el sistema de hacienda visto por un pongo. (2) La recopilación fue hecha en la Comunidad Campesina de Pachaclla, ubicada en el distrito de Yaruli, del departamento de Huancavelica (Perú) y que constituye una comunidad con énfasis en la actividad pastoril. Este testimonio recogido en los meses de enero a setiembre de 1981, constituye la visión del *hacienda runa* (hombre de la hacienda), de lo que fue esta institución para él. El contexto, en el cual fue recopilado el testimonio, corresponde a un período de Crisis, que atravesaba la Comunidad, generado por un juicio que les había entablado la ex-propietaria de la ex-hacienda, con la pretensión de lograr su devolución. Esto al mismo tiempo constituyó la unidad de la Comunidad en defensa de su autonomía y propiedad sobre la tierra. Pachaclla, como muchas otras comunidades, ha sido recientemente reconocida en forma oficial. Antes fue hacienda, y durante el proceso de Reforma Agraria del Gobierno del General Velasco formó parte de la Unidad de Producción Ichhu Altino de la SAIS Huancavelica (casi toda la década del 70). La historia de sus luchas por lograr su autonomía es anterior a la ley de Reforma Agraria y se reavivó durante el proceso de la misma, hasta que posteriormente lograron la disolución de la SAIS y ellos fueron reconocidos como Comunidad Campesina en el año de 1981.

La crisis experimentada el año 81, fue el catalizador de la memoria colectiva, referida a los diferentes sucesos ocurridos en la Comunidad, haciendo recordar a los comuneros mayores los tiempos de la hacienda, recuerdos que los transmitían en las asambleas y conversaciones cotidianas, a los miembros más jóvenes y niños de la comunidad, y que no habían vivido aquel tiempo o que ya no lo recordaban. Esta coyuntura, favorable a nuestros propósitos, además de la larga permanencia en la Comunidad, que posibilitó ganar la confianza de los comuneros, ha permitido lograr varias historias de vida y testimonios sobre la historia de la Comunidad, parte de uno de los cuales damos a conocer ahora.

Para recopilar el testimonio se utilizó una guía metodológica flexible, que no forzaba su técnica narrativa, dándole temas generales de conversación y preguntas que desarrollaban aspectos de su testimonio, obteniendo así la visión sobre su vida y su participación en la historia de su comunidad, por lo que señalamos que es necesario distinguir tres realidades:

- a) La vida del testificante.
- b) Memorias y recuerdos sobre su vida (cómo percibe él su vida).
- c) El discurso que él da a conocer a través de su testimonio oral. En el que a su vez vemos la interacción entre ellos y nosotros, que escapa a la comunicación cotidiana e intercambio de información normal, por el sencillo hecho que entre ellos y nosotros mediaba la grabadora, que para ellos significaba que su testimonio sería conocido por X oyentes, lo que les hacía asumir una responsabilidad, la de hablar como testigos y representantes de su Comunidad, como los únicos conocedores de esa historia. Por lo cual ellos dan a conocer lo que querían que se conociera: se trata de un discurso.

(2) **Pongo**, es el término con que se denomina a todo hombre ligado a la hacienda, que vivía en ella y que tenía por obligación el disponer de su fuerza de trabajo durante un periodo de tiempo pre-establecido por el hacendado, sin recibir ninguna remuneración y a beneficio directo del hacendado.

Los *comuneros* pachacllinos son monolingües quechua-hablantes; el manejo de ese idioma por lo tanto fue vital e imprescindible para recoger adecuadamente este testimonio, el cual fue grabado íntegramente en quechua. Tanto la transcripción, así como la traducción literal no se incluyen en la presente ponencia, se ha vertido el texto quechua a un castellano normalmente utilizado en los Andes peruanos y comprensible a todo lector. Es una versión libre que trata de mantener la fluidez del texto oral, a lo largo del cual se mantienen algunos términos originales del testimonio, los cuales se señalan entre comillas; ponemos en forma continuada, entre paréntesis, una traducción aproximada en caso de ser términos quechuas, o bien el significado con que es usado en la zona, en caso de préstamos de términos castellanos. Anotamos que actualmente los quechuas-hablantes huancavelicanos han quechuizado numerosos términos castellanos.

A continuación presentamos el testimonio del comunero pachacllino, de 88 años de edad -en 1981- Don Daniel González Taypi.

LA HACIENDA VISTA POR UN PONGO HUANCAVELICANO

Lo que voy a hablar de la vida del tiempo de la hacienda; es como título para nosotros y nadie nos puede "deschatar" (discutir). Porque, en esta loma, servimos al hacendado de día y de noche, como animales. Ya de *pongo*, ya de *mitani*. Así a la hacienda hemos alimentado con nuestro sudor, con nuestra sangre, desde que nuestros ojos se abrieron a la luz en estas lomas. Igual ha sido con nuestros abuelos, con nuestros padres. Ellos también siempre existieron en estas lomas.

Mi abuelo era Bernaco Paucara, y mi abuela, Micaela Alanoca; ellos han sido padre y madre, aún en la punta de este tiempo. Estando de Uyarikoq (trasmisor de las órdenes dadas por el hacendado a los demás hombres ligados a la hacienda) en Qarwaq, él los conoció y sirvió a todos los patrones: Guillermo Alarcón, Lolo Alarcón, Luis Alarcón...

Aún cuando no había la "máquina" (tren), aún cuando no había ni el "vial", ni el carro; llevaba a la patrona, con todos sus hijos, en "mulas aguellillos", hasta la Oroya, Tarma y Chiclayo, para que sus hijos estudien ahí.

Yo soy el hijo de aquellos que atardecieron sus vidas sirviendo de *pongo* a la hacienda. Por eso, ninguno de los hombres de hoy me pueden "deschatar" (discutir, despreciar o dejar de tomar en cuenta).

A mi me tocó vivir en la hacienda, cuando la dueña era la vieja Lozana; era "machorra", con alma de diablo. Sólo para los mandatos de ella, tenía 3 *pongos* y tres *mitanis*. Todo el tiempo, en su casa, eníamos que estar sin "ojotas", con la cabeza desnuda, sin sombrero. Así, hasta lo que escupía, teníamos que recibir en una vasija de plata.

Cuando esta señora envejeció demasiado, ya no podía ni sujetarse sobre el caballo, y desde la casa-hacienda de Pachacla, hasta su casa en la ciudad de Huancavelica, teníamos que cargarla en anda, entre cuatro *pongos*.

Otra hacendada que se hacía cargar en anda, era la dueña de la hacienda Huaylacucho. Era una vieja inválida, que para ver cómo trabajaban sus peones, los *pongos* la cargaban en andas hasta la chacra. Y, cada domingo, bajaba en anda a oír misa en el Templo de

Santa Ana, en Huancavelica; después de la misa, la volvían a cargar en su anda hasta la casa-hacienda.

Cuando una entraba de *pongo* a *mitani*, la hacienda nunca nos daba de comer, cada *pongo* tenía que entrar cargado de sus víveres, y si los víveres se terminaban pasábamos hambre. Esta patrona era sin alma, en su casa había cuartos llenos de chuño (3) y papas y, ¿de dónde era esa papa? Era la que nosotros trabajábamos. Y no nos daba, ni siquiera el chuño ni la papa podrida.

Esta patrona Lozana fue la mujer de Pedrito Merino, pero este patrón había muerto más antes, así quedó viuda muy joven, con una sola hija. Pero, así sola, era cristiana sin alma, verdadero nido del diablo. Cuando uno entraba de pastor, el ganado de saca lo vendía, y eso hacía aparecer como ganado desaparecido en las manos del pastor. Y, sin consultar a nadie se reponía, la cantidad que quería, con el ganado de la tropa del pastor. Así, cuánto nos hizo llorar, hasta que las lágrimas se sequen en nuestros ojos.

Así esta patrona, envejeció en nuestras manos, cuando le servíamos, pero su vejez ha sido verdadero castigo, ha padecido peor que animal, por eso hasta sus legítimos familiares se negaron a mirarle, porque ya no se daba cuenta, ni lo que se cagaba en la cama. Ya no hablaba, su lengua se amarró. Murió terminada por el piojo. Pero, así le velábamos, noche tras noche en vela. De noche, las veces que se cagaba, teníamos que cambiarle las sábanas. No hablaba, sólo mugía. Lo mismo, durante el día, de *pongos*, no nos movíamos de su lado. Ya no se sujetaba, ni parada, ni sentada, pero así la bajábamos y subíamos a su cama; cuando la sentábamos, se iba como trompo. Así para que tome y coma la sujetábamos con cuñas y tusas de almohadones. Cuando tenía hambre, ya no decía tengo hambre; ni cuando comía hasta la saciedad, decía basta. Todo se engullía, como pato.

Lo que espantaba era, a pesar que su ropa y cama cambiábamos dos veces al día, los piojos la terminaban, aparecían como hormigas. Todo eso, las frazadas, las sábanas, su ropa, hacíamos hervir en peroles, pero aún así, los piojos la terminaban.

Al ver esto, nosotros decíamos: esto es *chikio* sea es mal agüero, es anunciación de un fin, porque cuando a una persona de un momento a otro, le termina el piojo es *chiki*, para que desaparezca del todo su ganado o para que muera. Así desde esa vez estaba anunciado para que el tiempo de la hacienda se termine.

Más antes, cuando aún podía caminar, en la ciudad de Huancavelica se escapaba a las calles y se entraba a las tiendas y se alzaba cualquier cosa y luego se corría o caminaba por las calles de Huancavelica derramando su "perdón" (excremento) o entraba a las tiendas a cagar.

Así, este fin de animal, ha tenido esta patrona; un día, en nuestras manos, murió. Palmeándose, murió callada, sin decir: ¡Jesús!

Su muerte ha sido padecimiento y castigo, porque esta patrona, hasta el último, sólo nos dio tristezas y nos hizo llorar a toda su gente.

Para entrar de *pongo* nos hacía llamar el rato que se le ocurría, a fulano llamen. Y, sin decir nada, teníamos que obedecer, porque estábamos en su "mandamiento". Ahora, un

sólo pongo como deber tenía que pastar el rebaño de chanchos, tropa de caballos, cocinar mañana y tarde para los perros, hacer sus mandatos. Así solito no podías vencer tanto mandamiento, y si uno no tenía familia, del bolsillo de uno mismo tenías que pagar o conseguir en *ayni* a uno que le ayude a cumplir la obligación de *pongo*. Así un *pongo* tenía su propio peón, para hacerse ayudar. Pero no, un *pongo* tenía que entrar cargado de su propia comida.

Entrar de *pongo* en la cosecha era peor, porque al término de la cosecha, al *pongo* le entregaba papa, bajo peso, para hacer *chuño*. De cada cuatro arrobas y media de papa, quería que salga una arroba de *chuño*. Si faltaba a su ajusten el peso, no recibía. Así, a la fuerza, tenías que aumentar de tu propio *chuño*.

Lo mismo era cuando uno entraba de pastor una cría de borrego, una madre se perdía o era comido por el zorro; o cuando sucedía cualquier cosa, si era "merino" se reponía con dos ovejas chuscas del rebaño del pastor. De todo esto ¿a dónde podías ir a quejarte? No se podía. La hacienda mandaba como quería, pero aún así nunca estaba contenta.

I

Un día llegó Santi Quispe, casi niño. Con ropa de bayeta con montera, y con ojotas de cuero de llama. Así llegó de *Chuto runa*, como criado del hacendado.

Cuando subía a nuestras estancias, llegaba saludando su tío, su tía. Pero después y más después, ya no había ni saludo, ni tío, ni tía. Creció y el hacendado lo nombró como mayor domo y cuando murió el patrón, Santi Quispe se quedó como administrador mejor que patrón. Ya también a él teníamos que servir quitándonos el sombrero.

Cuando paría su mujer, mejor que a la patrona, teníamos que atenderle, lavarle los pañales, hilárselo, cocinarle. Así a Santi Quispe teníamos que servirle de *pongo* y *mitani*.

Ay *Taytalla* ¡carajo!

Si subía Santi Quispi, era peor que el patrón, venía acompañado de todos los perros de la hacienda, si en el camino tropezaba con el rebaño de cualquier "común" (comunero) con los perros hacía comer dos o tres carneros y sólo los huesos quedaban. Al trabajo nos arreaba como a animales, a punta de carajo; nos decía:

-Apura burro, ¡carajo!

-Apura talegón.

-Apura gran puta, ¡carajo!

Sólo esas palabras conocimos de él al final, cuando al principio llegó diciéndonos "tío", "tía",

II

La lana sacaba a Ica. Este viaje duraba semanas a meses, el fiambre que nos llevábamos era de nuestra despensa, las mulas, caballos, llamas, caronas, en que transportábamos la lana, la carne seca; era de nuestra tropa. Hasta los costales y sogas eran nuestros.

La hacienda sólo nos entregaba lana pesada ya y era de nuestra responsabilidad llegar como sea con la lana a Ica, en un plazo fijado por el hacendado.

Entonces, la hacienda nos entregaba desde treinta, cuarenta, hasta cincuenta quintales de lana, a tres o cuatro grupos de *pongos*, y cada grupo lo conformábamos dos o tres *pongos* que teníamos que transportar la carga de lana para una fecha fija, a Ica.

Ir a Ica era apostar con la muerte. Muchos ya no regresaban. Morían en el camino o regresaban enfermos a morir con *chukchu* (terciana). Mi padre transportando en mulas la fibra de alpaca y el chuño a Ica, regresó con *chukchu*, y curándole día y noche, le hicieron regresar ya de la mitad del camino de la otra vida.

Con este mal a uno da alta calentura y ataques de temblor de pies y cabeza. El había cogido este mal, cuando cruzaba vadeando el río Huanta. Esta enfermedad entra en el momento que uno se asusta y también se expulsa el mal con otro susto. Cuando llegé del viaje, mi *tayta* Clemente González, empezó a dormir día y noche; y cada vez que despertaba temblaba. Las tembladeras le obligaban a correr, no podía controlar su cuerpo. Cuando así corría se tropezó con un toro bravo que lo envistió, lo que le causó un fuerte susto y el *chukchu* escapó del susto. Cuando uno duerme y duerme con este mal, en los sueños se presenta el *chukchu* de mujer que te enamora. Te ofrece de todo, te abraza, se echa sobre ti y te dice "vente conmigo". Mi padre dijo, ya cuando el *chukchu* se salió, vio en sus sueños que la mujer se iba llorando le decía: "te quiero tanto, te ofrezco de todo y tú no me quieres".

Los *pongos* para bajar a la costa, semanas antes se curaban con medicamentos de los más pestilentes, hasta que estén totalmente penetrados de olores pestilentes. Tomaban orines fermentados, kerosene, se untaban con excremento humano fermentado, con orín de zorrino, se ahumeaban con humo de jebe, de cuerno derecho de los toros negros y de los chivos capones, con humo de maderos de cruces abandonadas del campo santo. Cuando eran penetrados del todo por estos olores, el *chukchu* no se les acercaba, estos olores lo ahuyentaban. Y para abrirse paso del *chukchu*, en el camino a la costa, llevaban puesto un ollar hecho de uñas de zorrinos, de chivos y de picos de *chiwako*. (3) Porque el *chukchu* esperas en las abras, en las apachetas y sigue hasta aprovechar un momento de susto para meterse en uno. Si uno se moría o se enfermaba por estos viajes, la hacienda nunca decía nada; toma para el entierro, para los gastos de la curación, nada. Ni sentía, ni le interesaba nada, así eran las haciendas en todas partes. En qué hacienda hacían curar, si algo le sucedía al *pongo* en los mandatos de ellos. Lo que les interesaba era hacerse servir hasta que nuestras vidas anochecían:

-Estás en mi hacienda, estás en mis tierras.

Y, marido, mujer, e hijos servíamos.

La hacienda nunca fue buena, nunca nos dijo, aprendan por lo menos a leer y escribir. Igual que a sus padres, a los niños también, les obligaba para que estén en el servicio de la hacienda.

(3) Zorzal andino

Sólo ellos querían su bien, por nosotros las *runas* (4) nunca sintieron, ni nos tomaban en cuenta.

Un hombre estima hasta su mula, dice que toma, que coma; para que me cargue, para que me lleve. Éramos vistos peor que animales. Así eran los hacendados, puramente inhumanos que a nosotros los *runas* nos veían peor que animales.

En que nos pagaba, que recién nos daba, nada. Pero teníamos que trabajar, hacer las cosas sin faltar nunca, si uno faltaba, tenías que completar tu falta haciendo cualquier cosa en la hacienda, hasta en los domingos, así éramos deudores de una deuda eterna.

Cuando le mejoramos la hacienda, con nuestro trabajo a todos los *haciendas-runas* que teníamos ganaditos, nos decía:

-¡Váyanse! Que se vayan, que salgan de mi hacienda.

A fin que los ganados de la hacienda se reproduzcan.

Así ya no se contentó con los pastos de parte baja, sino también los pastos de las lomas de la parte alta los guardaron, los recomendaron y nos vimos acorralados en un canto, sin pastos para nuestro ganado.

Cuando Fico Guevara nos expulsó, nos fuimos sin saber a dónde, sólo llevados por nuestra cabeza. Unos se iban a Wanka-Eanka, a Kongalla; de otros ni se sabe a dónde fueron, se perdieron para siempre.

La hacienda nos expulsó a los *runas*, a los nacidos aquí, a los legítimos señores que aquí siempre trabajábamos a los Cargos-pasados, a los Vara-pasados, a los señores, a los mayores, a los que desde otros tiempos siempre existieron aquí. Así aparecidos regados en todas partes, con lágrimas de lluvia, con lágrimas de río; como errantes sin pueblo, sin familia. Así andamos en el tiempo de la hacienda, que de padre sólo tuvimos al viento y de madre a la neblina de estas lomas. Nos arrastrábamos de loma en loma. Íbamos cargados de unos palos y de nuestros hijos, para alzar nuestras chozas en parajes que no conocíamos, arreando nuestro rebaño de un lado a otro, como neblina que un rato se posa en una loma y al rato en otra. Así éramos como si no hubiéramos sido paridos por esta tierra.

Por eso, cuando escuché amenazarse en una pelea entre dos *comuneros*: uno de ellos decía: -Espera no más carajo, ya va a regresar el hacendado a joderte.

Así algunos dicen sin pensar, como si no tendría n cabeza ¿y cómo? ¡No puede ser! Que no recuerden como arrastramos el sufrimiento en tiempo de la hacienda, porque hasta el chanco tiene memoria. Por eso, esa vez, al escucharlos mi corazón ardía y de rabia me retorecía. Si hubiera tenido fueete, a los dos los hubiera fueeteado. Porque ¿en la cabeza de quién ya cabe, que el tiempo de la hacienda puede regresar? ¿Y cómo ya lo que Etstá cocido puede volver a ser crudo?

(4) Hombre de la cultura andina.

RESUMEN

Es la visión del sistema de hacienda por parte de un campesino que vivió y sufrió ese sistema de explotación. Testimonio íntegramente grabado en el idioma del testimoniante, el quechua, cuya versión libre al castellano damos a conocer.

Consideramos que la historia andina se nos la ha hecho conocer unilateralmente desde el punto de vista del observador -el español del siglo XVI, el indigenista de principios de este siglo o el científico social de nuestros días. Pero el punto de vista de los marginados, su visión, su manera de interpretar los acontecimientos históricos, no se conocen sino a través de raras excepciones. Generalmente, la única fuente para hacer la historia rural de los campesinos, obreros, artesanos, es la oral. Por ello, la historia oral cobra mucha significación en nuestro país. Consideramos que los testimonios -aclarando sus limitaciones- es un avance en la historia oral.

RICARDO VALDERRAMA FERNANDEZ y CARMEN ESCALANTE GUTIERREZ. Peruanos, teniendo el idioma quechua como lengua materna. Antropólogos sociales, durante largo tiempo han estado trabajando en el proyecto de investigación sobre "Historias orales de familias campesinas: mitos y leyendas del pueblo andino". Han publicado el libro testimonial **Gregorio Condori Mamani (autobiografía)**, inicialmente impreso en quechua y castellano por el Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de las Casas", del Cuzco. Este libro ha sido recientemente (1988) publicado en Cuba por la Editorial Arte y Literatura.

Descolonización de la tradición oral Africana en América

MANUEL ZAPATA OLIVELLA

La mirada global de la Diáspora Africana constituye el mayor desafío que puedan plantearse los descendientes africanos del mundo frente a su propia historia, etnia, cultura y destino. Principalmente en lo que concierne a su verdadera y real historia, ya que la mayoría de las fuentes conocidas recogen las miradas y conceptos alienados y alienantes del colonizador.

En este marco, adquiere singular importancia la recolección y evaluación de la memoria ancestral de nuestras comunidades negras, mulatas y zambas, en la cual aún se preservan datos y apreciaciones dejados por nuestros ancestros a lo largo de más de cuatrocientos cincuenta años. Dolorosamente estos testimonios que aún perviven en los pueblos de África y América corren el riesgo de desaparecer con la muerte de los adultos, si antes no se recogen en grabaciones y textos escritos.

Pero no basta la simple consignación de los relatos, pues éstos pueden ser, y generalmente son, examinados con criterios subjetivos que distorsionan en el documento original, sobre todo, cuando proceden de analfabetos que no tienen oportunidad de leerlos y rectificarlos una vez publicados.

El negro en Colombia

La población de descendientes africanos en Colombia -negros, mulatos y zambos- es muy significativa. Los datos consignados por el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) para el año de 1985, sirven para tener una idea aproximada de esa población:

Habitantes en Colombia	26'932.866 (Dato no confirmado)
Total de habitantes en Colombia:	
Año de 1964	17'482.420 (Censo)
1967	19'215.158
1985	26'932.866 (Censo. Dato aún no confirmado).*

* Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE).

Los componentes étnicos de la población colombiana se pueden estimar así:

- 2.2 % Indios.
- 6.0 % negros.
- 20.0 % blancos.
- 24.0 % mulatos - zambos.
- 47.8 % mestizos.

(Tomado del "Atlas de Colombia". Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Bogotá 1969).

La mayor parte de la población negra con un índice superior al 95% habita los valles, riberas y litoral de la Costa del Pacífico y del Departamento del Chocó.

Aunque diseminada, aislada y mezclada, la población negra en la Costa Caribe también es muy importante, sobre todo por encontrarse enclaves puros (Palenque de San Basilio, Isla de Bocachica, Barú, etc.); vastas zonas rurales mestizas donde predomina el elemento negro (Malana, Rocha, María La Baja, San Onofre, etc.; y otras de zambos (riberas del Magdalena). (Véase "Blacks in Colombia and Venezuela: From the Labor Base of Columbia Society to Marginal Workers in Modern Societies", Ruth Hamilton and Ruth Harris).

En estas condiciones se encuentran adultos de avanzada edad que preservan la memoria ancestral de la raza y que de no recogerse de inmediato, serían muchos los aspectos históricos, sociales y culturales que desaparecerían.

Si se tiene en cuenta que la tradición oral no es tan sólo un inventario de reminiscencias folclóricas (cantos, leyendas, mitos y cuentos), sino la expresión global de la cultura espiritual y material de los pueblos analfabetos, el valioso arsenal de conocimientos preservado por nuestros abuelos de generación en generación, constituye el testimonio más importante a investigar en la diáspora africana en Colombia.

Su estudio nos arrojaría datos fundamentales sobre las diferentes áreas de la cultura:

- a) Etnia.
- b) Filosofía y lenguaje.
- c) Costumbres y Organización Social.
- d) Creatividad Material.

FUNDACION COLOMBIANA DE INVESTIGACIONES FOLCLORICAS (FCIF)

Esta entidad no tiene ánimo de lucro y está reconocida con la Personería Jurídica No. 5431 del 17 de Diciembre de 1973, por el Ministerio de Justicia.

La Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas ha venido realizando una serie de estudios sobre la tradición oral de los grupos étnicos del país, recogiendo la información indiscriminada de sus componentes indígenas, negros, blancos y mestizos. Dentro de este contexto han sido muchos los informantes de origen africano que nos han contado su propia historia. (Véase "El Negro en la Historia de Colombia. Fuentes escritas y Orales", seminario realizado en Bogotá, en el año de 1983, financiado por la Fundación Ford).

En la actualidad la FCIF, posee un archivo con más de 1000 horas grabadas en cintas magnetofónicas entre los grupos étnicos de Colombia (Antioqueños, Caucaños, Costeños, Cundinoboyacenses, Orientales, Santandereanos, Sur Andinos y Tolimo-Huilenses), en los cuales se recogió la tradición oral de analfabetos y semiletrados de todo el país.

Además dispone de un archivo fotográfico con más de 10.000 diapositivas a color sobre los aspectos materiales de esas comunidades. Igualmente se han realizado documentales

cinematográficos (5), Videotapes para la televisión (45), programas radiales (200), publicaciones ("Tradición Oral y Conducta en Córdoba", 1972; "Etnografía Colombiana", 1983; "El hombre Colombiano", 1914, etc.), artículos, seminarios (I Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Colombia, 1977; I Simposio sobre Bibliografía del Negro en Colombia, 1983).

Investigaciones monográficas: Patrones Tradicionales de Comportamiento del Pueblo Colombiano sobre: Vida, Salud, Enfermedad y Muerte, 1971-1973; Patrones Tradicionales de Comportamiento de los Analfabetos y Semiletrados Frente al Manejo de los Recursos Naturales Renovables en la Costa Atlántica, 1984; Wayuu-Alijuna, 500 Años de Confrontaciones -Testimonios Orales- 1985-1986. Estas monografías tuvieron como fundamento la tradición oral de los analfabetos y semiletrados de etnias puras, mulatas, zambas y mestizas.

Interpretación Empírico-Científica

En los 15 años de estar realizando este tipo de trabajo, la FCIF, ha desarrollado su propia metodología de recolección de la información, análisis y evaluación, cuya preocupación esencial es eliminar hasta donde se pueda el factor subjetivo y fantaseador tanto del informante empírico como del científico.

Para lograr este propósito, se vienen realizando encuentros de empíricos en los cuales se interroga a cada informante en presencia de los demás, a fin de que el resto de los presentes sirva de control crítico de la información recogida. Posteriormente, todo el material es analizado y evaluado por un grupo interdisciplinario compuesto por sociólogos, antropólogos, economistas, etc.

La Mirada Interior de la Tradición Oral

Aún cuando son decisivos los estudios académicos interdisciplinarios para la comprensión de los fenómenos sociales, culturales, económicos y políticos que influyen en la diáspora de los pueblos de ascendencia africana, es indispensable agregar a éstos, la visión ancestral de los forjadores de su propia historia. Organizar, interpretar y desarrollar tesis sobre la diáspora del pueblo negro iletrado sin tener en cuenta la visión ancestral preservada por los más viejos y experimentados podría conducir a la comprensión alienada que tradicionalmente han realizado los colonizadores.

Desde este punto de vista, la Diáspora Africana debe contemplar el estudio del complejísimo fenómeno de las relaciones entre el pensamiento empírico y pensamiento científico, las cuales se han interpretado en forma dogmática por parte de los investigadores académicos. Este tema impone una revisión de los criterios tradicionales sobre conocimiento vivencial y filosofía científica; fenómenos fácticos y metafísicos; sistemas filosóficos empiromágicos y sistemas filosóficos científicotécnicos.

A partir del esclarecimiento de estos contextos filosóficos que no son otra cosa que etapas en el desarrollo del pensamiento humano, podremos comprender y calibrar en su justo valor la teoría y la praxis de los pueblos iletrados de la diáspora; su importancia, funcionalidad y trascendencia en relación con la filosofía y la ciencia.

Contrario a lo que generalmente se cree, estos dos contextos filosóficos, lejos de oponerse se interpenetran y complementan en la historia y la vida social contemporánea de los hombres; no hay científico que no utilice en sus hipótesis y teorías algunas ideas mágicas para la comprensión del mundo y el comportamiento social; como tampoco, hoy día, el salvaje más alejado de la civilización, deja de saber de la existencia de una tecnología superior utilizada por hombres, seres extraterrestres o dioses, (aviones, armas de fuego, polución, etc.), a la cual temen, admiran y en cierta forma utilizan.

Nosotros, investigadores de la diáspora africana en todas sus experiencias en continentes y pueblos del mundo, no podemos soslayar en nuestros estudios la sabiduría tradicional y popular de nuestros hermanos acumulada en el desarrollo y enriquecimiento de la humanidad.

Lenguaje y Tradición Oral

Generalmente se confunde el papel que juega el lenguaje como instrumento representativo y abstracto de la realidad concreta y el papel de la tradición oral que acumula las experiencias materiales y espirituales de los pueblos analfabetos: mitos, oficios, costumbres, etc.

Nuestro trabajo debe diferenciar claramente estos dos fenómenos que constituyen la esencia y dinámica de la creatividad de los pueblos empíricos, entre ellos los africanos en su diáspora.

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. En esta forma la creatividad del hombre negro pudo preservar sus valores originales (africanos) aunque le hubieran amputado sus idiomas tradicionales.

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. De aquí la necesidad de comprender sus más profundas filosofías y comportamientos, sin los cuales apenas podríamos valorar los efectos secundarios, las formas, los resultados alienantes del aculturizador.

Este examen a profundidad, es posible, lo hemos practicado en múltiples trabajos que nos han permitido identificar las raíces africanas en los fenómenos de mestizaje operados en la sociedad colombiana caracterizada por la pluralidad de los valores étnicos y culturales aportados por el indio, el negro y sus colonizadores europeos.

Resistencia y Creatividad en la Oposición

Existe la creencia generalizada de imaginar que en los procesos de oposición cultural, las comunidades oprimidas desarrollan conscientemente ciertas tácticas lingüísticas defensivas para preservar los valores de su cultura frente a los impuestos por el opresor, como acontece con los dialectos o lenguas lunfardas.

En realidad este fenómeno ocurre y se manifiesta en diferentes formas según el grado y circunstancias de la opresión. Lo que queremos destacar es que este fenómeno se opera no sólo en los grupos sino en forma natural e inalienable en cada individuo; la naturaleza abstracta, subjetiva y recreadora del pensamiento permite que la persona exprese o no abiertamente con la palabra la intimidad de sus opiniones.

Para los pueblos e individuos africanos, arrancados de su ámbito cultural original e impedidos generalmente de comunicarse en sus propias lenguas por falta de interlocutores, la valoración subjetiva influyó forzosamente para dar connotaciones nuevas a las palabras utilizadas en el idioma que les imponía el opresor; esta actividad intelectual y recreadora insoslayable en todo hablante, permitió al hombre negro preservar sus connotaciones ancestrales, cualquiera que hubiese sido el grado o la forma de opresión cultural; estuviera aislado o en grupo; entre miembros de una misma etnia y en los procesos de mestizaje.

De igual manera, la conceptualización subjetiva y recreadora del lenguaje, también nos facilita comprender que el grado de penetración de los valores negros dentro de la cultura del opresor va más allá de la simple preservación del lenguaje original, palabras o modalidades fonéticas; Independientemente de que el colonizado ha ya querido o no recrear nuevos idiomas odialectos, sus sentimientos e interpretaciones conformaron en la lengua impuesta un nuevo substrato que en los sucesivos y continuados procesos de aculturación y endoculturación constituye el más importante aporte africano.

Igualmente en América Latina debemos destacar que el influjo africano se produjo mayormente en el lenguaje hablado por haber sido sistemáticamente privado de la enseñanza formal del idioma opresor y por mantenerse en el más absoluto analfabetismo. El resultado de esta doble represión lingüística ha sido el enriquecimiento de la tradición oral en las comunidades de origen africano ya que en el hacinamiento y marginación a que fueron sometidas, su expresividad pudo operar libremente sin la intervención del opresor. De las bodegas de los barcos negreros; de las barracas de esclavos; de las barriadas negras en las ciudades; de las comunidades rurales, plantaciones y haciendas y comunidades cimarronas, surgieron las nuevas connotaciones, idiomas y dialectos con que los pueblos negros han enriquecido en América las lenguas modernas.

Desde luego que en los largos procesos de opresión y aculturación cultural, los africanos también debieron recibir y asimilar valores lingüísticos de sus opresores, adaptándolos como propios; de la misma manera gran parte de sus connotaciones ancestrales e idiomas desaparecieron o se recrearon en las condiciones materiales y espirituales de convivencia y mestizaje con otras etnias.

Este último fenómeno ha sido particularmente señalado por Frantz Fanon, señalando el peligro que afrontan los individuos y pueblos colonizados al recibir y asimilar los valores del colonizador, perdiendo los propios.

En nuestros trabajos en Colombia sobre tradición oral hemos tenido oportunidad de estudiar fenómenos de intercambios lingüísticos entre indios, africanos y europeos en las comunidades analfabetas y semiletradas con profuso mestizaje étnico y cultural. Tales fenómenos son muy profundos hasta el grado de no poderse apreciar con

precisión el origen de los préstamos actualmente utilizados como propios por todos los hablantes.

Queremos llamar la atención sobre este particular ya que en los análisis comparativos y teóricos se suele incurrir lúcidamente o inconscientemente, en interpretaciones subjetivas que no corresponden a la naturaleza del fenómeno observado.

Etnia y Mestizaje

Para los países latinoamericanos (Hispano América, Brasil, Haití, Antillas y Guyana Francesa), la dimensión del mestizaje adquiere una importancia capital. El enfoque de los procesos dinámicos de la etnia y la cultura deben ser examinados con los criterios propios de sus integrantes (mulatos, zambos y mestizos), procurando por todos los medios de no imponer la visión de quienes analizan y sienten el problema racial a partir de países con una larga y violenta historia de segregación y discriminación étnicas. En ningún momento queremos afirmar que en las sociedades latinoamericanas no hayan existido y existan tales prácticas segregatorias y discriminatorias, pero adquieren una modalidad especial como resultado, precisamente entre indios, descendientes de africanos, europeos y asiáticos.

Tampoco pretendemos afirmar que un investigador, no importa de qué raza, cultura o país no pueda profundizar en el análisis de estas comunidades mestizas y deducir conclusiones altamente objetivas.

Tan sólo es nuestro interés poner de presente que este factor debe ser considerado en forma relevante en el análisis multidisciplinario que se haga y que en ellos, cualquiera que sea la naturaleza del fenómeno, debe tenerse en cuenta las apreciaciones de los investigadores nativos.

Mestizaje y Cosmopolitismo

El mestizaje interétnico y cultural adquiere singular trascendencia en los momentos actuales cuando afluyen hacia las principales metrópolis de Europa, Estados Unidos, Canadá y América Latina, fuertes corrientes migratorias de descendientes africanos procedentes de las antiguas colonias y zonas rurales, compulsadas por la expectativa de hallar en ellas empleos y mejores oportunidades de existencia y desarrollo cultural.

Estamos, pues, en una moderna etapa de la diáspora africana que revoluciona todos los conceptos tradicionales heredados del antiguo mundo colonialista originando nuevos conceptos e intercambios en los fenómenos de mestizaje. Una prueba de ello son las manifestaciones alarmante xenofobia en las principales capitales de Europa contra los inmigrantes de las llamadas "razas de color" de África, América y Asia.

Estas y otras consideraciones acentúan la importancia y conveniencia de estudiar los procesos socioeconómicos, culturales y lingüísticos de la diáspora africana en el pasado y su promisorio futuro. Los nuevos mestizos del mundo y en particular los descendientes de africanos en América Latina, Colombia y otros países, afrontan nuevas luchas sociales, culturales y políticas para preservar y enriquecer sus valores tradicionales frente a los influjos cosmopolizantes de la era contemporánea.

Amenaza de Desaparición de las Comunidades Negras Marginadas en Colombia y América Latina

Es muy conocida la situación precaria en que viven las comunidades marginadas, negras, indias y mestizas en Colombia, Panamá, Honduras, Nicaragua, Brasil, Venezuela, etc. Frente a esta dramática realidad, el estudio de la diáspora africana en su doble dimensión cultural y social constituye una necesidad impostergable, tanto para detectar los graves problemas de hambre, mortalidad infantil, pobreza, hacinamiento y analfabetismo, como por la pérdida de los valores ancestrales preservados hasta ahora. No se trata, pues, de hacer un inventario del acervo cultural, sino ahondar en el conocimiento de las causas socioeconómicas y culturales de opresión que están socavando su propia vitalidad y existencia.

Nuestra Fundación en los pocos trabajos que ha podido adelantar sobre la tradición oral en algunas comunidades negras y mestizas de los litorales Pacífico y Caribe, ha detectado dos grados de depauperación sociocultural:

Uno que podríamos llamar de *subsistencia* en el cual la comunidad todavía dispone de mínimos recursos naturales y de herramientas de trabajo por los cuales puede preservar algunos valores tradicionales (filosofía, moral, familia, alimentación, vestido, vivienda, etc.), entre ellos los heredados por los abuelos africanos.

Y otro, de *sobrevivencia*, donde la privación absoluta de recursos, amenaza de muerte la vida de la comunidad y con ella sus valores ancestrales.

La Diáspora Africana, orientada a detectar esta clase de fenómenos, aportaría la posibilidad de conocer los mecanismos de defensa en los estados de miseria absoluta preservados hasta nuestros días por nuestros abuelos africanos.

RESUMEN

El autor resalta la importancia de la colectación y evaluación de la memoria oral de las comunidades negras, mulatas y zambas en América, las que aún preservan informaciones y apreciaciones conformadas durante cuatrocientos cincuenta años, y que en las condiciones actuales de la vida moderna tienen el riesgo de desaparecer.

En los países latinoamericanos el mestizaje tiene una importancia capital; y no debe desconocerse el fenómeno actual de las fuertes corrientes migratorias hacia las principales metrópolis europeas y norteamericanas. Debe diferenciarse el papel que juega el lenguaje como una expresión de la realidad concreta y el papel de la tradición como acumulación de experiencias materiales y espirituales. Lo importante es no tanto hacer un inventario del acervo cultural, sino ahondar en el conocimiento de las causas socio-económicas y culturales que inciden sobre las comunidades negras y mestizas americanas.

MANUEL ZAPATA OLIVELLA (1920). Colombiano, graduado como médico, participa activamente en la dirección de instituciones dedicadas a la preservación de la memoria oral de las raíces africanas en su país, y se ha destacado como escritor de novelas, libros de testimonio y ensayos, donde resume sus experiencias personales sobre las comunidades negras y mestizas en distintos países que ha recorrido. Entre sus obras podemos mencionar **Corral de negros**, **Detrás del rostro**, **El hombre colombiano** y **Tradición oral y conducta en Córdova**.

Tradición oral y discurso popular andino*
Avances de investigación y perspectivas metodológicas

IMELDA VEGA CENTENO

"...una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores, el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento y la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse."

J.M. Arguedas, palabras al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, Lima, octubre de 1968.

1. CULTURA Y CULTURAS POPULARES

El objetivo de nuestro trabajo es el mismo que señalaba Arguedas; es decir que partiendo de la conciencia del valor de las culturas populares queremos captar su espíritu con mayor profundidad, enriqueciendo nuestra búsqueda de identidad nacional con el aporte que viene desde su imaginario cultural. Deseamos aprender a conocer ese imaginario cultural con la asimilación del arte (ciencia y técnicas) de otros pueblos, que pudieron desarrollar medios más vastos para expresarse, comunicarse y objetivarse.

El mismo Arguedas, al emprender este recorrido en el campo de la literatura, encuentra que:

La búsqueda de estilo fue larga y angustiosa, realizarse, traducirse, convertir en torrente diáfano y legítimo el idioma que parece ajeno: comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu. Esa es la dura y difícil cuestión... era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. (1)

Esta tarea nos la planteamos en el campo de las ciencias sociales: escogimos el campo cultural, donde las culturas populares nos permiten extraer de ese "torrente diáfano" de su tradición, los mensajes contenidos en sus desordenamientos y apropiaciones arbitrarias, porque ellas nos acercan a la lógica de la cultura que la produce y a los mecanismos sociales, culturales e históricos que se desencadenan al producir determinado discurso popular.

(1) ARGUEDAS J. M., "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú" En: **Mar del Sur**, enero-febrero de 1950.

* Ponencia a ser presentada en el: SIXTH INTERNATIONAL ORAL HISTORY CONFERENCE "MYTH AND HISTORY" Oxford, September 11-13. 1987

Session on Memory and Denunciation. Daily Life and Material Culture in Latin America.

Los procesos culturales que llevan a producir la representación de la situación en un grupo, proponen, (desde el arbitrario cultural que lo rige) *determinadas formas de lectura de lo real*. Estas formas de lectura tienden a permanecer por la renovada actualización de las mismas, a través de las prácticas (sociales o simbólicas) que de ellas se deducen. (2)

1.1 CULTURAS POPULARES Y SISTEMA DE DOMINACIÓN

Los procesos sociales de producción y reproducción cultural se dan dentro de relaciones de fuerza (lucha por el poder) vigentes en la sociedad en su conjunto, y las relaciones de lucha por la hegemonía entre los diversos grupos que la conforman:

De este modo, lo que se puede llamar una "subcultura popular" es un universo de elementos culturales que se derivan tanto de las subculturas de grupos sociales concretos, como las clases sociales, y de la cultura dominante, pero que se caracterizan por su bajo nivel de objetivación formalizada, en tanto que la población social de sus grupos portadores, así como las propias características de la "cultura dominante", excluyen la posibilidad de que los portadores de las subculturas particulares de cada grupo dominado y del conjunto de ellos en la "subcultura popular", puedan desarrollar sus estructuras cognitivas hasta el punto de ser capaces de proporcionar objetivación y formalización de alto grado de complejidad y de elaboración a sus propios elementos culturales. Esto es, la "subcultura popular" no es, como tal, capaz de generar intelectuales, cuya función estricta, es justamente, dotar de objetivación y de formalización complejas a las evidencias culturales de su sociedad. (3)

A pesar de los efectos señalados del sistema de dominación, en la tradición oral popular, es decir, relatos de vida, leyendas, cuentos, etc., la palabra nos llega fresca, cargada de emoción y vitalidad. Más allá de los hechos narrados, expresa el *sentido de lo vivido*, es reactualización de lo vivido y proyección en la historia. Por ello, la tradición oral popular es producción cultural y memoria colectiva. (4)

- (2) LADRIERE J., **Philosophie sociale**, U.C.L. Faculté de Science Economiques et Sociales, Ed. SICEFAC, Leuven, 1973. VEGA CENTENO I., "Cultura y política", en **Aprismo Popular: mito, cultura e historia**, pp. 47-84. Véanse nota 4 y ss.
- (3) QUIJANO O. Aníbal. **Dominación y Cultura**. Notas sobre el problema de la participación cultural. Revista Latinoamericana de CC.SS. No. 1, Santiago, 1971, pp. 39-56. Este trabajo junto con el ensayo sobre: **La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana**. U.A. La Molina, Lima, 1964, son los primeros. ensayos teóricos hacia un entendimiento de la problemática cultural en el país. Posteriormente LAUER M., **Introducción a la pintura peruana del siglo XX**, Mosca Azul, Lima, 1976, hizo una aplicación de los modelos planteados por Quijano. Ver un **status questionis** sobre el tema en: KUDO T., **Hacia una cultura. nacional y popular**. Desco, Lima, 1982, cap. IV.
- (4) HALBAWCHS Maurice, **Les codes sociaux de la memoire**; PUF, París, 1952; y **La memoire collective**, 1950.

1.2 EL DISCURSO POPULAR-ANDINO: HIPÓTESIS

Los sectores populares tienen sus expresiones culturales propias, (ya sean ideológicas, religiosas, artísticas, literarias) que parten de la vida cotidiana y toman sus raíces en la matriz cultural andina difundida por todo el territorio nacional. De esta manera el discurso popular recogido en nuestra práctica sociológica, nos permite reestablecer la relación existente entre la tradición oral andina y su correlato mítico, como esbozo de una teoría global de la sociedad. Este discurso se estructura según las formas lógicas del mito andino. Recurre al mismo tipo de relato pedagógico-paradigmático, al mismo sistema de actores y de representación colectiva; a la vez que se sustenta en un sistema socio-cognitivo al que llamamos en general, andino. (5)

Sin embargo, la cultura popular expresa en sus relaciones de significación la "alquimia" histórico-social donde se superponen los problemas étnico-culturales con los de clases sociales y de dominación. La producción cultural resultante está cargada de valores y contravalores que son producto de esta relación cultural desigual, lo que dificulta la proyección de su futuro, además de plantear serios problemas para su interpretación. Por ello tienen lugar debates como el suscitado por la biografía de un cargador andino, (6) donde se plantean problemas no resueltos, no sólo por la investigación social, sino con respecto a nuestra autocomprensión como proyecto de nación:

Este debate... incluye al menos tres grandes aspectos del problema cultural en nuestro país: 1) la cuestión de la identidad cultural de los oprimidos en su condición de ser oprimidos, 2) el problema del juicio sobre el sistema cognitivo-valorativo de una cultura científico-tecnocrático-cosmopolita, 3) la síntesis de las dos discusiones, a saber, de qué manera se debe asumir la cultura en su sentido emancipador, sin perder su propia identidad. (7)

El discurso oral popular sobre la historia, transmitido en lenguaje vivencial, simbólico, con estructuras socio-cognitivas y lógicas propias, ciertamente produce una síntesis, una coherencia, que cumple una determinada función de significación en el universo cultural popular con respecto a la proyección del grupo en la historia. Sin embargo, su recurso a lo paradigmático y su propia lógica no lo acercan a la racionalidad occidental, y lo hacen difícilmente comunicable a otros grupos, pertenecientes a otras culturas o subculturas. (8)

(5) Véase análisis realizados en: VEGA CENTENO I., "Visión del mundo andino en Joaquín López Antay", **Socialismo y Participación**: No. 19, 1982; **ibid.**, "La Historia del Perú según don Julio Rocha Rumicóndor", en **Aprismo Popular: mito, cultura e historia.**, pp. 15-46. **ibid.**, "Verosímil popular y verdad histórica", **op. cit.**, pp. 47-84, etc. Todos estos trabajos se sitúan en la misma perspectiva que nuestra investigación de largo aliento: **La mística en la política: el caso del Partido Aprista Peruano**, investigación en curso.

(6) ESCALANTE y VALDERRAMA, **Gregorio Condori Mamani Biografía**. Biblioteca de la tradición oral. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1977.

(7) KUDO T., **op. cit.**, pp. 129-130.

(8) No compartimos las opiniones de KUDO T. en el sentido que "buscan necesariamente una síntesis y coherencia cada vez mayor con el lenguaje racional, el lenguaje de los intereses objetivos de clase, y poder popular, lenguaje comunicable a otros pueblos y culturas..." **op. cit.** p. 26.

Por esta razón, Arguedas emprende la difícil tarea de "conversión" del idioma. En el caso de nuestros informantes o testigos, ellos con destreza y dificultad realizan los "desordenamientos" sintácticos o históricos, de modo que su relato llegue a ser el molde más o menos "justo" de una visión del mundo, de una experiencia ancestral y actual de lucha por la vida. Sin embargo, estos "ropajes" culturales, esconden, velan y revelan ante nuestra comprensión sus contenidos profundos.

2. HACIA UNA SOCIOLOGIA DE LAS CULTURAS POPULARES

La ambivalencia característica de la producción cultural-popular y de su consiguiente sistema socio-cognitivo (9) ha planteado desde hace casi un siglo una serie de problemas epistemológico-metodológicos a la Antropología (ciencia social que ha estudiado tradicionalmente las culturas populares, sea bajo la aceptación de "primitivas" folklóricas, subalternas o dominadas). Desde el punto de vista sociológico, como las muestras representativas de los universos culturales escapan a la tradicional encuesta, se ha producido toda una serie de cuestionamientos a los esfuerzos por hacer una sociología de las culturas populares.

2.1 PROBLEMAS EPISTEMOLOGICO-METODOLOGICOS

Estos se plantean fundamentalmente en torno a los instrumentos de investigación; la entrevista de preguntas abiertas, el testimonio, la observación participante, etc., instrumentos más ligados al oficio clásico del antropólogo donde se instituye una relación social para obtener la información. Es sobre un *corpus* así constituido que se tienen que analizar, con el máximo rigor y el recurso a técnicas analíticas más complejas, los rasgos, ausencias, contradicciones, concordancias, negociaciones, representaciones, estructuras lógicas y simbólicas, visión del mundo y de la historia. (10)

No se trata de caer en el *populismo* derivado del relativismo cultural, ni en el *miserabilismo* derivado de las teorías de la legitimidad cultural; Passeron plantea como salida la articulación entre una concepción de la *autonomía relativa* de las culturas populares (rescate del relativismo cultural), y el reconocimiento de la *legitimidad de los sistemas culturales* (rescate de las teorías de la legitimidad); articulación que nos pone en contacto con determinados sistemas de orden cultural legítimo y con el sentido que las clases populares tienen de su propia autonomía. (11)

Frecuentemente se han planteado una serie de problemas en torno al estudio de las culturas dominadas (populares o subalternas), por una transposición mecánica del principio marxista:

(9) Véase lo dicho más arriba, nota (7)

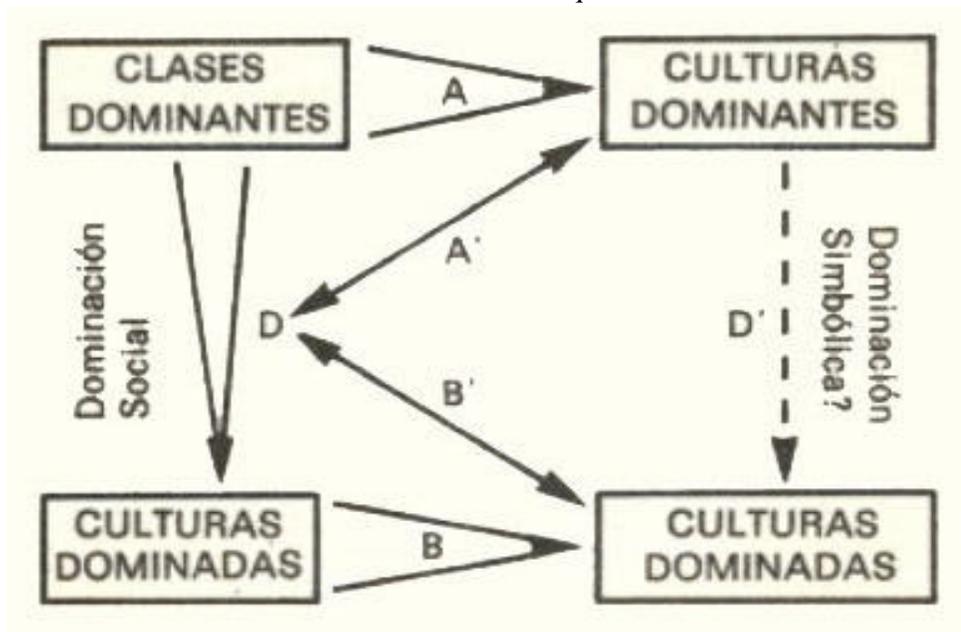
(10) Para toda esta sección véase: GRIGNON CI. y J.C. PASSERON y F. ENGELS: **Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires**, Documents du GIDES. No. 4, Paris, 1984.

(11) PASSERON J.C., en Grignon y Passeron, **ut supra**, p. 50.

Los pensamientos de las clases dominantes son también para todas las épocas, los pensamientos dominantes... sus ideas son por lo tanto las ideas dominantes de su época. (12)

Se ha transpuesto lo dicho sobre la ideología a la cultura, deduciéndose mecánicamente, que la dominación social implica dominación simbólica, lo cual no se deduce de la afirmación de Marx. Cabe anotar además que Marx no habla de la cultura en la acepción sociológica del término, sino como sinónimo de civilización. Es Gramsci quien, en sus ensayos sobre el folklore, sienta las bases para una comprensión de la cultura desde el punto de vista del materialismo histórico. Haciendo una crítica a esta transposición Passeron plantea un esquema más complejo de relaciones entre cultura y clases:

Esquema No. 1
DOMINACION SOCIAL y SISTEMAS DE PRODUCCION CULTURAL
J. C. Passeron: Esquema No. 2



Leyendo este esquema vemos cómo, tanto las clases dominantes como las clases dominadas, producen sus respectivas culturas (A y B); más aún, en cada campo cultural se reproducen internamente relaciones de tipo dominante/dominado por el efecto asimétrico de la dominación social (D, A' y B'). Luego, se tiene que estudiar cómo cada clase produce su propio campo cultural y qué tipo de relación mantiene éste con el sistema de dominación imperante en la sociedad global. Así, una sociología de la cultura que quiere integrar en sus análisis los hechos de dominación, "tiene que ver con un circuito complejo de interrelaciones simbólicas y de construcción de simbolismos" (A', B' D'). (13) Porque si el pueblo es portador de ciertos comportamientos o concesiones no significa necesariamente que este grupo social sea autor o productor de los mismos. (14)

(12) MARX K. y F. ENGELS., *L'Ideologie allemande*. Editions sociales, Paris, 1966, pp. 74-75.

(13) PASSERON J.C., *ut supra*, p. 15

(14) CIRESE A., *Culture egemonica e culture subalterne*, Palumbo editore, Palermo, 1980 p. 54.

2.2 EFECTOS DEL SISTEMA DE DOMINACION EN LA PRODUCCION CULTURAL POPULAR

Acercándonos más nuestro *corpus* de estudio, recordaremos, por ejemplo, que como sociólogos no podemos obviar ni confundir un principio fundamental de la actividad simbólica, como es el *olvido de la dominación*.

Este mecanismo simbólico no puede ser confundido ni con la denegación o la impugnación, puesto que está ligado fundamentalmente a las relaciones de dominación. (15) Nos encontramos también con frecuencia frente a sistemas de protección por carencia, que son producto y desdoblamiento de la privación cultural, que permiten a los dominados oponerse a los dominantes, "convertir en arma todas sus carencias, para volverla contra quienes los excluyen y contra la exclusión de que son víctimas". (16) Nuestra aproximación nos permite, sin embargo, reconocer que:

La lucha o resistencia simbólica no es una ilusión ni mucho menos una alienación. Es un principio de identificación colectiva, refugio de los pueblos oprimidos. (17)

El relato oral adquiere entonces una dimensión colectiva, ya que expresa los sentimientos y aspiraciones de la comunidad; quien habla en los relatos es la persona colectiva, el nosotros que afirma el compromiso de la comunidad por representarse a sí misma y tener una imagen de su personalidad colectiva, que justifique su razón de ser y de actuar. (18)

La tradición oral es además el producto de una comunidad que evoluciona, que se transforma, integrando nuevos héroes y símbolos; viene a ser prácticamente el hilo que comunica todo un proceso dinámico, histórico, social y cultural; por ello llega a poseer una fuerza coercitiva, pues impone un sistema de conocimiento propio, "fuera del cual nada es verosímil ni legible". (19)

2.3 EL DISCURSO POPULAR ANDINO COMO CAMPO PARA EL ESTUDIO DE LOS MODOS DE PRODUCCION CULTURAL

El discurso popular-andino nos ofrece ricos materiales "que permiten captar y analizar a nivel de sus incidencias y significación de las prácticas sociales globales y particulares,

(15) PASSERON J.C., *ut supra*, p. 10.

(16) GRIGNON CI., En: Grignon y Passeron. *ut supra*, p. 45.

(17) URBANO H.O., Introducción a: GOW R. y CONDORI B., **Kay Pacha**, Biblioteca de la tradición oral andina. Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas, Cusco, 1976, p. 111.

(18) URBANO H.O., *ibid*, p. 1.
VEGA CENTENO I., "La Historia del Perú...", 3.2a., 4.2b. *ibid*, "Verosímil popular...", 4.2.

(19) URBANO H.O., *ut supra*, p. 11.
HIERNAUX J.P., **Quelques elements pour l'observation de l'analyse de performances culturelles. Recherches Sociologiques**. Vol. IV. No. 1, Louvain 1973, p. 179.
VEGA CENTENO I., "Cultura y Política" Sección 1, Nota No. 6.

los modos de *producción, operación y consecuencia, de ciertos contenidos culturales*. Los que deberán luego ser situados en relación al papel de otros determinantes de la vida social." (20)

Por ello nuestro análisis subraya la importancia de las combinaciones de significación no-dichas y no-conscientes, cuyas casualidades son independientes de la intención de los actores y que son relativamente autónomas con respecto a la realidad social; (21) pues se trata de un conjunto de factores ligados a las "condiciones subjetivas de la acción", es decir, a la incidencia de los *campos de significación socialmente producidos*, sobre la acción de los actores. (22)

La existencia epistemológica se plantea al buscar comprender cómo y por qué las combinaciones simbólicas pueden constituir el nivel más profundo y eficaz de reforzamiento grupal, institucional o comunal, y al mismo tiempo pueden autonomizarlo relativamente de sus propias condiciones sociales de producción. (23)

Tales son los mecanismos mediante los cuales la persona colectiva, el grupo, la comunidad, establece sus *códigos de lo real*, a través de los cuales se define e impone lo que es *verosímil*, se define la norma y se constituyen los campos de valoración que regirán la *práctica de los actores* (social o simbólica). Verosímil y prácticas que se inscriben en el *inconsciente cultural colectivo*, cuyo carácter es históricamente producido y socialmente diferenciado de los universos culturales percibidos. en aquello que estos pueden tener de más o menos integrados o contradictorios dentro de sí mismos. (24)

3. SOCIOLOGIA DE LA CULTURA. TRADICION ORAL E HISTORIA

3.1 HERMENEUTICA DE LA PRODUCCION CULTURAL POPULAR

Oír y entender es un proceso activo de *interpretación*. La Hermenéutica como ciencia del entender, busca la comprensión del sentido de lo dicho o escrito. Por la hermenéutica tenemos un triple acceso al entender de la historia; un entender consecutivo por la captación del pasado, un entender actual por la captación del presente

(20) HIERNAUX, J.P., *ut supra.*, p. 173.

(21) HIERNAUX J.P., **Les pedagogies institutionnelles et l'animation culturelle en milieu rural dans une perspective de development**. Sociologie urbaine et rurale, J.C. de Louvain, 1972, p. 16.

(22) HIERNAUX, J.P., **Quelques elements... op. cit.**, 174. El término **combinaciones** está tomado aquí en el sentido del análisis combinatorio.

(23) HIERNAUX J.P., **Les pedagogies...., op. cit.**, p. 19.

(24) HIERNAUX J.P., **Quelques elements... op. cit.**, pp.178, 180, 183.

y un entender anticipado por la captación del futuro. (25) Las ciencias sociales son ciencias hermenéuticas, que interpretan el sentido de las realidades estudiadas a partir de fragmentos significativos de las mismas:

En una ciencia hermenéutica un hecho social no habla por sí solo; todo depende desde dónde se le ve. Las ciencias de la sociedad y de la cultura son siempre ciencias de interpretación de los hechos concretos desde el punto de vista de clase, pero al mismo tiempo, en tanto que disciplina científica, es relativamente autónoma en su esfera de actividad propia. (26)

Si hacemos una *interpretación del sentido de la tradición*, veremos que ésta refleja la aceptación del hecho histórico por la comunidad. Es portadora de contenidos y significaciones, ya que el universo cultural ha producido un arbitrario social, que determina la *selección* de los elementos del hecho que serán más significativos para la comunidad, la cual los *acepta como reales*. La tradición oral en las culturas populares o "subculturas dominadas", es portadora de una pre-comprensión, de un juicio orientador que enriquece el sentido del hecho con un efecto existencial-cultural. (27)

Tratamos, como científicos sociales, de hacer una hermenéutica de la tradición oral popular-andina, indagando en la producción del arbitrario social, en los sistemas socio-cognitivos y valorativos, sistemas de verosimilitud, en el imaginario cultural, en la lógica de la vida e historia, de este complejo conjunto de producción cultural.

3.2 LA HISTORIA COMO OPCION POR EL FUTURO

Las nuevas corrientes historiográficas aspiran a lo que se ha llamado la historia "global" que, recurriendo, a la sociología, sicología, antropología, geografía humana, etc., buscan poner de relieve la cohesión e interdependencia de diferentes factores: fundamentalmente económicos, sociales, culturales, políticos, ideológicos, religiosos, científicos y técnicos. (28)

Esta búsqueda de globalidad, sentida como exigencia epistemológica y existencial, se produce porque *nuestra relación con el pasado es una determinada opción por el futuro*. Por lo tanto no es fragmentada sino globalizante, no es *puramente teórica*, de allí que sea lícito "hablar de una memoria crítica y determinada" del pasado, en toda su complejidad. (29)

(25) ANTONICH R., sj. **Hacia una mejor lectura de los documentos sociales del magisterio**. P. Universidad Católica, Lima 1973. pre-publicación. p. 12, 36.

(26) KUDO T., **op. cit.** p. 101-102.

(27) ANTONICH R., **op. cit.** p. 35-36.

(28) Ver **Concilium No. 57**, Ed. Guadarrama, Madrid, 1970. Presentación.

(29) SCHILLEBEERCKX E., "Crisis del lenguaje religioso". En: **Concilium No. 85**, Ed. Guadarrama, Madrid, 1973.

Sin conocimiento (hermenéutica) del pasado, no se llega a conocer el tiempo ni el futuro; el conocimiento humano (toma de conciencia), es siempre el lugar actual y presente donde ambas categorías (pasado y futuro) se encuentran mutuamente. (30)

De ahí que la tarea historiográfica en busca de globalidad se abre ante nosotros como una tarea enormemente más rica, actual y válida, que la elaboración de series cronológicas o del estudio de estirpes reales dudosas. (31)

Como anota Urbano:

Cuando el historiador contemporáneo recopila los materiales o sucesos históricos y, fiel a la letra de los documentos construye después de una selección rigurosa de los gestos o acontecimientos su propia visión del Perú, como sociedad política y administrativamente independiente, realiza una doble operación metodológica: ubicar cronológicamente los hechos, y leerlos en función de su propia lógica. (32)

Esto sucede porque el historiador "o el cientista social" pertenece a la realidad que investiga; no va en búsqueda del pasado, sino *en búsqueda de su pasado*, más aún, *en búsqueda de su identidad*. (33)

La búsqueda de una historia global impone la pluridisciplinariedad en la investigación social, cuanto más en tanto que las fuentes a que se recurrirá para lograrlo son fuentes mucho más ricas y variadas que la clásica fuente documental.

Entre estas fuentes, ahora renovadas, las fuentes orales plantean un reto al cientista social, no sólo porque lo involucran mediante sus sistemas culturales de representación colectiva, sino porque se estructuran en base a una serie de reglas de oposición, velación, afirmación o negación de aquello que resulta "no ser más que múltiples maneras de afirmar una estructura lógica más allá de la cual no existe sociedad, ni manera de razonar colectivamente". (34) Estamos en el sistema de producción cultural, en el lenguaje del mito, en la tradición oral-andina.

(29) WEILER A., "La historia de la Iglesia y la nueva orientación de la ciencia histórica". En: **Concilium** No. 57 **op. cit.**, p. 23.

(30) CIESE A.M., **op. cit.**, p. 32.

(31) URBANO H.O., **Wiracocha y Ayar...** op. cit., p. LXI.

(32) MONNICH C.W., "La historia de la iglesia en el conjunto de las ciencias humanas". En: **Concilium** No. 57, **op. cit.**, p. 44.

(34) URBANO H.O., **Wiracocha y Ayar...** p. LXI.

3.3 EL MITO COMO "PALABRA TOTAL" SOBRE LA HISTORIA

El mito es una forma de producción cultural que expresa esta búsqueda de una teoría global de la sociedad; por ello es:

La palabra producida por un grupo social con la finalidad de representarse a sí mismo, de poseer un modelo de conducta basado en un discurso, o en el ejemplo dictado por un Dios o héroe. Apela a los orígenes en el intento de rehacer un orden cósmico siempre amenazado. El mito es la regla suprema, palabra total sobre el mundo y las cosas... (35)

El mito es pues una *pedagogía*. Si el lenguaje humano ha llegado a "decir relaciones", a devenir abstracto, esto se hace por una serie de intermediarios. Habría una marcha hacia la abstracción a partir de un lenguaje hundido en lo concreto, en los objetos que dicen relaciones, "que no están en el orden de las cosas; en y par el mito el hombre tiende a representar su situación compleja y enigmática. (36)

El discurso mítico es un instrumento cultural esencialmente lógico, por ello su evolución está determinada fundamentalmente por las condiciones en que se produce; la existencia de otros discursos míticos competitivos desempeña, en este sistema de producción discursiva, un rol sumamente importante. (37)

3.4 MITO, DISCURSO POPULAR ANDINO Y SISTEMAS DE DOMINACION

El discurso mítico popular andino está pues marcado por un lado por la lógica global y la visión del mundo de discurso andino, recogido inicialmente por los cronistas y extirpadores de idolatrías, el cual "constituyó lógicamente el último refugio de una sociedad militar y políticamente conquistada." (38)

Por otro lado, la imposición del sistema capitalista como sistema económico predominante, trae consigo otros sistemas de relación social y de representación simbólica; luego, el discurso popular-andino está también marcado por las relaciones de fuerza que rigen a la sociedad global (relación dominantes/dominados, lucha por el poder y la hegemonía), dentro de la cual se reproducen y determinan recíprocamente los diversos sistemas culturales. (39)

(35) URBANO H.O. **Kay Pacha...** *op. cit.*, p. 1.

(36) LADRIEDE J., *op. cit.*, p. 94.

(37) URBANO H.O. **Wiracocha y Ayar** p. XXI.

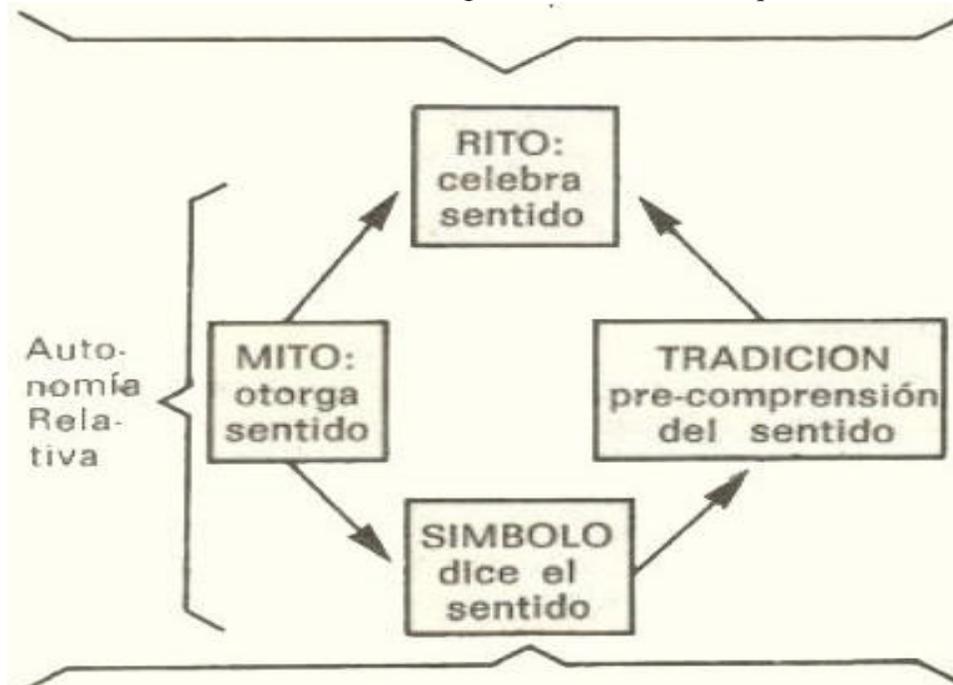
(38) *Ibid.*, p. LXI.

(39) VEGA CENTENO I., "La Historia del Perú según..."
Sección 4.1 c. Es un caso claro de la ambigüedad
y ambivalencia del discurso popular andino sobre la
historia y el conflicto en la sociedad.

Esquema No. 2

SISTEMA DE PRODUCCION CULTURAL
POPULAR ANDINO

Discurso mítico andino-refugio de una sociedad conquistada



Relaciones de fuerza en la sociedad global pluricultural

El resultado de semejante sistema de construcciones sociales históricas y culturales, es una tradición oral popular que toma sus formas lógicas y visión del mundo y de la historia, del discurso mítico andino; combinando además (de forma ambigua y ambivalente), elementos de las nuevas formas de dominación económica, ideológica y de competencia cultural. Sin embargo, las respuestas finales, o las preguntas finales sin respuesta, están referidas fundamentalmente al universo cultural y simbólico andino. (40)

Mediante el discurso popular-andino podemos acceder a esa compleja realidad que llenaba de lágrimas, de ternura y de dolor a Arguedas, porque "sentía al Perú en quechua y en castellano", razón por la que pudo ser "feliz hasta en sus insuficiencias... pero el Perú qué?" (41) Desde nuestra perspectiva científica, buscamos también una respuesta.

(40) VEGA CENTENO I., ver los trabajos citados en la nota No. 5.

(41) ARGUEDAS J. M.. **El zorro de arriba y el zorro de abajo** ¿El último diario?
Lozada, Buenos Aires, 1970.

3. CONCLUSIONES

Partimos de una hipótesis, según la cual en el discurso popular andino se produce una suerte de "alquimia cultural", entre los contenidos, formas lógicas y simbólicas del discurso mítico andino y las modernas formas de dominación y competencia en el campo de producción cultural.

Definido nuestro *corpus* de estudio, y sustentado por evidencias empíricas, tratamos de articular metodológicamente el reconocimiento y estudio de la autonomía relativa de las culturas populares, y del orden social legítimo que las sustenta, para tratar de entender (hermenéutica), el sentido que las clases populares tienen de su propia autonomía. Esto nos introduce tanto en el sistema de producción cultural, como en el de dominación cultural y social. Así, el discurso popular andino nos permite estudiar el sistema de producción, operación, así como las consecuencias de los contenidos culturales (génesis-estructura-función, según el esquema de Bourdieu) sobre la práctica social y simbólica de los sectores sociales. (42)

El discurso popular sobre la historia expresa una tradición cultural, conlleva entonces un sistema de selección de contenidos y otorgamiento de significaciones, que aporta al miembro del grupo una *pre-concepción del sentido*. Esta producción cultural implica una relación con la historia (consecutiva, actual y anticipada) y un arbitrario social que decide la selección. En la perspectiva histórica de una opción por el futuro, la tradición oral (como proceso de producción y selección simbólica) resulta principio de identidad y personalidad colectiva. Sin embargo, la imposición de estos modos obligados y obligatorios de leer la realidad, traduce no solamente normas y valores del sistema socio-cognitivo sino las relaciones de fuerza que rigen al grupo. (43)

Por su parte el mito andino juega un papel de palabra total sobre la historia, representa a la personalidad colectiva, es pedagogía, paradigma e instrumento lógico en esta búsqueda de identidad (que es hacer la historia). Nos encontramos entonces con una visión de la historia que no sólo es cíclica, sino acumulativa, pues los ciclos son cerrados, el pasado no ha sido destruido y sigue ejerciendo una influencia, la que aflora constantemente por el mito, el rito y la tradición. Los relatos de don Julio Rocha, don Julio Vera, o del autor anónimo de la "Biografía... del Padre de la Democracia", no terminan, continúan, se renuevan, pues pertenecen a esta matriz cultural. (44)

El estudio de la morfología del relato, el sistema de héroes y actores, así como los sistemas de representación colectiva y los principios binarios de oposición, nos han permitido llegar a estas conclusiones. A modo de ejemplo podemos señalar que, en los trabajos realizados, la atribución del fracaso de las gestas (particulares o nacionales) se explican en una combinación de las oposiciones bien/mal y normal/desviante con una

(42) Véase más arriba sección 2. BOURDIEU P. "Génese et structure duchamp religieux", **Revue Française de Sociologie**. Vol. XII, 1971. De este autor hemos tomado también la aplicación de la palabra "alquimia", a los procesos de producción cultural y simbólica. pp. 295-334

(43) Véase más arriba, sección 3.2

(44) Véase más arriba, sección 3.3 y 3.4

explicación obviamente ético-normativa y no política; la oposición pueblo/dirigentes pareciera expresar una determinación insuperable en la capacidad de intervención popular en la historia (45) el *nosotros* del narrador-actor manifiesta a su vez un principio de representación colectiva y de forma a la función paradigmática y pedagógica del relato, a través del sistema de legitimación por la autoridad del héroe. (46) Comprobaciones que confirman nuestra hipótesis.

El discurso popular andino actual es, pues, producto de la relación asimétrica entre la tradición oral andina y los sistemas actuales de dominación. El resultado es un discurso con formas lógicas andinas y respuestas ambiguas y ambivalentes a los problemas planteados por la dominación social. Sin embargo, esto no quiere decir que este discurso carezca de coherencia; sigue siendo un producto cultural cuya lógica globalizante se arraiga en lo mítico, alcanzando entonces un nivel más profundo y eficaz de reforzamiento grupal, lo que permite autonomizarse relativamente en sus propias condiciones sociales de producción. (47)

La ambivalencia y ambigüedad significativa de estas formas de producción cultural nos obligan a un doble esfuerzo hermenéutico:

- a) Por un lado, hacer el análisis cultural de la producción popular andina, buscando entender el sentido del sistema cultural mismo, a partir del cual se interpretarán los rasgos culturales en referencia a la coherencia interna y la autonomía relativa del sistema.
- b) Por otro lado, realizar el análisis de ideología, entendido éste como la interpretación (sociológica) de las formaciones simbólicas en referencia a las funciones que éstas asumen en las relaciones de dominación. (48)

(45) Véanse los análisis realizados en los trabajos citados en la nota No. 5. Particularmente, sección 4 de "La Historia del Perú...", sección 4 de "Verosímil Popular...", y las conclusiones de "Cultura y Política".

(46) Véanse secciones 3.2a, y 4.2b de "La Historia del Perú..."

(47) Véanse más arriba secciones 3.3 y 3.4

(48) PASSERON J.C., en Grignon y Passeron... **op. cit.**, pp. 55-57

Se trata de dos lecturas diferentes de un mismo texto simbólico: el análisis de ideología y el análisis cultural no tienen por objeto parcelas diferentes de la realidad. Existen *partes extra partes*, son elementos que exigen una puesta en relación tipo A o B, elementos exclusivamente justificables por su relación. Subrayamos pues, para terminar, la necesidad de ambos tipos de análisis para llegar a interpretar la génesis-estructura-función de las relaciones sociales y del proceso de producción cultural; ambos elementos regresan el uno sobre el otro, dando así sentido y coherencia lógica al discurso popular-andino.

RESUMEN

Los procesos culturales proponen determinadas formas de lectura de lo real, y mediante la tradición oral popular, más allá de los hechos narrados, expresan el sentido de la vida, constituyendo a la vez producción cultural y memoria colectiva.

El discurso popular andino permite captar y analizar los modos de producción, operación y consecuencia de ciertos contenidos culturales, posibilitando restablecer la relación existente entre la tradición oral y su correlato mítico, como un esbozo de una teoría global de la sociedad.

IMELDA VEGA CENTENO. Peruana. Socióloga-antropóloga, especializada en sociología de la religión y de la cultura. Estudió en la Universidad Católica del Perú y en la de Lovaina. (Bélgica). Labora en un proyecto de investigación titulado "La mítica en la política: el caso del Partido Aprista Peruano". Ha publicado numerosos textos sobre la tradición oral y participado en eventos de esta especialización. Recientemente dirigió investigaciones sociales en Nicaragua.

DOCUMENTOS

REUNION DE EXPERTOS EN TRADICIONES ORALES, La Habana 14-16 julio de 1986

Con vistas a definir una política sobre recolección de la tradición oral en América latina y el Caribe, establecer prioridades de acción y evaluar el trabajo realizado hasta el momento, la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América latina y el Caribe convocó a una reunión de expertos en materia de tradición oral. A tal efecto se cursaron las invitaciones a especialistas de Cuba (Imeldo Álvarez, Sara Lamerán, Argeliers León, Rogelio Martínez Furé y Manuel Moreno Fragnals), Guatemala (Celso Lara), México (Eugenia Meyer) y Venezuela (Yolanda Salas de Lecuna).

Dicha reunión, que sesionó del 14 al 16 de julio en la sede de la Oficina Regional en la Habana, contó con la participación de los investigadores mencionados, excepto el Sr. Celso Lara, quien por razones imprevistas de última hora debió cancelar su participación. Estuvieron presentes además funcionarios del Ministerio de Cultura de Cuba y de la Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.

La apertura de la actividad estuvo a cargo del Sr. Rafael Ricart Nouel, Director a.i. de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe y de la doctora Eugenia Meyer, Directora del Instituto "José María Luis Mora" de México, quienes, luego de dar la bienvenida a los participantes, se refirieron a la importancia y necesidad del intercambio de experiencias entre los especialistas de esta rama lo cual pudo materializarse gracias a la iniciativa de la ORCALC, el apoyo financiero de la UNESCO y la cortesía del gobierno cubano de conceder la sede del evento.

En la primera sesión de trabajo, se concluyó que:

1. Se reconocen dos categorías:

Tradición Oral: Cultura Popular
Cultura Popular Tradicional (Folklore)

Historia Oral

Se toma la historia oral en su doble acepción, rescatando el testimonio o narración histórica como expresión oral y manifestación de una identidad cultural específica, o bien como producto profesional que elabora el historiador junto con el informante o testimonio a fin de construir una fuente de primera mano. Asimismo se reconoce el carácter del testimonio como denuncia social.

2. Se ratifica la necesidad de actualizar el registro de instituciones y personas que trabajan en el área de la historia oral, para lo cual se constituye un comité (Yolanda Salas de Lecuna, Rogelio Martínez Furé y Argeliers León) encargado de preparar un cuestionario y una carta explicativa que serán enviados a los

expertos y a las instituciones que trabajan en el área de la tradición oral a fin de que éstos suministren la información necesaria para la elaboración del registro de nombres y direcciones de organismos y especialistas en la materia.

- Se nombra a los responsables de la recopilación de dicha información.
 - Los datos procedentes de todas las dependencias cubanas serán recogidos por el Centro de Documentación de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, ORCALC.
 - El resto de la información, proveniente de todos los países de América Latina, será enviada al Centro de las Culturas Populares y Tradicionales, CONAC, con sede en Caracas, Venezuela, el cual realizará dicha recopilación conjuntamente con la Oficina de la Coordinación Regional de la UNESCO en Caracas.
3. Se consideró la realización posterior de una reunión de expertos en esta materia, en coordinación con organismos regionales, subregionales y otros, en un país de América Latina. En dicha reunión se seleccionarían los materiales que integrarían una obra bajo el título genérico de *América Latina y su Oralidad*.

Sin que en forma alguna la enumeración siguiente constituya un índice o guía del libro proyectado sino, exclusivamente, una tímida enumeración de posibles contenidos, a enriquecer en posteriores análisis y discusiones, se sugieren los siguientes aspectos:

- a) Concepto y definiciones previas
- b) Métodos de recolección de informaciones orales
- c) Cuestionarios: ventajas y desventajas
- d) ¿Quién investiga. Alguien investiga. Qué investiga?
- e) Áreas temáticas. Prioridades. Problemas de periodización y zonificación
- f) Técnicas de rescate. Grabación. Transliteración. Edición
- g) Clasificación y conservación de informaciones
- h) Estudios de casos
- i) Computación y oralidad
- j) Medios de información modernos como "ruidos" del sistema
- k) Productos terminales
- l) Reciclaje de la información obtenida, devolviéndola al propio medio
- m) Publicaciones, radio, televisión, etc.

En la segunda sesión de trabajo, se acordó:

1. Proponer a la UNESCO la creación de un fondo de recursos para la publicación de una revista anual informativa-formativa sobre cultura popular, cultura popular tradicional e historia oral, con el fin de propiciar un intercambio de información sobre los resultados parciales o finales de investigaciones. La revista debe ser interamericana en su circulación y composición de los contribuyentes, y su objetivo, adelantar conocimientos y resultados de proyectos en marcha, ofrecer materiales recolectados interesantes por su contenido y elevar el nivel de la información y calidad científica de las investigaciones. La publicación estará

constituida por secciones especializadas que contengan información sobre publicaciones recientes, síntesis de congresos, seminarios, etc. Se acordó que la Oficina Regional elevará esta inquietud a los niveles pertinentes de la UNESCO y le expondrá la necesidad de comunicación a un plano interamericano.

Como nombre tentativo se sugirió *ORALIDAD. Revista latinoamericana y caribeña de cultura popular e historia oral.*

Se propuso que la responsabilidad de editar la revista sea rotativa anualmente por país. El primer número sería responsabilidad de Cuba, a cargo del Centro de Documentación de la Oficina Regional de Cultura para América latina y el Caribe y el lugar de impresión lo decidiría la sede regional de la UNESCO.

2. Estudiar el aprovechamiento de los medios de comunicación masiva (radio, televisión) para difundir las tradiciones orales. Se recomendó hacer circular las experiencias alcanzadas que sirvan de modelos para elaborar libretos y programas, así como sensibilizar a los intelectuales en la necesidad de abocarse a esta tarea.
3. Aceptar el ofrecimiento del Centro de Documentación de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, ORCALC, de incluir una sección bibliográfica sobre tradiciones orales en su boletín que circula trimestralmente. Para la distribución de dicho boletín es necesario hacerles llegar los directorios de instituciones y especialistas. La representante de Venezuela enviará el listado de instituciones interesadas en cultura popular, mientras que la representante mexicana hará llegar el directorio de las instituciones interesadas en historia oral y el equipo cubano entregará también un directorio de instituciones internacionales afines al tema.
4. Establecer un temario para la reunión proyectada sobre investigación metodológica en el cual se incluirá la problemática de la clasificación de los materiales obtenidos y su transcripción con el fin de establecer los criterios que permitan una fluidez en el intercambio de información entre América Latina y el Caribe. También se debe incluir el tema de la conservación y preservación de materiales.
5. Sugerir una política de difusión y comunicación interamericana, partiendo de la creación de un comité con representantes de América Latina en proporción equitativa, con el fin de reunirse periódicamente. Se propuso seleccionar los representantes del comité a partir de las áreas culturales o países:
 1. Caribe insular
 2. México
 3. América Central
 4. América Andina
 5. Cono Sur
 6. Caribe Continental (Panamá, Colombia y Venezuela)

Se recomienda que los representantes de cada área tomen en cuenta los enclaves culturales afines que viven y desarrollan una cultura especial en la América del Norte.

Durante la tercera sesión, el día 16 de julio, se procedió a la lectura y discusión del documento CLT-84/CONF-603 "Informe Final de la Reunión de Expertos con vistas al establecimiento de un Programa concerniente al Patrimonio no Físico" (París, 28-30 noviembre 1984).

Durante los debates del mencionado documento se subrayó:

1. La importancia de la preservación de la tradición oral para el fortalecimiento de las identidades nacionales y la necesidad de reciclar la información recogida en el campo devolviéndola a las comunidades de origen en forma de proyecto de desarrollo cultural.
2. La necesidad de estudiar a la mujer como transmisora de las tradiciones y en ese sentido recomendar que sean investigadoras quienes se aboquen a ese propósito.
3. La importancia de establecer una tipología o categoría de clasificación de materiales, para el doble fin de organizar archivos y servir de herramienta de trabajo en el intercambio de informaciones. Estas categorías deben constituir un código utilizable tanto en forma manual como por ordenadores, tener una estructura abierta que permita la introducción de nuevos temas y ser común a todas las instituciones incorporadas a estos proyectos.

LISTA DE PARTICIPANTES

Nilda Alba Arango
Funcionaria
Dirección de Relaciones Internacionales
Ministerio de Cultura
Calle 13 No 857 el 4 y 6,
Vedado, La Habana
CUBA

Imeldo Álvarez García
Especialista literario
Centro Nacional Docente Metodológico
Dirección de Aficionados y Casas de Cultura
Calle 17 No. 1057 el 12 y 14.
Vedado, La Habana
CUBA

Yolanda Arencibia
Directora del Centro de Documentación de la
Oficina Regional de Cultura para América Latina
y el Caribe, ORCALC
Calzada 551 esq. a D,
Vedado, La Habana
CUBA

Miguel Barnet
Escritor
Calle 2 No. 511, Apto D-I. Vedado,
La Habana
CUBA

Edith Delgado
Especialista
Comisión Nacional Cubana de la UNESCO
Ave. Kohly 151,
Nuevo Vedado, La Habana
CUBA

Sara Lamerán
Metodóloga de Danza
Centro Nacional Docente Metodológico
Calle 17 No. 1057 el 12 y 14,
Vedado, La Habana
CUBA

Yolanda Salas de Lecuna
Investigador en Tradiciones Orales
Apartado Postal 80845.
Prados del Oeste, Caracas
VENEZUELA

Argeliers León
Director del Departamento de Música
Casa de las Américas
Calle G y 3ra.,
Vedado, La Habana
CUBA

Rogelio Martínez Furé
Asesor de Folklore
Conjunto Folklórico Nacional
Calle 4 No. 103 el C alzada y 5ta.,
Vedado, La Habana
CUBA

Eugenia Meyer
Directora General
Instituto de Investigaciones
"Dr. José María Luis Mora"
Plaza Valentín Gómez Farías No. 13
México 03910.
MEXICO

Manuel Moreno Friginals
Profesor Titular
Instituto Superior de Arte
120 No. 1110 el 9na. y 13.
Playa, La Habana
CUBA

Ada Rosa Pentón Pedrera
Especialista de Programa
Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe
Calzada 551 esq. a D,
Vedado, La Habana, CUBA

Rafael Ricart Nouel
Consejero Regional en Patrimonio Cultural
Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe
Calzada 551 esq. a D,
Vedado, La Habana
CUBA

María del Carmen Victori Ramos
Investigadora
Centro Cultural "Juan Marinello"
Oficios 420 esq. Acosta,
Habana Vieja, La Habana
CUBA

AMÉRICA LATINA Y SU ORALIDAD

El carácter personalísimo y tradicional de la oralidad de los pueblos de nuestra América, y lo que esto supone, cultural e históricamente hablando, plantea la necesidad de asentar los lineamientos teóricos y metodológicos que permitan, por igual, la orientación científica en el terreno de la interpretación y las formas más correctas de recopilación de la tradición oral -cultura popular y cultura popular tradicional (folklore)- así como en la de la historia oral.

Los procesos culturales, singulares y comunitarios de los pueblos de América Latina y el Caribe se distinguen por su empeño en transmitir y preservar formas de vida originales que, frente a la embestida del colonialismo han logrado subsistir en lo que les es propio y auténtico.

La narrativa directa adaptada, adecuada, modificada, enriquecida desde siempre por el cronista de la comunidad; las historias transmitidas de generación en generación; el historiador empírico; el cuentista que tiempo con tiempo recobra la línea de tantas historias y se transmite su sentido de perdurabilidad, todo ello, con lo que constituye el folklore (entendido como conjunto de valores culturales propios no permeables a las modas o circunstancias de penetración temporal) son en su conjunto el centro de nuestra preocupación presente: la del rescate, salvaguarda y valoración de la oralidad de América Latina y el Caribe: oralidad entendida como patrimonio de nuestras diferentes culturas.

Es este un patrimonio que requiere de directrices explícitas y lineamientos concretos para sistematizar y configurar "archivos de la palabra" que den acogida y aseguren la preservación de aquellos testimonios materiales y expresiones de cultura popular que se caracterizan y significan por su oralidad.

Es preocupación colectiva la de definir lineamientos y trazar caminos que nos sean comunes, a fin de fortalecer este empeño de rescate y salvaguarda de nuestras tradiciones orales. Formas y métodos diferentes, que quizás varían más en su apariencia externa que en sus contenidos, dan fe de este proyecto común que aquí expresamos.

Los científicos sociales, ocupados y preocupados en este vasto campo de la oralidad, nos hemos abocado aquí en un primer esfuerzo por analizar y evaluar experiencias individuales, colectivas e institucionales, que en teoría y praxis ilustran e instruyen sobre lo que se ha logrado, lo construido, lo que es necesario rectificar y lo que aún nos queda de camino por recorrer. De ahí que la vasta gama de trabajos cuya característica común es que están comprendidos dentro de esta categoría genérica de "la oralidad", son expresiones parciales no acabadas y hasta subjetivas de lo que nos queda por recorrer.

Hablar de oralidad en América Latina, de las posibilidades teóricas y metodológicas es, en fin de cuentas, reconocernos en nuestras propias memorias colectivas: es, en última instancia, aceptar que los pueblos con amnesia histórica son pueblos sin futuro.

INFORMACIONES

THE MEMORY BANK NEWSLETTER

The Jamaica Memory Bank project began in 1981. It aims at documenting Jamaica's Heritage by tapping the memories of our senior citizens so that their knowledge can be available for posterity. The Memory Bank depends mainly on individual Parish Committees who work voluntarily and with great commitment to identify sources, interview informants, document and organize the information and material gleaned.

In an effort to make Jamaica and the world more aware of our rich heritage the National Committee has agreed to publish a quarterly newsletter under the slogan "An old man dies... a book is lost". The first issue Volume 1, No. 1 was released in March 1987. To date we have three publications. These are being sent to interested individuals, Parish co-coordinators, Government bodies, libraries, Embassies and Institutions in Jamaica and abroad. Contributors to the Newsletter include the Hon. Edward Seaga, Prime Minister and other resource personnel.

The Newsletter aims at disseminating information, creating interest in heritage and documenting many of the disappearing traditions.

STORY TELLING FESTIVAL

This year Jamaica is celebrating twenty five years of independence and the Jamaica 25 Secretariat has been set up to spear-head national activities for the year.

The Jamaica Memory Bank and Jamaica Library Service in collaboration with the Jamaica 25 Secretariat plans to hold an islandwide festival of traditional story telling entitled Story 'O', during Heritage Week, October 10 - 17, 1987.

The story festival aims at developing interest in Jamaica's oral heritage, capturing traditions of the past and tapping the vast repository of stories that are in the minds of our senior citizens

Objectives of the Project

- (a) In our fourteen (14) parishes, seventeen intimate story telling sessions will be held in Parish and Branch libraries. Each session will be small in order to maintain traditional story-telling techniques.
- (b) Four National events will be conducted in Mandeville, Kingston, Monro Bay and St. Ann's Bay. The target audience is children but adults will be welcome if they accompany their children.

Traditional story tellers are being identified by the Memory Bank throughout the parishes and the Festival will be documented, audio visually by the Jamaica Information Service and the Memory Bank. This will make it possible for material to be disseminated both in Jamaica and abroad for use in formal and non-formal education. The material, when collected will be copied, documented, and stored in the Memory Bank as well as in the National Library of Jamaica, and after suitable protection will be available for public use.

Material obtained will eventually contribute to publications for use in schools, libraries, colleges and other institutions.

RESEÑAS

CULTURA CRIOULA E LANC-PATUA NO NORTE DO BRASIL. CULTURA CREOLE ET LANGUE PATUA AU NORD DU BRESIL. Andrade, Julieta de.

Tr. por Marcel Jules Thiéblot. Sao Paulo, Escola de Folclore.

1984. 310 p. (Cole çao Pesquisa).

En el territorio Federal de Amapá., al norte de Brasil, radica una comunidad integrada por inmigrantes provenientes de áreas o lugares de colonización francesa, inglesa y holandesa, y por brasileños natos, que hablan una lengua distinta del portugués, la lanc-patuá, y se les conoce como "criollos". El empleo de la lanc-patuá los caracteriza culturalmente como criollos brasileños (crioulos brasileiros), y los diferencia de los brasileños que hablan el portugués, llamados "no-criollos" (nao-crioulos).

La historia de esta comunidad, afirma la autora de este trabajo, refleja un lento proceso de aculturación acaecido durante los últimos cuarenta años, logrado gracias a la existencia de esta lengua "intergrupala", conformada principalmente con elementos de formas dialectales del francés, del inglés y del holandés, y, por supuesto, de un portugués plagado de brasileñismos.

El estudio que nos ocupa, expone en su introducción, como propósito. "dar a conocer a la comunidad científica, a los brasileños no-criollos y a los criollos, aquellos aspectos de la cultura de estos últimos, estudiados según la óptica de la Escuela de Folklore de Sao Paulo". De ellos nos interesa particularmente, lo referente a la cultura oral tradicional, que se aprecia de manera singular, en los documentos que incluye.

Manifiesta la autora, de todos conocida como especialista en los estudios de la cultura espontánea, que es la cultura folklórica quien define al hombre, caracteriza su manera de ser, de existir. Este trabajo recoge la manera de ser de los criollos, así como su manera de comunicarse, de ahí su importancia.

Se observan en la estructura de la obra, tres partes. La primera describe lo esencial de la cultura creoula en Brasil. La segunda, se refiere de forma detallada y particular a la lanc-patuá, considerada por la autora como "el más reciente y más vivo complejo de cultura espontánea que une a Francia con el Brasil".

La tercera parte reproduce 29 documentos en lanc-patuá, mencionados en el texto, y su traducción al portugués y al francés, exponentes, en su mayoría, de la cultura oral tradicional criolla de Brasil. El texto de la primera y segunda partes identificadas, originalmente escritas en portugués, se ofrece además, en francés.

Los datos que muestra este estudio, fueron recogidos en Macapá en 1979, y en Sao Paulo, durante 1980. Se utilizó la técnica de observación participante, habiendo coincidido la autora para su realización, con integrantes de la comunidad criolla, y debiendo estudiar la lanc-patuá antes de iniciar la aplicación de la encuesta, como una forma de garantizar una mayor fidelidad de la información recolectada, una mayor comprensión de los contenidos expresados por los informantes, y una mayor identificación con el mundo y la cultura creoula.

Para la presentación y el análisis de datos se aplicó la Teoría de la Cultura Espontánea de Rossini Tavares de Lima: delimitación geográfica de la cultura en estudio; visión histórica del arribo de los primeros inmigrantes y comparación de su vida con la de los niños de la actualidad; presentación de aspectos de la vida y el lenguaje de las comunidades estudiadas.

Los principales rasgos de la cultura creoula en Brasil se describen en narraciones que hace la autora de sus vivencias durante el tiempo que permaneció o mantuvo contacto con los criollos. La parte gramatical del trabajo analiza la correspondencia entre el lanc-patuá y el francés, en algunos elementos de ambas lenguas. Se incluye un vocabulario de la lanc-patuá agrupado por asuntos, con términos correspondientes en portugués y en francés, y con la pronunciación.

Entre los 29 documentos que expone, se encuentran narraciones, oraciones, recetas de cocina, de medicinas, de curaciones, consideraciones del criollo sobre la religión, y documentos de literatura oral varios, como: adivinanzas, trabalenguas, entre otros. Incluye además, documentación fotográfica.

Reseñado por:

Dra. María Elena Dorta-Duque, Especialista del Centro de Documentación de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

MUESTRAS DE RELATOS ORALES INDÍGENAS PANAMEÑOS. Panamá, Universidad de Panamá, ICASE, 1985. 4 v. ilus.

Con el propósito de contribuir a salvaguardar y difundir los valores culturales propios de los grupos autóctonos de los países de la región latinoamericana y caribeña, la Universidad de Panamá, a través del Instituto Centroamericano de Administración y Supervisión de la Educación (ICASE), realizó, a solicitud y con el auspicio de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe, una recopilación de cuentos, relatos y leyendas representativas de la tradición oral de grupos indígenas panameños.

De las cinco etnias indígenas existentes en Panamá, los Guaymies o Ngäbes, los Kunas o Dules, los Emberá o Chocoes, los Bugleres o Bokotas y los Terlbes o Nasos, se seleccionaron para este estudio, tres de ellas, los Guaymies, los Kunas y los Emberás, por ser los más numerosos y más conocidos, y se escogieron relatos de cada grupo, a modo de muestra de su literatura oral, los que se dan a conocer en el trabajo que aquí se reseña.

El material recopilado se compone de once relatos, y se ofrece junto con la metodología adoptada, en cuatro folletos, tres de los cuales reúnen los relatos de cada etnia indígena estudiada, por separado.

El material fue recogido por recopiladores indígenas de las propias comunidades estudiadas, debidamente adiestrados en la metodología. De los relatos registrados se seleccionaron aquellos que integran la muestra, tomando en consideración:

- el grado de popularidad del relato dentro del grupo
- que no hubiese sido publicado por otro investigador
- el grado de significación de los contenidos
- la calidad y claridad del relato.

Las transcripciones que se ofrecen en el idioma indígena, es textual, mientras que las versiones en castellano de los relatos, son traducciones libres, no literales, hechas por los recopiladores indígenas. Se presentan ambas paralelamente en dos columnas, la de la izquierda recoge la transcripción del texto original, y la de la derecha, su traducción al español.

Entre las temáticas tratadas en estos once relatos, se identifican las siguientes: visión del mundo; origen de lugares y cosas, batallas entre tribus enemigas; leyendas de héroes o jefes; relatos históricos; relatos de animales, fábulas y moralejas.

Al final de cada relato aparecen notas explicativas de aspectos diversos que ayudan a identificar e interpretar el sentido o contexto cultural de la narración. Se incluyen las fichas de contenido de cada relato o ficha matriz. También se ofrecen características de los informantes seleccionados. Se añade entre los anexos unas "Instrucciones para recoger cuentos e historias" que contiene catorce puntos.

Como coordinadora general del trabajo actuó la Licenciada Diana Candanedo, este fue realizado dentro del Programa Comunidad-Escuela del ICASE, dirigido por el Profesor Jacinto Blanco. Aclaran los autores que no han tratado en modo alguno, de recuperar todo el universo de la tradición oral panameña, sino sólo una muestra representativa.

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

TRADICIÓN ORAL Bibliografía selectiva

"Considera que el aporte de la literatura oral y la historia folklórica, ambos géneros de capital significación para la historia del pasado, son las fuentes por antonomasia que resguardan la tradición oral, las fuentes no escritas de la historia del pueblo".

Celso A. Lara *

Publicamos una primera bibliografía de libros, artículos de revistas y documentos, que de forma total o parcial tratan aspectos relacionados con la literatura oral y/o la historia oral en la América- Latina y el Caribe, publicados por la UNESCO u otras editoriales, localizados en el Centro de Documentación de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

Dentro de cada grupo, los asientos se han ordenado alfabéticamente, por título. A fin de facilitar la búsqueda por los autores correspondientes, incluimos un índice de autores seguido de un número que remite al asiento en cuestión.

I. LIBROS

1. Artefacts and oral tradition. Paris, UNESCO, 1975. 91 P. (Cultural development, documentary dossier, 5).
2. Cahier de folklore et des traditions orales d'Haiti. Port-au-Prince, 1979. 176 p.
3. La civilization du bossale: réflexions sur la literature orale de la Guadeloupe et de la Martinique. Condé, Maryse. Paris, L'Harmattan, 1978. 70 p.
4. La conservación y el desarrollo de los valores culturales en la región del Caribe. Romain Jean Baptiste. En: Las culturas del Caribe. París, UNESCO, 1981. pp. 255-281.
5. Contribución del folklore al estudio de la historia. Lara Figueroa, Celso A. Guatemala, Editorial Universitaria, 1977. 254 p. (Colección Problemas y Documentos, 7).
6. La estructura escolar y la cultura oral tradicional: cuadro de situación. Passafari, Clara. En: El patrimonio folklórico y su aplicación educativa: Temas de folklore aplicado. Rosario, Argentina, Génesis, 1982, pp. 21-26.
7. Folk Literature of the Yamana indians: Martin Gusinde's collection of Yamana narratives. Ed. by Johannes Wilbert. Berkeley, University of California Press. 1977. 308 p. (Latin American Studies Series, 40).
8. El folklore de las luchas sociales: un ensayo de folklore y marxismo. Carvalho-Neto, Paulo de. México, Siglo XXI, 1973. 217 p. (Colección Mínima, 64).
9. El folklore y la investigación de campo, metodología. Ramón y Rivera, Luis Felipe. Caracas, CONAC. 1977, 54 p. (Cuadernos INIDEF, 2).
10. Gregorio Condori Mamani: autobiografía. Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez. Lima, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1977, 123 p. (Biblioteca de la tradición oral andina, 2).
11. Influencia africana en Latinoamérica: literatura oral y escrita. Feijóo, Samuel. En: África en América Latina. París, UNESCO; México, Siglo XXI, 1977, pp. 129-151.

* Contribución del folklore al estudio de la historia. Lara Figueredo, Celso A. Guatemala, Editorial Universitaria, 1977 p. 214

12. Kay Pacha: tradición oral andina. Gow, Rosalind. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos, 1976. 99 p.
13. Leyendas y casos de la tradición oral de la ciudad de Guatemala. 3a. ed. Lara Figueroa, Celso A. Guatemala, Editorial Universitaria, 1984, 334 p.
14. Mitos y leyendas de Las Villas. Feijóo, Samuel. Santa Clara, Cuba, Universidad Central de Las Villas, 1965. 252 p.
15. Muestras de relatos orales indígenas panameños. Panamá, Universidad de Panamá, ICASE, 1985. 4 v. Contiene: 1.-Introducción y metodología. 2.-Relatos guaymíes (ngabere). 3.-Relatos kunas (dules). 4.-Relatos emberá.
16. El mundo indígena y la literatura latinoamericana contemporánea. Bareiro Saguier, Rubén. En: Cultura y sociedad en América Latina y el Caribe. París, UNESCO, 1981. pp. 81-97.
17. The oral tradition. En: Participation in cultural activities: three case studies. Paris, UNESCO, 1986, pp. 29-31.
18. La Organización de los Estados Americanos y sus programas por la preservación del folklore: su aplicación educacional. Passafari, Clara. En: El patrimonio folklórico y su aplicación educativa: temas de folklore aplicado. Rosario, Argentina, Génesis, 1982, pp. 70-77.
19. Qué es el folklore. Aretz, Isabel. Caracas, CONAC, 1977. 67 p. (Cuadernos INIDEF, 1).
20. Relatos tradicionales de la cultura catía. Vélez Vélez, Luis F. Medellín, Secretaría de Desarrollo de la Comunidad, 1982. 294 p.
21. Tradición oral, experiencias nuevas, papel de la UNESCO, cooperación internacional. N'Diaye, Papa Gueye. En: El desarrollo cultural: experiencias regionales. París, UNESCO. 1982, pp. 69-75.
22. La tradición oral y su metodología. Vansina, J. En: Historia General de África, v. 1. París, UNESCO, 1982, pp. 161-184.
23. La tradición oral y su valor para la historia de países como México. Meyer, Jean. En Historia y diversidad de las culturas. París, UNESCO; Barcelona, Serbal, 1984, pp. 78-82.
24. La tradición viviente. Hampaté Ba, A. En: Historia General de África, v. 1. París, UNESCO, 1982, pp. 185-222.

II. ARTÍCULOS DE REVISTAS

25. Aportes indígenas a la cultura del pueblo venezolano. Pollak-Eltz, Angelina. *Montalbán* (Caracas) (6) :15-181, 1977. Ver fundamentalmente pp. 145-169.
26. Asante Kotoko: the maroons of Jamaica. Hall-Alleyne, Beverly. *ACIJ'S Newsletter*. (Kingston, Jamaica) (7) :340, 1982.
27. Cinco cuentos de los Pemontan. Armellada, Cesáreo de. *Araisa* (Caracas) (76-82) :233-242, 1982.
28. Cuentos folklóricos de la Argentina. Chertudi, Susana. *Folklore Americano* (México) (32) :7-92, 1981.
29. Cuentos populares de la Cordillera de Neuquén, Argentina. Chertudi, Susana. *Folklore Americano* (México) (26) :26-36, 1978.

30. Los cuentos populares españoles entre los indígenas de Guatemala y Honduras. Pino Saavedra, Yolando. *Folklore Americano* (México) (25) :73-78, 1978.
31. De viva voz y de boca en boca: la palabra hablada, principal medio de comunicación entre los hombres. Abdulaziz, Mohamed H. *El Correo de la UNESCO*, (París) (8-9) :63-65, 1982.
32. El destino en los cuentos populares de Guatemala. Lara Figueroa, Celso A. *Tradiciones de Guatemala* (Guatemala) (21-22) :9-31, 1984.
33. El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afroestizos de México. Moedano, Gabriel. *Antropología e Historia* (México) (31) :19-29, 1980.
34. La figura de Eusebio Ibarra (Don Chebo) en la historia y en la tradición oral de Guatemala. Dary Fuentes, Claudia. *La Tradición Popular* (Guatemala) (48-50) :1-16, 1984.
35. Folklore y cultura en los pueblos negros de Yaracuy. Pollak-Eltz, Angelina. *Montalbán* (Caracas) (15) :23-125, 1984.
36. La forma narrativa de dos cuentos folklóricos venezolanos. Salas de Lecuna, Yolanda. *Revista INIDEF* (Caracas) (5) :52-61, 1982.
37. Historias de tramposos. Carvalho-Neto, Paulo de. *Folklore Americano* (México) (26) :105-148, 1978.
38. An introduction to oral literature: Africa and Jamaica. *ACIJ'S Newsletter* (Kingston, Jamaica) (4) :12-16, 1980.
39. La invención en la literatura oral. Maalu-Bungi, Lugenyi-Lumwe. *Culturas* (París) (2) :101-115, 1980.
40. Jamaica Anansi stories and West African oral literature: a comparative introduction. Stewart, Marian. *ACIJ'S Newsletter* (Kingston, Jamaica) (8) :1-36, 1983.
41. La literatura en haitiano. Laroche, Maximilien. *Anales del Caribe* (La Habana) (269-281), 1981.
42. La muerte en los cuentos populares de Guatemala, genio y figura. Lara Figueroa, Celso A. *Tradiciones de Guatemala* (Guatemala) (19-20) :7-50. 1983.
43. "Once upon a time...", oral tradition and modern literature. Rytkeou, Yuri. *Cultures* (París) (4) :37-52, 1975.
44. Permanencia de la voz. Zumthor, Paul. *El Correo de la UNESCO* (París) (8) :4-8, 1985.
45. Poesía popular: canción de un pueblo. Rivas, Ivonne. *Revista INIDEF* (Caracas) (3) :81-97, 1978.
46. Sobre el problema del estudio del cuento popular en el Ecuador. Ubidia, Abdón. *Folklore Americano* (México) (26) :149-176, 1978.
47. La tradición oral en Surinam. Guda, Trudi. *Anales del Caribe* (La Habana) (1) :282-290, 1981.
48. Tradición oral y tradición escrita. Heath, S. B. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (París) (99) :41-59, 1984.
49. La vida es una historia. Sánchez, Cristóbal. *Araisa* (Caracas) (76-82) :243-265. 1982.
50. Yasi Yateré: un personaje contradictorio. Blache, M. *Etnia* (Olavarría, Argentina) (29-30) :1-10. 1979.

III. DOCUMENTOS

51. Consultation of experts to define the non-physical heritage. Paris, 1984. The world's non-physical heritage. Dunaway, David K. Paris, UNESCO. 1984. 54 p. (CLT.84/ CONF. 603).
52. Meeting of experts to draw up a future programme concerning the non-physical heritage, Paris, 1984. Final report. Paris, UNESCO, 1984. 37 p. (CLT. 84/CONF. 603).
53. Segundo Comité de Expertos Gubernamentales sobre la Salvaguardia del Folklor. Informe. París, UNESCO, 1985. 12 p. (UNESCO/PRS/CLT/TPC/II/5).

INDICE DE AUTORES

Abdulaziz, M. H.	31
Aretz, Isabel	19
Armellada, F. C.	27
Bareiro Saguier, R.	16
Blache, M.	50
Carvalho-Neto. P. de	8, 37
Condé, Maryse	3
Chertudi, Susana	28, 29
Dary Fuentes, Claudia	34
Dunaway, David K.	51
Escalante Gutiérrez, C.	10
Feijóo, Samuel	11, 14
Gow, Rosalind	12
Guda, Trudi	47
Hall-Alleyne, B.	26
Hampaté Ba, A.	24
Health, S. B.	48
Lara Figueroa, Celso	5, 13, 32, 42
Laroche, Maximilien	41
Maalu-Bungl, L. L.	39
Meyer, Jean	23
Moedano, Gabriel	33
N'Diave, Papa Gueye	21
Passafari, Clara	6, 18
Pino Saavedra, Y.	30
Pollak-Eltz, Angelina	25, 35
Ramón y Rivera, L. F.	9
Rivas, Ivonne	45
Romain, Jean Baptiste	4
Rytkeou, Yuri	43
Salas de Lecuna, Yolanda	36
Sánchez, Cristóbal	49
Stewart, Marian	40
Ubidia, Abdón	46
Valderrama, R.	10
Vansina, Jan	22
Vélez Vélez, L. F.	20
Wilbert, Johannes	7
Zumthor, Paul	44

ABSTRACTS

p. 7

The core subject of this article is Traditional Oral History expressed through testimonies retrieving the historical past and revealing a people's collective memory. This memory does not become manifest homogeneously, but is enunciated by several ways, and this results heterogeneous and even divergent approaches to social and cultural reality. For instance, the presence of a mythological conscience and an epic. The latter, structured after the defeated/defeaters binaries is characterized by the creation of social and narrative spaces opposed to each other.

YOLANDA SALAS DE LECUNA. Master in Contemporary Latin American Literature (Simón Bolívar University, Caracas) and post-graduate studies in the Folklore Institute (Bloomington, Indiana). She is author of a monographic essay on **Folkloric Storytelling in Venezuela** and other articles dealing with Popular Culture. She works in the Rómulo Gallegos Latin American Studies Center Foundation (Caracas) and is guest professor to the Mastery in Contemporary Latin American Literature of the Simón Bolívar University (Caracas). Address: Apartado Postal 80845. Prados del Este. Caracas. Venezuela.

NORMA GONZALEZ VILORIA. Graduate from the Caracas Pedagogic University Institute, where she also did post-graduate studies on Language and Literature. She is long experienced in research on Popular Culture. She teaches at Caracas Pedagogical University Institute. Currently, she coordinates a program aimed at linking Public Libraries to local Popular Culture. Address: Apartado Postal 5927. Carmelitas 1010. Caracas. Venezuela.

p. 15

This work is part of a Report by The Jamaican Memory Bank, led by Miss Olive Lewin, Head of its Art and Culture section, on request by UNESCO's Regional Culture Office for Latin America and the Caribbean.

That Report includes, furthermore, an inventory of specialized institutions and associations, a list of audio-visual materials compiled by these, and a bibliography of printings and manuscripts on the subject of oral traditions in the Caribbean area.

The Jamaican Memory Bank Project began in 1981. It aims at documenting Jamaica's heritage by tapping the memories of our senior citizens so that their knowledge can be available for posterity. The Memory Bank depends mainly on individuals and Parish Committees who work voluntarily and with great commitment to identify sources, interview informants, document and organize the information and material gleaned.

p. 22

The life story of a son to Caribbean emigrants, born in New York City, who, as a grown-up, decides to live in his father's land of origin, Puerto Rico, is the study subject

of this work. This personal case exemplifies the transformations undergone and the attitudes assumed by so many other emigrants' children who grow up in a milieu alien to their ethnic origin and who, later on, have difficulties in adapting to their parents' former way of life, perceiving the rejection from both societies in which it has been their lot to live and to which, consequently, they cannot become fully integrated.

ANTONIO T. DÍAZ-ROYO. Puerto Rican. Titular professor at the Social Sciences Faculty of the University of Puerto Rico in Río Piedras. Master and PhD from New York State University in Albany. He initiated his university studies at Georgetown University in Washington, D.C. Postdoctoral studies on Anthropology at John Hopkins University. Outstanding publications: "Dignity and Respect: Two Subjects in Puerto Rican Traditional Culture" in Berry (comp) **Applied Cross-cultural Psychology** (Holland), 1974; **Violence in Two Puerto Rican Urban Communities**, volume 8 of the series Etiology of Violence in Puerto Rico (San Juan), 1976; "Psychology in Puerto Rico: Reflexions on a Heritage and a Crisis" in Serra-Deliz and Ramírez (comp), **Crisis and Critique in Social Sciences in Puerto Rico** (San Juan,) 1979; "Oral History in Puerto Rico: Methodological Reflexions" in **Secuencia** (Mexico). 1986; "Transformations and Maneuvers in Ethnobiographies of Puerto Rican Emigrants" In **International Journal of Oral History** (USA), 1982. Founder of the Word Archive at the University of Puerto Rico,

p. 26

In Cuba, African oral expression has preserved traditions by way of orations, divination formulas, conjurations, passages from the lives of deities, magical explanations of Nature's phenomena and formulations for ritual practice. This work deals mainly with ancient-origin oral traditions in the African Yoruba ethnos, called **Lucumí** in Cuba. Along with these oral transmissions, a means for their preservation in writing has been kept up which does not substitute the original orality, but which is used as a mnemonic aid, in the so-called **libretas de santería** (Santería notebooks), by jotting down whatever a practitioner must know and recording information on his personal participation in the cult.

Some examples taken from these **libretas** are shown, their actual spelling being observed, and to conclude, an analysis is made of the role played by social relationships and their function as a reservoir of African oral traditions.

ARGELIERS LEON, Havana, 1918. He studied music at the former Municipal Conservatory and graduated as Doctor in Pedagogy at the University of Havana. Later on he taught at both institutions, having been Professor for over forty years. He holds the scientific degree of Doctor in Artistic Sciences and has been invested as Professor Emeritus in the Higher Institute of Art. He has taken up courses at the University of Chile and done composition studies with Nadia Boulanger in Paris. At present, he heads the Music Department of Casa de las Américas, in Havana.

He has participated in scientific events, taught courses and delivered lectures in Latin America, the Caribbean, Africa and Europe. Has published numerous articles, booklets and books on musical pedagogy, musicology and ethnology.

p. 36

Highlights how culture, which becomes manifest as the collective practice of a historically, determined social group, is perceived not only through the work of artists and intellectuals, but also by way of the anonymous creations within the milieu of the cultural identity where the collectivity is set as subject. In the field of traditional popular culture the researcher becomes a receptor of the creative process which, together with the spread and publication of his participatory research, is the basis of cultural policy making.

CELSO A. LARA FIGUEROA. Guatemalan, former Director of the Center for Folkloric Studies of the University of San Carlos in Guatemala. Currently, he is Researcher in charge of the Literary Folklore area of that learning Institution. He is President of the Folklore Committee of the History Commission of the Pan American Institute of Geography and History, a specialized body under the OAS. He is editor and publisher in Mexico of **Folklore Americano** magazine.

p. 40

It is the outlook on the estate system by a peasant who lived under and suffered that system of exploitation. A testimony full recorded in the language of the relator, Quechua, whose free rendering into Spanish is made known hereby.

We consider that Andean history has been made known to us unilaterally from the point of view of observer 16th-century Spaniards, nativist researchers from the turn of this century or today's social scientists. But the point of view of the outcasts, their outlook, their way of interpreting historical events, are known to us only through rare exceptions. In general, the only source from which to make up rural history, of the peasants, workers, craftsmen, is oral history. This accounts for the high significance of oral history in our country. We consider that the testimonies -gleaning their limitations- are an advancement in oral history.

RICARDO VALLADARES FERNANDEZ and CARMEN ESCALANTE GUTIERREZ. Peruvians, having Quechua as their mother tongue. Social anthropologists who have been working for long in the research project on "Oral histories of peasant families: myths and legends of the Andean people." They have published the testimonial book Gregorio Condori Mamani (an autobiography), initially printed in Quechua and Spanish by the "Bartolomé de las Casas" Center for Rural Studies, in Cuzco. This book has been recently published in Cuba (1988) by Editorial Arte y Literatura.

p. 46

The author highlights the importance of gathering and evaluating the oral memory of the black, and **zambo** (black and Amerindian half-breed) communities in the Americas, which still preserve information and appreciations made up during four hundred and fifty years, and which under today's modern life conditions risk disappearance.

In Latin American countries miscegenation is of paramount importance, and the current phenomenon of strong migratory streams toward the main European and North American cities must not be over-looked.

The role played by language as an expression of concrete reality must be differentiated from that played by tradition as accumulation of material and spiritual experience. What is important is not so much to draw an inventory of the cultural heritage, but to fathom into the knowledge of socioeconomic and cultural causes bearing on black and half-blooded communities in the Americas.

MANUEL ZAPATA OLIVELLA (1920). Colombian, graduate as physician, he actively participates in directing institutions devoted to the preservation of the oral memory of African roots in his country, and has stood out as a writer of novels, testimonial books and essays, where he summarizes his personal experiences on black and half-blooded communities in several countries he has been through. Among his works: **Corral de negros** (Corral for blacks), **Detrás del rostro** (Behind the face), **El hombre colombiano** (The Colombian man) and **Tradición oral y conducta en Córdova** (Oral tradition and behaviour in Córdova).

p. 51

Cultural processes propose various ways of reading reality and through popular oral tradition, beyond the facts narrated, they express the meaning of life, being at the same time cultural production and collective memory.

Andean popular discourse enables to grasp and examine the production, operation and consequence modes of certain cultural contents, making it possible to reestablish the relationship between oral tradition and its mythic correlate, as an outline for a global theory of society.

IMELDA VEGA CENTENO. Peruvian. Sociologist, anthropologist, specialized in sociology of religion and of culture. Studied at the Catholic University of Peru and Lovaina University (Belgium). She is currently working in a research project titled "Myths in politics: the case of the Peruvian Aprista Party." Has published numerous texts on oral tradition and has participated in events on that specialty. Recently, she led social research works in Nicaragua.

RÉSUMÉS

p. 7

Le thème central de cet article est l'histoire orale traditionnelle exprimée à travers des témoignages qui récupèrent le passé historique et révèlent la mémoire collective d'un peuple. Cette mémoire ne se manifeste pas de manière homogène, mais s'énonce à travers différentes tendances débouchant sur des optiques hétérogènes même divergentes de la réalité sociale et culturelle. Par exemple, la présence d'une conscience mythologique est un aspect épique. Ce dernier, structuré par la dualité vaincus/vainqueurs, se caractérise par des espaces sociaux et narratifs qui s'opposent.

YOLANDA SALAS DE LECUNA. Maîtrise de littérature Latino-américaine contemporaine (Université Simon Bolívar, Caracas) et études post-universitaires à l'institut de folklore de Bloomington (Indiana). Elle est l'auteur d'un essai monographique au sujet du Venezuela (El cuento folklórico en Venezuela) et d'autres articles liés au thème de la culture populaire. Elle travaille à la Fundación Centro de Estudios latinoamericanos Rómulo Gallegos à Caracas et est professeur invitée de la Maîtrise de littérature latino-américaine à l'université Simon Bolívar de Caracas. Adresse: boîte postale 80845, Prados del Este, Caracas. Venezuela.

NORMA GONZALEZ VILORIA. Diplômée de l'institut universitaire pédagogique de Caracas où elle a également suivi des études post-universitaires de langue et de littérature. Elle a une longue expérience de recherche dans le domaine de la culture populaire. Elle enseigne à l'institut universitaire pédagogique de Caracas. Actuellement, elle est coordinatrice d'un programme de liaison entre les bibliothèques publiques et la culture populaire locale. Adresse: boîte postale 5927, Carmelitas 1010, Caracas, Venezuela.

p. 15

Le présent travail fait partie d'une étude élaborée par The Jamaican Memory Bank sous la direction de Miss Olive Lewin, directrice de la section art et culture de cet organisme, étude dont la commande a été passée par l'office régional de culture de l'UNESCO pour l'Amérique latine et les Caraïbes. L'étude en question contient, en outre, un inventaire des institutions et associations spécialisées, un rapport des matériels audio-visuels qu'elles ont compilés, ainsi qu'une bibliographie d'imprimés et de manuscrits au sujet de la thématique des traditions orales dans la région des Caraïbes.

Le Jamaican Memory Bank (Projet jamaïquain de banque de mémoire) a commencé à fonctionner en 1981. Il s'agit de documenter "l'héritage de la Jamaïque en enregistrant les mémoires de nos compatriotes âgés, afin que leur savoir soit disponible à la postérité. La banque de mémoire dépend principalement d'individus et de comités de parrainage qui travaillent bénévolement et avec un grand engagement pour identifier des sources, interviewer des informants, documenter et organiser l'information et le matériel rassemblés.

p. 22

L'histoire de la vie d'un fils d'émigrants des Caraïbes, né dans la ville de New York, qui, adulte, décide d'aller vivre sur la terre d'origine de son père, Porto Rico, est l'objet de l'étude du présent travail. Ce cas personnel illustre les transformations subies et les attitudes adoptées par tant d'autres fils d'émigrants qui grandissent dans un milieu étranger à leur origine ethnique et qui, plus tard, ont des difficultés à s'adapter au mode de vie antérieur de leurs parents. Ils ressentent le rejet des deux sociétés dans lesquelles ils ont vécu et n'arrivent, par conséquent, pas à s'intégrer pleinement.

ANTONIO T. DIAZ-ROYO. Portoricain. Titulaire d'une chaire à la faculté des sciences sociales de l'université de Puerto Rico à Rio Piedras. Il a obtenu des diplômes de maîtrise et de doctorat à l'université d'état de New York à Albany, alors que sa formation a débuté à l'université Georgetown de Washington D.C. Il a réalisé des études de post-doctorat en anthropologie à la Johns Hopkins University, Parmi ses publications il a surtout: "Dignidad y respeto: Dos temas en la cultura tradicional puertorriqueña" (Dignité et respect: deux thèmes dans la culture traditionnelle portoricaine), dans Berry (ouvrage collectif); Applied Cross cultural Psychology (Psychologie transculturelle appliquée), publiée aux Pays-Bas en 1976; "la violencia en dos comunidades urbanas puertorriqueñas" (La violence dans deux communautés urbaines) volume III de la série **Etiología de la violencia en Puerto Rico** (Étiologie de la violence à Porto Rico), San Juan, 1976; "La Psicología en Puerto Rico: Reflexiones sobre una herencia y una crisis" (La psychologie à Porto Rico: réflexions sur une hérédité et une crise) dans Serra Deliz Ramírez (ouvrage collectif); «Crisis y Crítica en las Ciencias Sociales en Puerto Rico» (Crise et critique des sciences sociales a Porto Rico), San Juan, 1979; "La historia oral en Puerto Rico: Reflexiones metodológicas" (L'histoire orale à Porto Rico réflexions méthodologiques) dans Secuencia, Mexico, 1986; "Transformaciones y maniobras en etnobiografías de emigrantes puertorriqueños" (Transformations et manoeuvres dans l'ethnobiographie d'émigrants portoricains) dans **International Journal of Oral History**, USA, 1982. Il est le fondateur des Archives de la Parole à l'université de Porto Rico,

p. 26

L'expression orale afroïde a conservé à Cuba des traditions sous forme d'orations, de formules divinatoires, de conjurations, d'anecdotes de la vie des divinités, d'explications magiques de faits de la nature et de formulations pour la pratique rituelle. Dans le présent travail il s'agit, principalement, des traditions orales d'origine ancienne dans l'ethnie africaine des Yorubas, qui à Cuba, se nomme Lucumí. Parallèlement à ces transmissions orales s'est maintenu un instrument de conservation sous forme écrite qui ne se substitue pas à l'original, mais est utilisé en tant que moyen mnémotechnique, dans ce qu'on appelle les **libretas de santería** (cahiers de culte) qui contiennent ce qu'un pratiquant doit savoir, ainsi que des informations au sujet de sa participation personnelle au culte. L'étude offre quelques exemples pris de ces libretas sans altérer l'orthographe particulière et se termine sur le rôle qu'ils jouent dans les relations sociales ainsi que leur fonction en tant que réservoirs des traditions orales africaines.

ARGELIERS LEON, La Havane, 1918. Il a suivi des études musicales à l'ancien conservatoire municipal et a obtenue le diplôme de docteur en pédagogie à l'université de La Havane. Titulaire par la suite de chaires dans les deux centres d'études, et ceci pendant plus de quarante ans. Il a le titre scientifique de docteur en sciences artistiques

et il a été nommé Professeur de Mérite à l'Institut Supérieur d'Art. Il a suivi des cours à l'université du Chili et effectué des études de composition avec Nadia Boulanger, à Paris. Actuellement il dirige le département de musique de la Casa de las Américas (Maison des Amériques) à La Havane. Il a participé à des rencontres scientifiques, donné des cours et des conférences en Amérique latine, dans les Caraïbes, en Afrique et en Europe. Il a publié un grand nombre d'articles, de brochures et de livres de pédagogie musicale, de musicologie et d'ethnologie.

p. 36

L'étude souligne comment la culture, qui se manifeste en tant que pratique collective d'un groupe social déterminé historiquement, se perçoit non seulement à travers l'œuvre des artistes et des intellectuels, mais aussi dans les créations anonymes au niveau de l'identité culturelle dans laquelle la collectivité se précise en tant que sujet. Dans le domaine de la culture populaire traditionnelle, le chercheur se transforme en récepteur du processus créateur, ce qui, lié à la diffusion et la publication de sa recherche participative, est à la base de la formation des politiques culturelles.

CELSO A. LARA FIGUEROA. Guatémaltèque. Ex directeur du centre d'études folkloriques de l'université de San Carlos au Guatemala. Actuellement il est chercheur chargé du domaine du folklore littéraire du même centre, et il est titulaire d'une chaire à l'école d'histoire de cet établissement d'études. Il est président du comité de folklore de la commission d'histoire de l'Institut Panaméricain de géographie et d'histoire, organisme spécialisé de la GEA. Il dirige et édite au Mexique la revue *Folklore Americano*, il est l'auteur de nombreux articles et livres.

p. 40

Il s'agit de la vision du système d'hacienda à travers un paysan qui a vécu et souffert ce système d'exploitation. Un témoignage intégralement enregistré dans la langue du témoin, le quechua, dont on trouvera ici une version libre en espagnol.

Nous considérons que l'histoire andine ne nous est parvenue qu'unilatéralement, du point de vue de l'observateur, l'Espagnol du XVI^e siècle, l'indigéniste des débuts de ce siècle ou le scientifique social de nos jours. Mais le point de vue des marginaux, leur vision, leur manière d'interpréter les faits, sont, à quelques exceptions près, inconnus. Généralement, la seule source de l'histoire rurale, des paysans, des ouvriers, des artisans, est orale. C'est pour cette raison que l'histoire orale prend une grande signification dans notre pays. Nous considérons que les témoignages -compte tenu de leurs limites- sent un pas en avant dans l'histoire orale.

RICARDO VALLADARES FERNANDEZ et CARMEN ESCALANTE GUTIERREZ. Péruviens, dont la langue maternelle est le quechua. Anthropologues sociaux, pendant longtemps, ils ont travaillé sur le projet de recherche sur les "Histoires orales de familles de paysans: mythes et légendes du peuple andin". Ils ont publié le livre témoignage Gregorio Condori Mamani (autobiographie), imprimé initialement en quechua et en espagnol par le centre d'études rurales Bartolomé de las Casas, à Cuzco. Ce livre vient d'être publié à Cuba (1988) par les éditions Arte y Literatura.

p. 46

L'auteur souligne l'importance du collectage et de l'évaluation de la mémoire orale des communautés noires, mulâtres et zambas en Amérique. Celles-ci conservent encore des informations et des appréciations élaborées pendant quatre cent cinquante années et risquent, dans les conditions actuelles de la vie moderne, de disparaître. Dans les pays latino-américains, le métissage est d'une importance capitale; et il ne faut pas méconnaître phénomène des importants courants migratoires vers les principales métropoles européennes et nord-américaines.

Il faut différencier le rôle joué par le langage en tant qu'expression de la réalité concrète, de celui de la tradition en tant qu'accumulation d'expériences matérielles et spirituelles. Ce qui importe, ce n'est pas tant de faire un inventaire du patrimoine culturel, mais plutôt d'approfondir la connaissance des causes socio-économiques et culturelles qui ont une incidence sur les communautés noires et métisses d'Amérique.

MANUEL ZAPATA OLIVELLA (1920). Colombien. En tant que médecin diplômé, il participe activement à la direction d'institutions consacrées à la préservation de la mémoire orale et des racines africaines de son pays. Il s'est fait connaître en tant qu'écrivain de romans, de livres-témoignages et d'essais, dans lesquels il résume ses expériences personnelles au sujet des communautés noires et métisses des différents pays qu'il a parcourus. Relevons parmi ses œuvres: Corral de Negros (Enclos de Nègres), Detrás del rostro (Derrière le visage), El hombre colombiano (L'homme colombien) et Tradición oral y conducta en Córdoba (Tradition orale et comportement à Cordova).

p. 51

Les processus culturels proposent des formes déterminées de lecture du réel et, à travers la tradition orale populaire, ils expriment au-delà des faits racontés, le sens de la vie, étant à la fois production culturelle et mémoire collective.

Le discours populaire andin permet de capter et d'analyser les modes de production, d'opération et de conséquence de certains contenus culturels, rendant possible le rétablissement de la relation qui existe entre la tradition orale et son corrélatif mythique, en tant qu'esquisse d'une théorie globale de la société.

IMELDA VEGA CENTENO. Péruvienne. Sociologue, anthropologue, spécialisée en sociologie de la religion et de la culture. Elle a étudié à l'université catholique du Pérou ainsi qu'à celle de Louvain (Belgique). Elle travaille à un projet de recherche intitulé "La mítica en la política: el caso del Partido Aprista Peruano." (Mythe et politique: le cas du Parti Apriste Péruvien). Elle a publié de nombreux textes au sujet de la tradition orale et a participé à des rencontres dans cette spécialité. Récemment elle a dirigé des recherches sociales au Nicaragua.