



Oficina Regional
de Cultura para
América Latina
y el Caribe, La Habana

Organización
de las Naciones
Unidas para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

Oralidad

PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO INMATERIAL EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
ANUARIO 17 | 2011

Tuksik Chuspi Runa
El hombre avispa

Periolibros

Sitios de Memoria

Voces del Sur

Esmeraldas Negras

Palabra de Palabrero

Fuego de AK-LLE 13

de power



2011: AÑO INTERNACIONAL DE LOS AFRODESCENDIENTES

AfroAmérica

Todas las culturas y civilizaciones contribuyen a enriquecer a la humanidad. Esta diversidad es una fuerza, y defenderla es un imperativo ético, indisoluble del respeto de la dignidad de la persona. El reconocimiento de esa diversidad puede acelerar el entendimiento mutuo y la construcción de un espacio común en torno a valores compartidos. Nadie debería involucrar la diversidad cultural para conducir los derechos humanos o limitar su alcance.



PROYECCIÓN AUDIOVISUAL EN ROSARINOS, PARAGUAY
PROYECTO CÁMARA DE LA DIVERSIDAD
© 2010, NÓMADAS / UNESCO

IRINA BOKOVA



SALUDO DE LA DIRECTORA GENERAL



Es un gran placer poder dirigirme a los lectores de esta nueva entrega de ORALIDAD, publicada por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO desde 1988, y dedicada al rescate, protección, reconocimiento y promoción de la tradición oral, las lenguas en peligro y el estudio del patrimonio inmaterial de las diversas comunidades de esta región. Su lectura permite adentrarnos en estas realidades y conocer los proyectos implementados por las oficinas de la UNESCO en América Latina y el Caribe.

Las lenguas maternas, como fuentes de creatividad y vehículos de expresión cultural, son primordiales para la salud de las sociedades. La instrucción en las lenguas maternas es, además, un medio poderoso para luchar contra todo tipo de discriminaciones. Como manantiales de conocimiento, las lenguas son puntos de partida para el logro de un desarrollo más sostenible y el establecimiento de una relación más armoniosa con el medio ambiente y el cambio.

La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial es un elemento clave en el reconocimiento y valoración de nuestra rica diversidad cultural al definirse como aquellas manifestaciones y expresiones que dan un sentido de identidad y de continuidad a las comunidades y grupos portadores de este patrimonio. Su salvaguardia contribuye al desarrollo local gracias a su capacidad cohesionadora y gracias a la continua transmisión y recreación del conocimiento dentro de esas sociedades.

Durante el presente Año Internacional de los Afrodescendientes (2011), la UNESCO ha venido desarrollando diferentes proyectos con el fin de reconstruir la historia de la Ruta del Esclavo y promover para todos los individuos el goce pleno de los derechos económicos, culturales, sociales, civiles y políticos, la participación e integración en todos los aspectos de la sociedad, y la promoción de un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de su herencia y su cultura.

Desde mi nombramiento, he declarado que un nuevo humanismo debe regir las políticas internacionales en las que se reconozca la cultura como un elemento clave en el desarrollo. Me refiero a la cultura entendida no sólo como un producto de mercado sino sobre todo como el marco fundamental de actuación de cualquier sociedad humana. La cultura es un componente esencial del desarrollo humano y constituye una fuente de identidad, innovación y creatividad para las personas y comunidades, así como un instrumento de reconciliación y cohesión social.

Tengo un especial interés en que el programa de la UNESCO refleje con mayor énfasis, si cabe, los principios rectores de nuestra Organización. Esos principios que buscan contribuir al bienestar de las personas a través de un mejor entendimiento entre las sociedades, el reconocimiento de nuestra rica diversidad cultural y la promoción del diálogo intercultural. Estoy convencida de que los artículos propuestos en esta edición n° 17 de Oralidad son una excelente muestra de cómo los ideales de nuestra Organización se traducen en la cotidianeidad práctica de las comunidades que forman la rica diversidad cultural de América Latina y el Caribe.

Irina Bokova
IRINA BOKOVA



FOTOGRAFÍA TOMADA DURANTE LA REALIZACIÓN DEL SPOT DE PROMOCIÓN DE LA CONVENCION 2005. ESCUELA INTERNACIONAL DE CINE Y TELEVISION DE SAN ANTONIO DE LOS BAÑOS (CUBA). © NICOLAS ORDOÑEZ, 2011.

Oralidad

Para la salvaguardia del Patrimonio Inmaterial en América Latina y el Caribe

Anuario 17/2011



Fotos de portada y contraportada:
El candombe y su espacio sociocultural:
una práctica comunitaria, Uruguay.
© 2008, Sellanes.

3 Saludo de la Directora General

7 Editorial

8 La tradición oral y su relevancia para la transmisión del patrimonio inmaterial
CÉCILE DUVELLE

14 El Programa de Lenguas de la UNESCO y la promoción de la diversidad lingüística en América Latina
MARÍA JOSÉ MIÑANA

26
∨



34



48
∨



< 18

18 PerioLibros: Literatura, Pintura y Periodismo en América Latina y el Caribe
BLANCA PATALLO

20 El Kit de Patrimonio Inmaterial en aimara y guaraní
GILDA BETANCOURT

22 El Palabrero como restaurador de paz
MIGUELÁNGEL LÓPEZ-HERNÁNDEZ

26 Tuksik chuspi runa – el hombre avispa: Tradición oral kichwa amazónica, ecoturismo y la conservación del patrimonio natural y cultural del Yasuní
PHILIP GONDECKI y MIGUEL ANDY

34 Fuego de AK-LLE 13: oralidad en ráfagas de música
LAYDA FERRANDO LEDO y CARMEN SOUTO ANIDO

40 2011: Año Internacional de los Afrodescendientes
MIGUEL BARNET

42 Ruta de poblados y sitios de afrodescendientes en República Dominicana
CARLOS HERNÁNDEZ SOTO

VOCES DEL SUR

48 Sitios de memoria de la Ruta del Esclavo en Argentina, Paraguay y Uruguay
MARTA GOLDBERG, DINA PICOTTI, MÓNICA LACARRIEU, MÓNICA GORGAS y MARIA REBECA MEDINA; IGNACIO TELESKA; ANA FREGA, KARLA CHAGAS, ALEX BORUCKI y NATALIA STALLA

56 La diosa de las aguas
RENZO PI HUGARTE



© 2010, Archivo Fotográfico de la Fundación "Azúcar", Ecuador

58

ESMERALDAS NEGRAS

58 Oralidad y cultura en las comunidades negras de Esmeraldas, Ecuador
PABLO MINDA BATALLAS

62 Apaña, apaña: sobre lo que se dice que somos
JUAN GARCÍA SALAZAR

64 Agua, río y memoria: una lectura desde la tradición oral
JUAN GARCÍA SALAZAR

66 El Mentidero (paso - piragua de la oralidad)
JAVIER MIGUEL VALENCIA ALARCÓN

68 La visión emancipadora de Frantz Fanon
SONIA DAYAN-HERZBRUN

70 Afroamérica en la literatura y la poesía
NANCY MOREJÓN

74 Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina
JAIME URRUTIA

76 Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe
FERNANDO ZAPATA

78 Publicación de la UNESCO: Historia General de África en portugués

79 Audiovisual de la UNESCO: 2011, Año Internacional de los Afrodescendientes

80 Concierto por el Día Mundial de la Diversidad Cultural



Oralidad es una revista periódica que la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe publica desde 1988. Su objetivo es difundir las actividades en la región que contribuyen a implementar el programa de la UNESCO en el campo de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y la promoción de la diversidad lingüística. Este número 17 cuenta además con la colaboración de las oficinas de la UNESCO en Brasilia, Montevideo y Quito, así como de la Sección de Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO.

OFICINA REGIONAL DE CULTURA DE LA UNESCO PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, LA HABANA, CUBA
www.unesco.org.cu www.lacult.org
Herman van Hooff, Fernando Brugman, Víctor Marín, Gilda Betancourt, Elsa Martín, Begoña Guzmán, Blanca Patallo, Leire Fernández, Olga Valerino.

OFICINA DE LA UNESCO EN BRASILIA, BRASIL
www.unesco.org/new/pt/brasilia/home/
Vincent Defourny, Jurema Machado, Patrícia Reis Da Silva.

OFICINA REGIONAL DE CIENCIAS DE LA UNESCO PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, MONTEVIDEO, URUGUAY
www.unesco.org/montevideo
Jorge Grandi, Frédéric Vacheron, Gabriela Pacheco.

OFICINA DE LA UNESCO EN QUITO, ECUADOR
www.unesco.org/quito
Firmin Matoko, Alcira Sandoval, Enrico Dongiovanni.

SECCIÓN DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL, UNESCO, PARÍS, FRANCIA
www.unesco.org/culture/ich/
Cécile Duvelle, Berta de Sancristóbal, Edmond Moukala, Hugues Sicard.

CONTACTO UNESCO LA HABANA
habana@unesco.org.cu
Calle Calzada No. 551, Esquina a Calle D, Vedado, La Habana. CP 10400.
Telef.: +537 833 3438, 832 2840, 832 7741, 832 7638.
Fax: +537 833 3144
Para consultas o envío de propuestas de artículos a Oralidad, puede dirigirse a oralidad@unesco.org.cu

Producción: Grupo Excelencias www.excelencias.com
Corrección editorial: María Emilia Soteras marisoteras@cubarte.cult.cu
Diseño: Miguel Guerrero miguel@excelencias.co.cu

AGRADECIMIENTOS
Embajada de Francia, Casa de las Américas y Fundación Fernando Ortiz.

Los artículos firmados expresan el criterio de sus autores y no comprometen en modo alguno a la UNESCO. Las imágenes, excepto cuando se indican, son proporcionadas por los propios autores quienes son responsables de las mismas. Las opiniones que se expresan no reflejan necesariamente las de la UNESCO y no implican en modo alguno a la Organización.



EL CANDOMBE

© 2008, Goldman

EDITORIAL



Aveinticinco años de la primera reunión con expertos en tradiciones orales, convocada por esta Oficina Regional de Cultura, en La Habana del 14 al 16 de julio de 1986, el anuario Oralidad, en su edición 17, continúa manteniendo su convencimiento de que *"la tradición oral de los pueblos constituye un componente fundamental de nuestro acervo cultural y es propósito de la UNESCO contribuir a la preservación de esta importante fuente de información y medio de comunicación"*.

Al celebrarse en 2011 el Año Internacional de los Afrodescendientes, en una región como América Latina y el Caribe, donde las raíces africanas nutren la conciencia común y cobran vida en la música, la literatura, la danza, las artes plásticas, en el imaginario popular, en fin, en todas las manifestaciones de la cultura, Oralidad desea contribuir a divulgar las acciones nacionales y fomentar la cooperación regional e internacional en beneficio de las personas de ascendencia africana.

Nos complace abrir esta edición con un mensaje especial enviado por la Directora General de la UNESCO que enfatiza el papel clave de la cultura en el desarrollo, y en el nuevo humanismo que debería regir las políticas internacionales, esto es, un paradigma de desarrollo verdaderamente centrado en las personas. Además, presenta otros temas que contribuyen al conocimiento e intercambio de los procesos culturales, promoviendo comunidades abiertas que propician el diálogo como fuente de conocimiento y medio de resolución de conflictos.

Deseo agradecer la contribución de todos los colaboradores de este número por acercarnos a ejemplos de la rica diversidad de la región, así como a nuestros colegas de las oficinas de la UNESCO en la Región y a los centros bajo los auspicios de la UNESCO por compartir su trabajo con todos nosotros.

HERMAN VAN HOOFF
DIRECTOR



Tradición oral y transmisión del Patrimonio Cultural Inmaterial



Cécile DUVELLE

Desde su creación, la UNESCO trabaja en la promoción de la diversidad cultural e intenta defender la tradición oral de las amenazas provenientes de la globalización y las transformaciones sociales. Desde 1982, y como resultado de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (*Mondiacult*) que tuvo lugar en México, se instó a la UNESCO a desarrollar su programa de actividades en pos de la salvaguardia y el estudio del patrimonio cultural inmaterial, en particular, de las tradiciones orales. Esta preocupación a favor de las tradiciones orales fue nuevamente expuesta en 1997 durante una reunión organizada en Marruecos, donde se definió el concepto de «patrimonio oral de la humanidad». Asimismo, se decidió establecer una distinción para la preservación y valoración de las «obras maestras» de este patrimonio. Un año más tarde se creó el programa “Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad”, confirmando así la importancia de este patrimonio y la necesidad de su salvaguardia. La Convención de 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial constituye la última etapa decisiva en este proceso, otorgándole un marco jurídico a la acción de promoción y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

Como lo ilustra el artículo 2.1 de la Convención, las tradiciones y expresiones orales constituyen uno de los distintos ámbitos en los que se manifiesta el patrimonio cultural inmaterial, junto a las artes del espectáculo, los usos sociales, rituales y actos festivos, los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, o las técnicas artesanales tradicionales.

La Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, aprobada en 2003, cuenta ya con 134 Estados Partes a menos de ocho años de su adopción. Es un ritmo de ratificación que puede considerarse muy rápido si se le compara con el de la muy conocida Convención del Patrimonio Mundial, que necesitó 20 años para obtener, aproximadamente, el mismo número de ratificaciones.

Sus cuatro objetivos, afianzados en su primer artículo, se complementan y refuerzan mutuamente:

1. La salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial;
2. El respeto al patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos de que se trate;
3. La sensibilización en el plano local, nacional e inter-

nacional a la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco; 4. La cooperación y asistencia internacionales.

Las acciones que pueden o deben de ser tomadas a nivel nacional y las previstas a nivel internacional se complementan y permiten alcanzar estos cuatro grandes objetivos. Los Estados Partes deben, sobre todo, tomar las medidas necesarias para identificar y salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial presente en sus territorios, con la participación plena de las comunidades concernidas y las organizaciones no gubernamentales pertinentes. Se trata de una de las pocas obligaciones previstas por la Convención, que es la elaboración de uno o varios inventarios, y su periódica actualización (artículo 12). La Convención solicita además al Estado que adopte una política general de salvaguardia del patrimonio inmaterial, establezca uno o varios organismos competentes en materia de salvaguardia, y fomente la investigación científica, la educación y la sensibilización en la importancia del patrimonio inmaterial y su salvaguardia. Los Estados, cada seis años, están obligados a rendir cuenta al Comité Intergubernamental de Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, acerca de las medidas que han tomado para salvaguardar el patrimonio inmaterial presente en su territorio.

A escala internacional, los Estados Partes pueden proponer elementos del patrimonio inmaterial presentes en sus territorios para proceder a su inscripción en las dos listas de la Convención: la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia, y la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (artículos 17 y 16, respectivamente). Las Directrices operativas de aplicación de la Convención recomiendan la preparación de candidaturas multinacionales cuando un elemento se encuentra en el territorio de varios Estados Partes.

Las tradiciones y expresiones orales constituyen uno de los distintos ámbitos en los que se manifiesta el patrimonio cultural inmaterial



▲ PARACHICOS EN LA FIESTA TRADICIONAL DE ENERO EN CHIAPA DE CORZO, MÉXICO.

Los Estados Partes pueden además proponer los programas, actividades y proyectos nacionales, subregionales o regionales de salvaguardia del patrimonio inmaterial que mejor reflejen los objetivos de la Convención, los cuales, una vez seleccionados, son inscritos en el Registro de Mejores Prácticas, y ampliamente difundidos para que la experiencia adquirida beneficie a todos los Estados Partes (artículo 18).

Y como la cooperación internacional está en el centro de la Convención, una de las formas más tangibles que cobra es la ayuda financiera internacional, a disposición de los Estados Partes, —especialmente de los países en desarrollo—, para sufragar sus esfuerzos de salvaguardia.

Pasados los tres primeros ciclos de la aplicación operativa de la Convención, podemos sacar algunas conclusiones.

La Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad es la que más atrae. A parte del provechoso inconveniente de 90 elementos heredados del programa de las Obras Maestras del

“LA TRADICIÓN ORAL ES EL CONJUNTO DE TODOS LOS TIPOS DE TESTIMONIOS SOBRE EL PASADO QUE SON TRANSMITIDOS VERBALMENTE POR UN PUEBLO”¹.
LOS PROVERBIOS, ADIVINANZAS, CUENTOS, CANCIONES INFANTILES, LEYENDAS, MITOS, CANTARES Y POEMAS ÉPICOS, CONJUROS, CANTOS O REPRESENTACIONES DRAMÁTICAS, SE TRANSMITEN DE BOCA EN BOCA, POR IMITACIÓN O POR INMERSIÓN EN UNA PRÁCTICA, DE GENERACIÓN EN GENERACIÓN. AL SER EL VECTOR ESENCIAL DE TRASMISIÓN DE CONOCIMIENTOS, DE VALORES CULTURALES Y SOCIALES, Y DE LA MEMORIA COLECTIVA, LA TRADICIÓN ORAL CONSTITUYE UNA DE LAS PRINCIPALES FORMAS DE EDUCACIÓN DE LAS SOCIEDADES HUMANAS, Y DESEMPEÑA UN PAPEL PRIMORDIAL EN LA VITALIDAD DE LAS CULTURAS.

Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, los cuales han sido incluidos automáticamente en la Lista Representativa, se han inscrito 123 nuevos elementos en esta lista en dos ciclos de inscripción, que actualmente cuenta con un total de 213 elementos inscritos. Compárese con los 16 elementos inscritos en la Lista de Salvaguardia Urgente en el mismo periodo de tiempo, y con los 3 programas seleccionados en el Registro de las mejores prácticas de salvaguardia.

El artículo 16 de la Convención estipula que el objetivo de la Lista Representativa es asegurar una mejor visibilidad del Patrimonio Cultural Inmaterial, aumentar la conciencia de su importancia, y fomentar el diálogo en el respeto a la diversidad cultural. El impacto positivo que han tenido las inscripciones en esta lista para las comunidades portadoras nos sugieren que la necesidad de reconocimiento y de respeto ha sido, hasta ahora, lo más importante. El preámbulo de la Convención, que reconoce que "los procesos de mundialización y de transformación social por un lado crean las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades pero por el otro también traen consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial", alerta, sin embargo, sobre el peligro inminente de extinción, degradación y destrucción del patrimonio inmaterial.

Pero la sed de reconocimiento se impone, y aún falta mucho para ser saciada. Y podemos todavía esperar una avalancha de propuestas de inscripción en la Lista Representativa durante mucho tiempo. La necesidad de apoyar la diversidad cultural y su impacto en el desarrollo sostenible cobra todo su sentido, y es de agradecer que sean muy numerosas las comunidades deseosas de que sus prácticas se inscriban entre los elementos que se reconocen como "representativos del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad".

Los animados debates que trataron de resolver los desafíos logísticos provocados por el número elevado de inscripciones en la Lista Representativa, en especial durante la última reunión del Comité en Nairobi, Kenya, en noviembre de 2010, han enfatizado repetidamente la importancia y prioridad de la Lista de Salvaguardia Urgente y del Registro de mejores prácticas con relación al objetivo principal de la Convención, tal y como enuncia su artículo primero: la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

El Registro de buenas prácticas, por ejemplo, es una disposición original de la Convención, que materializa la cooperación internacional y la plataforma que puede



PIREKUA, CANCIÓN TRADICIONAL DE LOS P'URHÉPECHA, MÉXICO.

ofrecer la UNESCO en este sentido. Su objetivo es poner a disposición de los Estados, y también de la sociedad civil y de todos los interesados en la salvaguardia del patrimonio inmaterial, ejemplos de buenas prácticas de salvaguardia, explicitando los retos que enfrentan, los métodos utilizados, las dificultades encontradas. Sin embargo, pocas propuestas de inscripción en este registro se han presentado hasta ahora, y las nuevas propuestas, cuyo número va en aumento, vienen de un grupo reducido de Estados.

Además, curiosamente, el Fondo del Patrimonio Inmaterial, a disposición de los Estados en apoyo a sus medidas de salvaguardia, y sustentado por las contribuciones obligatorias de los Estados Partes, al igual que el Fondo del Patrimonio Mundial, ha sido relativamente poco solicitado, como si, incluso antes de querer participar en una acción de salvaguardia o antes de solicitar financiamiento, lo importante fuera obtener primero el reconocimiento y respeto. Sin embargo, no quedan dudas de que este reconocimiento ha generado, en sí mismo, un fuerte movimiento de revalorización de determinadas prácticas culturales a los ojos de la opinión pública, con claros efectos positivos en la transmisión, y por tanto en la viabilidad, de estas prácticas dentro de las comunidades portadoras mismas.

Los mecanismos de examen de las candidaturas también han sido diseñados para establecer una diferencia entre la Lista Representativa y los otros mecanismos, como la Lista de Salvaguardia Urgente. Estos últimos reciben óptimos servicios de asesoramiento, como los de la Convención del Patrimonio Mundial; es decir, utilizando expertos independientes que recomiendan al Comité la inscripción, o no, en esta lista. Estos servicios de asesoramiento los presta un órgano consultivo formado por

seis organizaciones no gubernamentales acreditadas y seis expertos independientes designados por el Comité de acuerdo con una distribución geográfica equitativa.

A diferencia de la Lista de Salvaguardia Urgente, el Comité decide directamente la inscripción o no de elementos en la Lista Representativa, apoyándose en las recomendaciones realizadas, durante un primer examen, por un órgano subsidiario del Comité formado por 6 miembros, uno por cada región del mundo.

Pudiéramos preguntarnos, debido al gran número de elementos inscritos en la Lista Representativa, y del interés que esta Lista seguirá suscitando probablemente en el futuro, si este tratamiento puede ser factible a largo plazo, ya que, de hecho, los seis miembros del órgano subsidiario asumen en buena medida la responsabilidad de las inscripciones en nombre de la Convención. En efecto, durante las dos jornadas dedicadas a estas candidaturas en su reunión anual, el Comité mismo no tiene tiempo para debatir las conclusiones a las que el órgano subsidiario llegó tras varios meses de estudio.

El patrimonio compartido, una noción aún difícil de admitir

La Convención y las directrices operativas alientan las candidaturas multinacionales y las iniciativas para salvaguardar el patrimonio común que una determinada comunidad identifica como propio. De hecho, las comunidades constituyen la esencia de la Convención, cuyo objeto es salvaguardar el patrimonio que ellas reconocen como suyo. Las comunidades están sujetas a movimiento, dispersión, migración. Y, a diferencia de los bienes inmuebles —obligatoriamente asentados en un territorio dado— que las comunidades se resignan a abandonar cuando emigran, su patrimonio inmaterial se traslada con ellas, e incluso en ocasiones se acentúa debido al alejamiento de su lugar de origen, convirtiéndose este patrimonio inmaterial en el último baluarte de la afirmación de su identidad cultural. Las expresiones de un patrimonio inmaterial pueden, por tanto, encontrarse bajo formas similares, o con un mínimo de diferencia, en varios países, aunque no sean contiguos territorialmente.

Las directrices operativas no exigen que los Estados deban comprobar si el elemento que desean proponer para su inscripción también se practica en otro territorio. No existe la obligación de proponer candidaturas multinacionales, sino solo una clara



MÚSICA DE MARIMBA Y CÁNTICOS TRADICIONALES DE LA REGIÓN DEL PACÍFICO SUR DE COLOMBIA.

invitación a hacerlo, aunque sea facultativa. Desde el punto de vista de la lógica de la salvaguardia, la pertinencia de una candidatura multinacional es evidente, en especial porque el plan de salvaguardia concierne una comunidad específica, independientemente de su ubicación geográfica, y porque la viabilidad del elemento podrá asegurarse mejor si dicho plan concierne la totalidad de esa comunidad. La cooperación entre los diferentes Estados también puede mejorar con este tipo de iniciativas multinacionales, ya que permiten el diálogo en torno a un patrimonio cultural común, incluso en los casos en que el diálogo político es más difícil.

Se han presentado pocas candidaturas multinacionales en comparación a las nacionales; 14 en total, y todas para la Lista representativa. La más innovadora es, sin duda, la candidatura de la Cetrería, que fue presentada por once países sin contigüidad geográfica y que se unieron en esta candidatura: los Emiratos Árabes Unidos, que asumieron la coordinación, Bélgica, la República Checa, Francia, la República de Corea, Mongolia, Marruecos, Qatar, Arabia Saudita, España y la República Árabe Siria.

Sin embargo, cierto número de candidaturas "nacionales" hubiesen podido inscribirse como candidaturas multinacionales, ya que los elementos en cuestión se practican en otros territorios, además del país solicitante. Algunas inscripciones han provocado incluso tensiones diplomáticas cuando ciertos países han descubierto, con asombro, que un elemento considerado muy representativo en su propio territorio fue presentado por otro país, donde, incluso, su práctica es más reducida. La experiencia ha demostrado que este asunto es, a menudo, el escenario de importantes intereses por los que algunos Estados tratan de desarrollar, a través del proceso de inscripción, la idea de una "fuente original" de una u otra

expresión o práctica, o una especie de "derecho de autor" comunitario (o nacional), o para destacar una práctica o expresión como marcador de una "identidad nacional" que no respetaría la composición multicultural objetiva de estos Estados-Nación. Estas nociones son sin embargo ajenas, incluso contrarias, al espíritu de la Convención, cuyo objetivo es reconocer y salvaguardar la diversidad de las expresiones culturales presentes en el territorio de los Estados Partes, independientemente del orden de precedencia que tengan en uno u otro territorio, y reconociendo así, a través de la diversidad de estas expresiones, la diversidad de las comunidades que las detentan. Aquí convergen, en un punto importante, la Convención de 2003 y la Convención para la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales adoptada en 2005, en tanto ambas tienen como objetivo reconocer y apoyar la diversidad de las expresiones culturales, ya sean expresiones de la tradición o resultantes de una creación contemporánea.

En vista de ello, el Comité ha pedido que, durante su próxima reunión en noviembre 2011, sea propuesto un mecanismo de información previa a la presentación de las solicitudes, con el propósito de estimular la cooperación entre los Estados y permitir un mayor número de candidaturas multinacionales. Este mecanismo podría, en parte, inspirarse en el de la Lista Indicativa del Patrimonio Mundial.

Es hora de analizar los resultados

Los pocos años que lleva aplicándose la Convención permiten llegar ya a algunas conclusiones: la Convención despierta un enorme interés, pero pocos Estados se encuentran hoy verdaderamente preparados para garantizar que cumpla con sus objetivos. Con frecuencia, los Estados se han lanzado a preparar candidaturas sin tener todavía una comprensión general de lo que es el Patrimonio Cultural Inmaterial, de lo que son las comunidades, o los inventarios realizados con su plena participación. Las respuestas divergentes contenidas en los formularios de inscripción entre los Estados y dentro de un mismo Estado (en los casos donde un Estado ha presentado varias candidaturas), es un ejemplo de la diversidad de concepciones del patrimonio inmaterial y de las nociones de "participación", "comunidad", "inventario". Falta mucho por recorrer para lograr aunar estos conceptos.

Otra conclusión evidente: los Estados se han preocupado más por preparar candidaturas que por implementar, a nivel nacional, una política general de salvaguardia que comprenda la designación de uno o varios

organismos competentes, fomentando la investigación, y adoptando medidas jurídicas, técnicas, administrativas y financieras que permitan asegurar la promoción y la salvaguardia del patrimonio inmaterial presente en su territorio con una perspectiva a largo plazo. Podemos observar que una de las pocas obligaciones de los Estados en virtud de la Convención, la de elaborar uno o varios inventarios del Patrimonio Cultural Inmaterial presente en su territorio y de actualizarlos periódicamente, ha sido realizada casi siempre al iniciar el trabajo de inventario con elementos que los Estados han propuesto para inscribir en una u otra lista, siendo la inscripción en el inventario uno de los criterios obligatorios para obtener la inscripción.

No obstante, las inscripciones ayudaron sin lugar a dudas a educar y sensibilizar sobre la importancia de la salvaguardia de este patrimonio, como se expresa en el artículo 14 de la Convención, aún cuando la visibilidad otorgada no haya ayudado mucho en la toma de conciencia de los peligros que amenazan la viabilidad del patrimonio inmaterial en general.

Además, el tema de la participación de las comunidades y de su implicación en la gestión de su patrimonio, como se menciona en el artículo 15 de la Convención, sigue abierto, y parece ser uno de los más difíciles de tratar por lo imprecisa que es la definición de comunidad y variables las formas que las representan.

En la próxima reunión del Comité, a celebrarse en noviembre de 2011 en Bali, Indonesia, el Comité examinará los primeros informes periódicos que los Estados Partes deben presentar seis años después de la fecha de la ratificación de la Convención, y que servirán, sin duda, de información sobre lo que los Estados han implementado o no.

Sin demora, la Secretaría ha puesto en funcionamiento un importante programa de fortalecimiento de capacidades, contando para su desarrollo con el apoyo de la Asamblea General de Estados Partes y del Comité. Se ha elaborado una serie de módulos de formación en diferentes temáticas para permitir a los Estados desarrollar una sólida base sobre los conceptos esenciales de la Convención, proporcionándoles un conocimiento profundo de sus obligaciones en el ámbito nacional, así como los mecanismos de cooperación internacional establecidos por la Convención. Además de la ratificación de la Convención, los temas de esos módulos cubren la implementación de la Convención a nivel nacional, la elaboración de inventarios del patrimonio cultural inmaterial con la participación de sus correspondientes comunidades, y la

preparación de candidaturas a la Lista de Salvaguardia Urgente. Se prevé elaborar otras temáticas, como la preparación de solicitudes de asistencia internacional, el papel de las organizaciones no gubernamentales en la implementación de la Convención, así como la preparación de candidaturas a la Lista representativa.

Se ha creado una red mundial de sesenta expertos capacitados para utilizar estos módulos y métodos de formación que deberán permitir, en los próximos años, implementar actividades de fortalecimiento de capacidades financiadas con los presupuestos nacionales, el programa ordinario de la UNESCO, y los recursos extrapresupuestarios de la Organización. Este es un aspecto crucial en estos primeros años de vida de la Convención, para no correr el riesgo de que se transforme en mecanismo de puro y simple reconocimiento internacional, lo que sería, de hecho, bien alejado de sus objetivos.

La cantidad y diversidad de candidaturas presentadas durante estos primeros años evidencian el inmenso interés que suscita la protección del Patrimonio Cultural Inmaterial. Es normal que en los inicios de la implementación de una Convención haya dudas sobre su implementación por tratarse de contenido tan reciente y relativamente poco explorado. Tenemos por delante retos a enfrentar a nivel internacional: reequilibrar los diversos mecanismos para ubicar la Lista de Salvaguardia Urgente (y la asistencia internacional que la apoya) en el centro de la atención; otorgarle al Registro de buenas prácticas su verdadero lugar de soporte de la cooperación internacional; preocuparse por asegurar la coherencia, complemento y factibilidad de los diversos mecanismos establecidos.

Pero el mayor desafío es, sin duda, el que se le impone a cada Estado Parte, incluso a cada Estado no parte, a nivel nacional: la aplicación de una política nacional de salvaguardia del patrimonio inmaterial.

Una salvaguardia que transita por la transmisión. Se trata entonces de salvaguardar las condiciones de constante creación y recreación del Patrimonio Cultural Inmaterial, pero también su recepción por las jóvenes generaciones que son su principal beneficiario. Ahora bien, la mayor amenaza que debe enfrentar el patrimonio inmaterial es justamente el desinterés que a menudo los jóvenes muestran. Atraídos por lo

moderno y las nuevas tecnologías, a veces se considera al patrimonio inmaterial como anticuado, "chapado a la antigua", sin comprender que representa la clave de su identidad y su futuro, una riqueza y una innegable fuente de felicidad y de desarrollo personal. El reto de su salvaguarda radica por tanto sobre todo en nuestra capacidad de sensibilizar a las jóvenes generaciones a que se interesen en este patrimonio.

Este problema es más que una cuestión cultural; es una cuestión de desarrollo sostenible. El antiguo conocimiento y la sabiduría tradicional, transmitidos esencialmente por tradición oral, pueden ser valiosos aliados en áreas tan diversas como la seguridad alimentaria, la salud, manejo de recursos naturales, o la igualdad de género. Contribuyen, igualmente, a la cohesión social y a la convivencia pacífica. Asegurar su trasmisión no es, por tanto, un lujo, sino más bien una necesidad. 樂

¹ Laya, Diouldé, La tradition orale: problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine (La tradición oral: problemática y metodología de las fuentes de la historia africana). París, UNESCO, (Culturas africanas; 1), 1972, p. 100.



El Programa de Lenguas de la UNESCO y la promoción de la diversidad lingüística en América Latina

María José MIÑANA

ATRAVÉS de la lengua las personas expresan emociones, intenciones y valores, se conforman relaciones sociales y se transmiten prácticas culturales y sociales. La lengua constituye, asimismo, un factor determinante de la identidad de los grupos. La diversidad lingüística es, de hecho, una garantía de la diversidad cultural.

El fomento de la diversidad lingüística es un tema central del mandato de la UNESCO. Mediante un enfoque multidisciplinario, la organización ofrece diversas iniciativas a fin de promocionar el multilingüismo y la protección de las lenguas minoritarias, concienciar al público sobre la importancia de preservar la lengua materna y sobre el peligro que supone la creciente desaparición de lenguas en el mundo.

El desarrollo de políticas lingüísticas es condición indispensable para la paz y el desarrollo sostenible que promueve la UNESCO, así como para el desarrollo de una sociedad del conocimiento plural. Como fuente de recursos al servicio del desarrollo de políticas lingüísticas, la UNESCO promociona el multilingüismo de muy distintos modos y en los campos de especialización de sus diversos sectores. Desde el año 2000, la UNESCO celebra cada 21 de febrero el Día Internacional de la Lengua Materna, dedicado a la promoción de las lenguas del mundo y al debate sobre la actual situación de la diversidad lingüística.

El Sector de Educación contribuye a la elaboración de políticas lingüísticas orientadas fundamentalmente a la educación bilingüe y multilingüe, la inclusión de la lengua materna en sistemas de educación formal y no formal, y al fomento de programas de alfabetización que vinculan cultura y educación. El Sector de Ciencias promueve el reconocimiento de las lenguas como transmisoras de conocimiento local e indígena y agentes fundamentales en la gestión sostenible del ecosistema. El Sector de Comunicación e Información, por su parte, promueve la presencia de lenguas nuevas en el ciberespacio y la difusión de contenidos locales, el acceso universal a las tecnologías de la información y la comunicación, —mediante la traducción

de contenidos al mayor número de lenguas, por ejemplo—, y el pluralismo cultural en los medios de comunicación y las redes de información.

Por otro lado, el Sector de Cultura de la UNESCO ha desarrollado, en años recientes, una serie de proyectos para concienciar a la población sobre la progresiva desaparición de las lenguas en el mundo, y familiarizarla con los medios que existen para promocionar su uso y salvaguardia. En particular, el *Atlas de Lenguas del Mundo en Peligro de Desaparición* trata de sensibilizar a los responsables de las políticas lingüísticas, las comunidades de hablantes y el público en general, recalcando el peligro que entraña la desaparición de lenguas y la necesidad de salvaguardar la diversidad lingüística mundial.

El *Atlas*, a través de sus diferentes ediciones (la primera edición data de 1996; en 2001 se publicó la segunda versión, y en 2009 se editó la última), es un instrumento muy útil para efectuar el seguimiento de las lenguas amenazadas y de las tendencias que se observan en la diversidad lingüística a nivel mundial.

En la última edición del *Atlas* figura una lista de 2 500 lenguas, de las cuales 220 se han extinguido desde 1950. El *Atlas* señala el nombre de cada lengua y el grado de peligro de desaparición que corre, así como el país, o los países, donde se habla. La edición interactiva¹, además, suministra información adicional sobre aspectos como el número de hablantes, políticas y proyectos pertinentes para promocionar y salvaguardar la lengua en cuestión, fuentes, códigos ISO y datos geográficos.

Para determinar el grado de peligro de desaparición de una lengua, el *Atlas* se basa en la metodología del documento "Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas", desarrollado en 2002 y 2003 por un grupo de lingüistas seleccionados por la UNESCO. En este documento se establecieron diferentes grados de peligro:

- **A salvo:** todas las generaciones hablan la lengua y su transmisión de una generación a otra es continua (esta categoría no aparece en el *Atlas*).
- **Estable, pero amenazada:** todas las generaciones, sin que haya ruptura en la transmisión de generaciones, hablan el idioma en la mayor parte de los contextos, pero en algunos contextos de comunicación importantes se ha impuesto el plurilingüismo.



© Marieen Haboud

MÚSICA TSACHILA ▶

- **Vulnerable:** la mayoría de los niños hablan la lengua, pero su uso puede estar restringido a determinados ámbitos (el hogar familiar, por ejemplo).
- **En peligro:** los niños ya no la aprenden en sus familias como lengua materna.
- **Seramente en peligro:** sólo los abuelos y las personas de las viejas generaciones hablan la lengua. Los miembros de la generación parental, si bien pueden comprenderla, no la hablan entre sí, ni tampoco con sus hijos.
- **En situación crítica:** los únicos hablantes son los abuelos y las personas de las viejas generaciones, pero sólo usan la lengua parcialmente y con escasa frecuencia.
- **Extinta:** no quedan hablantes.

Así, como la clasificación del *Atlas* se basa, en gran medida, en el grado de transmisión intergeneracional de la lengua, la UNESCO lleva desarrollando desde 2005 un indicador sobre el grado de vitalidad y diversidad lingüística en el mundo, que se nutre, principalmente, de información recopilada sobre el número de hablantes de las lenguas en todo el planeta. Este indicador fue encargado por el Secretariado del Convenio sobre Diversidad Biológica en el contexto del llamado "Objetivo 2010 de la Diversidad Biológica", cuya meta es lograr una reducción significativa de la pérdida en biodiversidad como contribución a la erradicación de la pobreza en la Tierra.

Existe un estrecho vínculo entre la cultura, la lengua y la cosmovisión de los pueblos indígenas, y la gestión sostenible de los territorios que habitan, así como una correlación entre la desaparición de una lengua y el deterioro del conocimiento y las prácticas tradicionales de la comunidad que la habla. La desaparición de las lenguas indígenas pone en peligro la transmisión del conocimiento tradicional sobre el uso de los ecosistemas locales. Para el desarrollo de este indicador, la UNESCO ha recogido datos de hablantes de lenguas indígenas a nivel mundial para poder hacer un seguimiento de la vitalidad de las mismas, basándose fundamentalmente en estadísticas oficiales proporcionadas por los distintos países. Así, se ha creado una

¹ Moseley, Christopher (ed.), *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*, 3ª edición, Ediciones UNESCO, París, 2010. Versión en línea: <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/>



© Marieen Haboud

base de datos que recoge información diacrónica sobre el número de hablantes de lenguas habladas en 115 países.

La UNESCO también reconoce el importante papel de la traducción como una herramienta estratégica para toda comunidad lingüística. Por ello, la UNESCO lleva desarrollando desde 1932, —tomó el relevo de la Sociedad de Naciones—, el *Index Translationum*, una bibliografía internacional de traducciones. La base de datos del *Index* contiene información bibliográfica acumulativa sobre las obras traducidas y publicadas en un centenar de Estados Miembros de la UNESCO a partir de 1979. Los datos anteriores a esta fecha pueden ser consultados en la versión impresa, que se encuentra en las bibliotecas depositarias y en la de la UNESCO.

El *Index* se nutre con los datos aportados por el organismo competente de cada país (Biblioteca Nacional, Centro Bibliográfico Nacional o Sociedad de autores o editores), que envía la información a la UNESCO. Con sus más de 1.900.000 referencias de todas las disciplinas (literatura, ciencias sociales y humanas, ciencias exactas y naturales, arte, historia, etc.), es un instrumento de información que permite inventariar las traducciones publicadas a nivel mundial. Siendo así, constituye una herramienta muy útil al servicio de los bibliotecarios, de profesionales de la comunicación, autores, traductores y expertos en traducción. Permite observar y evaluar las corrientes del mercado internacional del libro y, siendo así, constituye una base insustituible para la formulación de políticas culturales relativas al libro.

Curso de capacitación sobre políticas públicas para promover la diversidad lingüística en América Latina

Según la información recopilada en la última edición del *Atlas de Lenguas del Mundo en Peligro de Desaparición*, la región de América Latina es un área con una diversidad lingüística fuera de lo común, con 118 familias lingüísticas y una tasa de extinción extraordinariamente alta.

Muchas lenguas cuentan con un número de hablantes extremadamente reducido, como por ejemplo, la gran mayoría de los 150 idiomas indígenas de Brasil. En el caso de las lenguas que sí cuentan con un número significativo de hablantes –como el quechua, el aymara, el mapuche, etc.–, la transmisión intergeneracional no está asegurada. El abandono paulatino de estas lenguas en favor de otras lenguas dominantes (español, portugués) es difícil de contrarrestar, y constituye una amenaza para su supervivencia, aún mayor que el hecho de contar con pocos hablantes.

En el marco de acción de la UNESCO para la promoción de la diversidad lingüística, en octubre de 2010 conjuntamente con el CERLALC (Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe) se organizó en Bogotá un curso de capacitación sobre políticas públicas para promover la diversidad lingüística en Latinoamérica. El objetivo de esta formación fue presentar el programa de lenguas en peligro de la UNESCO, evaluar los datos existentes sobre lenguas indígenas en la región (número de hablantes y presencia de éstas en el mercado de libro), discutir sobre posibles vías para mejorar la calidad y cantidad de los datos disponibles, y determinar las estrategias futuras orientadas al desarrollo de políticas públicas para propiciar la diversidad lingüística en América Latina.

El curso de capacitación, se centró en gran medida, en el análisis de las estadísticas oficiales

sobre lenguas y el mercado del libro en América Latina, necesarias para nutrir las diferentes bases de datos de programa de lenguas de la UNESCO mencionadas con anterioridad, e indispensables para elaborar políticas orientadas a la promoción de la diversidad lingüística.

En lo que se refiere a las estadísticas a nivel estatal sobre número de hablantes de lenguas indígenas, la pregunta sobre la lengua es común en censos a nivel regional y estatal en América Latina. Varios países, como Colombia, Venezuela, Bolivia, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú, han incorporado, al menos una vez, la pregunta sobre la lengua. Sin embargo, son pocos los países que formulan las mismas preguntas en los diferentes censos periódicos, ya que los enunciados son muy variables: “lengua utilizada en el hogar” o “lengua materna” son los más utilizados, pero existe gran variedad de posibilidades. Esto dificulta la comparación de datos para evaluar las tendencias en cuanto a la evolución en el número de hablantes de lenguas indígenas.

La obtención de este tipo de datos oficiales supone un desafío, habida cuenta de serias deficiencias en el sistema de censos periódicos. Además, los resultados pueden resultar sesgados, o no reflejar la vitalidad real de la lengua que está siendo objeto de estudio.

Los datos sobre la presencia de lenguas indígenas en el libro en lengua original –datos aportados por el CERLALC gracias a la colaboración de las Agencias Nacionales de ISBN de la región–, y en traducción (según los datos del *Index Translationum*) reflejan, por otra parte, una clara asimetría en la representación de las lenguas de América Latina, lo que se traduce en una desigual circulación de los bienes culturales.

Las lenguas indígenas de América Latina apenas están representadas en el mercado del libro en lengua original y en traducción, dominados por lenguas mayoritarias como el español y el portugués. Además, y según destacaron los miembros del CERLALC presentes en el curso, las agencias nacionales de ISBN se encuentran a menudo con dificultades para recopilar la información existente sobre la presencia de las lenguas indígenas en el mercado de libro debido al *mercado sumergido*. La estandarización de la estadística iberoamericana sobre las lenguas y el mercado del libro, a fin de obtener datos estadísticos comunes, es un requisito básico para establecer una base sólida a partir de la cual se puedan elaborar políticas públicas para promover la diversidad lingüística en la región. Asimismo, es necesario que las instituciones encargadas puedan asegurar mecanismos de actualización sostenibles con el fin de poder contrastar las informaciones recogidas a lo largo de los años.

En el caso de las preguntas sobre lengua que puedan aparecer en censos locales, nacionales o regionales, se deben homogeneizar para que de esta manera se pueda analizar información diacró-



UNESCO MAPA INTERACTIVO DE LAS LENGUAS EN PELIGRO.
[HTTP://WWW.UNESCO.ORG/CULTURE/ES/ENDANGEREDLANGUAGE](http://www.unesco.org/culture/es/endangeredlanguage)

nica y facilitar la comparación de datos lingüísticos en diferentes países. A medio plazo, estas soluciones pueden facilitar el análisis de tendencias en la vitalidad lingüística en la región al poder observar las fluctuaciones en el número de hablantes de lenguas indígenas. Sin embargo, son varios los países que no disponen de las infraestructuras para recoger, tratar y difundir este tipo de datos. Las discusiones mantenidas durante el curso llevaron a la conclusión de que se deben elaborar estrategias de capacitación para crear mecanismos de obtención de datos sobre lenguas.

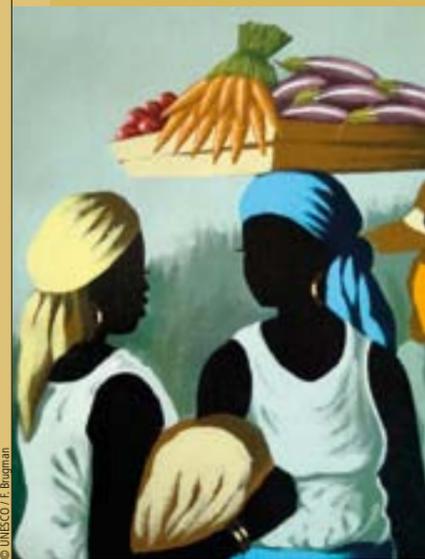
Una sólida cooperación institucional y la organización de talleres regionales sobre el tema, pueden garantizar el desarrollo de metodologías comunes de obtención de datos sobre lenguas y publicaciones en América Latina. Asimismo, la organización de campañas de sensibilización (que incluyan a la administración pública, al sector privado y al público en general) para crear un espacio de interés por las lenguas indígenas de la región, constituye un mecanismo de primer orden con el propósito de promocionar la vitalidad y sostenibilidad de estas lenguas.

La creación de un instrumento normativo como la Convención de la UNESCO de 2005 sobre la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, muestra el interés de la comunidad internacional en un intercambio más equitativo de los productos culturales a todos los niveles. La promoción de la diversidad lingüística mediante el desarrollo del mercado del libro en lenguas indígenas (en lengua original y en traducción) es uno de los nuevos retos a los que se enfrenta la cooperación cultural internacional, no sólo en el marco de políticas públicas de desarrollo del sector del libro, sino también como parte de políticas culturales generales. ■

La gran mayoría de los 150 idiomas indígenas de Brasil cuentan con un número de hablantes extremadamente reducido



TALLER DE CAPACITACIÓN.



DETALLE DE UN CUADRO DE ENEL DESIR.

PERIOLIBROS

Literatura, Pintura y Periodismo en América Latina y el Caribe

Blanca PATALLO

Una de las preocupaciones permanentes de la UNESCO es la democratización de la lectura, aspecto importante que concuerda profundamente con el mandato de la Organización, tendiente a promover acciones culturales dirigidas a los más amplios sectores de la población mundial. Las poblaciones latinoamericanas, en su mayoría, tienen limitado acceso a los libros; de ahí la necesidad de un Proyecto editorial mucho más ambicioso y asequible para todos, consistente en la edición masiva de libros en forma de periódicos, proyecto que por su importancia y alcance a nivel Iberoamericano, como toda obra humana, parecía una utopía. El Proyecto, llamado *Periolibros*, permitiría distribuir en toda Iberoamérica millones y millones de libros en forma de suplemento de diario con obras de grandes poetas y narradores del siglo XX, ilustrados, además, por prestigiosos artistas plásticos iberoamericanos contemporáneos.

Este proyecto contó con el apoyo del Fondo de Cultura Económica de México. En agosto de 1991, se suscribió una Carta de Compromiso entre la UNESCO y el Fondo para poder llevarlo a vías de hecho; se nombró una Dirección Colegiada a cargo de Germán Carnero Roque, Representante de la UNESCO en México; Adolfo Castañón, Gerente Editorial del Fondo de Cultura Económica; Manuel Scorza Hoyle como Coordinador General y los escritores Jorge Amado, Alfredo Bryce, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Augusto Monterroso y Fernando Savater como miembros

del Consejo Asesor. La negociación con los principales diarios de Iberoamérica constituyó uno de los pilares fundamentales de la puesta en marcha de dicho proyecto. De ahí nació la Red de *Periolibros*.

El 24 de octubre de 1992, día de las Naciones Unidas, comenzó en la red de diarios asociados el primer *Periolibros* con la colección *Poemas humanos* de César Vallejo ilustrada por Oswaldo Guayasamín. A partir de ese momento, y durante cinco años, —hasta octubre de 1997—, y en el marco de la concepción integradora para el desarrollo, la cooperación y la solidaridad de Iberoamérica, la UNESCO y el Fondo de Cultura Económica lanzaron al mundo las obras de escritores representativos del siglo XX, ilustradas por prestigiosos artistas plásticos contemporáneos, hasta llegar a 61 obras de autores publicadas en forma de diario.

Periolibros hizo evidente que tanto la UNESCO como el Fondo de Cultura Económica habían conseguido echar las semillas de una integración auténtica y profunda, cifrada en los frutos de la cultura producida en nuestro mundo Iberoamericano, al publicar millones de ejemplares de libros "vestidos de diario". Al decir de Federico Mayor Zaragoza, por entonces Director General, "*Periolibros* pasó de ser una 'ingenua' utopía a una valiosa y muy concreta acción cultural sin precedentes en el campo editorial". Pero ese afán integrador no terminó ahí, y con el mismo entusiasmo precedente comenzó otro Proyecto inédito en su género, "Ibe-

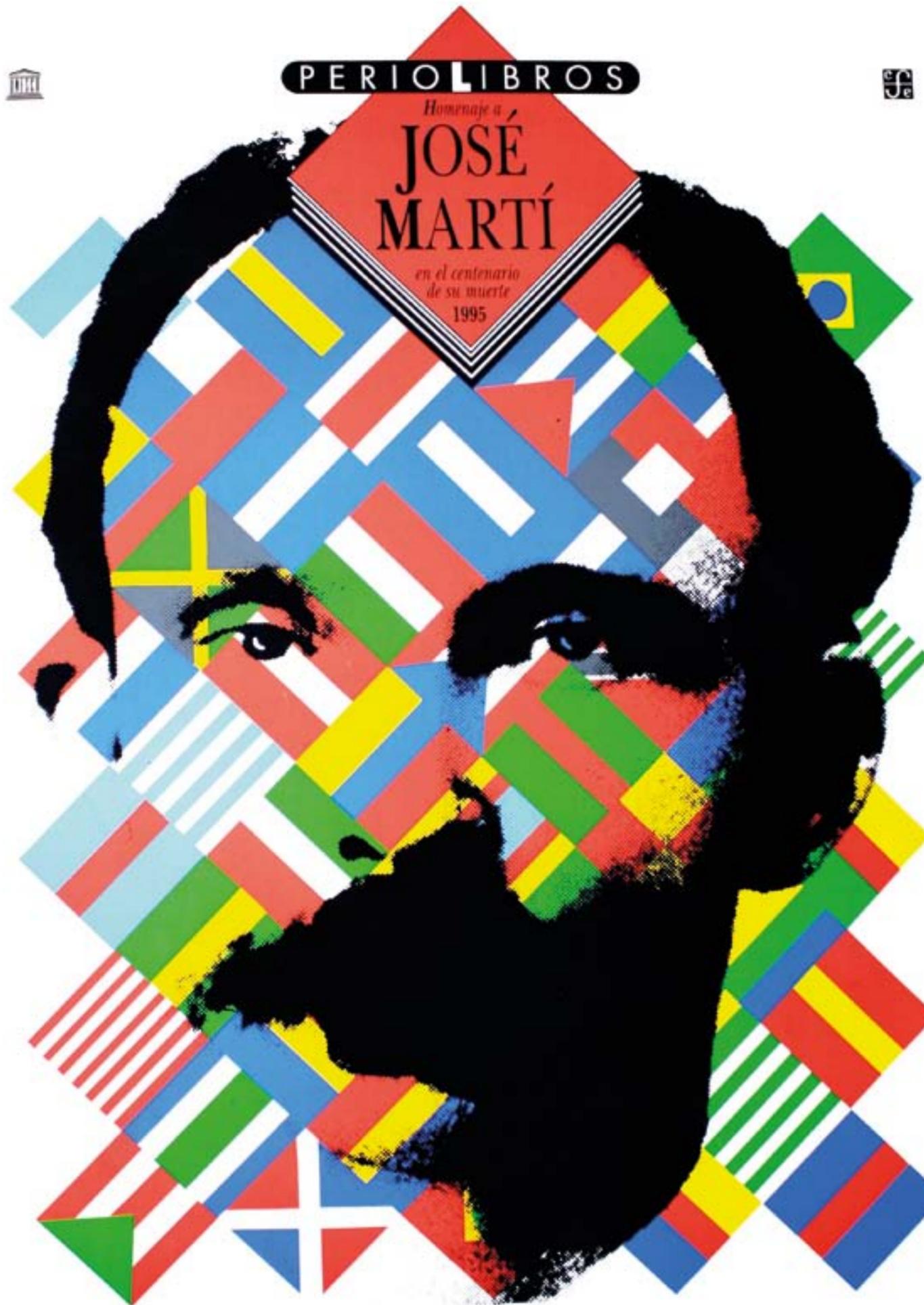
roamérica pinta", exposición itinerante que por tres años, desde octubre de 1997 hasta julio del 2000, visitó toda Iberoamérica y otros países, con 63 representativos óleos y trabajos de artistas plásticos que solo tenían en común el haber ilustrado *Periolibros*.

"Con esta exposición itinerante se pretendió hacer un justo reconocimiento a esos pintores que, con gran desprendimiento y creatividad, ilustraron *Periolibros*, en una bella experiencia en la que lo literario y lo plástico se conjugaron para hacer de cada uno de los números editados, no solamente la democratización de la lectura, sino un novedoso y hermoso producto cultural, cuya armonía resultó sumamente atractiva", señalaron Federico Mayor Zaragoza y Miguel de la Madrid Hurtado en el prólogo de la publicación (México, 1997) dedicada a "Iberoamérica pinta e ilustra", realizada por la UNESCO y el Fondo de Cultura Económica.

La Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, a través de ORALIDAD, desea recordar y ofrecer a sus lectores este importante proyecto cultural que hoy, luego de proclamada en 2005 la *Convención para la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*, cobra vida, y abre rutas para el diálogo y el desarrollo cultural de la humanidad. Sería halagüeño brindar continuidad a este proyecto ejemplar, más aún en América Latina y el Caribe, donde actualmente se proponen nuevas metas para la integración regional. ■



PERIOLIBROS





El Kit de Patrimonio Inmaterial en aimara y guaraní

Gilda BETANCOURT

La **Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial**, aprobada en octubre de 2003, hace hincapié en el reconocimiento de la igualdad de las expresiones y tradiciones. El reconocimiento internacional está basado en la importancia que tiene este patrimonio vivo para el sentimiento de identidad y continuidad de las comunidades en las que se crea, transmite y recrea, y se garantiza dando notoriedad al patrimonio de esas comunidades.

En el año 2004, finalizó el primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, establecido por las Naciones Unidas. Su principal mérito fue lograr que se prestase atención prioritaria a los problemas que deben hacer frente los pueblos indígenas del mundo y la proclamación, –del 2005 al 2014–, de un segundo Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas.

La UNESCO prosiguió sus esfuerzos por promover las culturas de estos pueblos y sus derechos fundamentales, así como en la necesidad de integrar la cultura en todas las políticas de desarrollo, particularmente necesaria en el caso de los pueblos indígenas que comparten una visión holística y mantienen un vínculo especial con su entorno. Con este propósito, la UNESCO se propuso reforzar la colaboración con los pueblos indígenas, mejorando los mecanismos de consulta y participación de estas comunidades en los proyectos ejecutados en los ámbitos de competencia de la Organización. Unido a ello, la UNESCO tiene un mandato de promover la diversidad lingüística, ya que las lenguas con su compleja implicación para la identidad, comunicación, integración social, educación y desarrollo son de importancia estratégica para los pueblos.

El Kit es un material de importancia educativa y cultural que proporciona herramientas metodológicas para acercarnos a tan importante zona del patrimonio inmaterial y su preservación. Aunque de inmediato la UNESCO tradujo el Kit a varios idiomas, era necesaria su difusión en las lenguas originarias de éstas. Por su diversidad y riqueza cultural, natural, y lingüística, se seleccionó la región de América Latina y el Caribe para difundir en lenguas autóctonas este valioso material informativo. Con la traducción y publicación de los Kit de Patrimonio Cultural Inmaterial en aimara y guaraní, así como su impresión en versión digital y versiones para la web www.lacult.org, la Oficina de la UNESCO en La Habana espera contribuir a la promoción de la diversidad lingüística y la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, al facilitar a las comunidades aimara y guaraní (con más de dos y cinco millones de hablantes respectivamente) el acceso en sus lenguas a este valioso texto. La Oficina Regional de Cultura tuvo a su cargo las acciones para traducir e imprimir el Kit en las lenguas aimara y guaraní, y para ello contó con la decisiva colaboración de los traductores Sr. Félix Layme, (La Paz, Bolivia), especialista en lengua aimara, y de la Sra. Perla Alvarez Britez, (Asunción, Paraguay) en guaraní.

Conocer, conservar y salvaguardar nuestra herencia patrimonial, nos permitirá comprender y valorar, disfrutar y transmitir a las nuevas generaciones, el patrimonio cultural tangible e intangible de nuestra región.



Taqinina waqaychata aphalla yánaka

Jani uñjkaya jani llamkht'kaya yánakaxa patrimonio cultural inmaterial, taqi jaqiru wiñaya yatichatawa, kunaymana aski lurañanakxa tama tama jaqinakaxa sapa markana wakichayaña yatipxi, ukanakampiwa taqinisa uñt'asixparaki, ukhama yatiñanakampipiwa maynina nakampisa yáqayasipxarakixa, ukhamara lurañampixa taqi jaqina luratanakapa uñt'asa yatisaxa purapata yáqasisa qamasipxanapatakiwa.

Ukhama yaqha arunakaru jaqukipasa qhananchañampixa, La Habana markankiri UNESCO Oficina utankirinakaxa jisk'anchjata arunaka ukhamaraki kunaymana aski luratanakata tuwaqañataki jark'aqañatakiwa, ukhama luraña phuqhañampixa aymara markachirinakaru ukhamaraki warani markachirinakaruxa arunakapa sarnaqawiparu ch'amamchañarakiwa.

Ukhamaxa UNESCO taypinkiri Sección de Patrimonio Cultural Inmaterial ukana wakichayata qhananchanakapaxa, 6 jisk'a panka folleto ukana taypiwa qhananchanaka wakicht'ayapxi: ¿Kunasa Patrimonio Cultural Inmaterial Jani uñjkaya jani llamkht'aya yánakaxa?; Patrimonio Cultural Inmaterial kunjama lurañanaka phuqhañapatakisa; Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial yánaka tuwaqañataki Amuyt'atanaka; Patrimonio Cultural Inmaterial taqi uka yánaka uñjaja jakthapiña; Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial jak'aqañataki amta wakichayatanaka; jiskht'anakampi jaysáwinakampi. Ukhamarusa, Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina y el Caribe uksankiri qillqata jisk'a yatiyawinaka, ukhamaraki Lista Representativa de la UNESCO ukhama qillqatanakasa utjarakiwa.

Tekopy tee ojehechakuaa'yva

Tekopy tee Ojepokokuaa'yva, oñembohasáva ojejúvo ymaitemi guivéningo komunida ha tykuéra ombopyahu ko'eko'ere oñotývo ipype heminadu ha heko tee, ombohape oñemomba'évo opaichagua teko ha yyporakuéra katupyry omoheñoi ha'gua mba'épyahu.

Oñembojerévo ko'ã marandu ambue ñe'ême, UNESCO Oficina La Habana-pegua omomba'eguasu ha ombobarete ñe'ënguéra ha ombohape oñeñangarekóvo tekopy tee ojepokokuaa'yva, ombokatúvo aimara ha guarani oñe'ëvakuéra atýpe orekóvo ko'ã marandu ñe'ëngueraitépe.

Kit ojeheróva ningo ombosakoí UNESCO Tekopy Tee Ojepokokuaa'yva aty, ha oreko 6 aranduka'imimi ohakã'íóva ko'ã mba'e : Mba'etépa Tekopy Tee Ojepokokuaa'yva ?; Mba'embra'épa ohesa'yjo térã oike Tekopy Tee Ojepokokuaa'yvape ?; Tekopy tee Ojepokokuaa'yva Ñangarekorã Convención ; Tekopy tee Ojepokokuaa'yva Convención Jeporurã ha porandu ha ñembohovái. Oreko avei marandu América Latina ha Caribe Rekopy tee Ojepokokuaa'yva rehegua, UNESCO Teraryryi Tuicha mba'évape.



Colombia

El Palabrero como restaurador de paz

Miguelángel LÓPEZ-HERNÁNDEZ



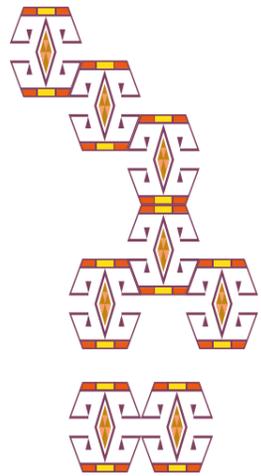
PÜTCHIPÜ'ÜI (VESTUARIO TRADICIONAL).

© Miguelángel Hernández

Pütchipü'üi
 "la vida es una niña de quince años", "la paz es un camino sin puertas cerradas", "el respeto es el fogón donde se cuece la templanza", "el conflicto es una fiebre que atenta con el sistema de riego de la sangre", "las diferencias son como las brisas: necesarias para respirar y refrescarse de sí mismo", "la serenidad es el rostro de la inteligencia"

Tejido de Sangre (Isha'alu Atulaa) es el concepto que el pensamiento Wayuu* crea para simbolizar la Vida. Se expresa así:

El Universo todo es un gran telar en permanente urdimbre. Cada hilo, cada hebra es un camino que, entre dedos, se tejen unos a otros formando un conjunto de elementos funcionales como la red de arroyos que se une a la red del río y la del río a la del mar; como la red de la flor entretrejida a la red de los pájaros y la de estos a la red de las siembras silvestres y luego a la red de los cantos y la de los cantos a la de los sueños, y así se recorre la vida en lo infinitesimal. En todo el gran telar existe un hilo que es el núcleo del tejido: La Palabra (**Pütchikalü**). Este hilo entrelaza todo lo existente: lo remoto-origen (**ii-sumaiwa**), lo invisible-onírico (**pülasü-lapükat**) y lo visible-mortal (**Akuwa'ipa**). Un camino se debe a otro y varios obstáculos surgen (espontáneos o premeditados) poniendo en riesgo el sistema vital; por ello la importancia de La Palabra para destejer y restaurar el tejido y recomponer la red de acuerdos. Así se orienta la organización Wayuu. Unos a otros entrelazados por la sangre más allá del cuerpo individual. El tejido extenso de la familia que incluye el territorio, el monte, la fauna, el linaje y el paraje, el sueño y la clarividencia.



*Wayuu: Pueblo Indígena de familia lingüística Arawak. Habita en la Península de La Guajira (compartida por Colombia y Venezuela). Su organización social se rige a partir de linajes maternos pertenecientes a un Clan y su autoridad recae en la figura del Alaüla (Abuelo o Tío Materno). Cuentan con un sistema consuetudinario basado en la reciprocidad y la compensación, representado en el Pütchipü'üi (Palabrero), que intercede en los conflictos entre dos linajes familiares con la herramienta de la Palabra. El Pütchipü'üi media (solicitado por la familia ofendida) con el fin de restaurar la confianza entre las partes, de recomponer el orden social amenazado y de evitar las guerras que podrían trascender a las mismas familias en conflicto. La Palabra, por lo tanto, se asume en la cultura Wayuu como un instrumento vital que requiere decantarse para mantener el **estar bien** (*Anaasü Ma'in*) entre todos. El Pütchipü'üi la asume como un organismo vivo con sistema propio que exige atención, nutrición y responsabilidad a aquellos que deciden portarla.

Este Tejido de Sangre nos habla de un origen de la vida simple e irrepetible, nos habla de la tenacidad que nace de la vulnerabilidad, de la reciprocidad como sentido último de la generosidad. Así circula la vida en la cotidianidad Wayuu.

La Palabra reedificada día a día.

Este Universo Wayuu, como relato mítico, narra acerca de la relacionalidad del espacio y el tiempo en donde se vive; espacio multidimensional que se interpreta como un conjunto de territorios intersegmentados: **el Origen fundacional** (el Mito genésico de Juyaa –padre móvil y único– y Mma –madre fija y múltiple–); **el Invisible sustentador** (el sueño y sus premoniciones, los espantos y las apariciones) y **el Visible congregador** (lo tangible, las familias de fauna, flora y humanos). Este relato deviene de la observación a la diversidad del día y la noche, a los pasos de las edades humanas, a los ciclos climáticos, a las inteligencias asociadas. Así, las cosas mismas nos hablan: **la vida es sistema circular del caos y el orden**. Así, el mito mismo nos hace creer, la Palabra misma nos hace decir: *falta y compensación, error y reparación, correspondencia y complemen-*

riedad. Así, diseñamos nuestra ontología, el orden social como réplica del entorno y fijamos nuestro sistema normativo como manifestación de la autonomía y del derecho propio.

El sistema normativo wayuu se sostiene desde el concepto de la sacralidad de la vida: la extrema fragilidad física humana es inspiración para una sólida construcción ética. Todo lo que no salga de su cauce fortalece la vida, pero el cauce no es inmóvil, salta, se remueve, produce alteraciones y engendra conflictos. Atender su relación causa-efecto permite reubicación, restauración y reordenamiento social.

Y he aquí la figura del **Pütchipü'üi** (Palabrero) que surge como referencia especializada en la resolución de conflictos. Su presencia garantiza la vigencia del recurso del diálogo compensatorio como herramienta funcional para la paz y la reconciliación.

El **Pütchipü'üi** es símbolo y representación de los caminos pacíficos de las confrontaciones. Es el personaje de la etnia Wayuu que lleva la palabra de una familia ofendida hacia la atención de la familia ofensora; para ello se debe reconocer en el personaje las cualidades básicas para ejercer dicha función: *ser un hombre de sumo respeto, sereno, se-*



EL SISTEMA NORMATIVO DE LOS WAYUUS, APLICADO POR EL PÜTCHIPÜ'ÜI ("PALABRERO")

© 2009, Jayariyu

rio, honesto, sincero, con gran imaginación, como valores fundamentales. El **Pütchipü'üi** simboliza el conjunto de virtudes del hombre recto en la cultura Wayuu; guarda la unidad de los elementos vitales: fauna, flora, entorno humano, en permanente re-actualización de saberes. Por ello, es un conocedor de los lenguajes circundantes, como el de las aves: el Utta como pájaro persuasivo; el Choocho, diligente y laborioso; el Arülüwasü, práctico y funcional; el Anuwana, señorial y sereno.

Afines son los caracteres de los **Pütchipü'üi**: el especializado en atender los conflictos relacionados al matrimonio; el experto en conflictos menores como hurtos y ofensas verbales; el de poderosa habilidad para asumir los casos de

sangre como riñas y homicidios; y también existe el **Pütchipü'üi** que aglutina todas estas características. Este hombre consagrado al conjunto de los saberes, pule el don de La Palabra con recursos narrativos originarios desde la metáfora, el símil, la metonimia, la alegoría, y desactiva los conflictos a partir de discursos argumentativos cargados de

simbolismos como "la Vida es una niña de quince años", "la paz es un camino sin puertas cerradas", "el respeto es el fogón donde se cuece la templanza", "el conflicto es una fiebre que atenta con el sistema de riego de la sangre", "las diferencias son como las brisas: necesarias para respirar y refrescarse de sí mismo", "la serenidad es el rostro de la inteligencia".

La Palabra, que encarna el **Pütchipü'üi**, recrea todo el paisaje de su tradición oral: los relatos del **mito** (Achikii Sumaiwa), las interpretaciones del **sueño** (Lapüsirü), los colores del **cuento** (Aküjalaa) y las singularidades del **canto a capela** (Jayeechi).

Esta Palabra encarnada contiene todos los matices de las características de los valores wayuu; de allí la importancia del **Pütchipü'üi** como gran reserva moral del mundo wayuu, conocedor y guardián del conjunto de valores, y protector de la **Sujutujirawa Wayuu**, o sea, los valores colectivos originarios: la **Ouunuwawaa** (Solidaridad en la reciprocidad), la **Ayanamajaa** (Trabajo colectivo en beneficio comunitario), el **Ekirawaa** (Compartir lo que se produce), la **Akaalinjirawaa** (Disposición al sacrificio, a colaborar, a participar permanentemente), el **Pa'inwa Sulu'u Woumain** (inclinación hacia el Acuerdo con el entorno), la **Awalaajaa** (Conciliación y compensación), y la **Wanaawajirawa Akua'ipa** (Justicia y equilibrio social Wayuu); entre otros.

Patrimonio Inmaterial de la Humanidad

La importancia del reconocimiento de la UNESCO al sistema normativo wayuu como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad (Noviembre de 2010), radica en que proviene de una plataforma técnica de origen occidental que preserva y salvaguarda las invenciones originales de los pueblos del mundo; es decir, viene de una lucha vecinal e implícita contra el "concepto promocional del mosaico de culturas", concepto que confronta la diversidad política y facilita la comercialización vertical de todo producto.

La globalización interna dos características: presenta una estructura de estandarización en la cual pretende uniformar a la población mundial en un solo estilo de vida; a su vez, proyecta una estructura pluralista que propone el diálogo de las diferencias y el valor a la diversidad cultural. En esta corriente se instalan las políticas reconocedoras de la diferencia como valor imprescindible de la vida; el respeto y la defensa de las culturas originarias; y la salvaguarda de los principios rectores de las naciones indígenas.

En otras palabras: la cultura occidental, como cultura predominante, amenaza a las culturas originarias o no occidentales con su sistema de "consumismo bursátil"; pero es en su seno donde se deben librar los mejores debates en torno a las acciones de protección de singularidades y del diálogo respetuoso en la diversidad.

Desde nuestra perspectiva, el Patrimonio Inmaterial de la Humanidad significa el **reconocimiento del consenso orbital para seguir siendo autónomos y soberanos desde nuestra Wakuwa'ipa (nuestra propia manera de ser), por ello entendemos que es un reconocimiento a toda la Cultura Wayuu y los Pütchipü'üi como autoridades morales y representantes de todo el universo Wayuu.**

En resumen, vemos el reconocimiento de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad como instrumento operador para reedificar nuestra autonomía, desde la singularidad política y cultural del pueblo wayuu.

La Palabra nutrie la llevan los **Pütchipü'üi** para dialogar en torno a la autonomía territorial, alrededor del respeto y la No Intervención del Estado en los territorios wayuu (como redentor omnipresente en proyectos macroeconómicos), con el propósito de ilustrar y darles a conocer al Aliijuna guajiro, colombiano y extranjero, los mecanismos de funcionamiento de la organización social wayuu, y cómo deben ser las relaciones en los territorios y con los intereses legítimos de los grupos familiares que la habitan.

Dicho de otro modo, el Patrimonio Inmaterial de la Humanidad es una apertura a la diplomacia horizontal del mundo, un título diplomático que equilibra los encuentros desde la autodeterminación, facilita el entendimiento y fortalece el respeto entre los Wayuu y los Aliijunas (personas no Wayuu). De igual manera, se deberá convalidar internamente en el universo wayuu; para ello, es fundamental cumplir con el Plan endógeno de Salvaguarda y el desempeño ético y humanista de sus líderes de la OUUTKAJAWAA MULOÜSÜKALÜ NATUMA PÜTCHIPÜ'ÜRUA (Junta Mayor de Palabrer@s).



Amazonía Ecuatoriana

TUKSIK CHUSPI RUNA el hombre avispa

Tradición oral kichwa
amazónica, ecoturismo
y la conservación del
patrimonio natural y
cultural del Yasuní

Philip GONDECKI / Miguel ANDY



En el mar verde de la Amazonía ecuatoriana está ubicado el Parque Nacional Yasuní (PNY), el área protegida más grande del Ecuador continental, y uno de los remanentes más grandes de bosque húmedo tropical del país. Por su diverso y extraordinario patrimonio natural y cultural, la región del PNY fue declarada Reserva de Biosfera por la UNESCO en 1989. Formando parte del refugio pleistoceno Napo-Ucayali, el área es un centro de endemismo y una de las zonas de mayor diversidad genética del planeta, con un número y variedad superior de especies que en cualquier otro ecosistema terrestre (ECOLAP & MAE 2007; Bass *et al.* 2010). Reconocida mundialmente por su altísima biodiversidad, la zona del Yasuní y sus inmensos bosques, siempre verdes, albergan también una gran diversidad cultural. Son el territorio de los pueblos indígenas Waorani, Kichwa y Shuar, y el hábitat ancestral y espacio vital de los últimos grupos indígenas que permanecen, hasta hoy en día, en aislamiento "voluntario" en la Amazonía ecuatoriana, conocidos como los Tagaeiri y Taromenane. El área está habitada, además, por colonos, y es visitada por turistas, nacionales e internacionales. Siendo un área de gran interés científico y turístico, así como económico, sobre todo por sus ricos recursos naturales como petróleo y maderas finas, hoy en día se encuentran una gran variedad de actores, empresas e instituciones en el Yasuní (Jorgenson & Rodríguez 2001; Villaverde *et al.* 2005).



LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA EN EL YASUNÍ, CON UNA EXTENSIÓN DE 9.820 KM², ES ENORME Y ABARCA 150 ESPECIES DE ANFIBIOS, 121 ESPECIES DE REPTILES, 596 ESPECIES DE AVES, 204 ESPECIES DE MAMIFEROS, 499 ESPECIES DE PECES Y ALREDEDOR DE 4.000 ESPECIES DE PLANTAS, DE LAS CUALES MUCHAS SON ENDÉMICAS Y ÚNICAS EN EL MUNDO



▲ RÍO NAPO, AMAZONÍA ECUATORIANA.

Como ejemplo y parte esencial de la diversidad cultural de la Reserva de Biosfera del Yasuní (RBY), el siguiente artículo enfoca los Kichwa Naporuna y, en especial, la Comunidad Kichwa Añangu, su proyecto de turismo ecológico, y sus esfuerzos comunitarios para salvaguardar el patrimonio cultural de su pueblo y conservar las riquezas naturales de su territorio. La segunda parte del artículo, incluye un cuento de tradición oral kichwa de la Comunidad Añangu sobre la leyenda del hombre avispa, *tuksik chuspi runa*, en una versión bilingüe en español y kichwa. Explicándonos el origen de la alta diversidad biológica del Yasuní, la leyenda es una muestra y contribución a la documentación, valorización y promoción del rico patrimonio cultural inmaterial de los Kichwa Amazónicos, quienes integran una de

las nacionalidades indígenas más grandes de la Amazonía ecuatoriana y son fruto de un proceso de etnogénesis basado en alianzas entre diversos grupos indígenas, procedentes de las regiones amazónica y andina.

Las migraciones, voluntarias y forzadas, de distintos grupos étnicos al nororiente ecuatoriano, han configurado la actual Nacionalidad Kichwa de la Amazonía, la cual, a lo largo de la historia, ha adoptado el kichwa, al principio como lengua general y, luego, como lengua materna, razón por la cual Moya (1997: 119-121) la describe como un "mosaico étnico". Los hablantes del kichwa llaman a su lengua también *runa shimi*, la "lengua de la gente" (*runa* "ser humano, persona, gente" y *shimi* "lengua" o "palabra"), que presenta diferencias dialectales, con características propias y diferentes, del kichwa serrano del cual deriva.

Entre los pueblos kichwa amazónicos se distingue el pueblo Kichwa del Napo o Naporuna, que representa un pueblo indígena con su propia historia y tradición, así como características culturales diferentes dentro de la gran Nacionalidad Kichwa Amazónica. Los Naporuna, que habitan hoy en día a lo largo del río Napo, son el resultado de un antiguo, complejo, y paulatino mestizaje, fundamentalmente entre los ancestrales habitantes del área como los Omaguas, Quijos, Tucanos y Záparos (Cabodevilla 1998: 52). En este sentido, los actuales Naporuna tienen una larga y compleja historia y mantienen sus particulares y característicos rasgos culturales.¹

Durante siglos, los Naporuna han desarrollado un extenso conocimiento sobre la naturaleza del bosque tropical, la supervivencia en

la selva y las complejas interrelaciones de las diferentes especies de la flora y fauna. Atesoran técnicas ancestrales del uso y manejo de los recursos naturales, tales la utilización de productos vegetales de la selva –semillas, tallos y fibras naturales– para la elaboración de artesanías y objetos de uso cotidiano como hamacas, canastos y *shigras* (bolsos); como parte de su cultura médica, los Kichwa del Napo poseen también un gran conocimiento sobre el uso y tratamiento de plantas medicinales, una sabiduría que ha sido transmitida a través de generaciones hasta la actualidad.²

A través de un proceso de capacitación y preparación, los Kichwa de Añangu se han organizado para dedicarse desde hace algunos años al turismo ecológico como una forma de generar ingresos locales, mejorar su calidad de vida y promover el bienestar de toda la comunidad, encaminar un desarrollo sostenible y conservar, a la vez, el patrimonio natural y cultural de su territorio y pueblo. Desde el 2007, el proyecto ecoturístico del Napo Wildlife Center (NWC) pertenece 100% a la comunidad Añangu; ha sido reconocido como uno de los mejores ejemplos de ecoturismo sostenible en Ecuador con altos estándares de servicio y calidad, que integra aspectos medioambientales y socioculturales, y se caracteriza por su autogestión comunitaria y la distribución equitativa de los beneficios generados.³

Gracias al proyecto comunitario del NWC, los Kichwa de Añangu se han creado una propia fuente de trabajo, la cual les facilita un desarrollo autodeterminado y sostenible, proporcionándoles cierta autonomía e independencia económica para poder defender su

EN EL YASUNÍ SE HAN IDENTIFICADO ALREDEDOR DE UN TERCIO DE TODAS LAS ESPECIES DE ANFIBIOS, REPTILES, AVES Y MAMÍFEROS DE LA AMAZONÍA

vida y territorio de las influencias e impactos negativos de la explotación petrolífera que ya afectan gran parte de la Amazonia ecuatoriana. Hoy en día, todos los miembros e integrantes de Añangu están involucrados de alguna forma en el trabajo turístico del NWC, que se encuentra en el territorio de la comunidad junto a la laguna de Añangucocha.

La Comunidad y el Ministerio del Ambiente del Ecuador han firmado varios convenios de apoyo mutuo para la protección del territorio de Añangu, –que forma parte del PNY–, mediante la implementación de un programa de guardaparques comunitarios, la zonificación de uso de suelo y un buen sistema de comunicación para detener cualquier acto ilícito o invasión del PNY. Los miembros de la comunidad están comprometidos para preservar la riqueza y diversidad del Yasuní, respetando un código de comportamiento de máxima protección y ciertas prohibiciones para la caza y pesca en su territorio.



© Philip Gondecki



NWC, TURISMO COMUNITARIO EN EL PNY. NAPO WILDLIFE CENTER, COMUNIDAD AÑANGU, PNY YASUNÍ.

El modelo del proyecto ecoturístico de Añangu es pionero en la región y representa, hoy en día, un buen ejemplo para otras comunidades. El NWC fue diseñado y construido con un enfoque ecológico, utilizando materiales naturales de la zona, operando con un sistema de minimización de los impactos ambientales, entre otras cosas el uso de paneles solares y energía fotovoltaica, un sistema de tratamiento de aguas grises y negras, letrinas secas y compostaje, maquinaria y equipo de última tecnología, así como la limitación de los visitantes a pequeños grupos y la utilización exclusiva de canoas de remo en la laguna y los ríos pequeños. Gran parte de los ingresos y beneficios del NWC son reinvertidos en proyectos comunitarios, sobre todo en actividades sociales y productivas en el área de salud, educación y capacitación, así como en proyectos de conservación, programas de voluntariado e investigación científica; es decir, en todas las medidas que permiten mejorar el bienestar y la calidad de vida de la comunidad Añangu y comunidades vecinas en el sentido del *sumak kawsay*, el “buen vivir” en armonía con la naturaleza, la sociedad y el medio ambiente.

En cuanto a las riquezas naturales del Yasuní y territorio de Añangu destaca, entre otras cosas, la espectacular diversidad ornitológica. Con un total de 596 especies de aves registradas, representando un tercio de todas las especies nativas de la Amazonia, el Yasuní es uno de los sitios ornitológicos con mayor diversidad del mundo (Bass et al. 2010:

6). Esta riqueza de la avifauna atrae a científicos y turistas, amantes de las aves, expertos y guías naturalistas al NWC de Añangu, donde se han documentado a nivel local 568 especies de toda la diversidad ornitológica del Yasuní (Rivadeneira & English 2007), entre otras especies endémicas, como el «band-tailed oropendola» (*Ocyalus latirostris*), el «orange-crested manakin» (*Heterocercus aurantiivertex*) y el «olive-spotted hummingbird» (*Leucippus chlorocercus*), o grandes aves rapaces, como el águila arpía (*Harpia harpyja*) y el águila crestada (*Morphnus guianensis*), ambas especies casi amenazadas, según la Lista Roja de la UICN (Bass et al. 2010: 9/12)⁴. Albergando más de un tercio de todas las aves de Ecuador (Ridgely & Greenfield 2001), el NWC es un reconocido lugar para la observación especializada de avifauna del nordeste ecuatoriano. En este contexto, resultan gran atractivo del territorio de Añangu los famosos saladeros, lamederos y colpas de loros, que son terrazas y depósitos de tierra arcillosa mineralizada con propiedades naturales que los loros, otras aves y mamíferos utilizan como desintoxicante y complemento necesario a su alimentación y dieta. La concurrencia de miles de aves de diferentes especies⁵ a un saladero es un acontecimiento impresionante de la naturaleza, lleno de vistosos y brillantes colores, y un extraordinario concierto de cantos, gritos y sonidos únicos.

Valorizando y aprovechando la diversidad ornitológica de su territorio, la Comunidad Añangu y el NWC cuentan con los más distinguidos expertos y guías de aves nativos del Yasuní, como Jiovanny Rivadeneira, miembro de la comunidad y actual gerente general del NWC. Rivadeneira tiene un profundo conocimiento de la avifauna del Yasuní, reconoce

todas las especies diferentes y puede imitar hasta el canto particular de la mayoría de las aves. La transmisión intergeneracional de este gran conocimiento ornitológico, como parte del conocimiento local sobre la selva, se efectúa en la tradición oral de los Kichwa Naporuna mediante diversas formas de enseñanza y aprendizaje, capacitación y práctica.

La perspectiva y posibilidad de apoyar al proyecto comunitario de ecoturismo y de poder trabajar y generar ingresos como guía naturalista, es un importante incentivo que impulsa el interés de la joven generación de la comunidad Añangu de aprender y salvaguardar el gran conocimiento de los ancianos y sabios sobre la selva, las aves y la diversidad de la fauna y flora, así como el interés de conservar este patrimonio natural y cultural a largo plazo.

A continuación presentamos el relato amazónico *tuksik chuspi runa*, que narra la historia del hombre avispa y responde a la pregunta esencial del origen de la increíble variedad de vida silvestre en el territorio de Añangu, que representa una de las áreas protegidas más diversas del planeta. Pensamos, como resume Goldáraz, que “los mitos son algo vivo y determinante en las culturas de los pueblos amazónicos. Abren al pensamiento una ventana por la que se ve más allá de lo racional y lógico [...] y despliegan ante la conciencia un mundo trascendente, mágico y pletórico de vida” (2004^a: 14). En este sentido, presentamos el siguiente relato como ejemplo de la tradición oral kichwa de la Comunidad Añangu, y muestra de la gran variedad de mitos, tradiciones y leyendas que componen el rico patrimonio cultural inmaterial de los Kichwa Naporuna que, a su vez, forma parte esencial del misterioso mundo de la selva.⁶



© Philip Gondecki



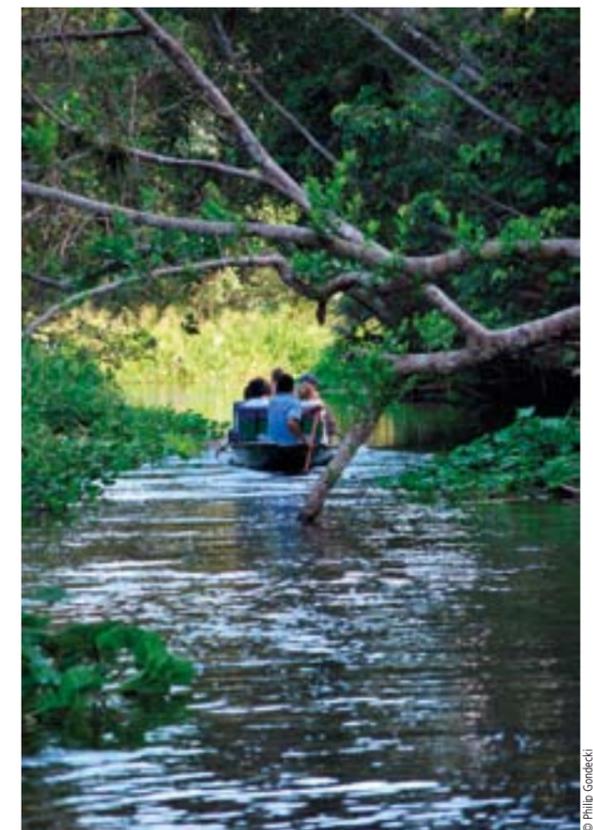
© Philip Gondecki



© Philip Gondecki

- 1 Para más detalles sobre la historia y cultura de los Kichwa Naporuna consultar a Mercier (1979), Oberem (1980), Hudelson (1987), Palacio (1989), Gonzalez & Santos Ortiz de Villalba (1998), Macdonald (1999), Goldáraz (2004b) y Uzendoski (2005).
- 2 Véase más información sobre la medicina natural y la cultura médica de los Kichwa Naporuna, sus rituales de curación, su uso de plantas medicinales así como la transmisión intergeneracional del conocimiento médico en Alarcón (1988), Iglesias (1989), Kohn (1992), Knipper et al. (1999) y San Sebastian (1995).
- 3 Véase las páginas web del NWC, <http://www.napowildlifecenter.com> (07.2011), y de la Comunidad Kichwa Añangu, <http://www.comunidadanangu.org> (07.2011; compárese Honey (1999) y Wood (2002) para los requisitos y criterios de clasificación para un ecoturismo sostenible; y consultar a Wunder (1996), Wesche & Drumm (1999) y Alarcón (2008) para más información con respecto al conjunto de temas ecoturismo, conservación y comunidades indígenas en la Amazonía ecuatoriana.
- 4 Véase la *Lista Roja de Especies Amenazadas* de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, <http://www.iucnredlist.org> (07.2011).
- 5 En las famosas colpas de loros de Añangu concurren, entre otras, las siguientes especies: loros de cabeza azul, cotorras de cabeza amarilla, loros de alas naranjas, loritos carinaranjas, cotorras aliazules, de cabeza oscura y ojiblanca, guacamayos rojos y cotorritas alirojas.
- 6 Para saber más acerca de la tradición oral, mitología y cosmología de los Kichwa Naporuna véase Orr & Hudelson (1971), Foletti (1985), Santos Ortiz de Villalba (1994) y Goldáraz (2004a).

AÑANGUYAKU, REMANDO TURISTAS AL NWC.



© Philip Gondecki



© Philip Gondecki

© Philip Gondecki

AVISPA TETA DE VACA, POLYBIA SP, FAMILIA VESPIDAE.



© Philip Gondecki

NIÑA KICHWA, PNY YASUNÍ, AMAZONÍA ECUATORIANA.

Añangu llaktapa yachay: Tuksik chuspi runa

Shuk pachami tiyashka nin llaktapi, wiwakunata pakta hapik mashi, tukuykunami tapurishkakuna imashintak hapin ninakushpa. Tukuy llukshi pachami payka tikramuk kashka wasimanka sacha mikuykunawan, tapires, pecaríes, venados, tukuy shina chawlakuna bagres nishka shinallatak uchilla shimiyukuna. Chayta rikushpami shuk punllaka llaktapi kawsakkunaka yuyarishkakuna tapunata kay mashita, llaktapi kawsakkunaka ashallata hapikkuna kashka, yachanata munashkakuna mayjantak paypa pakalla yachayta. Payka mana willasha nishka mayjan paypa pakalla yachay kashkata wiwakunata hapinkapak, chayta rikushpami llaktapi kawsakkunaka waskawan watawshpa sipishkakuna paypa pakalla wiwa hapina yachayta willankakama.

Sacha chawpipimi tiyashka shuk yapa hatun ceibo nishka yura hawa pachaman tupak shinallatak paypa sapika chiri llaktapak chakimantaka antisuyuman chayankama sapi kashka. Chay yura uma chawpipika shuk hatun kuchami tiyashka, manyakunapika tukuy shina shacha yurakuna, wiwakuna, murukuna kawsahka. Llaktamanta wiwakunata hapik runakunaka paykunapak chanpi hayllita apashpa rishkakuna chay kuskaman yurata urmachikapa, shinapash yapa hatun yura karka mana urmachipak.

Kutin shuktak pakalla yachay karka, imashina hawa pachaman chayana, ashtawan pakalla kakka karka kay wiwakunata hapik runaka chuspi tukuklla. Wiwakunata hapikkunaka tukuy shina rurarkakuna wichiyankapak hawa pachaman, shinallatak tukuy wiwakunatapash kacharkuna warkurikuk yura waskapi churashpa shinapash yankallami karka kushillukuna, ardillakuna anti suyupi kawsak wiwakuna mana llukshi usharkakunachu. Puchukaypimi shuk uchilla ardillata kacharkakuna, kayka utkashpa wichiyarka hawa pachaman chayankakama, shinapash paypa sinchi kiruwan kay yura waskata pitirka hawa pachawan tinkirishkata. Shinamantami kay ceibo hatun yuraka urmashka Añangu shinallatak Yasuní sacha chawpipi chaymantami tuku shina sami yurakuna, wiwakuna, murukuna, runamunata kawsankuna.¹

Cuento de la Comunidad Kichwa Añangu: El hombre avispa

Había una vez, un gran cazador en la comunidad que era la envidia de todos los miembros. Cada vez que él salía de cacería, siempre regresaba a su hogar con productos del bosque; tapires, pecaríes, venados, peces como bagres y bocachicos.

Los miembros de la comunidad tenían escaso éxito en cacería, razón por la cual decidieron presionar al gran cazador para que delatara el porqué de su éxito. El se resistía a divulgar el secreto; la comunidad optó por atarlo a una cuerda y apretarla hasta que confesara: existía en el bosque un ceibo inmensamente gigante que llegaba hasta el cielo, ubicado al pie de los Andes, y que se extendía hasta Amazonía. Su dosel superior tenía una laguna grande rodeada por vegetación y lleno de animales del bosque. Los cazadores de la comunidad viajaron hacia el lugar con hachas para derribar el árbol, pero era tan grande que era imposible derrumbarlo. Otro de los secretos se basaba en cómo alcanzar el cielo, y la razón principal era que el cazador podía transformarse en avispa. El grupo de cazadores intentó varios medios para escalarlo, enviaron diferentes especies animales por las lianas que colgaban del árbol, sin embargo fueron vanos los intentos de los monos y ardillas amazónicas. Finalmente, enviaron a la ardilla enana que subió presurosa y llegó al sitio, con sus afilados dientes cortó las lianas que sujetaban al ceibo que finalmente se desplomó sobre los bosques de Añangu y Yasuní, poblando de esta manera la selva del sector con la alta biodiversidad presente.

Referencias bibliográficas

- Alarcón, Mónica: *Sostenibilidad, Ecoturismo y Pueblos Ancestrales: El caso de la comunidad Kichwa Amazónica de Sarayaku*, Tesis Ciencias Humanas, Escuela de Turismo y Hotelería, Quito, PUCE, 2008.
- Alarcón, Rocío: *Etnobotánica de los Quichuas de la Amazonía ecuatoriana*, Guayaquil: Museo del Banco Central del Ecuador, 1988.
- Bass, Margot; Finer, Matt; Jenkins, Clinton N; Kreft, Holger; Cisneros-Heredia, Diego F, et al: *Global Conservation Significance of Ecuador's Yasuni National Park*, Open Access Article, PLoS ONE 5(1): e8767. doi:10.1371/journal.pone.0008767, 2010.
- Cabodevilla, Miguel Angel: *Culturas de ayer y hoy en el río Napo*, Coca: CICAME, ECOLAP & MAE, 1998.
- Guía del Patrimonio de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador*, ECO-FUND, FAN, DarwinNet, IGM, Quito: ECOLAP / MAE, 2007.
- Foletti, Alesandra: *Tradición oral de los Quichuas Amazónicos del Aguarico y San Miguel*, Quito: Abya-Yala, 1985.
- Goldáraz, José Miguel: *Mitos y Tradiciones de los Naporuna*, Quito, CICAME, 2004.
- _____: *Mushuk Pacha: Hacia la Tierra sin Mal*, Quito: CICAME, 2004b.
- González, Ángel & Juan Santos Ortiz de Villalba: *Río Napo – Realidad Amazónica Ecuatoriana*, Coca: CICAME, 1998.
- Honey, Martha: *Ecotourism and Sustainable Development: Who owns Paradise?*, Washington DC: Island Press, 1999.
- Hudelson, John Edwin: *La Cultura Quichua de Transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*, Quito: Abya-Yala / Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador, 1987.
- Iglesias, Genny: *Sacha Jambí: El uso de las plantas en la medicina tradicional de los Quichuas del Napo*, Quito: Abya-Yala, 1989.
- Jorgenson, Jeffrey P. & Mónica C. Rodríguez (Ed.): *Conservación y desarrollo sostenible del Parque Nacional Yasuni y su área de influencia*, MAE, UNESCO, WCS, Quito, Simbioe, 2001.
- Knipper, Michael et al. (Ed.): *Mal Aire entre los Naporuna: Enfermedades por viento entre la gente que vivimos a la orilla del río Napo*, Coca: CICAME / FCUNAE - Sandi Yura, 1999.
- Kohn, Eduardo: *La Cultura Médica de los Runas de la Región Amazónica Ecuatoriana*, Quito: Abya-Yala, 1992.
- Macdonald, Theodore: *Ethnicity and Culture amidst New "Neighbors": The Runa of Ecuador's Amazon Region*, Boston: Allyn and Bacon, 1999.
- Mercier, H. Juan Marcos: *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, Mitos e Historia*, Iquitos, CETA, 1979.
- Moya, Ruth: *Ethnos – Atlas etnográfico del Ecuador*, Quito: GTZ, 1997.
- Oberon, Udo: *Los Quijos – Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*, Otavalo: Editorial Gallocapitán / Banco Central del Ecuador, 1980.
- Orr, ORR, Carolina & John Hudelson: *Cuillurguna: Cuentos de los Quichuas del Oriente ecuatoriano*, Quito: Houser, 1971.
- Palacio, José Luis: *Nucanchic Huiñai Huiñai Causai – Nuestro pasado, Bajo río Napo Ecuatoriano*, Quito: FCUNAE / FEPP, 1989.
- Ridgely, Robert & Paul Greenfield: *The Birds of Ecuador: Status, Distribution, and Taxonomy*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001.
- Rivadeneira, Jiovanny & Peter English: *Bird species of the Napo Wildlife Center and Napo Wildlife Center Reserve Area*, Ecuador: NWC, 2007.
- San Sebastián, Miguel: *Nucanchic Janpi: Tratamientos con plantas medicinales de los Naporuna*, Coca: CICAME / FCUNAE - Sandi Yura, 1995.
- Santos Ortiz de Villalba, Juan: *Sacha Pacha: El mundo de la selva*, Nuevo Rocafuerte, CICAME, 1994.
- Uzendoski, Michael: *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*, Urbana: University of Illinois Press, 2005.
- Villaverde, Xabier et al. (Ed.): *Parque Nacional y Reserva de Biosfera Yasuni: Historia, problemas y perspectivas*, Quito: FEPP / WCS, 2005.
- Wesche, Rolf & Andy Drumm (Ed.): *Defending our Rainforest – A Guide to Community-Based Ecotourism in the Ecuadorian Amazon*, Quito: Abya-Yala, 1999.
- Wood, Megan: *Ecotourism: Principles, Practices and Policies for Sustainability*, Paris: UNEP / Burlington: The International Ecotourism Society, 2002.
- Wunder, Sven: *Ecoturismo, Ingresos locales y Conservación – El caso de Cuyabeno*, Ecuador, Quito: Abya-Yala / IUCN, 1996.

¹ Agradecimientos a Pilar Lombardo por su apoyo, a Norma Pijal, Asistente de Gerencia del NWC, por la corrección de estilo en kichwa, y a René Torres, Coordinador de Proyectos NWC, por la recopilación del cuento en español.



FUEGO DE AK-LLE 13

© Abel Carmenate



Diez nominaciones a los Premios Grammy Latinos 2011 tiene la banda puertorriqueña Calle 13 por su más reciente álbum *Entren los que quieran*. La joven agrupación ha sido merecedora de estos galardones en múltiples categorías cada año desde 2006 y, paralelamente, se han hecho acompañar de las más variadas polémicas resultantes de su proyección artística. Figuras visibles de una conciencia social posmoderna que desafía y transgrede las normas impuestas, que grita, se rebela y a ratos sucumbe ante las múltiples formas de dominación imperantes, René (Residente) y Eduardo (Visitante) se alzan en el actual panorama de la llamada música urbana como protagonistas de este ritual movilizador.

Nuestro acercamiento a Calle 13 fue como el de muchos: tarareamos y bailamos ¿inocentemente? *Atrévete*, su gran hit reguetonero hace un tiempo atrás. Luego, llegó a nuestras manos el documental *Sin mapa* (2009) y constatamos una vez más el poder de la música. No hay inocencia ni casualidad. Más allá de sexo y palabrotas, estos muchachos de Trujillo habían decidido saltar al «mundo verdadero» y dejarlo registrado. *Sin mapa* atestigua el viaje de Calle 13 por zonas neurálgicas de la América del Sur.

En el lago Titicaca (isla Amantani), en el Perú, realizan una inmersión en la cosmovisión ancestral del habitante originario en un idílico ambiente —«esta isla es un ejemplo de cómo debe funcionar el mundo: es muy sencillo, todo el mundo trabajando juntos»—, y participan de sus ritos en un enlace que, posteriormente, deviene ritualización a diferentes niveles de realización musical y escénica. La «otra» mirada a Machu Pichu —ganándose en la subida, y sin

Soy,
SOY LO QUE DEJARON,
SOY TODA LA SOBRA DE LO QUE SE ROBARON.
UN PUEBLO ESCONDIDO EN LA CIMA,
MI PIEL ES DE CUERO POR ESO AGUANTA CUALQUIER CLIMA.
SOY UNA FÁBRICA DE HUMO,
MANO DE OBRA CAMPESINA PARA TU CONSUMO
FRENTE DE FRÍO EN EL MEDIO DEL VERANO,
EL AMOR EN LOS TIEMPOS DEL CÓLERA, MI HERMANO.
EL SOL QUE NACE Y EL DÍA QUE MUERE,
CON LOS MEJORES ATARDECERES.
SOY EL DESARROLLO EN CARNE VIVA,
UN DISCURSO POLÍTICO SIN SALIVA.
LAS CARAS MÁS BONITAS QUE HE CONOCIDO,
SOY LA FOTOGRAFÍA DE UN DESAPARECIDO.
SOY LA SANGRE DENTRO DE TUS VENAS,
SOY UN PEDAZO DE TIERRA QUE VALE LA PENA.
SOY UNA CANASTA CON FRIJOLES ,
SOY MARADONA CONTRA INGLATERRA ANOTÁNDOTE DOS GOLES.
SOY LO QUE SOSTIENE MI BANDERA,
LA ESPINA DORSAL DEL PLANETA ES MI CORDILLERA.
SOY LO QUE ME ENSEÑO MI PADRE,
EL QUE NO QUIERE A SU PATRIA NO QUIERE A SU MADRE.
SOY AMÉRICA LATINA,
UN PUEBLO SIN PIERNAS PERO QUE CAMINA.



© Abel Carmenate

Oralidad en ráfagas de música

Layda FERRANDO y Carmen SOUTO ANIDO

ocultar su enojo porque ese espacio sagrado se ha «disneylandizado»— la tragedia de los yanomamis, la extrema marginalidad de los mineros peruanos, el ejemplo de autonomía de Palenque («territorio libre de América»), y la vida en Sierra Nevada (ambos en Colombia), se entretrejen con los hoteles de lujo y los gritos desenfrenados de sus fans desde una realización desmontadora y dramáticamente reveladora de nuestros tiempos.

La música fue su pasaporte. *Calle 13* se revelaba ante nuestros ojos ¡y oídos! trascendiendo

la imagen estereotipada de dos jóvenes bravucones y groseros que hacían mover las caderas a miles de «marginales descerebrados» (otro estereotipo). Habían decidido explorar otras realidades y los resultados no se harían esperar. *Calle 13* maneja cada día con más acierto una amplia gama de realizaciones musicales sin renunciar a mantener una postura crítica y de crónica social constante, desde la que coquetea con el poder mediático, el cual termina rindiéndose a su favor de una forma u otra.

Su visita a La Habana, en marzo de 2010, permitió a numerosos músicos, estudiantes, escritores, artistas plásticos, intelectuales, descubrir



© Abel Carriente



© José Luis Delgado

© José Luis Delgado

contaminación, desempleo, libre mercado, consumo, tecnología, hambre, sociedades dogmáticas, autoritarismo, violencia, empoderamientos políticos, económicos. Oscilamos como especie entre el enojo y el ensueño, y el discurso oral — en sus múltiples ámbitos de realización, incluyendo el artístico— escenifica la ambivalencia.

Este suele ser el punto de mira fundamental desde el que periodistas, críticos e investigadores se acercan a la obra de esta agrupación, aunque para la comprensión total de su propuesta resulta vital analizar los enunciados sonoros, portadores de toda una herencia cultural que trasciende los códigos musicales utilizados en sus temas y que se insertan orgánicamente en su *performan-*

ce. Se debe tomar en cuenta que estos enunciados son también resultantes de nuevas prácticas de transmisión oral, marcadas por el desarrollo de la tecnología, que implican «otras» dinámicas de realización contemporánea. Centrarse en los términos de su lírica ha propiciado que los aspectos musicales (que apoyan o generan un discurso paralelo a la misma) sean pasados por alto, división que no se corresponde con la propia concepción creativa de la agrupación:

Eso pasa mucho en el género urbano, que es el que nosotros hacemos, que a veces, normalmente, en Norteamérica y en todos los países pasa que hacen la música primero y luego la letra, y depende mucho de que luego la letra se afinque a la música, pero es bueno trabajarlas a la misma vez. En el género urbano pasa mucho esa división, y es mejor hacerla al mismo tiempo para que vayan a tono las dos cosas, y que se respalden una a la otra. Es lo que pasa en La Perla, que hay un candombe uruguayo respaldando las voces mías, con la de mi hermana Ileana y Rubén Blades, ahí se respalda mucho lo que estamos cantando.¹

Tras esta autodefinición de creadores de «música urbana», sin embargo, se desdibujan los límites que definen un quehacer musical propiamente dicho, pues en el contexto de la ciudad coexisten tradiciones nacionales, regionales y su-



© Abel Carriente

Tengo los lagos, tengo las rías.
Tengo mis dientes pa' cuando me sonrío.
La nieve que maquilla mis montañas.
Tengo el sol que me seca y la lluvia que me baña.
Un desierto embriagado con bellas de un trago de pulque.
Para cantar con los coyotes, todo lo que necesito.
Tengo mis pulmones respirando azul clarito.
La altura que sofoca.

pranacionales operando desde nuevos sentidos. Así, la ciudad se convierte en un espacio «trans-territorial» que funge como «escaparate» de sectores creacionales más allá de sus fronteras, al tiempo que funciona como preservadora de este quehacer, en tanto lo aísla de su contexto originario y de las transformaciones propias que estas músicas sufren con el paso del tiempo. A esta convivencia se suman «la presencia de industrias culturales, el peso del mercado fonográfico y las tecnologías de reproducción sonora, ciertos modos de recepción, ciertos usos del espacio» que se relacionan «en forma de una permanente interlocución dialógica».²

Esta trama constante se manifiesta, sobre todo, en la música misma, en la que la «urbanidad», como dimensión espacial y sociocultural, potencia una amplia gama de mezclas, en la que la indefinición se autoproclama como definitoria del quehacer musical, y la multiplicidad de referentes impera y enriquece las músicas que se proponen desde la ciudad.

Al respecto, el Dr. Danilo Orozco propone atender a los múltiples factores que actúan en este espacio: la praxis musical en relación espacio-tiempo (*cronotopo*); la discursividad y el cuerpo; su dimensión fluctuante y enunciados de expresión (gesto interno y externo), desde la dinámica que condiciona la cristalización, sedimentación, florecimiento y transiciones de los procesos genéricos y transgenéricos, para un apropiado enfoque en el abordaje de las

prácticas socio-musicales (sobre todo las músicas populares urbanas de la siempre compleja modernidad). Para ello, establece que resulta plausible reconocer estos espacios si tenemos en cuenta «la dimensión fluctuante en correlato del género musical y/o el tipo genérico [la cual se] proyecta en una relación complicada y hasta de intensa lateralidad con cualquiera de sus correlatos) incluida la dinámica cambiante de sus elementos».³

«América Latina, un pueblo sin piernas pero que camina»

En este contexto de conexos-inconexos se inserta el quehacer de *Calle 13*. Desde sus primeros trabajos, más apegados al reguetón (sin que el calificativo genérico implique juicio de valor estético), las competencias musicales de la agrupación han ido *in crescendo*. René y Edu lo tienen claro:

En cuanto al género del reguetón, no formamos parte de él, no por querer separarnos

de él porque no nos guste, sino porque llevamos otro tipo de mensaje, y creo que el reguetón se convirtió en un concepto más que un ritmo. Hay un concepto ahí que representa unas cosas que creo que nosotros no representamos. Nosotros representamos otras cosas. Pero a nivel rítmico fue una herramienta para llegarle a los barrios de Puerto Rico, al pueblo en general. Fue el truco. Hay que saber cómo llegarle a la gente. Nosotros usamos esta frase que yo digo. Quizás suena fuerte. Los chamaquitos que se tapen los oídos: es para empujárselo «mongo» a la gente. Y es lo que hacemos todo el tiempo: empujárselo «mongo» a la gente. Para mí es muy importante, así que los filósofos que lo apunten en sus libros: empujárselo «mongo». Es muy importante.⁴

Así, el factor *cronotopo* bomba-plenero⁵ caracteriza la realización de varias obras en la producción de *Calle 13*; podemos mencionar *La hormiga brava* (CD *Calle 13*), donde Ileana Cabra (PG-13) recrea la lírica vocal popular tradicional boricua desde una emisión vocal apegada a modelos tipificadores de la bomba, en un diálogo aparente donde figuraciones rítmicas de la bomba, —entremezcladas con patrones rítmicos brasileños (batucada-samba)—, se «diluyen», y/o alternan, en la estática marcha del reguetón, deviniendo ejemplo de género discursivo donde el dialogismo asume, en su complejo entretreído,

las trazas que respaldan su discurso, lo que se esconde tras una muy bien pensada postura de ir «contra todas las banderas», como se demostró en el intercambio que ocurrió en la Sala Guevara de la Casa de las Américas. Este fue el impulso fundamental que nos llevó a intentar escudriñar en las claves contextuales y musicales de este fenómeno, de complejo vuelo mediático y amplio alcance social, que es hoy *Calle 13*.

«La música urbana se trata de respeto, se trata de quién escribiendo es el que domina mejor el alfabeto»

Un aspecto directo de su discursividad golpea en el primer instante: el tratamiento de los textos. Interminables ráfagas de «cincuenta malas palabras por segundo», insultos, exacerbada lascivia, denuncia soez, y desnudo total de las sociedades en decadencia a través del más decadente lenguaje. No se salvan el FBI, los políticos, policías, negociantes, millonarios, raperos, reguetoneros, homosexuales, bisexuales, y consumidores de drogas. Oda al sexo, apología del destroz de las más elementales normas de conducta, irreverencia absoluta, caos...; por eso explican tranquilamente que «los niños tienen que oírlos con la supervisión de los adultos» (*Ven y críticame*, CD *Los de atrás vienen conmigo*). La agrupación ha abierto nuevas rutas para una oralidad que se reconfigura al tiempo que configura el mundo actual. No debe haber motivo de alarma. La humanidad se estremece: guerras,



© Abel Cameniate

discursos con una carga erótica-provocadora-retadora, sensualmente sugerida (la mujer que «pica como hormiga brava»), y no crudamente expresada como en otras realizaciones. En *La madre de los enanos*, las sonoridades producidas por el scratch de un DJ acentúa el patrón rapeado que, deliberadamente, alude a la presencia norteamericana en la rítmica evocadora de las tropas interventoras. Este es uno de los primeros ejemplos de textos agudos-despectivos-denunciadores, comprometidos socio-políticamente, que en posteriores realizaciones tendrán expresiones más radicales (el documental *Sin Mapa* denuncia ante el asesinato impune de boricuas a manos de agentes federales, momento del que también es resultante su tema Querido FBI).

En su segundo álbum, *Residente o Visitante*, hacen explícita su intención de mezclar el reguetón con ritmos latinoamericanos. Así, nacen variadas amalgamas con cumbia; o el tópico tanguero (que define la realización de *Tango del pecado*), desarrollado en superposición a la marcha persistente del reguetón, y presente desde los dos acordes iniciales, a veces en sutiles fragmentos pianísticos, y en otras como cadencias de final de frase, en las que el verbo se contrapone de manera abiertamente carnal, penetrante, casi orgiástica, para cerrar con una evocación textual burlona: «si amarte es un pecado, yo me quemó en el infierno junto a vos»; y, desde el discurso



© José Luis Delgado



sonoro, el esperado «tan tan» final (convención musical tanguera).

Sus periplos de búsqueda (musical y personal), han dejado como saldo este espíritu de mezcla:

En música, desde un principio no hemos querido que los temas se parezcan. Trabajamos mezclando las ondas. Cogiendo un ritmo, mezclándolo con otro. Lo chévere de un momento creativo es que yo los uso para aprender. Si quiero mezclar una cosa con la otra, no lo hago por simplemente mezclarla. Trato de aprender un poquito de historia, de dónde vino la cosa, pa' meterla como es. A mí me ayudan mucho los percusionistas de nosotros, los músicos también. Me enseñan un poquito lo que hubo detrás de los toques, y el mismo Internet también. Si quiero meter una gaita colombiana, pues vamos a Colombia y que la haga un colombiano [...].⁶

La anterior afirmación encuentra su máxima expresión —hasta el momento— en su último disco *Entren los que quieran*, en el que definen ya, como proceder compositivo, los elementos que fueron «ensayados» en sus discos anteriores. Así, el disco propone un abanico muy variado de realizaciones: desde la «polifonía» de referentes en formas de contracanto, que desplaza el papel preponderante del texto hablado, al cual contraponen la rítmica acelerada en la percusión con la construcción de la base musical en un *continuum* del bajo, las cuerdas y las voces (véase *Prepárame la cena*), hasta una recreación explícita del teatro de revista, que apoya el carácter marcadamente satírico de su texto (véase *Intro*).

Un elemento medular en esta propuesta discográfica constituye la sedimentación del universo sonoro trovadoresco —marca tipificadora de la canción latinoamericana comprometida socialmente— cuyas realizaciones en las décadas de los setenta y ochenta devinieron símbolos identitarios de la región. La Patria Grande tantas veces cantada por inolvidables voces como la de Mercedes Sosa vibra en *Latinoamérica*. Sonidos ancestrales (bombo legüero, sonajas) abrazados a la melódica propia de la nueva canción latinoamericana en cronotopo abierto con la lírica rapeada y las voces de la peruana Susana Baca, la brasileña María Rita y un símbolo del folclor colombiano: Totó La Momposina. Un canto al orgullo de ser latinoamericanos, una invitación a la inclusión, a borrar las fronteras y a reafirmarnos desde nuestra multiplicidad en este conglomerado cultural. El texto de *Latinoamérica* —plagado de imágenes con singular belleza— se sublima en el tratamiento musical para afianzarnos en la utopía de que «vamos caminando».

«Siempre digo [y hago] lo que pienso»

Como si no bastaran todos los elementos que identifican y singularizan su creación, los *Calle 13* completan su propuesta con desafiantes presentaciones en vivo. Desde el rol variable de su *performance*, se explicitan un conjunto de acciones escenificadas y cuidadosamente conceptualizadas. Las mismas abarcan la proyección escénica de René y su abierta postura crítica, desde el punto de vista social y político, en complemento con la labor de Iliana Cabra (PG13), cuya puesta en escena descansa en la acertada propuesta discursiva (ora performativa-ora performática) desde el más «tradicional» sentido actoral de esta pequeña muchacha poseedora de una extraordinaria dimensión escénico-musical.

De acuerdo con Orozco,

en la dinámica del género/tipo genérico ya se ha mencionado la factibilidad de una 'puesta en escena' hacia una ritualización genérica mediante la performance y la participación, de manera que el ritual se presenta como singular concatenación de elementos músico-gestuales, músico bailables, posturas, patrones psicológicos y sicoculturales, para asumir el accionar musical en un espacio vital de realización donde se entrelaza el tiempo (a través de las acciones) y los rasgos delineantes de ese espacio de uso.

Así, el uso de signos culturales comunes, que pueden ser decodificados por determinadas audiencias, propician experiencias de identificación que apuntan hacia un ideal de integración expresado, implícita y explícitamente, en su música y *performance*.

Son innumerables las rutas que podrían desandarse con el análisis de las proyecciones musicales y culturales, en general, de esta agrupación. En el álgido panorama sociocultural globalizado, mediado por la complejidad, la manipulación, la pérdida, la recontextualización y toda la urdimbre de redes simbólicas, cibernéticas y mercantiles, las músicas señorean. Las múltiples realizaciones musicales, en los más disímiles escenarios, atestiguan la función social de la música más allá del arte. En especial, las músicas populares constituyen una vía fundamental para entendernos como sujetos históricos —con identidades de género, clase, edad— en la medida en que las construimos y ellas nos construyen. A través de complejos mecanismos de oralidad propios del discurso sonoro latentes en el imaginario individual y en el colectivo nos reafirmamos desde nuestro pasado, nos exorcizamos en el presente, nos sumergimos en poderosas fuentes emocionales socialmente codificadas, llenamos nuestros cuerpos de ritmos y placer desde el impacto físico que ellas proporcionan. En este panorama, Calle 13 se abre como una promesa, como una representación de revolución en América Latina. Una revolución pensada y concebida desde la música. 🎧

Discografía

- *Calle 13* (White Lion/Sony Music, 2005)
- *Residente o Visitante* (Sony BMG Music Entertainment (JS Latin) White Lion, 2007)
- *Los de atrás vienen conmigo* (Sony BMG & White Lion Records, 2008)
- *Entren los que quieran* (Sony Music, 2010)

Referencias bibliográficas

- Cruces, Francisco, *Música y ciudad: definiciones, procesos y prospectivas*, Trans, revista transcultural de música, No.8, 2004 [<http://www.sibetrans.com/trans/a189/musica-y-ciudad-definiciones-procesos-y-prospectivas>]
- Ferrando Ledo, Layda y Carmen Souto Anido, Separata «Casa Tomada», *Boletín Música*, no.26, enero-abril, Casa de las Américas, 2010.
- Frith, Simon, «Hacia una estética de la música popular» en Francisco Cruces (ed.), *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Madrid, Alejandro, Notas del Foro de SIBE, Sociedad Iberoamericana de Etnomusicología.
- Martí, Josep, Más allá del arte. *La música como generadora de realidades sociales*, Deriva Editorial SL, España, 2000.
- Orozco, Danilo, *De tras de qué se yo y el no se qué. Borroso musical [sic] transgenérico: espacio-tiempo, discursividad y cuerpo*, III Versión escrita de la Conferencia inaugural del VII Congreso IASPM-AI, La Habana, 2006, (inédito).
- Rivera, Raquel Z., Wayne Marshall y Deborah Pacini Hernández (ed.), *Reggaeton*, Duke University Press, 2009.

- 1 Intervención de René (Residente) en el Encuentro de Calle 13 en la Sala Che Guevara de Casa de las Américas, lunes 22 de marzo de 2010. Tomado de Separata «Casa Tomada», *Boletín Música*, no.26, enero-abril, Casa de las Américas, 2010, p.15.
- 2 Francisco Cruces, *Música y ciudad: definiciones, procesos y prospectivas*, 2004.
- 3 Danilo Orozco, *De tras de qué se yo y el no se qué. Borroso musical [sic] transgenérico: espacio-tiempo, discursividad y cuerpo*, 2006, (inédito).
- 4 Intervención de René (Residente) en el Encuentro de Calle 13 en la Sala Che Guevara de Casa de las Américas, lunes 22 de marzo de 2010. Tomado de Separata «Casa Tomada», *Boletín Música*, no.26, enero-abril, Casa de las Américas, 2010, p.16.
- 5 El término cronotopo bomba-plenero se refiere a la presencia de patrones o rasgos comunes de la BOMBA y la PLENA puertorriqueñas que en una dimensión espacio-temporal específica (CRONOTOPO) evidencian umbrales móviles en la propia praxis musical con resignificaciones particulares para sus cultivadores (músicos y audiencia). Esta singular concatenación de elementos músico-gestuales constituye una marca tipificadora del trabajo de Calle 13 en el que desde la «puesta en escena» asumen elementos de géneros/tipos genéricos de diferentes regiones latinoamericanas y caribeñas.
- 6 Intervención de Eduardo (Visitante) en el Encuentro de Calle 13 en la Sala Che Guevara de Casa de las Américas el lunes 22 de marzo de 2010. Tomado de Separata «Casa Tomada», *Boletín Música*, no.26, enero-abril, Casa de las Américas, 2010, p.15.
- 7 Según Alejandro L. Madrid: Lo performativo se refiere a la noción de **performatividad** que los Estudios de Performance retoman del trabajo en lingüística de J. L. Austin a través del trabajo de Judith Butler. Entonces lo performativo se refiere a la cualidad performativa de un acto, o sea, su capacidad de «hacer lo que nombra en el momento en que lo nombra» tomando en cuenta el contexto (el lugar social o jerarquía de quien nombra) y la repetición del acto para crear convenciones discursivas. Así, lo performativo nos remite al campo del discurso. Por otro lado lo **performático** se refiere a la cualidad escénica de un acto que se reconoce como performance en el sentido más tradicional (teatral, musical, dancístico, ritual, etc.). Así lo performático nos puede hablar de la forma en que los actores de una obra teatral se desenvuelven o a la escenografía o a la relación entre performers y audiencia o al montaje o a las cuestiones visuales que se dan en un performance de música electrónica, etc. Danilo Orozco: op.cit.

Imágenes del Archivo Fotográfico de la Casa de las Américas.



2011, Año Internacional de los **AFRODESCENDIENTES**

Miguel BARNET

Con este número, *Oralidad* saluda el Año Internacional de los Afrodescendientes, declarado así por la Asamblea de las Naciones Unidas, y pone de relieve el aporte de los africanos y sus descendientes a América Latina y el Caribe. África vive en todas nuestras expresiones culturales, artísticas, materiales y espirituales con un sello indeleble y singular. Ha sido sin lugar a dudas, el signo africano el que ha marcado en gran medida nuestros saberes y el destino de nuestra cultura en general. La contribución del africano al desarrollo económico-social de América Latina y el Caribe fue decisiva. La mano de obra negra no sólo levantó grandes fortalezas, castillos y monumentos, sino que creó un mundo de expresiones único en el continente, conservado por el inexplicable recurso de una oralidad que resistió el olvido gracias a una memoria colectiva, que puede calificarse como uno de los más valiosos patrimonios de la humanidad.

Hoy asistimos, con una óptica renovada, al reencuentro con la historia y las raíces de nuestros pueblos. No podemos soslayar que los efectos de la trata, la esclavitud y el coloniaje aún se dejan sentir en nuestras sociedades. En esta dirección, *Oralidad* une sus esfuerzos a las distintas acciones que, en diversas partes del mundo, se vienen desarrollando para reflexionar sobre la construcción de nuevas relaciones ciudadanas en pueblos donde la huella de África está presente. Y es frente a esta realidad que debemos asumir un pensamiento crítico a partir de nuestras propias experiencias históricas.

Tomar conciencia plena de lo que significó el gigantesco holocausto de la trata esclavista para el continente africano, yo diría que el más terrible que haya conocido la humanidad, es también tener presente la profunda huella estampada por hombres y mujeres que, atados por gruesas cadenas, llegaron a nuestras costas para nunca más regresar a sus tierras, a sus familias y a sus culturas.

Nuestros pueblos, forjados a la luz de los movimientos independentistas en el siglo XIX, marchaban paralelos a la lucha contra la esclavitud. Esta paradoja constituyó el signo más visible y dramático de nuestra historia. Y marcó nuestro devenir.

El extraordinario aporte de África para las naciones americanas y caribeñas se hace ostensible en las páginas siguientes, donde se plasman algunas de las manifestaciones del mismo y se reafirman, no sólo la creatividad de sus autores, sino también los valores culturales y los sentimientos de justicia y humanismo que, desde la aparición de su primer número en 1988, han animado a *Oralidad*.

República Dominicana

Ruta de poblados y sitios emblemáticos de afrodescendientes

Carlos HERNÁNDEZ SOTO

ESPERAMOS QUE EL ACERCAMIENTO A ESTA POSIBLE RUTA DE POBLADOS Y SITIOS EMBLEMÁTICOS DE AFRODESCENDIENTES EN LA REPÚBLICA DOMINICANA PUEDA CONTRIBUIR AL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA DE NUESTROS PUEBLOS Y SUS TRADICIONES, Y REAFIRMAR, UNA VEZ MÁS, LA COMPRENSIÓN DEL ESPACIO CARIBE COMO CRISOL DE RAZAS Y CULTURAS

E

El 24 de enero del 2011, en reunión celebrada en San José, Costa Rica, quedó constituido el "Corredor Cultural Caribe". La reunión fue convocada por el Ministerio de Cultura de Costa Rica y la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI), y en ella estuvieron presentes los Ministros y altas autoridades de Cultura de los países de Centroamérica y República Dominicana, que son, en la actualidad, las naciones que participan en este Corredor.

El Corredor se propone "identificar y revitalizar el valor del patrimonio histórico y del legado pluricultural de los pueblos del Litoral Caribe Centroamericano y la República Dominicana, contribuyendo a la integración y al desarrollo socioeconómico y cultural de la Región".¹

En el marco de la Declaratoria del 2011 como "Año Internacional de los afrodescendientes", establecido por las Naciones Unidas en su 64ª sesión, el Corredor acordó contemplar, en una primera etapa, a las comunidades afrodescendientes, para en una segunda fase, promover una mayor participación de otras poblaciones que integran el Caribe y que le enriquecen con su diversidad y acervo cultural.

Siguiendo el mandato del Corredor Cultural Caribe, en República Dominicana se creó la Comisión Nacional *ad hoc*, integrada por un equipo del Ministerio de Cultura y representantes de la Oficina Nacional de la Organización de Estados Americanos (OEA) y de la Comisión Nacional Dominicana para la UNESCO.

Esta Comisión Nacional elaboró una programación de actividades para el año 2011, entre las cuales sobresale la Ruta de Poblados y Sitios Emblemáticos de Afrodescendientes. Para la selección de esta ruta, se tuvieron en cuenta los criterios señalados en la Declaración de la I Reunión de Ministros y Autoridades de Cultura del Corredor Cultural Caribe. Entre éstos figuran: relevancia simbólica e histórica de cada ciudad; presencia y pertinencia actual de la cultura afrodescendiente en las comunidades; accesibilidad desde y hacia las ciudades concomitantes que puedan ser parte del Corredor; y acceso a alianzas locales, fuerzas vivas y líderes comunales existentes. En nuestro caso, hemos trazado una ruta de fácil acceso desde Santo Domingo, visitable en un solo día, y de una fuerte carga simbólica y hondo significado en relación a las actuales comunidades de afrodescendientes.

A continuación, se presenta un esbozo de la ruta mencionada.

SANTO DOMINGO COLONIAL

Los primeros negros introducidos como esclavos en la isla de Santo Domingo llegaron clandestinamente antes de 1502. Pero a partir de 1505, durante el gobierno de Nicolás de Ovando, comenzaron a llegar oficialmente diferentes contingentes de esclavos. Los primeros trabajaron en las minas. De 1518 en adelante, se inicia la sustitución de los aborígenes por africanos para trabajar en la industria azucarera. Fueron traídos nuevos grupos de negros africanos esclavizados, con lo que se estableció oficialmente el sistema de esclavitud en la isla de Santo Domingo. Las casas de la llamada ciudad ovandina, construidas en piedras, se edificaron con el sudor de los esclavos bajo la dirección de ingenieros europeos.

Santo Domingo es una ciudad emblemática para los afrodescendientes, y en ella se hallan sitios de

hondo significado en la ruta de la esclavitud en América como:

- la **Picota**, columna de piedra en la que se castigaba a los negros esclavizados y se exponían públicamente las cabezas de los ajusticiados; fue colocada en el siglo XVI en la Plaza del Contador y, posteriormente, en el ángulo sureste de la Plaza Mayor, hoy parque Colón (Palm, 1955/1984: 141; Bernaldo de Quirós, 2005: 25);
- la **Negreta**, casa o edificio destinado a la guarda de negros esclavos; estaba situada en la calle del mismo nombre, que es la actual Gabino Puello;
- y la **Puerta de Lemba**, que, de acuerdo con Mañón Arredondo (1992: 50), estaba ubicada "en el medio de la calle Mercedes, casi esquina Palo Hincado" y formaba parte

del amurallado de la ciudad de Santo Domingo; ahí fue colgado como escarmiento público el esclavo cimarrón del mismo nombre después de morir combatiendo contra los españoles en San Juan de la Maguana, entre 1547 y 1548.

De la casona-almacén donde se guardaban los esclavos, denominada popularmente como "Casa del Diablo", se han originado leyendas que cuentan que en ella se aparecían duendes y fantasmas durante la noche (Peña, 2007). Sobre Lemba, la tradición oral ha transmitido la existencia de palenques o manieles con su nombre en varios lugares del país, como Azua, Lemba (hoy Sosa), San Juan de la Maguana e Higüey (Muamba Tujibikile, 1993: 37-38). Eso significa que el legado dejado por este rebelde cimarrón ha dejado profundas huellas en la población dominicana.

LOS MINAS VIEJO

Para la historia de los afrodescendientes, Los Minas Viejo es hoy un barrio emblemático de la ciudad de Santo Domingo. Se encuentra en el margen oriental del río Ozama, a poca distancia del lugar donde se realizó la primera fundación de Santo Domingo. Actualmente es un sector populoso de la ciudad, donde viven personas provenientes de muchas partes del país. Ahí se encuentra un núcleo poblacional que hace vida alrededor de una antigua iglesia, hoy restaurada, ubicada en el sitio donde, entre 1676 y 1677, se fundó el poblado de San Lorenzo de los Minas o San Lorenzo de los Negros Minas. Éstos provenían de la Fortaleza de Elmina (Ghana, en el África occidental), lugar donde antes de ser embarcados hacia el Nuevo Mundo, esclavos de diferentes etnias eran encerrados mientras aguardaban la partida del barco negrero que los trasladaría a los lugares de destino.

El poblado se originó de un grupo de esclavos que se fugaron de la parte francesa de la isla durante el gobierno de Francisco Segura y Sandoval (Larrazábal Blanco, 1975: 166). Llegados al Santo Domingo español, donde fueron declarados libres, estos negros trabajaron en el amurallado de la ciudad y se dedicaron al cultivo de productos de conuco y a la confección de casabe, los que solían ir a vender a Santo Domingo, trasladándose río Ozama abajo en sus canoas.

En 1679, el arzobispo Fernández de Navarrete que, según su confesión, había experimentado personalmente "la rudeza de los negros y su cortedad en las cosas de Dios y de la Santa Fe" —a pesar de que tenían

sacerdotes asignados para su atención—, solicitó al Rey que se juntara a los negros huidos de la parte francesa de la isla, los cuales se estaban dispersando, para ser adoctrinados en la fe católica. Para 1740, según el arzobispo Álvarez de Abreu, la población tenía "una que llaman iglesia, de unas tablas y hojas de palma mal dispuestas como cosa de negros" y su población ascendía a unas doscientas cinco personas (Utrera, 1978: 189). De ello se deduce que la iglesia de mampostería y piedra de Los Minas no es anterior a esta fecha, aunque sí se sabe que para 1865 ya se había fundado formalmente la parroquia y nombrado un cura párroco.

Entre 1691 y 1740, los negros de San Lorenzo de los Minas se consideraban problemáticos para el gobierno, y el poblado era tenido como un foco de insurrección. Pero para el 1786, el pueblo estaba casi desamparado porque sus moradores se habían trasladado a otros lugares. Su población original se había ido siempre desplazando hacia otros centros poblados cercanos, como Santa Bárbara, Pajarito (hoy Villa Duarte), Mendoza, Cancino, Villa Mella y otros lugares. En nuestros días, se va perdiendo la memoria de que los orígenes de Los Minas Viejo están ligados a un grupo de negros esclavos procedentes de la parte occidental de la isla, hoy República de Haití.

ESPACIO CULTURAL DE LOS CONGOS DE VILLA MELLA

El espacio cultural de la Cofradía del Espíritu Santo de los Congos de Villa Mella, que figura en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, es un enclave cultural tradicionalmente

poblado por afrodescendientes cuyos ancestros se remontan a diversos grupos étnicos provenientes, sobre todo, de la Cuenca Congo-angoleña y del antiguo reino de Dahomey. El Código Negro Carolino de 1784 menciona expresamente, entre estos grupos, a los minas y carabalíes, quienes celebraban bancos. Todos estos grupos han mantenido y recreado sus tradiciones culturales como forma de identidad, especialmente las relacionadas con sus manifestaciones religiosas y musicales.

Entre estas manifestaciones sobresale la de los Congos de Villa Mella. Estos celebran anualmente las fiestas del Espíritu Santo y de la Virgen del Rosario, tocando y cantando sus toques al ritmo de los instrumentos congos: el congo mayor, el conguito, la canoíta y varios pares de maracas. Según la tradición oral, estos instrumentos tienen un origen divino: fueron entregados por el mismo Espíritu Santo, quien se apareció en forma de "hombrecito" en el mismo lugar donde está hoy la iglesia parroquial o en el lugar donde está la finca Maraño II, frente a la casa de la fenecida Benigna Martínez. Los Congos celebran también, de una manera característica, sus ritos funerarios, principalmente el noveno día de la muerte, al cabo de año o aniversario de la misma, y el banco o despedida final del difunto. Su toque principal está dedicado a Kalunga (Hernández Soto, 1996, 2004).

El núcleo principal de los Congos se encuentra en Mata los Indios de Villa Mella, pero hay otros grupos que se consideran ramas de la misma Cofradía, tales los grupos de Congos de Mono Mojao (San Felipe), Mata Gorda, Sabana Perdida, Juan Tomás,

de estrechos trillos. Su población, de color negro en su inmensa mayoría, no sobrepasa los mil habitantes. La comunidad se formó con población de ascendencia de esclavos africanos, muchos de ellos llegados de Haití.

CONGOS DE VILLA MELLA, CORRESPONDIENTE AL ESPACIO CULTURAL DE LA COFRADÍA DEL ESPÍRITU SANTO.



© 2011, Rafael Puello

Sierra Prieta, La Victoria y los Botados de Yamasá.

El espacio cultural de la Cofradía del Espíritu Santo es también compartido por otras manifestaciones culturales, como el complejo ritual de La Dolorita en la comunidad de Los Morenos; las velaciones de santos/misterios con ejecuciones de salves en varias festividades y lugares; los toques de palos de cañuto o atabales en diversas ocasiones, incluyendo ritos funerarios; las celebraciones de maní en honor a santos/misterios, y los toques y bailes de priprí en ocasiones festivas, sobre todo en las fiestas patronales.

Hoy en día, Villa Mella está poblada no sólo por grupos originarios de este espacio geográfico-cultural, sino también por muchas personas provenientes de diversas localidades del país. Pero las expresiones culturales esbozadas son compartidas, sobre todo, por los pobladores más antiguos de este espacio cultural, reconocido como un lugar de afrodescendientes por antonomasia.

EL POBLADO DE SANTA MARÍA

La comunidad de afrodescendientes de Santa María se encuentra localizada al noroeste de la ciudad de San Cristóbal, de la cual dista unos 7 kilómetros. La mayor parte de sus viviendas se concentra alrededor de la iglesia de Santa María, que es su principal edificio; otras se hallan dispersas y a ellas se llega a través

El sitio del emplazamiento presenta una elevación de más de 400 m. sobre el nivel del mar, y tiene a su alrededor restos de los antiguos ingenios y trapiches establecidos en el período colonial a lo largo de los ríos Nigua, Haina y Ozama. Esto ha inducido a Puello Nina (2004: 10) a plantear la hipótesis de que el poblado se formó a partir del cimarronaje de los esclavos que trabajaban en estos ingenios y trapiches.

En Santa María se celebran las fiestas del Espíritu Santo y del Corpus Christi, de la Virgen del Rosario y del Carmen, pero las principales son las dos primeras mencionadas, las demás van perdiendo su popularidad. La del Espíritu Santo se inicia el viernes siguiente al Viernes Santo, se prolonga durante los siete viernes siguientes, y termina con el Domingo de Pentecostés tras una novena al Espíritu Santo; pero en la práctica, esta fiesta tiene una prolongación en el Jueves de Corpus (Ibidem, p. 14).

De acuerdo con una tradición oral, los pobladores de Santa María están muy relacionados con los de Villa Mella. Esto explica que, incluso algunos apellidos como Minier, son comunes a ambas comunidades de afrodescendientes. Las relaciones entre ellas se evidencian también en el hecho de que las fiestas del Espíritu Santo y de la Virgen del Rosario son comunes en Santa María y en Villa Mella, pero esta comunidad se relaciona, además, con otras aleda-

ñas, de San Cristóbal y Palavé. Esas comunidades, en las que abundan los afrodescendientes, participan en los días de la novena dedicada al Espíritu Santo. Sus representantes llegan a Santa María cantando, tocando palos de cañuto, y agitando la bandera dominicana y la del Espíritu Santo.

A nivel popular, el Espíritu Santo es representado en Santa María por un "muñeco" vestido de rojo, no por la representación oficial de la paloma. Esto no es de extrañar: también en Villa Mella el Espíritu Santo es representado por la muñeca Kalunga. De acuerdo con la tradición oral, el Espíritu Santo, en forma de muñeco, se apareció en Santa María sobre un naranjo. Allí moró hasta que lo colocaron en la iglesia construida al lado; pero no se quiso ir de inmediato a la iglesia moderna y amplia que el tirano Trujillo, tras entrevistarse con el líder santamariano Pedro de los Santos, mandó construir y que fue concluida en el 1958 (Ubiña Renville, 2000:182).

La celebración de la fiesta del Espíritu Santo en Santa María nos trae a la memoria la ordenanza de 1768, contenida en el Código Negro Carolino de 1784 (Malagón Barceló, 1974: 120):

Por cuanto los domingos, pascuas de Pentecostés y otros días solemnes suele juntarse crecido número de negros esclavos que de los ingenios y estancias de esta comarca vienen a la celebración de las fiestas del Espíritu Santo y otras (...), prohibimos a los amos de haciendas y mayordomos de ellas, el que licencien a dichos esclavos para que vengán a dichas festividades, sin no es que sean pacíficos y de buenas costumbres.

ENGOMBE

El poblado de Engombe², así como el ingenio y la casa del mismo nombre, se hallan situados al oeste de Santo Domingo, en el margen oriental del río Haina, y actualmente forman parte de los predios de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, donde ésta tiene su Facultad de Agronomía y Veterinaria.

Según Gonzalo Fernández de Oviedo (1959), el ingenio de Engombe ya existía en 1534, junto a otros ingenios situados a lo largo de los ríos Haina y Nigua, y distaba unas tres leguas de Santo Domingo (unos



IGLESIA COLONIAL DE LOS MINAS VIEJO.

18 kilómetros). Fue fundado por Don Pedro Vásquez y Esteban Jiminián, y se sabe que en 1534 pertenecía a Juan Bautista Jiminián, uno de los herederos de Esteban.

Los estudios hechos en el lugar de las ruinas de este ingenio revelan que éste constaba de un molino hidráulico, posteriormente convertido en trapiche de caballos, una casa de purga, una gran mansión o palacete para vivienda de los amos, una capilla y otras dependencias aún no identificadas con exactitud. La casa o palacete, de dos pisos construidos con piedra de sillería y argamasa, servía de habitación a los dueños del ingenio, y data del segundo cuarto del siglo XVI. Su diseño parece inspirarse en la loggia de dos pisos del palacio de Don Diego, y revela el estilo señorial de vida de los grandes azucareros de la época.

El ingenio tenía una capilla, conocida con el nombre de Santa Ana, nombre del ingenio en la época colonial, llamado entonces Santa Ana de Engombe. El plano de la capilla era de dos tramos, hoy destruidos.

Su magnífica fachada se desplomó en 1930.

La elaboración del azúcar en el ingenio de Engombe, como en todos los demás, era realizado por los negros esclavos. Para 1530, este ingenio contaba con 20 esclavos africanos, 20 españoles y un número indeterminado de indígenas.

NIGUA: POBLADO E INGENIOS

El poblado de Nigua, antiguamente conocido como San Gregorio de Nigua, se formó en torno a la actividad de los ingenios y haciendas de la zona donde se encuentra enclavado. Actualmente quedan los restos de la antigua **hacienda de San Gregorio de Nigua**, con su capilla del mismo nombre, el **ingenio de Diego Caballero** y el imponente **ingenio de Boca de Nigua**.

De los restos de la antigua hacienda de San Gregorio de Nigua queda en buen estado de conservación la capilla de San Gregorio, construida en mampostería. Existía ya para el año de 1606, siendo Gobernador don Antonio de Osorio. Según

Félix Reyes (1950) en su *Descripción de las antiguas haciendas y hatos del Partido de los Ingenios de Nigua*, hoy San Cristóbal, en el año de 1780 la hacienda de San Gregorio de Nigua tenía 41 esclavos (Read Vittini, 1994:104).

En la lista de ingenios de 1520 figura ya el **ingenio de Diego Caballero de la Rosa**, primer Secretario de la Real Audiencia de Santo Domingo. El ingenio estaba enclavado en la antigua hacienda María de Boca de Nigua, a medio kilómetro de la desembocadura del río y a unos 600 metros del trapiche de Boca de Nigua, restaurado en 1979. En el ingenio había una población de españoles, negros e indígenas que habitaban en más de setenta casas de piedra y paja.

En 1988, Fernando Luna Calderón y Clenis Tavárez María realizaron excavaciones arqueológicas en el lugar de emplazamiento. Encontraron las principales estructuras del ingenio: la casa de calderas, la casa de purga, la zona del trapiche, los canales de alimentación y desagüe del agua con los diversos elementos que componen estas áreas, y un túnel construido para el paso de las carretas cargadas de caña y leña. Localizaron también varios hornos: uno para cocer ladrillos, otro para cocer hormas, y un tercero para hacer cal. Importante también fue el descubrimiento de la casa del dueño del ingenio, la de los mayores y el galpón de esclavos, situado a unos 400 metro aproximadamente del ingenio (Tavárez María, 2000: 65-77).

El **Ingenio de Boca de Nigua**, distante a unas seis leguas de la ciudad de Santo Domingo, era el más imponente de los ingenios de la zona y el más importante establecimiento de la parte occidental de la isla, tanto por el tamaño de sus instalaciones, como por la naturaleza y calidad de sus instrumentos, sus sistemas de producción y el número de sus esclavos (Julián, 1997). Esto se entrevé actualmente al contemplarse las magníficas ruinas, que denotan su antiguo y efímero esplendor.

En las postrimerías del siglo XVIII, el ingenio de Boca de Nigua, propiedad del marqués de Aranda, era administrado por su sobrino y apoderado, don Juan Bautista de Oyarzábal. Hay indicios de que hubo una primera construcción posterior a 1606, correspondientes al llamado



INGENIO DE BOCA DE NIGUA.

ingenio de Nigua; pero su mayor esplendor se verificó a finales del siglo XVIII.

En 1791 estalló en la colonia francesa de Saint Domingue la rebelión de los esclavos, lo que produjo en las otras colonias del Caribe, incluidas las españolas, un estado de intranquilidad y desasosiego. En este clima, cinco años más tarde, el 30 de octubre de 1796, estalló la rebelión de los 200 esclavos wolof del ingenio de Boca de Nigua, dirigida por Tomás Congo. La sublevación fue sofocada y sus cabecillas, cómplices y demás participantes, fueron rigurosamente castigados. El primero de diciembre del mismo año, día elegido para la ejecución de las penas, fue calificado de "espantoso" por el gobernador García. Los ánimos de los que acudieron a presenciar los ahorcamientos y azotes estaban extremadamente exaltados. De no ser por la fuerte vigilancia y exhibición de fuerza de los guardias coloniales, posiblemente se hubiera armado una rebelión popular masiva. A cinco de los cabecillas del alzamiento, los fijaron en los cuatro puntos cardinales del amurallado de la ciudad de Santo Domingo después de ejecutados, y a otros cincuenta los sentenciaron a recibir cien azotes en la picota pública.

Cuenta la tradición, recogida por Ubiñas Renville (2000: 381-382), que poco después del alzamiento, la esclava Ana María recordó que había sido en su tierra reina y señora y, como tal, se sentó, saludó y bailó

manera que "todos tuvieron que reconocerle su realeza". El día en que, al ritmo de los tambores, celebró con su gente la efímera victoria, fue también el de su coronación (Ubiñas Renville, 2000: 381-382). Ya antes de 1810, de este ingenio sólo quedaban las ruinas. Sobre ellas, el viajero William Walton se expresó así:

En sus orillas (del río Nigua) se ven las hermosas ruinas de un ingenio de azúcar que en cuanto a estructura y mecanismo no es comparable a ninguno existente en la parte francesa. Acababa de ser terminado, a un alto costo, cuando la isla fue cedida [a Francia]; pero tan grande era el perjuicio del propietario español, que abandonó ésta y otras valiosas propiedades y viviendas antes de someterse a una nueva bandera, emigrando en estado de relativa pobreza, llevándose consigo a otras islas los negros que pudo sacar. Desde esa época, dichos ingenios han decaído rápidamente. (Walton, 1810/1976).

Otros poblados y sitios podrían formar parte de esta ruta. Para este año 2011, dedicado por las Naciones Unidas a los Afrodescendientes, nos hemos limitado a un reducido número de sitios emblemáticos, fácilmente visitables en un solo día, en la ciudad de Santo Domingo y en localidades cercanas. 📍

Referencias bibliográficas

- Bernaldo de Quirós, Constancio, "La picota de Santo Domingo". En *Boletín del Archivo General de la Nación* (BAGN), Vol. XXXV, 128, 2005.
- Costa Rica, Ministerio de Cultura y Juventud / OEI. *Declaración de la I Reunión de Ministros y Autoridades de Cultura de Centroamérica y República Dominicana "Corredor Cultural Caribe"*, 24 de enero 2011.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar océano*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1959, Tomo I.
- Hernández Soto, Carlos, *Morir en Villa Mella: ritos funerarios afrodominicanos*. CIASCA, Santo Domingo, 1996.
- _____. *¡Kalunga eh! Los Congos de Villa Mella*. Letra Gráfica, Santo Domingo, 2004.
- Julián, Amadeo, *Blancos, ingenios y esclavos de la época colonial*. BanReservas, Santo Domingo, 1997.
- Larrazábal Blanco, Carlos, *La esclavitud en Santo Domingo*. Postigo D. e Hijos, Santo Domingo, 1975.
- Malagón Barceló, Javier, *Código Negro Carolino (1784)*. Taller, Santo Domingo, 1974.
- Mañón Arredondo, Manuel de Jesús, *Crónicas de la ciudad primada*. Ayuntamiento del Distrito Nacional, Santo Domingo: 1992.
- Peña, Ángela, "El nombre de La Negreta debe volver". En *Hoy*, 10 de junio, 2007.
- Puello Nina, Rafael, "La fiesta del Espíritu Santo en Santa María, San Cristóbal: organización, celebración e impacto en la población. Un estudio preliminar". En *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXXI, 37, 2004.
- Tujibikile, Pedro Muamba, *Sebastián Lemba*. Ediciones CDEE, Santo Domingo, 1993.
- Tavárez María, Clenis, "El ingenio de Diego Caballero: aspectos históricos y culturales de una factoría azucarera del siglo XVI". En *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVII, 28, 2000.
- Read Vittini, Mario, *San Cristóbal y su historia*. Banco Central, Santo Domingo, 1994.
- Ubiñas Renville, *Mitos, creencias y leyendas dominicanas*. Librería La Trinitaria, Santo Domingo, 2000.
- Ugarte, María, *Monumentos coloniales de Santo Domingo*. Santo Domingo, s.f.
- Utrera, Fray Cipriano de, *Santo Domingo: Dilucidaciones históricas*. Biblioteca Nacional, Santo Domingo, 1978, tomo I.
- Walter Palm, Erwin, *Los monumentos arquitectónicos de La Española*. Sociedad Dominicana de Bibliófilos, Santo Domingo, 1984.
- Walton, William, *Estado actual de las colonias españolas*. Sociedad Dominicana de Bibliófilos, Santo Domingo: 1976.



CAPILLA DE SAN GREGORIO DE NIGUA. 📍

INGENIO DE DIEGO CABALLERO. 📍





Argentina, Paraguay y Uruguay

Sitios de memoria de la ruta del esclavo

Material elaborado en base al trabajo de investigación e identificación realizado en el transcurso del año 2010 por **Marta Goldberg, Dina Picotti, Mónica Lacarrieu, Mónica Gorgas y María Rebeca Medina**, de Argentina; **Ignacio Telesca**, de Paraguay; **Ana Frega, Karla Chagas, Alex Borucki y Natalia Stalla**, de Uruguay; con la coordinación de **Marisa Pineau y Carmen María Ramos** (Cátedra UNESCO de Turismo Cultural Untref/Aamnb), la supervisión general de **Frédéric Vacheron y Gabriela Pacheco** (Sector Cultura de la Oficina de UNESCO en Montevideo), y la contribución de **Carlos Moreno**, vocal de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos de la Argentina. Será publicado en forma completa a fines de 2011.

voices del SUR

SOY EL BLANCO MÁS NEGRO DE BRASIL

Vinicius De Moraes, Brasil

EL CANDOMBE Y SU ESPACIO SOCIOCULTURAL: UNA PRÁCTICA COMUNITARIA, URUGUAY.

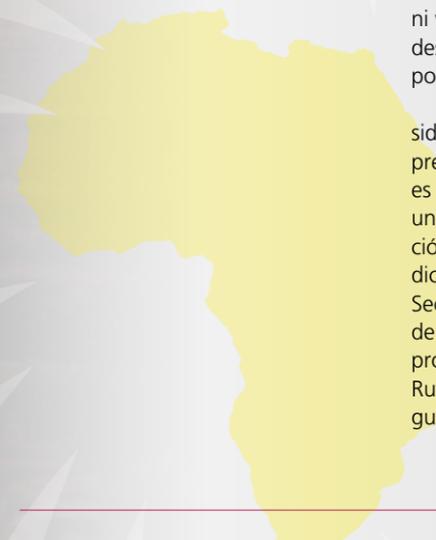
en la configuración de la identidad americana, a través de un largo y complejo proceso histórico, confluyeron y se mestizaron grupos humanos precolombinos con otros surgidos a partir de la Conquista española. En este contexto, el aporte africano, llegado principalmente con la esclavitud, alcanzó un peso y significación aún no lo suficientemente conocido ni valorado, tanto por las comunidades herederas de ese legado como por la sociedad en general.

Relevar y documentar la diversidad en que se manifiesta esta presencia, largamente invisibilizada, es fundamental a fin de emprender una estrategia regional de conservación, promoción y puesta en valor de dicho patrimonio. Por ese motivo, el Sector Cultura de la Oficina UNESCO de Montevideo promovió en 2009 el proyecto de Sitios de Memoria de la Ruta del Esclavo en Argentina, Paraguay y Uruguay, con la coordinación

de la Cátedra UNESCO de Turismo Cultural de Argentina.

Dicho proyecto comenzó con una primera fase de investigación, nucleando especialistas de los 3 países, los cuales trabajaron en torno a la identificación de Sitios de Memoria, tanto materiales como inmateriales. En esta etapa, Argentina identificó 4 sitios, Paraguay 3 y Uruguay, 5.

Los sitios propuestos demuestran la relevancia de la presencia y del trabajo de los africanos y de los afrodescendientes en la construcción de los tres países, tanto en la etapa colonial como independiente.



Argentina



Plaza San Martín y Parque Lezama (Buenos Aires)

Los depósitos de esclavos de Buenos Aires estuvieron ubicados en los actuales Parque Lezama y Plaza San Martín. Desde la segunda y definitiva fundación de la ciudad de Buenos Aires, en 1580, se trajeron africanos esclavizados, y dado que Buenos Aires no era un puerto habilitado, la Corona Española, por disposiciones especiales, a veces permitió el ingreso de esclavos, pero comúnmente fueron introducidos de contrabando.

ARGENTINA

- Plaza San Martín y Parque Lezama (Ciudad de Buenos Aires)
- Capilla de los Negros (Chascomús)
- Candombe, Milonga, Tango y Payadas en el espacio cultural afrorioplatense de la ciudad de Buenos Aires. (Ciudad de Buenos Aires)
- Estancia Jesuítica de Alta Gracia (Córdoba)

PARAGUAY

- San Agustín de la Emboscada
- Kamba Kua
- KambaKoKue

URUGUAY

- Caserío de los Negros (Montevideo)
- Casco Histórico de la Ciudad Colonia del Sacramento (Colonia)
- Oratorio de los Correas (Rocha)
- Calera de las Huérfanas (Carmelo)
- Candombe y su espacio sociocultural (Montevideo)

IMAGEN: VISTA DE BUENOS AIRES (ANÓNIMO, C. 1740). TOMADA DE CARRIL, BONIFACIO DEL, ET. AL, ICONOGRAFÍA DE BUENOS AIRES. LA CIUDAD DE GARAY HASTA 1852, BUENOS AIRES, MUNICIPALIDAD DE BUENOS AIRES, 1982.

La música tradicional argentina se inspira en las canciones y bailes gauchescos, la música nativa de las provincias del norte, las influencias europeas y la música africana



De esa manera, se configuró una ruta para el transporte y comercio de esclavos que desde Buenos Aires se dirigía a Córdoba y, desde allí, por varios caminos, eran llevados a Cuyo, Chile, el Litoral o Tucumán y, desde esta ciudad, a otras del norte argentino y de la actual Bolivia. Durante el siglo XVIII, la Corona Española otorgó permisos a compañías transatlánticas para que se trajeran esclavos desde África a Buenos Aires.

Para ubicarlos y proceder a su venta, estas compañías establecieron depósitos que se localizaron en dos lugares de la ciudad: el Parque Lezama y el espacio que, aproximadamente, hoy ocupa la Plaza San Martín en la zona de Retiro. No se han conservado

físicamente, pero han sido ampliamente registrados por las fuentes documentales de la época, y son lugares fundamentales para la historia y la memoria de la trata esclavista y de la esclavitud en el Río de la Plata.

Capilla de los Negros (Chascomús, Provincia de Buenos Aires).

Es uno de los pocos testimonios materiales relevantes de la presencia de los negros en la Argentina. Fundada en la década de 1860 por la "Hermandad de los Morenos", da cuenta de la presencia de la población de origen africano en la campaña bonaerense en el siglo XIX. Ubicada en la ciudad de Chascomús, a 120 km de la Capital Federal, la región cuenta con un valioso patrimonio natural, histórico y cultural.

En 1862, la Hermandad terminó de levantar la Capilla, una construcción de estructura simple, con paredes de adobe, techos de paja a dos aguas y pisos de tierra que fue, a lo largo de las siguientes décadas, lugar de encuentros, bailes, fiestas y cultos.

Una descendiente de la comunidad, de nombre Eloísa González, encargada del cuidado de la Capilla, recibió de parte del municipio local la posesión por 30 años. Eloísa se había casado con Vicente Gerardo Luis, oriundo de Oviedo. Criaron diez hijos y levantaron al lado de la capilla una vivienda. Ella fue la última africana pura que vivió en la ciudad.

En 1950, un temporal deterioró la capilla. La misma debió ser recons-

truida —con la colaboración activa de la comunidad de Chascomús—, manteniéndose la estructura original y adicionándosele un bloque, que sirve de altar. En su interior se conserva la imagen de la Virgen Morena de los Milagros, antigua talla venerada por los lugareños, en tanto que los visitantes fueron dejando distintas imágenes de santos e íconos de la devoción popular.

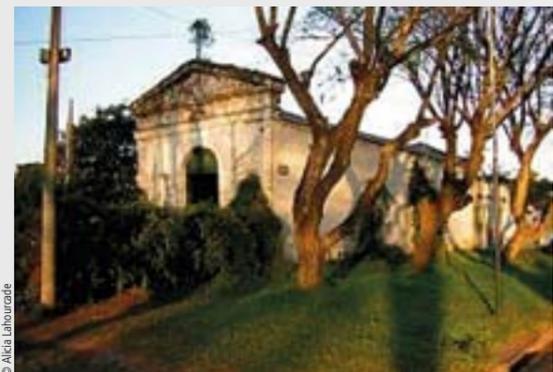
Nunca fue consagrada como capilla por la Iglesia Católica, pero en distintas oportunidades se ofició misa allí. Actualmente está a cargo de Antonio Luis, hijo de doña Eloísa, quien se ocupa de su mantenimiento con la colaboración de los visitantes.

Es Lugar Histórico Nacional (1962) y Sitio Histórico Provincial (1992).

Candombe, Milonga, Tango y Payadas en el espacio cultural afrorioplatense de la ciudad de Buenos Aires.

Las manifestaciones seleccionadas —sitios asociados a expresiones inmateriales ligadas a la cultura afro-

LA COMUNIDAD NEGRA DE CHASCOMÚS Y SU RELIQUIA, MUSEO PAMPEANO, CHASCOMÚS, 1987.



rioplatense en la ciudad de Buenos Aires— atesoran tradiciones, expresiones orales (el candombe y la danza son transmitidas y enseñadas oralmente), artes del espectáculo, rituales y expresiones festivas (las llamadas), técnicas artesanales (utilizadas para la construcción de los tambores), todas ellas articuladas a través de la lengua como vehículo transmisor y de usos sociales y culturales (organización grupal, expresiones en el espacio público).

Los tipos de toques de tambores, así como la gestualidad, la "teatralización bailada", reproducen formas de sociabilidad, modos de vida y estatus de los sujetos que intervienen. Los toques y los tambores se vinculan con saberes, funciones, usos de la comunidad, de allí que el candombe constituye un modo de expresión y de vida que se identifica con el origen afro del Río de la Plata. Asimismo, la influencia negra parece haber sido trascendente en el origen del tango, la milonga y la payada. Dichas expresiones están necesariamente asociadas a manifestaciones materiales como murales, casas históricas, y monumentos.

Es de destacar que la comunidad portadora es afroargentina, afrouruguaya, en síntesis, afrorioplatense. De igual forma, se trata de la comunidad candombera que se encuentra en expansión en todo el país. Sus expresiones culturales, desplegadas actualmente en algunos lugares de Buenos Aires (San Telmo y Monserrat particularmente), y que han sido desarrolladas en otros territorios como Constitución, Floresta y el centro de la ciudad, continúan vigentes y recreadas en su continuidad histórica.

Desde la perspectiva de la salvaguardia de estas expresiones, las comunidades están redefiniéndose en sus identidades culturales y respecto de la sociedad porteña y argentina en su conjunto.

El "sitio" en tanto "espacio cultural" de la memoria resulta de gran relevancia y representatividad en relación al desarrollo y la presencia histórica de los africanos en Buenos Aires y el resto de la Nación, pero también para el reconocimiento social y cultural de las comunidades del presente.

Estancia Jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers (Córdoba)

- Entre el siglo XVII y XVIII la Compañía de Jesús fundó, en la actual provincia de Córdoba, seis estancias dedicadas a la explotación agrícola, ganadera, vitivinícola y manufacturera, con el fin de aprovisionar a los establecimientos urbanos de la orden en la ciudad, entre ellos la Universidad creada en 1613. Estas estancias formaban un sistema con una ubicación estratégica para la producción de bienes, y era asistida, casi exclusivamente, con mano de obra esclava.
- Cada establecimiento funcionaba con dos o tres hermanos jesuitas, un sacerdote encargado de la doctrina, esclavos negros y trabajadores conchabados; estos últimos eran la base de la producción económica: hacían trabajos rurales, cons-

truían edificios y ejercían distintos oficios.

- Alta Gracia se organizaba alrededor de un patio, destacándose la iglesia y la Residencia (hoy Museo), con sus dependencias de servicios, patio de talleres, obraje y cementerio. El conjunto se completaba con el tajamar (dique que permitía el funcionamiento de los molinos harineros y el riego de la huerta), y la rancharía (vivienda de los negros esclavos). También contaba con puestos en la sierra para la explotación ganadera, especialmente mular y vacuna.
- La presencia negra quedó plasmada en distintos rastros materiales: desde la fabricación de pipas hasta la elaboración de tejas, ladrillos y mampuestos, donde las huellas de sus manos hoy permanecen.
- En el año 2000, la Manzana y las Estancias Jesuíticas Cordobesas fueron declaradas Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO, según la categoría de Serie de Conjuntos. A partir de entonces, el Museo de la Estancia de Alta Gracia inició una revisión de su proyecto museológico, revalorizando a los esclavos negros como protagonistas de la historia del lugar.

NUEVO MAPA DE PARTES DE SUDAMÉRICA, (FRAGMENTO), POR ORDEN DEL REY DE ESPAÑA. GUILLERMO FURLONG. PÁG. 38A



ESTANCIA JESUITA DE ALTA GRACIA EN EL SIGLO XVIII. RECONSTRUCCIÓN DEL ARQ. J. KRONFFUS, CERC. 1920.



Paraguay

San Agustín de la Emboscada

En la frontera norte de la Provincia del Paraguay (que dependía entonces del Virreinato del Perú), y para defenderse de los embates de las poblaciones indígenas no sometidas, los españoles fundaron hacia 1741 el pueblo de San Agustín de la Emboscada. Allí había una importante cantidad de población africana instalada en la etapa colonial, la mayoría de la cual no era esclava, sino que había ganado su libertad.

Radicarse en esa tierra alejada, les permitía evitar el pago del impuesto (un marco de plata) al que estaban obligados por ser afrodescendientes liberados, o tener que vivir bajo el "amparo" —una suerte de esclavitud encubierta— de un español.

En Emboscada, actual Departamento Cordillera, a unos 40 km. de la capital, Asunción, se concentra hoy la mayor población que se identifica como afrodescendiente de todo el país: alrededor de 7.210 personas, según el censo del 2007.

En el pueblo se conserva la iglesia, y en la fiesta de San Francisco Solano (24 de julio) se hacen procesiones de máscaras y disfraces (los kamba ra'anga) que marchan por las calles del pueblo hasta la iglesia. Estas procesiones remiten a la larga presencia africana en el Paraguay.

Kambakua

Kambakua está ubicado en el Departamento Central, Municipio de Fernando de la Mora, cercano a la ciudad de Asunción. La comunidad es muy activa y se reconoce como heredera de los afrodescendientes que llegaron con

el General Gervasio Artigas cuando se asiló en Paraguay en 1820.

En 1999 fundaron una asociación afro-cultural y formaron un ballet, la manifestación cultural afro más conocida y reconocida en el país, la cual ha alcanzado trascendencia internacional. La mayor festividad es el 6 de enero, ocasión en que se celebra la devoción a San Baltasar en el día de Reyes.

Están muy interesados y movili-zados para que la presencia afro-descendiente se haga notar en la educación, en los textos escolares, en los currículos, en los centros de salud. Son los que, hoy por hoy, le hacen sentir a la sociedad que están aún vivos y presentes.

KambaKoKue

Hacia mediados del siglo XVIII, las órdenes religiosas de los jesuitas, los dominicos y los mercedarios concentraban más de la mitad de la población esclava de la Provincia del Paraguay. En Tapavy (hoy San Roque González), los dominicos tenían establecimientos productivos con esclavos, mientras que los mercedarios se ubicaban en Areguá

Uno de los principales lugares de concentración de mano de obra esclava era la Estancia del Colegio Jesuítico de Asunción, en el Departamento de Paraguari, que al momento de la expulsión en 1767 poseía 500 esclavos.

Estos, varones y mujeres, se dedicaban a la cría de ganado y a la realización de tareas de labranza, para su mantenimiento y para el sostenimiento del Colegio de Asunción.

En la actualidad, sus descendientes se reúnen y se reconocen como comunidad KambaKokue. Forman la Asociación Afroamericana KambaKoKue, que tiene por objetivo la organización y el fortalecimiento de la identidad afro en la región y en el país.



© Ignacio Telesca



© Ignacio Telesca



IMAGEN DE SAN BALTASAR.

TAMBORES QUE SE UTILIZAN EN LA CELEBRACIÓN DEL 6 DE ENERO.

DIMENSIONES DE LA ESTANCIA EN TIEMPOS DE LOS JESUITAS. FUENTE: ERNESTO MAEDER, LOS BIENES DE LOS JESUITAS.

IMÁGENES DE LA IGLESIA DE SAN AGUSTÍN EN EL PASADO Y EN LA ACTUALIDAD.



© Ramón Gutiérrez

© Ignacio Telesca

Uruguay

Caserío de los Negros (Montevideo)

El "Caserío de los Negros", construido en la Bahía de Montevideo como sitio de cuarentena para los esclavos traídos por la Real Compañía de Filipinas en 1788-1789, continuó en funcionamiento para este y otros usos hasta que el proceso revolucionario y la guerra en la región provocaron el fin de la trata de esclavos.

Al Río de la Plata llegaron, al menos, 70.000 esclavos entre 1777 y 1812 por vía marítima desde Brasil y directamente de África. Durante este período, Montevideo fue el principal puerto esclavista de la región. Si bien el punto de partida de esclavos más importante hacia el Río de la Plata fue Río de Janeiro, Montevideo también recibió cautivos desde el África Sud-Oriental, África Centro-Occidental, Golfo de Biafra, Golfo de Benín, Costa de Oro, y Guinea Occidental, quienes eran reembarcados hacia Buenos Aires, Chile, el Alto Perú y Lima. Por tanto, el "Caserío de los Negros" constituye un sitio de

memoria de la esclavitud no sólo para Uruguay, sino para todo el Río de la Plata.

La investigación histórico-arqueológica sobre el "Caserío de los Negros" permanece abierta. En el año 2007, sobre la base de una prospección arqueológica, la Comisión del Patrimonio Cultural de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación (Uruguay) declaró Monumento Histórico Nacional tres padrones en el predio de la planta de Alcoholes de ANCAP en Montevideo en donde estaría localizado el "Caserío de los Negros".

En 2008, otro estudio presentó observaciones a las conclusiones de esa investigación y, sobre la base de análisis de cartografía, propuso otro posible emplazamiento para el Caserío, en el predio donde se ubica la Escuela Capurro. Aunque ambos proyectos identifican diferentes predios para el "Caserío de los Negros," la investigación histórica señala que en esa área se establecieron varios edificios para la cuarentena, y que, asimismo, varios espacios se emplearon para el enterramiento, la curación, y venta de esclavos.

En 2002, fue inaugurada la plaza Sensala, que también se encontraría en el área de los antiguos terrenos del Caserío. Su denominación recuerda el nombre que en idioma portugués tenían las habitaciones de los esclavos en las plantaciones. La plaza



VISTA DEL MONOLITO QUE SE ENCUENTRA EN LA PLAZA SENZALA. ACTUALMENTE SE HABRÍA RESTITUIDO LA PLACA. FOTO: ANA FREGA, 2009.

constituye un sitio de memoria de la esclavitud, así como de la posterior liberación de la población esclava.

Casco Histórico de la Ciudad Colonial del Sacramento

En 1995 la UNESCO declaró el Casco Histórico de Colonia del Sacramento como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

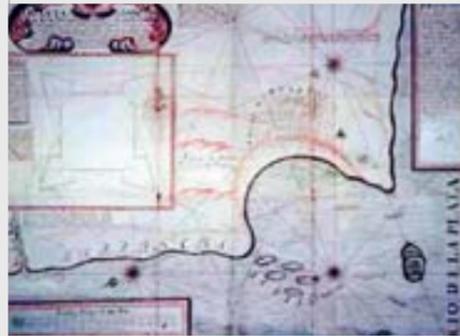
Fundada por la Corona Portuguesa en 1680, constituye el centro poblado más antiguo que permanece hasta el presente en el territorio del actual Uruguay. En oportunidad de su Declaratoria, se resaltaron sus valores arquitectónicos y su trazado original, así como los intercambios culturales propiciados por su condición fronteriza y de posesión en forma alternada entre España y Portugal.

Colonia del Sacramento constituye el sitio más representativo del carácter atlántico y regional de la experiencia esclava en el Río de la Plata, y fue, probablemente, el primer sitio de entrada de esclavos en el territorio de la Banda Oriental.

Entre 1680 y 1777, Colonia del Sacramento fue puerto de arribo para buques esclavistas portugueses y sitio de distribución de los africanos esclavizados hacia el espacio rioplatense y alto-peruano. Los comerciantes ingleses también establecieron vínculos con los portugueses y, a través de Colonia, accedieron a los mercados españoles. Estos circuitos mercantiles

PLANO TOPOGRÁFICO DEL CASERÍO DE LOS NEGROS LEVANTADO POR EL SUPERIOR GOBIERNO EN MAYO DE 1839 POR ZACARÍAS AIZPURÚA, AGRIMENSOR DE NÚMERO (EN: MTOP, DIRECCIÓN NACIONAL DE TOPOGRAFÍA, ARCHIVO GRÁFICO, TOPOGRAFÍA 00377, AIZPURÚAS, 1839)





MAPA DE COLONIA, 1692, ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, SEVILLA, MP, BUENOS AIRES, 43.

dependían de la salida de la plata altopereana hacia el océano Atlántico, comercio que atrajo a traficantes de esclavos portugueses, holandeses, franceses e ingleses durante los siglos XVII y XVIII. Probablemente, no más de 20.000 esclavos llegaron a Buenos Aires durante el siglo XVII; no obstante, esta cifra se duplicó entre 1700 y 1776 a partir del asiento (contrato) francés de la Real Compañía de Guinea (1703-1713), del asiento inglés de la Compañía Inglesa de los Mares del Sur (1714-1737), algunos contratos españoles (1743-1760), y, principalmente, por causa de los portugueses de Colonia. El asiento francés introdujo 3.000 esclavos al Río de la Plata; el inglés desembarcó otros 14.000 africanos, mientras que los contratos de los españoles condujeron 2.800 esclavos. Es difícil brindar certezas sobre la cifra de los esclavos traídos por los portugueses de Colonia debido al carácter ilegal de este tráfico. Una primera aproximación establece que los portugueses introdujeron una cifra similar a la combinada de los contratos franceses, ingleses y españoles entre 1680 y 1776: cerca de 20.000 esclavos. Sólo en 1748-1749, los portugueses desembarcaron 1.654 esclavos en Colonia, mientras que en 1760-1765 los españoles confiscaron más de mil esclavos salidos de esta ciudad.

Las redes comerciales luso-hispánicas de traficantes de esclavos que operaban en Colonia se trasladaron hacia Montevideo tras la toma española definitiva de Colonia, y contribuyeron a que Montevideo se convirtiera en el principal puerto esclavista de la región a partir de 1777.

Asimismo, los esclavos de Colonia aprovecharon las guerras luso-hispánicas para fugarse al bando español, integrándose a la vibrante población de origen africano de Buenos Aires y Montevideo. En síntesis, la actividad portuaria de Colonia hacia mediados del siglo XVIII, congregó a traficantes de esclavos portugueses y españoles, africanos esclavizados y libres, así como a afrodescendientes nacidos en la región.

Oratorio de los Correa (Rocha)

El Oratorio de los Correa, ubicado en la zona conocida como El Maturrango (Castillos-Departamento de Rocha), es testimonio de la presencia esclava y su trabajo en el medio rural durante el siglo XIX, particularmente en el espacio fronterizo.

Las tierras pertenecieron desde la década de 1820 al brasileño Don Juan Faustino Correa, y recibieron el nombre de El Oratorio por una capilla que allí funcionó desde 1826. Correa era el mayor propietario de tierra y ganado de la zona y poseía la mayor cantidad de esclavos en la jurisdicción de Rocha. Allí vivían y trabajaban 61 afrodescendientes: 58 esclavos y 3 pequeños libertos, constituyendo una significativa comunidad esclava asentada en el medio rural. Más de la mitad eran hombres y de ellos el 80 por ciento tenían entre 10 y 59 años.

Luego de la abolición de la esclavitud en Uruguay (1842-1869) el trabajo afrodescendiente continuó en forma casi exclusiva en las estancias de los Correa, al igual que en otras haciendas de propietarios brasileños en la frontera, en ocasiones bajo formas similares a la esclavitud a través de los contratos de peonaje. En 1854 vivían 18 afrodescendientes en las haciendas de los Correa.

En la actualidad existen en El Oratorio un cerco de piedra (parcialmente destruido) y tres corrales, algunos vestigios de la capilla, así como un cementerio semidemolido.

Calera de las Huérfanas (Carmelo)

El predio de la Estancia "Calera de las Huérfanas" se encuentra en el Departamento de Colonia (Uruguay), entre el arroyo de Las Vacas y el arroyo San Juan (Carmelo). Fue establecida por los jesuitas con el objetivo de mantener el Hospicio y Colegio de "Nuestra Señora de Belén" radicado en Buenos Aires. El establecimiento contó con una importante dotación de fuerza de trabajo esclava. El pre-

ESTANCIA EL ORATORIO. VISTA AÉREA DEL CERCO O MANGA DE PIEDRA Y DOS CORRALES DE PIEDRA.



VISTA AÉREA DEL PREDIO DE LA ESTANCIA JESUÍTICA DE BELÉN.



© Laura Pagués, 2010



Foto extraída del Informe final del proyecto financiado por el programa de desarrollo cultural del BID, Año 2008.

dio tenía una rancharía con veintidós ranchos de paja para el alojamiento de los negros casados, así como tres cuartos destinados a los esclavos solteros. Se estima que en el siglo XVIII, la población de la estancia alcanzaba a unas 200 personas, entre peones libres (indios y criollos conchabados) y esclavos, siendo estos últimos 169. Este sitio se vincula a la ocupación española del entorno de Colonia del Sacramento, y está relacionado con el desarrollo urbano de la ciudad de Buenos Aires y sus instituciones religiosas, que eran las mayores propietarias de esclavos de la región.

En 1976, la capilla y edificaciones de la antigua estancia del Río de Las Vacas fueron declaradas Monumento Histórico Nacional. En 1999 se emprendió un proyecto de puesta en valor cultural. En la actualidad, se está desarrollando una propuesta global de "Actuación integral en Calera de las Huérfanas en clave de desarrollo local."

La investigación arqueológica en curso revela objetos de la vida material de los esclavos que trabajaban en esta estancia, tales como pipas, braseros, y ánforas. La estancia "Calera de las Huérfanas" constituye un sitio único en Uruguay para el estudio de las primeras generaciones de esclavos arribados a la Banda Oriental antes de 1777.

El candombe y su espacio sociocultural (Montevideo)

El Candombe, nombre genérico que se le dio a las diferentes danzas de origen africano, es una de las manifestaciones culturales de mayor importancia de la población afrouruguaya.

En la ciudad de Montevideo existen tres puntos tradicionales de salida de tambores de candombe: el barrio Cordón, el barrio Sur y el barrio Palermo. Sus edificios y calles, recrean el patrimonio vivo de los afrouruguayos

EL CANDOMBE Y SU ESPACIO SOCIOCULTURAL: UNA PRÁCTICA COMUNITARIA, URUGUAY.



a través de las llamadas de tambores, las cuales rememoran cómo cada grupo o nación africana durante el siglo XIX iba "llamando" a sus integrantes tocando los tambores. La expresión "nación africana" o "sala de nación" fue empleada en su tiempo para designar a las organizaciones étnicas africanas.

Fue durante la década de 1850 que, tanto las "salas de nación" como las celebraciones africanas, debieron trasladarse a la Ciudad Nueva y al sur del Cordón (los actuales barrios Cordón, Sur y Palermo) intensificado allí la concentración de la población afro. En estos barrios es donde se da la continuidad a lo largo de generaciones familiares de los "tocadores" de tambores respetados y avalados por la comunidad. En la actualidad, la participación en las llamadas de tambores de candombe se ha ampliado a los habitantes de otros barrios de Montevideo.

Los "conventillos" fueron la vivienda de inmigrantes europeos y de aquellos que migraban del campo a Montevideo. Algunos emblemáticos, como el conventillo Medio Mundo o el conjunto habitacional Reus al Sur, conocido como "conventillos de Ansina", también fueron vivienda y centro de reunión e intercambio referente del colectivo afrodescendiente. Ambos fueron arrasados en distintas oleadas de modernización de la ciudad durante el siglo XX.

En 1956 la Intendencia Municipal de Montevideo oficializó el Desfile de Llamadas de Candombe, por las calles Carlos Gardel e Isla de Flores, en las que se festeja el Carnaval.

En reconocimiento a su aporte innegable a la cultura, "El candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria", entró en 2009 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. 🇺🇾

Diferentes representaciones de la Diosa de las Aguas

Renzo PI HUGARTE

IEMANYÁ - Escrito de acuerdo con el uso lingüístico rioplatense; en Brasil se pronuncia igual pero se escribe *Yemanjá*; en Cuba se la llama *Yemoyá*¹. Este nombre procede del yoruba *yéyé*, madre; *omon*, diminutivo aplicado a animales, y *eya*, esto es, "madre de los peces".

En Nigeria es la divinidad del Río *Ogún*². En Cuba, Brasil y el Río de la Plata es el *orishá* (divinidad) del mar, de las aguas saladas. En principio, fue la entidad espiritual protectora de los pescadores en Bahía. Luego, su culto se extendió a otros no vinculados con el mar.

Sus colores simbólicos son: en Cuba, Bahía, Río Grande del Sur y Uruguay, el celeste y el blanco; en Río de Janeiro, el verde claro. Se le ofrecen frutas muy acuosas: sandías, uvas, o de carne blanca como las bananas; bebidas dulces; cada vez más, refrescos de fabricación industrial; confituras de color blanco o celeste, y velas de los mismos colores. Se le sacrifican gallinas blancas y a veces cabritas y ovejas, también blancas.

En Bahía, Río Grande del Sur y Uruguay se la celebra el 2 de febrero; en Río de Janeiro el 1º de enero³. En Bahía, los pescadores llevan, mar adentro, un gran canasto con las ofrendas; en Río Grande del Sur y en Uruguay, se echan al agua pequeños barquitos blancos y celestes (crecientemente confeccionados en serie) que, a veces, llevan velas encendidas, cargados con presentes apropiados para una mujer que, aunque maternal –un mito dice que fue la madre de todos los otros *orishás*– es coqueta: flores (generalmente blancas), perfumes, jabones de olor, cosméticos, joyas, peines, espejitos. También, en los barquitos se ponen cartas a la diosa con pedidos diversos impetrando su protección. Siempre se procura llevar dichos barquitos lo más adentro posible de las aguas, y es mala señal que retornen a la orilla, pues eso significa que *Iemanyá* no ha aceptado los regalos.

Se la representa generalmente como una mujer blanca y alta, de pelo negro, largo y suelto, que alcan-

za hasta la mitad de su espalda. Viste una larga túnica celeste que tapa sus pies para que no se vea que en lugar de éstos tiene una cola de pez. Sus manos muestran las palmas, de las que resbalan perlas.

Un complejo proceso de sincretismo ha hecho que en América se la identifique con varias advocaciones de la Virgen María, y se le suele llamar "La Virgen del Mar". En La Habana se le identifica con la Virgen de Regla; en Bahía, con Nuestra Señora de la Concepción y también con Nuestra Señora de los Navegantes. En Uruguay, los fieles no señalan ninguna identificación del tipo de las aludidas anteriormente. Asimismo, se la equivale a la lara, deidad de los ríos de los pueblos americanos indígenas de lenguas tupi y, como se ha indicado, con la figura de la sirena de los mitos

europeos. El vodú, aunque responde a una tradición africana diferente, también tiene una deidad de las aguas; en el rito Petro se denomina *Ursuline* y también es representada con cola de pez.

En Uruguay, el culto a *Iemanyá* llegó en el año 1968, cuando desde Porto Alegre vinieron *babalorishás* (sacerdotes) que extendieron hacia aquí el Batuque. La primera celebración pública y masiva en una playa montevideana tuvo lugar en 1988. En la actualidad, constituye uno de los eventos populares que más gente reúne. Obviamente, no todos los que concurren el 2 de febrero a las playas son fieles, pues hay muchos simplemente curiosos, pero en su conjunto, todos ellos suman miles de personas. 𐀀

1 N. de la Redacción: En Cuba, tanto entre la comunidad religiosa como en el ámbito académico, a esta diosa se le denomina *Yemayá*.
2 *Ogún* es la divinidad del hierro y por lo tanto de la agricultura, dado que en ella se utilizan instrumentos de hierro; también lo es de la guerra, ya que las armas son hechas con ese metal.
3 N. de la Redacción: En Cuba se le celebra el 7 de septiembre.

Afrodescendientes: Huellas e identidades

Fotos: Ricardo PREVE



CELEBRACIONES A LA DIOSA DE LAS AGUAS EN BRASIL, CUBA Y HAITÍ.



DESFILE DE LLAMADAS EN URUGUAY.

La exposición titulada *AFRODESCENDIENTES: huellas e identidades*, reúne fotografías de *Iemanyá* en Brasil, Cuba, Haití y Uruguay, e imágenes del Carnaval de Artigas y del Desfile de Llamadas de Uruguay. Las mismas constituyen una pequeña muestra del enorme legado cultural africano en América Latina y el Caribe, fruto del diálogo que comenzó de forma forzada con la trata transatlántica hace quinientos años, y cuyas interacciones y contribuciones fundan la singularidad cultural del presente.

La colonización de las Américas y del Caribe se realizó con el trabajo de los africanos. Sus aportes, conocimientos y habilidades les permitieron sobrevivir y contribuir al desarrollo de Europa y del entonces llamado Nuevo Mundo.

Las imágenes que integran la exposición constituyen un testimonio de ello y una muestra de cómo su huella está viva en la música, la rítmica, los cultos mágico-religiosos, y en otras manifestaciones culturales que hoy, sincretismo mediante, son parte de la identidad americana. 𐀀



Fragmentos cartográficos del despojo

Artista: Hilda ZAGAGLIA
Fotos: Rafael Leonardo PIÑEIRO

Las Estancias Jesuíticas de Córdoba son un ejemplo excepcional de fusión entre la cultura europea y la americana con el aporte de la mano de obra de origen africano.

Hoy museo, la Estancia de Jesuítica de Alta Gracia conserva las huellas tangibles e intangibles de los que por allí pasaron. En su materialidad, cada piedra, ladrillo, mampuesto, es la superficie de inscripción del legado, conocimientos y habilidades de los africanos y sus descendientes, pero también de la violencia ejercida y el temor al que se vieron sometidas esas familias.

En dicho contexto, la Estancia de Alta Gracia ha sido presentada en 2010 como uno de los **Sitios de Memoria de Argentina**, en el marco de la implementación del proyecto Internacional de la UNESCO La Ruta del Esclavo.

Fragmentos cartográficos del despojo. Intervención (plástica + poesía) de la artista Hilda Zagaglia, fue una puesta innovadora que buscó reflejar la presencia de los esclavos negros en la Estancia de Alta Gracia como parte de un programa de revalorización de los distintos actores sociales que forjaron el desarrollo de esas tierras, pero que quedaron ocultos y ausentes en el proceso histórico y en el mensaje museológico. 𐀀



Esmeraldas, Ecuador

Oralidad y cultura en las comunidades negras

Pablo MINDA BATALLAS

El 45% de la población de Esmeraldas se definieron como **afro-ecuatorianos** o **afrodescendientes**ESMERALDAS
NEGRAS

REVALORIZACIÓN DE LA MEMORIA ORAL AFROESMERALDEÑA.

Como sabemos, la oralidad condensa ese amplio campo de la experiencia de los pueblos a quienes la historia oficial no les ha dedicado sino, a lo sumo, una nota al pie de página en sus tratados, marginándoles de la historia e ignorando sus aportes, sus visiones de la vida, del mundo, del devenir de las sociedades. Es entonces cuando la oralidad se convierte en historia, en memoria que atesora el pasado, para transmitirla a las generaciones futuras.

1. Los afrodescendientes en Esmeraldas.

La provincia de Esmeraldas, situada al noroccidente del Ecuador, está poblada por 534 092 habitantes de los cuales, —de acuerdo al último censo poblacional de 2010—, 239. 511 (o sea, el 45% de la población) se definieron como afro-ecuatorianos o afrodescendientes, cifra que, a su vez, contiene las subcategorías de negro (11%) y mulato (10%), frente a 238. 619 (45%) definidos como mestizos, un 3% indígenas, y un 6% de esa población autodefinida como blanca (INEC: 2011). En los cantones Eloy Alfaro, con 39.739 habitantes, y San Lo-

renzo con 42.486, los afrodescendientes representan el 64% y 72% respectivamente del total de la población.

Los africanos llegaron a Esmeraldas desde mediados del siglo XVI en condiciones de esclavizados unos, libertos y manumisos otros. Desde su llegada, los africanos y sus descendientes lucharon a brazo partido para mantener y defender su libertad frente a los poderosos que trataban de arrebatarla. Es así que, durante prácticamente dos siglos, crearon una poderosa sociedad “zamba” denominada “La República de los Zambos”, con tal dominio sobre su territorio que el Estado colonial debió

entablar negociaciones con sus líderes a fin de mantener un control relativo sobre dicho territorio y la población. Uno de estos líderes fue Alonso de Illescas a quien la Corona le ofreció el cargo de gobernador de Esmeraldas, —cargo que éste no aceptó—, y al cual, por su valor y entereza, el Congreso de la República le reconoció como Héroe Nacional. Su fecha de conmemoración es el primer domingo de octubre de cada año.

2. Oralidad, cultura y memoria

El aislamiento primero, la marginalidad después, y la exclusión permanente del sistema dominante, fueron factores





© 2010, Archivo Fotográfico de la Fundación "Azúcar", Ecuador

que contribuyeron a la recreación de una cultura por parte de las comunidades afrodescendientes en Esmeraldas basada en sus propias tradiciones de origen africano y en la adaptación de otros valores —de origen español y los aportados por las culturas indígenas locales—, hasta construir una rica cultura poseedora de un complejo sistema cosmológico, donde

(...) tanto en el plano del pensamiento, como en la vida misma, el bien y el mal, lo natural y lo sagrado, la vida y la muerte, el espíritu y la materia, lo real y lo imaginario constituyen un *continuum* dentro del cual ningún elemento está escindido. Así, los hombres, los animales, las plantas,

El ser excluido del derecho a la **alfabetización** le ha permitido a las poblaciones de **afrodescendientes** de Esmeraldas hacer de la oralidad un sistema donde se almacena y codifica la **memoria** y la **historia** de las personas

Décima a lo humano, con el tema de la naturaleza:

Ecuador y su grandeza

*El Ecuador es un país que tiene muchas riquezas
Y por eso es apreciado por que tiene su grandeza
Con sus bosques muy hermosos y un aire sin contaminar
Ecuador es la pureza para el mundo en general.*

*Está la capa de ozono sufriendo un gran tormento
Porque la destrucción cada día va en aumento
Pido a las autoridades, los que son de medio ambiente
Y también a los regentes que la tala en los bosques está de forma imprudente.*

(Efraín Valencia Quiñones, comunidad Colón del Onzole, 2011³)

los elementos, las divinidades, los espíritus de los muertos, las visiones, están inmersos equitativamente en la totalidad, en esa universalidad, todos los niveles se cruzan e interrelacionan. (Escobar, M: 1990).

Esta cosmovisión ha sido codificada y sistematizada por las comunidades a través de la oralidad, entendida como un mecanismo de preservación y cuidado de la cultura y de las tradiciones que se van transmitiendo de generación en generación, y donde los mayores tienen un rol preponderante, no porque la población no tenga la capacidad de abstracción para expresar las ideas por medio de grafías (letras), sino porque el sistema social dominante la ha excluido del derecho a la alfabetización.

En todo caso, esto le ha permitido a las poblaciones de afrodescendientes de Esmeraldas hacer de la oralidad un sistema donde se almacena y codifica la memoria y la historia de las personas, de la misma manera que se atesoran los conocimientos y saberes referentes a la medicina, a la flora y fauna, al funcionamiento del clima, a los problemas sociales y políticos; los conflictos entre géneros, etc.

Estos saberes se expresan de diferentes maneras en la tradición oral. La poesía, que es la más conocida y común, emplea la *décima*¹, forma de la glosa española del siglo XVI. Existen composiciones dedicadas a lo humano y a lo divino; cuentos en los que se narran historias y acontecimientos, dichos, adivinanzas, canciones, oraciones y cantos a los santos—estos últimos denominados "arrullos", y dedicados especialmente a San Antonio, San Pedro, San Pablo, la Virgen del Carmen, la Virgen de la Merced, la Virgen de las Lajas—; cantos a los niños muertos - llamados "chigualos"—, y un amplio repertorio musical que se ejecuta acompañado de la marimba. Veamos algunos ejemplos de "décimas"².

Décima de tema histórico:

*Veinticuatro fue la fecha
Cuando la revolución
Cañoneando como un diablo
El bravo libertadó. (por libertador)
Las tres de la mañana
Tomaron la policía
Y siguieron combatiendo hasta las nueve del día.
Toda la gente corría
Del miedo del tiroteo
Se fueron a San Mateo
Hasta que pase la fiesta
Memorable es el día:
Veinticuatro fue la fecha.*

(Tomado de Erika Silva, 2010⁴)



© 2010, Archivo Fotográfico de la Fundación "Azúcar", Ecuador

Décima a lo divino, con el tema El Antiguo Testamento:

*En el antiguo testamento.
Había quien temiera a Dios
Lo amaba y respetaba
Este hombre llamaba Job
Respeto y amor a Dios
Cumplía los mandamientos
Entregados por Moisés,
En todo él estaba atento.
Pero nunca descontento,
con lo que el señor mandaba,
Porque él no reprochaba
Él siempre estaba contento,
Son palabras de la biblia
Del antiguo testamento*

(Tomado de Juan García, (Compilador) Los Guardianes de la Tradición, 2002)

Además de estas poesías donde se expresan las formas de ver el mundo, los acontecimientos políticos, la destrucción de la naturaleza, y la obediencia a Dios, existe otro campo donde se han destacado los (as) afro esmeraldeños (as): la música ejecutada con la marimba. Es tal su maestría que dos de sus ejecutores, Petita Plama y Guillermo Ayoví, Papá Roncón, han merecido el Premio Eugenio Espejo, el más alto galardón que ofrece el gobierno nacional en materia de ciencia, arte y cultura.

1 El género literario poesía en Esmeraldas se llama *décima*. Tiene 44 versos, 4 glosas y 4 estrofas de 10 versos cada una, que repiten cada verso de la glosa. Hay *décimas* a lo humano y *décimas* a lo divino. Esa *décima* tiene rima y ritmo.
2 Las poesías actuales, pese a que han variado en su medida y estructura y que difieren significativamente de la "*décima*" tradicional, la gente las sigue llamando *décimas*. Lo que sigue es un ejemplo de lo señalado.
3 Inédito.
4 Esta poesía hace referencia a un hecho histórico llamado la Guerra de Concha, que tuvo lugar en el año 1913. Ese fue el día en que el pueblo tomó las armas.



© 2010, Archivo Fotográfico de la Fundación "Azúcar", Ecuador

Todo esto hace de la tradición oral esmeraldeña un verdadero patrimonio cultural de las comunidades y de la nación, en el sentido que lo define la UNESCO:

(...) los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. (Convención UNESCO, 2003, art. 2.1) ⁵

Referencias bibliográficas

- García, Juan, *Los Guardianes de la tradición: compositores y decimeros*. PRODEPINE (Proyecto de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador), Quito, 2002
Halbwachs, Maurice, *Fragments de la memoria colectiva*. UNAM, México, DF, 1991.
INEC, *Resultado del censo de población y vivienda*, 2011
Sánchez Parga, José, *La Observación, la memoria y la palabra en la Investigación Social*. CAAP, Quito, 1989.
Pujada, Juan José, *El método biográfico y los géneros de la memoria*. Universidad de Rovira y Virgili, 2000.
Silva, Erika, *Feminidad y Masculinidad en la Cultura Afro Ecuatoriana*. Ed. Abya Yala, Quito, 2010.
UNESCO, *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*, 2003.

"Apaña, apaña": sobre lo que se dice que somos¹

Juan GARCÍA

as reflexiones que hoy queremos compartir con ustedes, se alimentan de la tradición oral de las comunidades de origen africano asentadas en el territorio región del Pacífico. Las usamos en los tiempos "casa adentro"² como motivación para pensar y re-pensar con los grupos de base lo que los otros dicen que somos, en este caso el tema es: "pueblos recolectores"

Seguramente muchos de ustedes han escuchado que los expertos que vienen de afuera, cuando se refieren a muestras formas de buscar la madre de Dios que trajina en los espacios de uso del territorio ancestral, dicen: "Las familias negras asentadas en el territorio región del Pacífico son básicamente recolectoras". Esto lo dicen generalmente los estudiosos, los que por traer el saber que nace casa afuera, aquí son presentados como 'expertos'. Pero esto también lo dicen algunos de los nuestros, gentes de nuestra propia sangre que aprendieron a vernos desde el saber del otro.

Sobre el recolectar...

Creemos que el que **recolecta es el que apaña**, ya sea para comer o para vender lo que apaña; pero la verdad es que esto de andar apañando para comer o para vender yo nunca supe que mis mayores lo hacían. Entonces, aquello de que los pueblos de origen africano somos recolectores, es algo que tenemos que re-pensar y volver a ver desde lo que somos como familia, como comunidad.

Nosotros entendemos que solo los pueblos que no siembran, que no cosechan, son los que recolectan; mejor dicho, **apañan lo que está botado**. Pero también entendemos que ningún pueblo puede llegar a ser pueblo sin unas prácticas para cultivar la tierra y sin unos saberes para usar en su beneficio lo cultivado.

Pareciera entonces que, desde la visión de los expertos, el ser recolector —mejor dicho, el ser apañador—, es el hombre o la mujer que andan por el

monte, por el manglar o por las orillas del mar, recogiendo, apañando (como diríamos nosotros), productos que no tienen dueño; pero resulta que, aquí en la comunidad y en su entorno, todo tiene dueño, nada está botado.

Decimos que en la comunidad nada está botado, nada está listo para ser recolectado, o sea, apañado, porque cada espacio del territorio tiene su dueño y su dueña, y en cada recodo del río vive el dueño o la dueña de lo que parece que está botado. Por eso, en las comunidades ancestrales del Pacífico, tenemos papaya para el cristiano, pero también tenemos papaya de tunda.

Todo lo que nace y crece en los espacios del territorio ancestral, crece y nace porque algún ser de la comunidad lo necesita, sea este ser tangible o personaje intangible. Los mayores dicen: *"mucho de lo que florece y fructifica en el monte, no fue sembrado por la mano del ser humano, si no, que fue sembrado por la mano de la madre tierra, porque toda madre siembra para que sus hijos las coman"*.

Entonces, aquí en el territorio ancestral nada está botado como para ser recolectado, —mejor dicho, apañado— por el que no tiene una filiación con la madre tierra. Lo que sucede es que los que vienen de afuera, los expertos, no tienen el saber que ordena la relación de la tierra con sus hijos y sus hijas; por eso, no pueden ver a quién pertenece lo que desde su manera de entender está botado y puede ser apañado.

La tierra también tiene que comer³...

Muchas veces, nuestros mayores quebrantaban el monte y sembraban, pero no se mortificaban por la cosecha de ese quebranto. Ellos enseñaban que tanto el hombre como la mujer tienen que sembrar para que la madre tierra coma del trabajo de sus hijos (as). (Zenón).

Es verdad que la gente busca su madre de Dios en la montaña madre,

Los mayores dicen: la montaña es nuestra primera madre

en el río y en la orillas del mar. Pero ese buscar no significa recolectar, y menos apañar, porque lo que se busca no está botado; está en el sitio en que la madre naturaleza lo puso, y para conocer ese sitio se tiene que conocer el orden que la madre tierra tiene para guardar los bienes y los frutos, que son para que sus hijos e hijas vivan con dignidad.

Nosotros aprendimos de nuestros mayores que para cazar un animal del monte o pescar en los ríos, se tiene que tener un saber. El hombre y la mujer tienen que saber dónde y cuándo cazar. Tienen que saber cuándo y dónde pescar, y se tiene que saber qué **carnada** es buena para cada día, porque los seres del río también tienen sus gustos. Esos saberes que la tradición enseña sobre el cuándo y el dónde buscar la madre de Dios, es lo que los expertos no quieren reconocer. Entonces dicen: "recolectar".

Lo que pájaro no come, cristiano no tiene porque comer...

Nosotros conocemos, porque así lo aprendimos de nuestros mayores, que todo lo que florece y fructifica en la montaña madre no es don ni fruta para comer. Los mayores nos enseñaron que en el monte todo tiene su tiempo, y que hay tiempos en que la montaña madre se viste de colores, solo para que nos regocijemos de su belleza; pero el cristiano tiene que saber que esos engandujos no son frutas, ni semillas para comer: son adornos para que conozcamos la hermosura de la madre tierra.

Cuando se camina por la montaña madre, uno puede ver que en las ramas de los árboles hay muchas frutas que, a la simple vista del experto, parecen buenas para comer. En cada uno de los espacios de uso del territorio, uno encuentra muchos granos y semillas que, a los ojos del que llega, parecen buenas para ser apañadas, recolectadas. Pero si no se las conoce, y no se sabe cómo se comen, y en qué tiempo se cosechan, puede ser que esa sea la última comida

que ese cristiano recolecte. Entonces, se nos ocurre pensar que el ser que apaña para su bien y el de su familia, en realidad busca, cosecha, porque esa búsqueda está acompañada de un saber acumulado por cientos de años, y es el que le dice cuándo y cómo usar los bienes que busca en el seno de la montaña madre.

Creemos que el saber sobre qué buscar, y en qué tiempo buscar los dones de la madre tierra, es parte de los conocimientos ancestrales que heredamos de los mayores; es decir, son herencias ancestrales. Por eso, insistimos en que los pueblos que buscan los dones del monte para vivir son pueblos que saben y conocen la utilidad que tiene lo que buscan; pero, sobre todo, son pueblos que tienen un saber y unas técnicas probadas, generación tras generación, para usar lo que cosechan de la madre tierra.

Los mayores tienen el decir "**la montaña es nuestra primera madre**". Por eso, nos ayuda con lo que ella buenamente puede darnos cada día si salimos a buscarlo donde tenemos que buscarlo, y con los utensilios adecuados para buscarlos; por eso los mayores tienen el decir que la comida que se busca en el monte o del río es "la madre de Dios".

Para terminar esta reflexión sobre el concepto "pueblos recolectores", que para los otros significa comer sin ningún esfuerzo, como quien dice cosechar sin haber sembrado, queremos hacer notar que el Estado ecuatoriano es el peor de los recolectores, el hijo menos agradecido con la madre naturaleza, porque recolecta el petróleo y se olvida de que la madre tierra tiene que mantenerse sana, limpia y, sobre todo, cobijada con su manto verde, porque su desnudez siempre será la vergüenza de sus hijos y de sus hijas. Por lo menos, de quienes vivimos en esta región. ■



1 Las reflexiones que se usan para ordenar esta lectura se tomaron de Juan García, *Memoria Colectiva. Proceso de Comunidades Negras*.

2 "El tiempo casa adentro es cuando hablamos de lo que somos entre nosotros y por eso no hace falta explicar el significado de lo que se dice, porque todos entienden el significado de cada palabra, de cada sonido", Zenón. Zenón, es un personaje que representa la memoria colectiva de todas las comunidades, es la voz de todos y todas. Pero no hay un libro para citar, sus palabras están en la memoria colectiva y se recurre a ellas cuando se quiere

3 Este refrán lo decían nuestros mayores para enseñarnos que hay tiempos en que los hijos tienen la obligación de alimentar a sus padres.

Agua, río y memoria

Una lectura desde la tradición oral

Juan GARCÍA

*Es un bien que se aprovecha,
Pero se deja pasar,
Porque también la necesitan,
Los que viven más allá.*

Este verso, es para cantarlo, pero también es un decir, un refrán que tenían los mayores. Ahora nos sirve para mostrar la relación entre la pérdida de los territorios ancestrales que se vive en algunas comunidades, los derechos colectivos, y la salud de nuestras familias.

Nuestros mayores cantaban estos dichos en versos para que los jóvenes aprendieran con más facilidad los contenidos de la tradición; por eso, los dichos, los arrullos, las adivinanzas, las décimas, no eran cosas para la mojianga como es ahora. En el tiempo de los mayores, eran herramientas para enseñar y aprender de lo que es propio."

Este verso resume la importancia que tiene el agua en la fundación de los caseríos y de las comunidades, pero también nos muestra que en la cosmovisión de nuestro pueblo todo está unido. El agua y los territorios forman un solo mundo, y por eso los ríos no pueden ser propiedad de nadie.

El abuelo Zenón nos enseñaba cuando nos decía: "El agua, no es agua sin su río y el río no es río sin su territorio y la gente no es comunidad, no es caserío, si no tiene derecho y control sobre el agua, sobre el río y sobre los territorios donde viven y nacen estos elementos."

Los mayores tenían la certeza, porque así lo aprendieron de sus ancestros, que el agua, los ríos, los territorios y los pueblos que apropian esos territorios, son creaciones distintas pero complementarias de un gran mundo que no se pueden separar. Por eso tenían el decir: "No puede haber un pueblo, sin su río".

Ahora, en estos territorios del norte

de Esmeraldas donde antes floreció la vida, vemos pueblos muriendo de sed junto al río, ríos que no tienen agua, agua que no es agua porque no tiene vida. Por eso los mayores decían: "Si mañana, se muere el río, pasado, se muere su gente".

De acuerdo con nuestra cultura ancestral, un caserío no nace si no tiene su río, y si nace sin un río no puede crecer. Por lo menos, nuestros mayores no fundaban caseríos si no tenían un río cerca. Ellos decían que el río es la vida del caserío y de la gente que vive en la comunidad.

"Los ríos, son hijos de la madre tierra por eso tenemos el encargo de cuidar el río, porque los ríos son un encargo que Dios le dejó a nuestros mayores. Ellos cumplieron su parte de este encargo, pero nosotros las nuevas generaciones estamos dejando perder este encargo". (...) Los ríos son de gran utilidad para todos los seres vivos, sus aguas son un bien común de toda la humanidad, por eso el agua de los ríos no se la puede detener, ni se la puede comprar, ni se la puede vender, porque lo que nace de la madre tierra es un regalo de Dios y lo que Dios pone sobre la tierra, a los hijos/as de la tierra pertenece". Zenón

Agua, ríos y territorio no los hay en todas partes, por eso, aquí donde los tenemos, los tenemos que defender y cuidar como una herencia que nos dejaron los mayores, como una propiedad de las actuales generaciones pero también de las que vienen más atrás.

En nuestra tradición cultural afroecuatoriana, el agua es más que agua, es la energía y magia de un gran mundo que se llama río. En el mundo del río viven miles de seres, algunos vi-

sibles, otros invisibles, pero todos reales y existentes, y nuestro ser cultural se alimenta en su existencia y de seguro se morirá sin ella.

La tradición enseña que el misterioso mundo de los ríos, es parte del gran universo que forman los territorios ancestrales en los que hemos nacido y crecido como pueblo afroecuatoriano. Por eso, la importancia de los ríos del norte de Esmeraldas no se puede entender sin los territorios ancestrales; pero sobre todo, no se pueden entender sin la cultura que vive en ese territorio. Nuestra cultura.

Para nuestros mayores, el río es un mundo vital donde hay algo más que el agua de todos los días, el río es un espacio tan importante para nuestras vidas como es la tierra misma. Por eso, los mayores decían que todo lo que vive sobre la tierra, ser grande o pequeño, tiene su dualidad en el mundo de las aguas.

Cuando se muere un río que cruza los territorios ancestrales, se pierde la razón cultural que nace de la existencia de ese río; cuando se mueren los ríos, muchos de los saberes de la gente que vive en los ríos también se mueren. Si los ríos de un territorio se mueren, el reflejo del ser humano que vive en ese río también se muere.

El agua es la sangre de la tierra y la tierra es nuestra madre; por esa razón, los ríos y sus aguas no pueden ser excluidos de la reclamación política, social, económica y cultural que hagamos como pueblo de origen africano de estos territorios del norte de Esmeraldas, donde nacieron nuestros mayores y donde nosotros hemos nacido.

Por eso, el abuelo Zenón nos enseñaba cuando nos decía: "Todos los ríos y sus aguas, tienen que formar parte de los territorios ancestrales de los Afro-ecuatorianos/as, porque el día que perdamos el derecho ancestral sobre los ríos y el dominio sobre sus aguas, seremos solo la mitad de lo que fuimos ayer, hombres y mujeres libres."

*Adivina adivinador:
Llorando, llorando,
Un gigante despertando.
Por aquí paso tronando,
Y mi canoa se iba llevando.*

[¿Qué cosa es?

Los ríos conocen nuestra historia. Ellos son los testigos más importantes que tenemos sobre los actos de resis-

cia que, por cientos de años, hemos sostenido para mantenernos en el tiempo como pueblo afroecuatoriano. Los ríos nos conocen, y nosotros los conocemos a ellos, conocemos sus recodos, sus corrientes, sus cantiles y los secretos que hay en ellos; por eso los ríos tienen que ser nuestros aliados; pero, sobre todo, tienen que ser nuestros testigos históricos, de todo lo que dimos para la formación del Estado-nación.

*Adivina adivinador:
Canto, canto, río, río.
Pero más río, que canto,
Por qué sí mucho canto,
Es poco lo que río. ¿Qué cosa es?*

Nosotros conocemos lo importante que son los ríos para seguir siendo pueblo afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas. Nosotros conocemos que si los perdemos, perdemos una buena parte de las herencias culturales que nos dejaron los mayores y nos hacen diferentes.

Nosotros sabemos que los que matan los ríos, entienden y saben muy bien que cuando los ríos de estos territorios se mueran, cuando las aguas dejen de correr libremente por los caseríos que hay en los territorios ancestrales, nosotros habremos dejado de ser:

Sin los ríos y sus aguas limpias, moriremos como pueblo de origen africano, porque nuestra identidad cultural está ligada al mundo de los ríos y al mundo de los territorios. Heredar los ríos, sus aguas y el territorio por donde corren estos ríos, es parte de nuestro derecho mayor.

*Arrullo corrido¹
De arriba es que viene,
Para abajo es que se va.
Tiene la carne blandita,
Pero fuerza, por demás.*

*Tiene la carne blandita,
Pero fuerza, por demás.*

¹ Este verso bien de un arrullo; y la comunidad determina esta reflexión improvisando versos sobre el agua, usando este arrullo.



© 2010, Archivo Fotográfico de la Fundación "Azúcar", Ecuador



¡Ve!, decía mi tío Rafael. Oye muchacho, coge bien el Rumbo de la canoa para que nos desviemos del Hilero. ¿Y no naufraga?, preguntó el muchacho. ¡Tío, ¿y eso qué es?! El viejo contestó: Una cosa es Rumbo de navegación, y otra cosa es la Punta de la Canoa; mejor coge tu vela y seguí al muerto, so "alelao". (Ancha yacu—Cantón Eloy Alfaro, año 1986, Javier Valencia Alarcón, **Cuaderno de Campo**).

Desde el sello y firma de la oralidad, la verdad en el dicho del pueblo, sus códigos, maneras de enseñanza—aprendizaje, y explicación de las cosas.

El Mentidero (Paso - Piragua de la oralidad)

Javier Miguel VALENCIA ALARCÓN

Todas las comunidades del Cantón Eloy Alfaro, en la Provincia de Esmeraldas, por su geografía única de acceso por el Río, tienen un "mentidero"¹, donde se cuentan todas las cosas vividas y por vivir que pasan en la Comunidad. Aquí la gente, desde muy temprano, cuando sale la Aurora (rayando las 6 am.), tiene un paso obligado de llegada y salida, donde todos se ven, se saludan. Y como del diario vivir se dice: "Comunidad pequeña, infierno grande", —comentan los Mayores—, en este sitio, al que se le llama **mentidero**, la gente habla de Educación Bilingüe, Salud Intercultural, Política, Trabajo-Empleo, Explotación Maderera, Minera, Conservación, Turismo Comunitario, Liderazgo, Emprendimientos Productivos y, por último, de la búsqueda de pertenecer a un grupo Social y Cultural definido (afro-indígena).

En el caso de los pueblos **afroecuatorianos**... Desde la cosmovisión de las personas negras esta definición no está clara. ¿Por qué? Su aceptación es producto de las definiciones políticas estructurales, y no del dicho, de la oralidad. Ellos dicen que son negros descendientes de África; aún pregonan sus *Amar y Cuidar la Tierra, el dato de los cuentos, leyendas, adivinanzas, refranes, dichos, décimas, loas, cantos de cuna, arrullos, chigualos, alabaos, amorfinos, contrapunteos, desafíos, versos de todo*

tipo, oraciones de sanación, oraciones secretivas, métodos de sanación y de despojo, curaciones con tomas y purgantes de yerbas, pringues, sobijos, brebajes, parches, calas, sahumeros, bajos, etc., a través de los cuales nos han enseñado y educado, desde los mitos, ritos y ceremonias, utilizando siempre, como una eficaz técnica de formación humana, la Palabra y la Oralidad.

Ellos apelan a sus prodigiosas memorias, heredadas en el *Tiempo-Espacio de los Ancestros Mayores*, a quienes se les quitó su lengua propia, sus nombres, sus jergas, sus códigos lingüísticos originarios; en definitiva, se les borró de su memoria gran parte de los conocimientos y saberes desarrollados en su cosmovisión. Tuvieron que recuperarlos a través de su memoria colectiva, valiéndose de su gran capacidad intelectual que les permitió preservar los recuerdos y todo el conocimiento; saberes que hoy nos transmiten, de generación en generación, sin haber tenido que apelar a la "palabra escrita" por la condición de esclavizado y sometimiento que les tocó padecer.

Así se pone de manifiesto, y en alto relieve, la capacidad innata de conocer, más allá de nuestras narices, la verdad de nuestros pueblos ancestrales, dueños aun de la Tradición Oral y de la Memo-

ria, para que se preserven intactos todos los conocimientos y saberes que hoy nos enseñan y transmiten, a través de la bien llamada oralidad, salida de la Boca Humana como un bien digno de categorizarlo como Patrimonio de la Humanidad, siempre y cuando tenga humos de injerencia social comunitaria, con carácter de base, el proceso de desarrollo cultural y con equivalencia de respeto desde los unos para los otros.

lanzada el atarraya para tomar los peces y *minchillas*. Seguramente también "ya está madura la guinea" o "hecho racimo de plátanos para parar la olla", como nos dice un gestor cultural (Guido La Bala). Todo esto sigue implícito en el argot cultural de la oralidad para el pueblo negro, que es el más sufrido por la pérdida del territorio, *arrimado a su suerte sin ornamental camino*, todo incierto, porque la Constitución faculta apoyar a los pueblos y nacionalidades, pero los recursos son pensados desde otra parte, los técnicos son venidos de

Aquí, el desarrollo sostenible se estrelló porque todo está confundido de ambición

Mientras las nacionalidades indígenas del mismo Corredor del Cantón Eloy Alfaro —en tanto que estos llegaron primero que los negros a esta Región—, hablan en su cotidianidad acerca de fortalecerse en Educación Intercultural, y comentan en sus **mentideros** la toma del poder, del conocimiento, el territorio y los recursos naturales, los negros convergen, en gran medida, en descubrir su legado histórico, a decir de Esmeraldas como segunda tierra de los afro, según la cosmovisión de su *partitura oral cotidiana*.

Los demás, a quienes llamo "los otros", los foráneos que cada vez más llegan "como Pedro por su casa", se han pasado más de 400 años instando a maneras y metodologías equivocadas y fallidas, porque el norte de Esmeraldas es un sitio de producción de materias primas, aún por descubrir, entender y desarrollar.

Ellos, seguramente en su ignorancia, no se han dado cuenta del impacto acarreado en las mismas; siempre se pensó en otro lado que no fuera el Cantón Eloy Alfaro, *donde la gente cada vez sueña en la aurora del otro día*, sabiendo que en su finca dejó armada la escopeta que quizás encontrará un venado o una tatabra, o armada la trampa para que caiga el ratón de monte (ratón liso), o *puesta la catanga, el cotroco, el corral, o*

otra realidad, el desarrollo propone ideales desde afuera hacia adentro, y no al contrario.

Solo queda para los negros en el **Año Internacional**, desde su manera racial de llamarlos, un legado de hambre, dolor y miseria. Falta de todo aún: educación, salud, empleo-trabajo, como los *Tres Clavos desde la Cruz de Cristo Redentor*.

Aquí, el desarrollo sostenible se estrelló porque todo está confundido de ambición, —seguramente por los grandes bosques de flora y fauna, citados por Wildlife Conservancy, que están entre los diez *Hat Spa² [sic]* de mayor diversidad del planeta de maderas duras y les interesan a las grandes transnacionales (*Pleywood³ [sic]* y otras)—; o por los grandes yacimientos de minerales (oro y petróleo); y otros, que la gente nativa desconoce y están allí, en manos de "los otros", los dueños del Derecho Jurídico, mientras que los de *Hecho ver sus Derechos*, amparados en la misma Constitución, ven que aún no retorna *la tierra de su heredad a los colonos*.

El Estado debe tomar en serio este accionar, y ejercer el Bien Común desde una nueva Revolución Ciudadana. 🇪🇨

1 Mentidero es un lugar que existen en las comunidades. Es un lugar donde se reúnen las personas para contar las cosas que pasan en el día a día y también para recordar las historias pasadas, comentar los hechos políticos de la actualidad e inventar historias y fábulas de ahí el nombre de "mentidero"

2 Hot Spot,

3 Plywood, Madera contrachapada



La visión emancipadora de Frantz Fanon

Sonia DAYAN-HERZBRUN

EN el mundo entero, son numerosos los países que en este año 2011 conmemoran el cincuentenario de la desaparición física de Frantz Fanon. Nacido en Martinica en 1925, Frantz Fanon se encontraba en Argelia durante la guerra de independencia de ese país. Estando allí, en el ejercicio de su profesión como siquiatra, decidió unirse al Frente Argelino de Liberación Nacional. Ya había publicado su primer libro, *Peau noire, masques blancs*, que lo identificaba como pensador y escritor de alto nivel. Nacido en el Caribe y después de concluir su misión en África como embajador itinerante del gobierno Provisional de la República Argelina, eligió Cuba para proseguir su carrera. La enfermedad que lo llevaría a la muerte se lo impidió. Ese deseo manifiesto marcó, no obstante, sus lazos con Cuba.

La vida y obra de Fanon son de especial actualidad en este momento en que las revoluciones en curso en el mundo árabe hacen renacer las esperanzas de emancipación que fueron las suyas. Para él, esta emancipación debía ser la de toda la humanidad, como lo escribió con algunos años de intervalo, en las conclusiones de sus dos libros mayores, *Peau noire, masques blancs* y *Les damnés de la terre*. El conocimiento y el compromiso están estrechamente unidos: « *Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve* » («Que se me permita descubrir al hombre y sólo creer en él, dondequiera que se encuentre»), escribió en las páginas finales de *Peau noire, masques blancs*. Así, al releer a Fanon, es posible renovar el pensamiento y la práctica del humanismo, ratificando solidaridades múltiples entre pueblos y diferentes culturas, y, como él nos invita aquí, ir pensando este humanismo, no ya a partir de un único centro occidental, macho y blanco, sino a partir de una diver-

sidad de sujetos, todos igualmente dignos y plenamente humanos.

La trayectoria misma de Fanon, tan corta como fue su vida, desarrollada entre varios continentes –las Américas, Europa, África–, varias disciplinas (la medicina, la filosofía, la antropología, la literatura), y diversas vocaciones (medicina, intelectualidad, militancia política), muestra claramente cuánta energía ponía en hacer caer las máscaras y atravesar todas las fronteras aquel que decía, como lo cuenta Simone de Beauvoir en sus *Mémoires* (“Memorias”), « je déteste les gens qui s'économisent » (“detesto a la gente que escatima sus esfuerzos”). Fanon utiliza todo lo adquirido a través de su experiencia y su cultura para facilitar la comprensión del mundo que nos rodea, y para permitir a mujeres y hombres ejercer toda su influencia sobre él. De la misma forma, se servía de Freud, Hegel o Lacan, para analizar, por ejemplo, el sufrimiento del antillano o de la antillana que, como él, se descubría « negro », y que en Francia experimentaba el racismo. Al mismo tiempo, no se encierra en ningún dogmatismo donde con frecuencia quisieron relegarlo.

Fanon escribe, por lo tanto, como hombre de color, contra toda referencia al color o a la raza; como descendiente de esclavo que se niega a ser « prisonnier de l'Histoire » (*Peau noire masques blancs*) (“prisionero de la Historia”) al militar en un movimiento de liberación nacional; contra todo enclaustramiento o limitación nacionalista en que se perderían los valores universales. Pero lo universal, tal como él lo concibe, no tiene ya como centro y origen a Europa. La descolonización hacia la cual él llama no es solamente la de los pueblos, sino también la del conocimiento y la cultura. Es por eso que el pensamiento de Fanon es totalmente emancipador y nos concierne a todos más que nunca. ■

Traducción del francés. Sra. Emilia Capote, Embajada de Francia en Cuba.

La revista *Oralidad* agradece a la Embajada de Francia en Cuba su valiosa colaboración para hacernos llegar a los lectores esta contribución de la Profesora Emérita Sonia Dayan-Herzbrun de la Universidad París Diderot-París 7.

AFROAMÉRICA

Nancy MOREJÓN

A Miguel Barnet y Rogelio Martínez Furé, Maestros

en En los tiempos que corren, todavía parece arriesgado recurrir a una definición única sobre la gran civilización del Caribe, pues su diversidad ha marcado el paso de un concepto que hoy se extiende a todas las culturas de la humanidad. Así, el Caribe es un crisol de culturas, lenguas y costumbres, marcado, no obstante, por las legendarias islas que su mar nombra y por las costas americanas que se vierten sobre la cuenca atlántica –y en algunos casos también del Pacífico–, pero que se afincan en la tierra firme de las costas de América del Norte, Central y del Sur.

Habiendo existido aún antes de 1492, –cuando el marino genovés Cristóbal Colón desembarcara en las Antillas–, estas culturas fueron reflejando el paso depredador de huellas coloniales provenientes de la vieja Europa. No siempre hemos tenido plena conciencia de que esa diversidad cultural que ostentamos nació de violentas confrontaciones en numerosos planos de la vida cotidiana. Por eso, somos una especial Torre de Babel en cuya cúspide aparecen las lenguas metropolitanas, es decir, las lenguas traídas por los conquistadores (inglés, francés, holandés y español) escoltadas por infinitos compartimentos habitados a su vez por lenguas autóctonas, originarias, –exiguas algunas, pero aún con vida– y aquellas, que llamamos *créoles*, revisitadas, reinventadas por nuevas poblaciones cuyas raíces se nutren de esa diversidad cultural que nos caracteriza.

A propósito del fenómeno lingüístico del Caribe –percibido por Roberto Fernández Retamar en su célebre *Caliban*¹ como nuestro síndrome más relevante–, de su profusión y de la coexistencia de dos idiomas en un mismo país, alguna vez le oí declarar a Édouard Glissant (Martinica, 1928-París, 2011), autor de un clásico de estos temas como lo es *El discurso antillano* (1981), que buena parte de su experiencia vital durante su residencia en la Luisiana estuvo marcada por el hecho de que, terminado un *simposium*, sus compatriotas antillanos, cuando ya en confianza empezaron a hablar *créole* al entrar en temas domésticos, se dio cuenta de que se entendían entre sí a las mil maravillas



SPRIT OF FESTIVAL
OSMOND WATSON, JAMAICA
PINTURA AL AGUA Y ÓLEO BARNIZADO / PAPEL
104 X 78 cm
1972

con los negros capitalinos de Bâton Rouge. Junto a dos legendarios cimarrones de la acción y la palabra como lo fueron los martiniqueños Frantz Fanon y Aimé Césaire, cada cual en su dominio, Glissant instaura una nueva sensibilidad identitaria la cual, aunque hunde sus raíces en el movimiento de la negritud, se vuelve hacia el cultivo de la idea de una cultura plural, abierta, compuesta, siempre en movimiento, trascendiéndolo. Es curioso cómo el Premio Carbet del Caribe que fundara en 1990 reconoció, por ejemplo, el talento presente de una escritura femenina simbolizada en la producción de autoras como

contramos una gama de manifestaciones de arte y literatura, nacidas en el seno de un fenómeno que Roger Bastide reconoció como las culturas negras americanas³. La denominación suya, certera pero polémica en aquel entonces, perfilaba la estruendosa presencia, en su unidad y diversidad, de esas culturas negras americanas, resultantes del vasto proceso de transculturación cuyo concepto estrenara Don Fernando Ortiz en su imprescindible *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940).

La memoria de los estudios sobre Afroamérica, ejemplifica la certidumbre de su existencia, incuestionable

en la literatura y la poesía

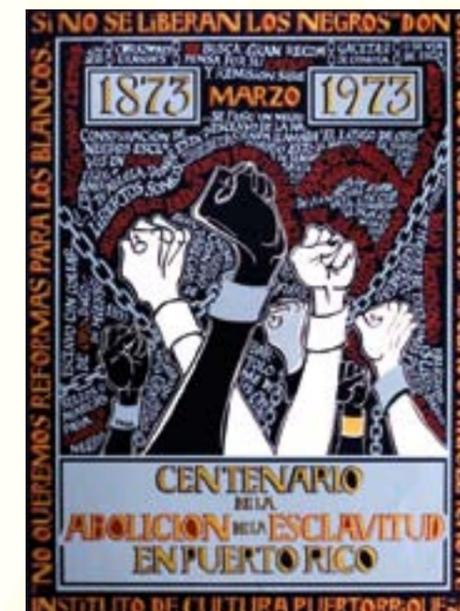
Maryse Condé, Simone Schwarz-Bart y Gisèle Pineau, galardonadas con este Premio.

Lo que quiero traer a estas páginas es la conciencia probada de que las primeras nociones del Caribe, como conjunto, como civilización, estaban y están indisolublemente relacionadas con Afroamérica. Y alguna vez, hasta me atreví a afirmar que el Caribe es su propio corazón². Los africanos en el Nuevo Mundo se esparcieron por todos los territorios de las Antillas hasta las más importantes ciudades suramericanas. Hace más de un cuarto de siglo, al disfrutar una muestra fotográfica en la Casa de las Américas sobre la vida en las plazas públicas durante el siglo XIX, advertí un rasgo insólito del Cono Sur: un universo urbano cuyo desempeño ambulante era cultivado por esclavos africanos o ex-esclavos libres, ya nacidos en aquellas tierras. Eran personajes arquetípicos en faenas propias de sus oficios: el funeral de un aristócrata en el corazón de Port-au-Prince; mujeres lavando en Guadalupe; secadores de café en Bahía; caleseros, carreteneros en Santiago de Cuba; vendedoras con preciosos tocados; barberos; tejedoras de sombreros; músicos y pobladores de todo tipo. Una de las fotos más antiguas data de 1860, en albúmina, y corresponde a la región chilena de Coquimbo.

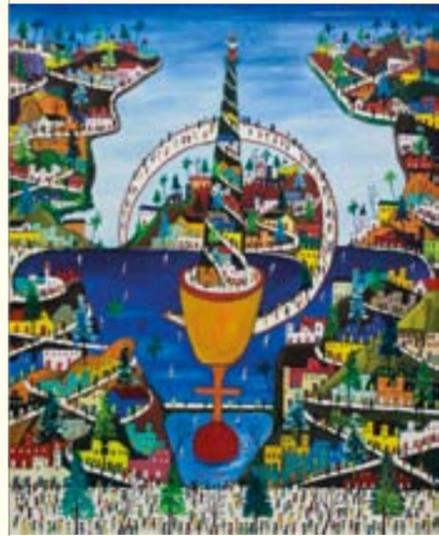
Más allá de la realidad monda y lironda que significan la mayoría de las pequeñas sociedades que constituyen la esencia de los archipiélagos antillanos y sus complementos continentales, en-

ya desde 1943 en que se funda, en México, el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, en cuya agenda trabajaron nombres fundamentales de la antropología y etnología continentales como el propio Ortiz, el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán; el haitiano Jean-Price Mars; los brasileños Gilberto Freyre y Arthur Ramos; el trinitario Eric Williams, así como los norteamericanos Alain Locke y Melville J. Herskovits, entre otros. Este grupo de expertos, valoró la necesidad de articular el intercambio y propiciar la continuidad de las indagaciones sobre “la historia del tráfico de esclavos africanos con destino a América, la concomitante historia de la esclavitud, y los multifacéticos aportes de los africanos y sus descendientes a las sociedades americanas”. Pocos años después se crea la revista *Afroamérica* (1945), importante medio de comunicación para la difusión de estos temas.⁴

La imagen de los africanos en el Nuevo Mundo, desde inicios del siglo XVI hasta la actualidad, sufrió múltiples desvirtuaciones. Nuestros ojos se acostumbraron a apreciarla de muchas maneras, con esa carga de menosprecio y subestimación que dejó la esclavitud en nosotros. Fueron muchas las razones que hicieron aparecer al africano como un salvaje sin cultura, sometido por el amo de turno, complacido y complaciente en su supuesta inferioridad. Hay toda una herencia plástica legada por



JOSÉ ROSA, PUERTO RICO
CENTENARIO DE LA ABOLICIÓN
DE LA ESCLAVITUD EN PUERTO RICO
SERIGRAFÍA
600 X 445 mm
S/N
1973



PREFETE DUFFAUT, HAÍTI
LA CIUDAD DE JACMEL IMAGINADA
ÓLEO / TELA
75 X 50 CM
S/F

los grabados del mundo del azúcar, del café, cuya presencia se ha extendido no sólo por Cuba sino por las islas del Caribe, América del Sur así como Brasil, Chile, Perú y Argentina. Aquellos grabados, aquellas litografías, nos mostraron –aún inconscientemente– los horrores de un sistema siempre visto por el ojo de los viajeros de paso, los cronistas a sueldo de las potencias coloniales, o los misioneros de mejor o peor voluntad.

El primer espejo en que se miró la poesía de Afroamérica fue en aquél del poeta Langston Hughes (New York, 1902-1967), ícono del extraordinario movimiento llamado *Harlem Renaissance*, que reza: “Yo también soy América” (*The Weary Blues*, 1926) al comienzo de los años veinte. En nuestros días, como invaluable herederos de esa tradición, los poetas Alice Walker, Jayne Cortez y Amiri Baraka incorporan un estilo de lo cotidiano y el habla popular de los barrios negros norteamericanos a su verso.

Los que hemos nacido en estas islas, cuando damos nuestros primeros pasos, cuando aprendemos a hablar, sabemos que vamos a enfrentar en innumerables circunstancias una doble vida: la del idioma a través del cual nos valemos en casa y la del idioma que nos enseñan en las escuelas, en las instituciones de todo tipo, en casi toda la precaria vida civil de nuestras pequeñas sociedades. Hablamos dos idiomas: el de la metrópoli y el *créole* correspondiente, el cual reconocemos como una invención suprema de una identidad siempre cambiante, siempre transformadora de componentes, a veces antagónicos, a flor de piel o muy escondidos. Contraponemos uno a otro sin darnos cuenta que una identidad ha de ser un elemento abierto para incorporar lo mejor de cada componente.

Por ello, las expresiones literarias del Caribe son híbridas, compuestas al estilo de esos platos de nuestra cocina –manifestaciones transparentes de nuestro ser y nuestro espíritu– en donde renace nuestro carácter como un resultado triunfal

e irreversible, llámense *ajiaco*, *callaloo* o *bouillon*. Con saludable candor, quisiera relacionar estos tres nombres de recetas típicas nuestras con los más significativos complejos culturales de estos archipiélagos. Sus estudiosos más constantes los han agrupado en eso que llaman el Caribe hispano (para las Antillas Mayores que integran Puerto Rico, República Dominicana y Cuba); el Caribe anglófono, el francófono y el holandés.

Toda una literatura –manifiesta en lengua castellana, francesa o inglesa o en sus respectivos *créoles*–, recorrió el hermoso arco de islas, atravesado principalmente por los arahuacos y los tainos desde las zonas selváticas y las costas de Venezuela, Colombia, las Guayanas, Surinam e incluso Brasil, hasta subir, como lo hicieron, a las antiguas Borinquen, Quisqueya, y, finalmente, al “cocodrilo verde” como definió a Cuba su poeta nacional Nicolás Guillén (Camagüey, 1902- La Habana, 1989).

Manuel Aniceto, mi más audaz profesor de literatura española en el bachillerato, adelantado para entonces a la idea de la importancia de los estudios de literatura comparada –que ya comenzaba a instalarse como disciplina en la docencia de los años cincuenta–, afirmaba en los recesos de sus clases: “La literatura son las lenguas que nos impusieron hablar”, y enseguida añadía: “La literatura son las lenguas que hablamos”. De modo que las muy diversas expresiones literarias del ámbito afroamericano deben mirarse a partir de razonamientos tan claros.

Entre nosotros, la tradición oral no sólo es una insustituible fuente de identidad de esas expresiones, sino el más vivo signo de lo que la lengua hablada puede aportar como recurso de estilo, como credencial de una naturaleza marcada por ese aluvión de mestizajes. Es el carácter más jovial de la poesía del camagüeyano Nicolás Guillén cuya primera señal, *Motivos de son* (1930), se inscribe por derecho propio a esta vertiente. El puertorriqueño Luis Palés Matos también afilia una zona fundamental de su poesía a ese modo.

Haití es tierra-madre dueña de una potencialidad expresiva al servicio de todos los archipiélagos cuya poesía se mueve en un arcoiris que, pasando por la antigua Guinea, se extiende entre los nombres de Jacques Roumain, Marie Chauvet, Jacques S. Alexis, hasta el de *Davertige*, *Frankétienne*, René Depestre, Danny Laferrrière y Georges Castera. Las islas colindantes del Caribe francófono, crean también una poesía con estas mismas características a través de las cuales el habla popular, más inclinado al léxico de raíz *créole* que a la lengua escrita, se convierte en *corpus* central en los poemas de los guadalupeños Léon Gontran Damas y Guy Tirolien. El poeta Sonny Rupaire, también de la Guadalupe, iniciaría nuevos capítulos en la escritura *créole* de su región, mientras que narradores como Ernest Pépin y Daniel Maximin se afilian como a estilos no exentos de las técnicas narrativas de la lengua francesa, aunque su prosa se destaque por reflejar el espíritu del léxico *créole*.

Esta confluencia ocurre también en el ámbito de la expresión literaria del Caribe anglófono a

lo largo del siglo XX, si contemplamos el ejemplo vital y la energía, ritual o no, de figuras tutelares que van desde la jamaicana Louise Bennett (1919-2006), hasta el gran poeta guyanés Martin Carter⁶ y el radiante *griot* barbadense Edward Kamau Brathwaite (1930), cuyos maravillosos ochenta años han sido celebrados en un fabuloso número especial de la emblemática revista *Bim*⁷, en su nueva etapa bajo la dirección del gran novelista George Lamming, con el propósito de encontrar el camino del más legítimo arte del siglo XXI.

Continuando el espectro que había abierto en 1946 el poeta cubano Emilio Ballagas, al publicar en Buenos Aires la importante antología *Mapa de la poesía negra americana*, ya a finales del siglo XX Pam Mordecai y Elizabeth Wilson compilan *Her true-true name*, en donde se incluye lo más representativo de las expresiones del Caribe francófono, anglófono e hispano protagonizado por mujeres.

En 1992, la civilización del Caribe fue reafirmada en su excelencia literaria con tres grandes figuras de cada una de las regiones cuya expresión se afina en las más influyentes lenguas metropolitanas, como lo son el español, el francés y el inglés. Ese año serían galardonados Dulce María Loynaz (Cuba, 1902-1997) con el Premio Cervantes, la más importante presea para el castellano; Patrick Chamoiseau (Martinica, 1953) con el Premio Goncourt, el más significativo premio para la lengua francesa; y Derek Walcott (Isla de Santa Lucía, 1930) con el trascendental Premio Nobel por el conjunto de su obra. En 2001, el narrador y ensayista V.S. Naipaul oriundo de Trinidad –aunque se asume como ciudadano británico–, conquistaría otro Premio Nobel.

Como es posible comprobar a simple vista, en esta parte del hemisferio occidental la geografía inclina pero no obliga, pues esa civilización caribeña se extendió a través del Atlántico, aunque también hacia la costa del Pacífico. Derramada sobre la bahía de Nipe en el oriente cubano, esa geografía es llevada a su más bella expresión en *Los niños se despiden* y *El vientre del pez*, novelas del poeta Pablo Armando Fernández. Sitios como Puerto Limón, en Costa Rica, o *Bluefields* en la llamada costa atlántica nicaragüense, integran de alguna manera esta acepción de una Afroamérica, invisible aún en la segunda mitad del siglo XX, cuya expresión literaria ya ha dado frutos precisos a la sombra de ese enorme árbol que es la aparición de una innegable escritura femenina, como lo demuestra *Limón Blues*, de Ana Cristina Rossi, galardonada con el Premio Casa de las Américas. La obra de la ecuatoriana Argentina Chiriboga deslumbra ante el ejercicio literario de otro compatriota suyo, el poeta Antonio Preciado. Es interesante comprobar cómo se han dado a conocer fuertes creaciones literarias, en este sentido, de autoras como las hondureñas Eulalia Bernard y Sherley Campbell, entre muchas otras. Por ejemplo, la isla Taboga, recreada en una de las obras más representativas de su producción por el novelista Rogelio Sinán, comparte más elementos culturales comunes con sus vecinas hispanas de las Antillas Mayores.

Lo cierto es que en el imaginario atlántico de Centroamérica, una isla del Pacífico es centro aglutinador, lección cotidiana de ese legado afroamericano, mientras acapara un surtidor de fuentes, costumbres, rasgos inherentes a esas culturas negras que la esclavitud, desde el Medioevo, colocó en cualquier sitio del continente sólo para colmar su insaciable sed de riqueza, de extorsión y despojo.⁸

Tres grandes escuelas, a todo lo largo del siglo XX, marcaron el paso de las expresiones literarias afroamericanas más emblemáticas. Son ellas el *Harlem Renaissance* de Nueva York, el negrismo hispanoamericano, y el movimiento de la negritud en el radio del Caribe francófono, todos actuantes durante la primera mitad del siglo pasado. Sus creadores supremos fueron el estadounidense Langston Hughes, el cubano Nicolás Guillén y el martiniqueño Aimé Césaire (1913-2008) Cada uno, en su correspondiente tono personal, plasmó en su canto un resistente desafío a la colonización establecida, contribuyendo, como pocos, a eso que Nicolás Guillén llamara en su poema “Llegada”, ya en 1931, como la miel y la lluvia que hemos forjado para alcanzar “el perfil definitivo de América”.

La Habana, 25 de junio, 2011. ■

El presente ensayo forma parte de un libro en preparación. *Oralidad agradece a la autora la deferencia de obsequiarnos las primicias para compartirlas con nuestros lectores.*

Fotos Abel Carmentate. Cortesía Casa de las Américas. Todas las obras pertenecen a la Colección Arte de Nuestra América Haydee Santamaría.

- 1 Roberto Fernández Retamar, “Calibán”, en *Casa de las Américas*, La Habana, año. XII, n.º. 68, set. – oct. de 1971.
- 2 A propósito de la conmemoración de una fecha como 1992, en la que se produjeron numerosos análisis sobre el Nuevo Mundo y la circunstancia del primer milenio, escribí para un coloquio en Casa de las Américas el breve ensayo “Afroamérica, ¿la invisible?”. Véase Nancy Morejón, *Poética de los altares*. Editorial Letras Cubanas. La Habana, 2004.
- 3 En este sentido, es fundamental su libro *Les Amériques noires; les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Ed. Payot, Paris, 1967.
- 4 “Declaración sobre el Coloquio Cien años de estudios afroamericanos”, en *Archipiélagos*, México, D. F., año. XIV, n.º 51, enero – marzo, 2006, p. 57.
- 5 El gran escritor cubano Alejo Carpentier (1904-1980), extraordinario conocedor de las culturas antillanas, elogiaba la hermosa naturaleza insular del llamado Caribe holandés, marcada por una insoslayable condición desértica que la hace única en el hemisferio occidental. Por otra parte, el holandés es lengua oficial en aquella región pero el *papiamentu*, una suerte de *créole* compuesto por las lenguas portuguesa, castellana y holandesa, entre otras, impresionó grandemente a Don Miguel Unamuno, uno de los más emblemáticos integrantes de la Generación del 98 española, quien se declarara defensor de la legitimidad de cualquier lengua como vehículo de expresión artística y de cultura. Unamuno, en carta a Nicolás Guillén, en fecha tan temprana como 1932, proclamaba el derecho de las lenguas a existir y coexistir y, de hecho, allí confesó estar estudiando aquel idioma mestizo, el *papiamentu*, que nunca calificó de dialecto. Ver Miguel de Unamuno: “Carta a Nicolás Guillén”, en: *Recopilación de textos sobre Nicolás Guillén*. Serie Valoración Múltiple. 2da edición. Selección, prólogo y notas Nancy Morejón. Mosquito Editores, Santiago de Chile, 1994, p. 324-25.
- 6 De Martin Carter (1927-1987) apareció una espléndida antología bilingüe de su obra poética, *Poemas de afinidad y resistencia*, traducida y prologada por Luis Ingelmo, e incluida en la Colección El Sinsonte en el patio vecino que dirige el poeta español Juan Manuel Rodríguez Tobal, en Zamora [España], ed. Fundación Sinsonte, 2009, 165 págs.
- 7 *Bim*, Barbados, Volumen 4, n.º 1, Noviembre de 2010-Marzo, 2011.
- 8 La región del Chocó colombiano, reino independiente como el de Haití y parte indivisible de una Afroamérica medular, ha producido una poesía interesante la cual, por razones de espacio, es imposible abordar en este trabajo. Es conveniente hacer notar aquí que el arte popular de los afrodescendientes del Chocó –en particular los orfebres de las estatuillas religiosas y de esculturas inspiradas en la ritualidad de sus más importantes comunidades–, se ha revelado como una manifestación de primer orden sólo comparable con la originalidad y la maestría que ha alcanzado, en el mercado y en el mundo de hoy, el arte haitiano. Sus obras despliegan una maestría admirada por los más exigentes estudiosos del arte contemporáneo. Ver Martha Luz Machado Caicedo: *La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, col. CES, Bogotá, 2011. Esta fue su tesis de grado en la Universidad de Amsterdam. Otros aportes sobre el tema del arte de los cimarrones en Surinam los han realizado Sally y Richard Price con un número de obras bien importantes. Sobre las Antillas Holandesas, en el plano literario debemos reconocer la contribución de la escritora Astrid Rohmer y de la investigadora Ineke Phaf-Rheinberger.

CRESPIAL

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina

Jaime URRUTIA

TEJEDORA DE SOMBRERO DE PAJA.



LUEGO DE LA ATENCIÓN PRESTADA al patrimonio monumental durante la segunda mitad del siglo XX, en octubre del 2003 se aprobó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial por la UNESCO, hecho de innegable impacto en el diseño de políticas públicas, normas, actividades diversas y, sobre todo, por la sensibilización en cuanto a la necesidad de preservar las expresiones culturales que conforman el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), incluso en los propios portadores.

El Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL), es también una institución surgida de la Convención del 2003. Luego de reuniones previas de configuración institucional y de esbozo de tareas básicas, el CRESPIAL fue oficialmente creado en el año 2006 mediante convenio suscrito entre el gobierno peruano y la UNESCO, convirtiéndose en el primer centro de categoría 2 de la UNESCO sobre el PCI con carácter regional, multinacional. Su propósito es servir de facilitador entre los países miembros con dos objetivos implícitos: propiciar el intercambio de experiencias de cada país, y formar cuadros especializados en el manejo de la Convención y de las herramientas que de ella derivan para su aplicación en cada uno de los países, todo ello con la intención de incidir en las políticas públicas encaminadas a la salvaguardia del PCI.

Sus actividades se iniciaron en enero del 2007, y lo integran actualmente: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay. En refuerzo de nuestro posicionamiento, en febrero del 2011 recibimos la visita oficial de la Directora General de la UNESCO, Sra. Irina Bokova. CRESPIAL tiene como instancia máxima un Consejo de Administración que agrupa a todos los países miembros, que elige un Comité Ejecutivo anual de cinco países.

El CRESPIAL aprobó y viene ejecutando su Plan de Acción para el presente año, organizado en tres Programas:

Proyectos Multinacionales para la Salvaguardia del PCI.

En este programa se vienen desarrollando tres proyectos:

- *Proyecto del Universo Cultural Guaraní.* Originalmente impulsado por Brasil, cuya institución representante (el IPHAN) trabaja desde hace varios años con los grupos guaraníes mbya; actualmente involucra a cinco países, Brasil, Argentina, Paraguay, Bolivia y Uruguay. El proyecto procura la más amplia participación de las comunidades que crean, mantienen y transmiten el patrimonio cultural guaraní, principalmente el *mbya*.
- *Salvaguardia del PCI de las Comunidades Aimaras de Bolivia, Chile y Perú.* En esta primera fase, se propuso lograr el registro de la música aimara en riesgo de desaparición, específicamente las expresiones



CURAHUARA



PASE DEL NIÑO VIAJERO. CUENCA, AZUAY.

TAMBOR DE CRIOLA.

SAM

siones musicales de acuerdo al ciclo agrícola en 27 comunidades originarias elegidas, que reflejaran la sonoridad original en correspondencia a usos y costumbres de las comunidades tradicionales. Los resultados alcanzados han sido recogidos en un master de música que agrupa las expresiones musicales aimaras de Bolivia, Chile y Perú, y en un texto complementario que describe las comunidades, géneros musicales, instrumentos, y otros aspectos propios de la interpretación de dichas expresiones. El producto final será distribuido a las instancias gubernamentales, educativas, profesionales, comunales y portadores, de acuerdo con un plan de difusión elaborado a tales fines.

- *Universo Cultural de Afrodescendientes de América Latina.* Actualmente se encuentra en una fase preliminar y en él están involucrados todos los países integrantes del CRESPIAL, quienes aprobaron su ejecución en la última Asamblea del Consejo de Administración realizada a fines del 2010. La primera actividad de este proyecto ha sido establecer un balance–diagnóstico en cada país integrante del CRESPIAL, para contar con información básica respecto a las acciones, procesos, dificultades e instituciones involucradas en la salvaguardia del PCI de grupos afrodescendientes. La reunión a realizarse en La Habana (septiembre 2011) será crucial para establecer el diseño básico del proyecto y los compromisos que cada país asumirá.

Además de estos tres proyectos multinacionales, el Programa **Proyectos Multinacionales para la Salva-**



Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura



Bajo los auspicios de la UNESCO

guardia del PCI tiene previsto editar un documento de sistematización de las exposiciones sobre Derechos Colectivos y salvaguardia del PCI, presentadas en tres eventos organizados por el CRESPIAL con asistencia de especialistas de varios países integrantes de la institución.

Promoción y Sensibilización del PCI

Se trata de un extenso y complejo Programa que cuenta entre sus líneas de acción: gestión de un Banco de registros del PCI en Latinoamérica; administración de una Plataforma virtual; actualización cotidiana de una Red de Noticias sobre el PCI en América Latina, y por último, dos tipos de concursos: uno sobre Proyectos para la Salvaguardia del PCI y otro sobre registros del PCI de Latinoamérica. El primero busca premiar iniciativas novedosas y exitosas de salvaguardia del PCI; el segundo pretende estimular la participación de muestras fotográficas o de videos realizada por instituciones o personas.

Capacitación y Redes para el Fortalecimiento Institucional

En este Programa, que cuenta con el apoyo del gobierno japonés a través de la UNESCO, se desarrolla el proyecto Fortalecimiento de las Capacidades para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina, el cual aspira a contribuir a la mejora de las acciones en este terreno en cada uno de los países miembros del CRESPIAL, a partir de la capacitación de gestores culturales tanto en el ámbito gubernamental como a nivel de sociedad civil, a través de la puesta en marcha de cursos virtuales. Así, en coordinación con la oficina de UNESCO-La Habana, se ha proyectado la realización de dos cursos virtuales, uno sobre Inventario y Registro del PCI –actualmente en plena ejecución–, y otro sobre Gestión del PCI, previsto a realizarse en 2012.

Este programa ha realizado diversos eventos sobre sus áreas específicas de trabajo: *Políticas y Planes de Salvaguardia del PCI; Identificación del PCI en Latinoamérica, construcción de inventarios en el contexto de la convención; y Tecnologías de la información y Comunicación al servicio de la Salvaguardia del PCI.*

Los resultados alcanzados apuntan hacia metas superiores, pues se constata la voluntad política de los gobiernos de América Latina para incentivar las actividades vinculadas a la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Demás está decir que las expectativas y el interés de los portadores resultan cruciales para que esa voluntad se traduzca en planes, presupuestos y normativas. Y si bien cuatro años de trabajo resultan cortos para una tarea tan inmensa como la salvaguardia del PCI en América Latina, los actores involucrados en tan noble y hermosa misión transitan por caminos seguros. ■

DESDE HACE CUATRO DÉCADAS, EL CERLALC HA CONGREGADO A IBEROAMÉRICA EN TORNO AL FOMENTO DE LA LECTURA, LA PROMOCIÓN DE LA PRODUCCIÓN Y CIRCULACIÓN DEL LIBRO, Y LA PROTECCIÓN DE LA CREACIÓN INTELECTUAL. FORTALECER EL ESPACIO IBEROAMERICANO DEL LIBRO Y CONSOLIDAR SOCIEDADES LECTORAS, SON FACTORES PRIMORDIALES PARA GARANTIZAR LA EQUIDAD, LA DIVERSIDAD CULTURAL, EL DESARROLLO Y LA INTEGRACIÓN DE LA REGIÓN.



Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe
Bajo los auspicios de la UNESCO

Fernando ZAPATA



EL CENTRO REGIONAL PARA EL Fomento del Libro en América Latina y el Caribe, CERLALC, es un organismo intergubernamental del ámbito iberoamericano. Bajo los auspicios de la UNESCO y conformado por veintiún países de lenguas hispana y lusitana, el CERLALC trabaja por el desarrollo y la integración de la región a través de la construcción de sociedades lectoras. A partir de acciones de fomento a la producción y comercialización del libro; promoción de la libre circulación; apoyo al diseño de programas que estimulen la lectura y la creación de bibliotecas; así como de promoción y defensa del derecho de autor; y formación de agentes del sector, el CERLALC brinda asistencia técnica a los gobiernos para la definición y aplicación de programas que contribuyan al desarrollo educativo y cultural.

El 23 de abril de 1971, en coincidencia con la celebración del Día Internacional del Libro, se firmó el *Acuerdo de Cooperación Internacional entre el Gobierno de Colombia y la UNESCO, relativo al Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina*. Desde entonces, alrededor del CERLALC se ha creado una comunidad del libro en Iberoamérica a través del encuentro frecuente en actividades académicas y de formación, en las ferias del libro, en los múltiples productos de información generados por el Centro, en la asesoría a los gobiernos de los países miembros en la formulación de políticas nacionales del libro, y en programas específicos en el ámbito misional de la institución. Pero, además, la comprensión del sector del libro como bien económico y cultural, ha permitido el tratamiento diferenciado del sector, y ha abierto el espacio para el enfoque similar de otras actividades económicas relacionadas con la cultura.



Gracias a las acciones de CERLALC, el libro es el único de los sectores de la cultura que cuenta con un organismo intergubernamental especializado de alcance regional, el cual actúa como un centro de investigación, información, formación y promoción.

En el marco de las actividades misionales que realiza el CERLALC, sobresale el trabajo que el Centro ejecuta para beneficio no sólo de los actores del libro, sino de las poblaciones que tienen un acceso restringido a la cultura escrita, como pueden serlo las comunidades afrodescendientes, indígenas, o aquellas que viven en situaciones de vulnerabilidad a causa de la pobreza y la violencia. Para lograr este propósito, se insiste en el fortalecimiento de la escuela, en la importancia de la presencia de la biblioteca pública, y en la necesidad de trabajar articuladamente para que el libro y la práctica de la lectura no sean exclusividad de unos pocos.

En los años sesenta, cuando se hacía referencia a las grandes transformaciones en el mercado como resultado del crecimiento de la demanda y las innovaciones tecnológicas en boga, se hablaba de una "revolución del libro". En la actualidad, nos encontramos frente a un fenómeno similar, pues la emergencia del libro electrónico, la brecha digital, y las múltiples formas de lectura, plantean retos más complejos que los enfrentados hace cuarenta años. De ahí que, desde la existencia y fortalecimiento de organismos como el CERLALC, una nueva cruzada por la lectura, el libro y las bibliotecas puede ser un buen punto de partida para enfrentar los desafíos de nuestros días, y asegurar la supervivencia y el fortalecimiento de la rica diversidad cultural iberoamericana. 📖



Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura



Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe

Historia general de África. El descubrimiento de un continente

(Edición en portugués). UNESCO, Brasil – Ministerio de Educación, Brasil, 2010, 8 volúmenes.



La colección *Historia General de África*, publicada por la UNESCO, deviene en la actualidad la principal obra de referencia sobre el tema. Elaborada a lo largo de treinta años, en ella participaron más de 350 especialistas de diversas áreas del conocimiento bajo la dirección de un Comité Científico Internacional integrado por 39 intelectuales de reconocido prestigio, de ellos las dos terceras partes procedentes de países africanos.

Esta obra monumental permite comprender el desenvolvimiento histórico de los pueblos africanos en relación con los de otras partes del mundo desde una visión panorámica, diacrónica y objetiva, elaborada desde dentro del continente, y alejada de la visión eurocéntrica hasta entonces prevaleciente en los manuales tradicionales de historia de África. Debido a la relevancia de la investigación, la UNESCO en Brasil procedió a su edición y publicación en portugués, gracias a la cooperación del Ministerio de Educación del Brasil, que asumió también su financiamiento. El interés de este empeño se sustenta en la importancia que la sociedad brasileña le concede a las diferentes formas en que los saberes africanos contribuyeron, desde tiempos inmemoriales, a la cultura y a la producción del conocimiento científico mundial, así como a la trascendencia de sus aportes para las transformaciones de las relaciones étnico-raciales en la construcción de una nueva cultura en el Brasil. Además de constituir un material de significativo valor para los investigadores, la obra sirve de base para la elaboración de materiales pedagógicos a fin de subsidiar la práctica educacional de docentes en las escuelas brasileñas.

La colección *Historia General de África*, ha sido distribuida en todas las bibliotecas y universidades públicas brasileñas, acción que, en opinión de sus patrocinadores, constituye una contribución fundamental para diseminar la historiografía y la cultura africana en la sociedad brasileña, propiciando así el conocimiento de su propia historia.

Aportes teóricos y metodológicos de *Historia General de África*.

Para despojar la historia de África de parcialidades, exotismos y de todo sesgo de discriminación, los expertos adoptaron un abordaje inter-disciplinario, que les permitió tomar en cuenta el conocimiento e información contenidos en los testimonios arqueológicos, la compleja interpretación de la tradición oral, y el aporte de los estudios lingüísticos contemporáneos.

La obra es considerada un "divisor de aguas"¹ en la historiografía del continente. Entre otros valores, aporta la afirmación de la unidad cultural de las civilizaciones africanas a pesar de la diversidad de circunstancias geográficas, históricas y socio-culturales que les dieron origen. Y, significativamente, demuestra la continuidad de la historia del continente, como vía de superación de las rupturas ocasionadas por la sangría demográfica y de recursos, resultantes del tráfico de esclavos y el colonialismo, lo que pone de relieve la capacidad de resistencia de los pueblos africanos.

Disponible en la red en los siguientes sitios:

www.unesco.org/brasil/publicacoes www.mec.gov.br/publicacoes

- estructura**
- Volumen I: Metodología y Pre-Historia de África
 - Volumen II: África antigua
 - Volumen III: África (Siglos VII al XI)
 - Volumen IV: África (Siglos XII al XVI)
 - Volumen V: África (Siglos XVI al XVIII)
 - Volumen VI: África (Siglo XIX a la década de 1880)
 - Volumen VII: África. Bajo la dominación colonial, 1880-1935.
 - Volumen VIII: África desde 1935.

¹ Nota de la Redacción de Oralidad. En el original portugués: "una cuenca hidrográfica" (Traducción literal). La metáfora hace referencia a lo inédito y original de la metodología utilizada, aliada al rigor científico y a la recolección de datos para la elaboración de la colección, lo que la torna un marco esencial para la construcción de una historiografía africana, hasta entonces inexistente.



Spot promocional

Año Internacional de los Afrodescendientes

El pasado mes de mayo la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO en La Habana lanzó una convocatoria abierta a todos los estudiantes de la Escuela Internacional de Cine y Televisión de San Antonio de los Baños (EICTV), Cuba. La convocatoria estimulaba a los jóvenes creadores a la elaboración de un guión de un minuto para la celebración del año internacional de las personas de ascendencia africana.

Participaron en la convocatoria estudiantes de diferentes países con propuestas originales donde la contribución de la cultura africana a las culturas modernas y, especialmente a las culturas contemporáneas del Caribe y Latinoamérica, era el elemento común.

El guión de Gustavo Vinagre, estudiante brasileño, fue elegido por un equipo técnico conformado por especialistas de la UNESCO en La Habana. La propuesta de Vinagre que fue dirigida y producida por los mismos estudiantes de la EICTV, se centra en la medición del grado de africanidad que existe en diferentes escenas de la vida cotidiana en todo el mundo. Con una factura llena de ritmo y frescura, el spot consigue transmitir la riqueza de la cultura heredada, asumida e incorporada a la realidad diaria de todo el mundo y en especial de Latinoamérica y el Caribe.





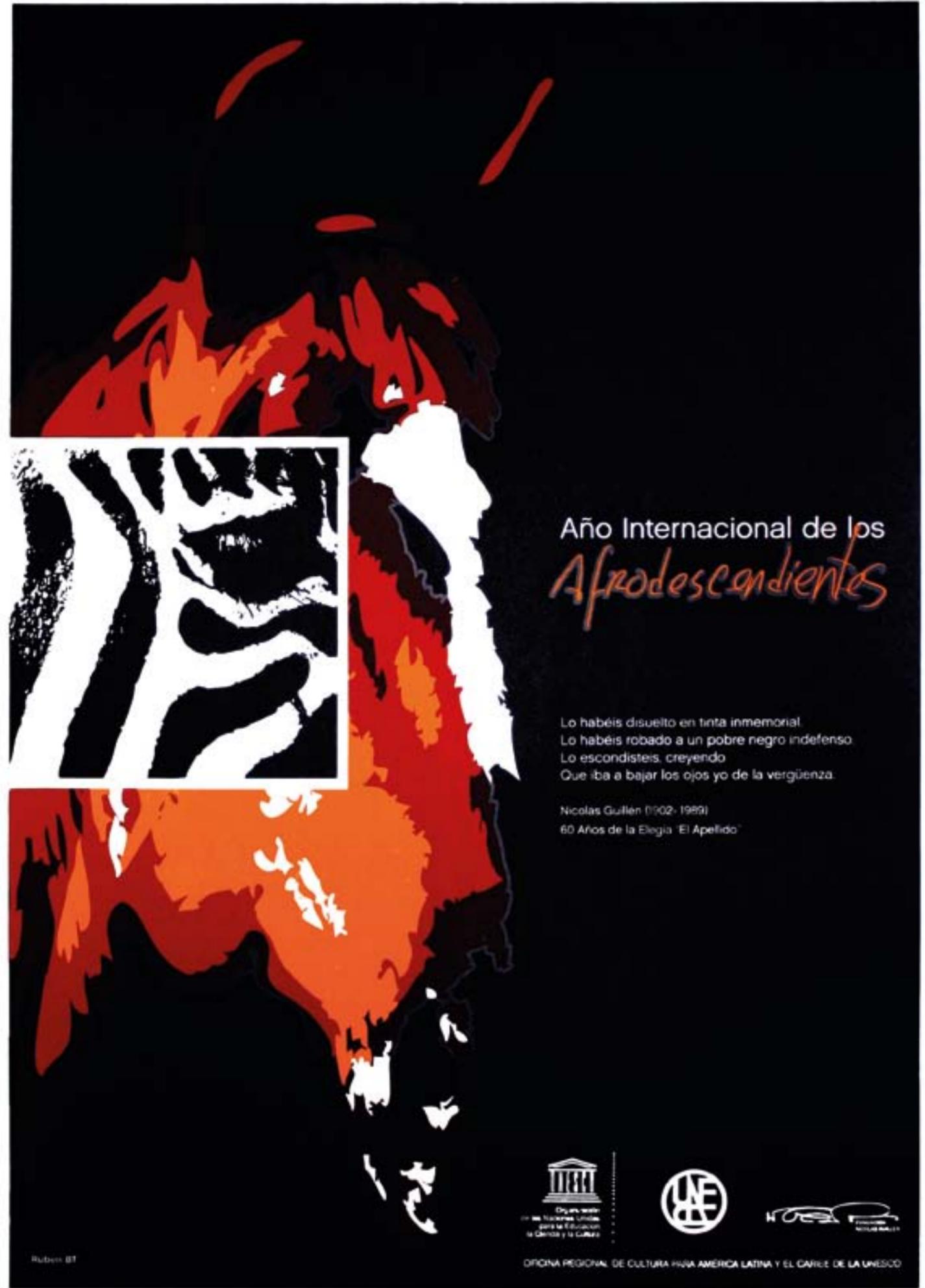
Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, La Habana

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

Concierto por el Día Mundial de la Diversidad Cultural para el Diálogo y el Desarrollo dedicado al Año Internacional de los Afrodescendientes

La Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO auspició la celebración en Cuba del 21 de mayo, Día Mundial de la Diversidad Cultural para el Diálogo y el Desarrollo, organizada de conjunto con el Ministerio de Cultura de Cuba, la Comisión Nacional Cubana de la UNESCO y la Asociación Cubana de las Naciones Unidas.

La celebración adquiere una connotación especial en 2011, proclamado por la ONU Año Internacional de los Afrodescendientes, por lo que la jornada se dedicó a las personas de ascendencia africana. La actividad consistió en un espectáculo organizado en la Plaza Vieja del Centro Histórico de La Habana, en el que actuaron dos destacadas agrupaciones cubanas cultivadoras de la música y la danza de origen africano: el Conjunto Folklórico Nacional y la Compañía Yoruba Andabo.



Año Internacional de los Afrodescendientes

Lo habéis disuelto en tinta inmemorial.
Lo habéis robado a un pobre negro indefenso.
Lo escondisteis, creyendo
Que iba a bajar los ojos yo de la vergüenza.

Nicolas Guillen (1902-1999)
60 Años de la Elegía "El Apellido"



OFICINA REGIONAL DE CULTURA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE DE LA UNESCO

Colaboradores

LA TRADICIÓN ORAL Y SU RELEVANCIA PARA LA TRANSMISIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL

CÉCILE DUVELLE (c.duvelle@unesco.org)

Secretaria de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Jefa de la sección de patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO

EL PROGRAMA DE LENGUAS DE LA UNESCO Y LA PROMOCIÓN DE LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA EN AMÉRICA LATINA

MARÍA JOSÉ MIÑANA (m.minana@unesco.org)

Lingüista y consultora UNESCO

EL KIT DE PATRIMONIO INMATERIAL EN AIMARA Y GUARANI

GILDA BETANCOURT (g.betancourt@unesco.org)

Consultora en patrimonio inmaterial, UNESCO La Habana

EL PALABRERO COMO RESTAURADOR DE PAZ

MIGUELÁNGEL LÓPEZ-HERNÁNDEZ (amerindia@hotmail.com)

Escritor (cultura Wayuu) Süchiimma, La Guajira, Colombia. Miembro del Consejo Nacional del Patrimonio Cultural de Colombia (CNPC)

TUKSIK CHUSPI RUNA – EL HOMBRE AVISPA: TRADICIÓN ORAL KICHWA AMAZÓNICA, ECOTURISMO Y LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL DEL YASUNI

PHILIP GONDECKI (p.gondecki@gmail.com)

Licenciado en Antropología Cultural, doctorando en el Instituto de Estudios Americanos y Etnología, Universidad de Bonn, Alemania

MIGUEL ANDY (miguelandi@napowildlifecenter.com)

Administrador del Napo Wildlife Center, Comunidad Kichwa Añangu, Amazonía Ecuatoriana

FUEGO DE AK-LLE 13: ORALIDAD EN RÁFAGAS DE MÚSICA

LAYDA FERRANDO LEDO (boletinmusica@casa.cult.cu)

Investigadora y especialista en la Dirección de Música de la Casa de las Américas. Editora de la revista BoletínMúsica de la Casa de las Américas

CARMEN SOUTO ANIDO (boletinmusica@casa.cult.cu)

Musicóloga y especialista en la Dirección de Música de la Casa de las Américas. Editora de la revista BoletínMúsica de la Casa de las Américas

PERIOLIBROS: LITERATURA, PINTURA Y PERIODISMO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

BLANCA PATALLO (b.patallo@unesco.org.cu)

Bibliotecóloga. Directora del Centro de Información Jaime Torres Bodet, UNESCO La Habana

2011: AÑO INTERNACIONAL DE LOS AFRODESCENDIENTES

MIGUEL BARNET (presidencia@uneac.co.cu)

Escritor y etnólogo. Presidente de la Fundación Fernando Ortiz, Presidente de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba

RUTA DE POBLADOS Y SITIOS DE AFRODESCENDIENTES EN REPÚBLICA DOMINICANA

CARLOS HERNÁNDEZ SOTO (carherso@gmail.com)

Antropólogo. Profesor de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, Director Nacional de Patrimonio Inmaterial de República Dominicana

VOCES DEL SUR

SITIOS DE MEMORIA DE LA RUTA DEL ESCLAVO EN ARGENTINA, PARAGUAY Y URUGUAY

ARGENTINA

MARTA GOLDBERG (goldberg.marta@gmail.com)

Historiadora. Profesora titular ordinaria de la Universidad Nacional de Luján. Punto focal nacional para Argentina del Proyecto Sitios de Memoria

DINA PICOTTI (dpicotti@retina.ar)

Directora de la Especialización en Filosofía Política de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Punto focal nacional para Argentina del Proyecto Sitios de Memoria

MÓNICA LACARRIEU (mobla@uolsinectis.com.ar)

Directora del Programa Antropología de la Cultura del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires

MÓNICA GORGAS (monica.gorgas@gmail.com)

Directora del Museo Nacional Estancia Jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers, Córdoba, Argentina. Miembro del Grupo Córdoba de la Ruta del Esclavo

MARÍA REBECA MEDINA (mrebecamedina@gmail.com)

Arquitecta. Responsable de la Coordinación de Patrimonio Arquitectónico Museo Nacional Estancia Jesuítica de Alta Gracia, Córdoba, Argentina

PARAGUAY

IGNACIO TELESKA (itelesca@hotmail.com)

Doctor en Historia. Investigador del Conicet. Punto focal nacional para Paraguay del Proyecto Sitios de Memoria

URUGUAY

ANA FREGA (anafrega@fhuce.edu.uy)

Doctora en Historia. Directora del Departamento de Historia de la Universidad de la República (Uruguay) e integrante de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación. Miembro del Comité Científico Internacional del Programa La Ruta del Esclavo de la UNESCO

KARLA CHAGAS (karlacha@gmail.com)

Profesora de Historia (IPA). Gestora Cultural de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación del Ministerio de Educación y Cultura

ALEX BORUCKI (aborucki@uci.edu)

Doctor en Historia. Profesor del Departamento de Historia de la Universidad de California, Irvine, Estados Unidos

NATALIA STALLA (nstalla@gmail.com)

Licenciada en Ciencias Históricas de la UDELAR. Ayudante de Investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la Unidad Multidisciplinaria de la Facultad de Ciencias Sociales (UDELAR)

Coordinación

MARISA PINEAU (marisapineau@yahoo.com.ar)

Historiadora. Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Quilmes y coordinadora de la Sección de Estudios de Asia y África de la Universidad de Buenos Aires

CARMEN MARIA RAMOS (carmenmariaramos@fibertel.com.ar)

Directora ejecutiva de la Cátedra UNESCO de Turismo Cultural (Universidad Nacional de Tres de Febrero y Asociación Amigos del Museo Nacional de Bellas Artes)

Colaboración

CARLOS MORENO (carlosmoreno@infovia.com.ar)

Arquitecto. Vocal de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos. Asesor de la Secretaría de Cultura de la Nación

LA DIOSA DE LAS AGUAS

RENZO PI HUGARTE

Profesor Titular de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Uruguay

RICARDO PREVE (rickpreve@hotmail.com)

Cineasta, documentalista y fotógrafo

HILDA ZAGAGLIA (hildazagaglia@hotmail.com)

Artista plástica. Licenciada en Pintura por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Temas: la tierra, la identidad americana, la memoria de los pueblos y la cartografía

ESMERALDAS NEGRAS

ORALIDAD Y CULTURA EN LAS COMUNIDADES NEGRAS DE ESMERALDAS, ECUADOR

PABLO MINDA BATALLAS

Antropólogo y profesor de la Universidad Estatal de Esmeraldas, Ecuador

APAÑA, APAÑA: SOBRE LO QUE SE DICE QUE SOMOS

AGUA, RÍO Y MEMORIA: UNA LECTURA DESDE LA TRADICIÓN ORAL

JUAN GARCÍA SALAZAR (monjuan@andinanet.net)

Investigador en ciencias sociales, especialista en cultura afrodescendiente e Historiador de la Provincia de Esmeraldas, Profesor Invitado de la Universidad Andina "Simón Bolívar", Ecuador

EL MENTIDERO (PASO - PIRAGUA DE LA ORALIDAD)

JAVIER MIGUEL VALENCIA ALARCÓN (pandafinu@hotmail.com)

Provincia de Esmeraldas, Cantón Eloy

LA VISIÓN EMANCIPADORA DE FRANTZ FANON

SONIA DAYAN-HERZBRUN (soherzbrun@yahoo.fr)

Socióloga, Profesora Emérita de La Universidad Paris Diderot-Paris 7

AFROAMÉRICA EN LA LITERATURA Y LA POESÍA

NANCY MOREJÓN (cotorra@cubarte.cult.cu)

Escritora y Poetisa, Premio Nacional de Literatura 2001, Cuba. Presidenta de la Sección de Escritores de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba

CENTRO REGIONAL PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL

INMATERIAL DE AMÉRICA LATINA

JAIME URRUTIA (jurrutia@crespial.org)

Director de CRESPIAL

CENTRO REGIONAL PARA EL FOMENTO DEL LIBRO EN AMÉRICA LATINA Y EL

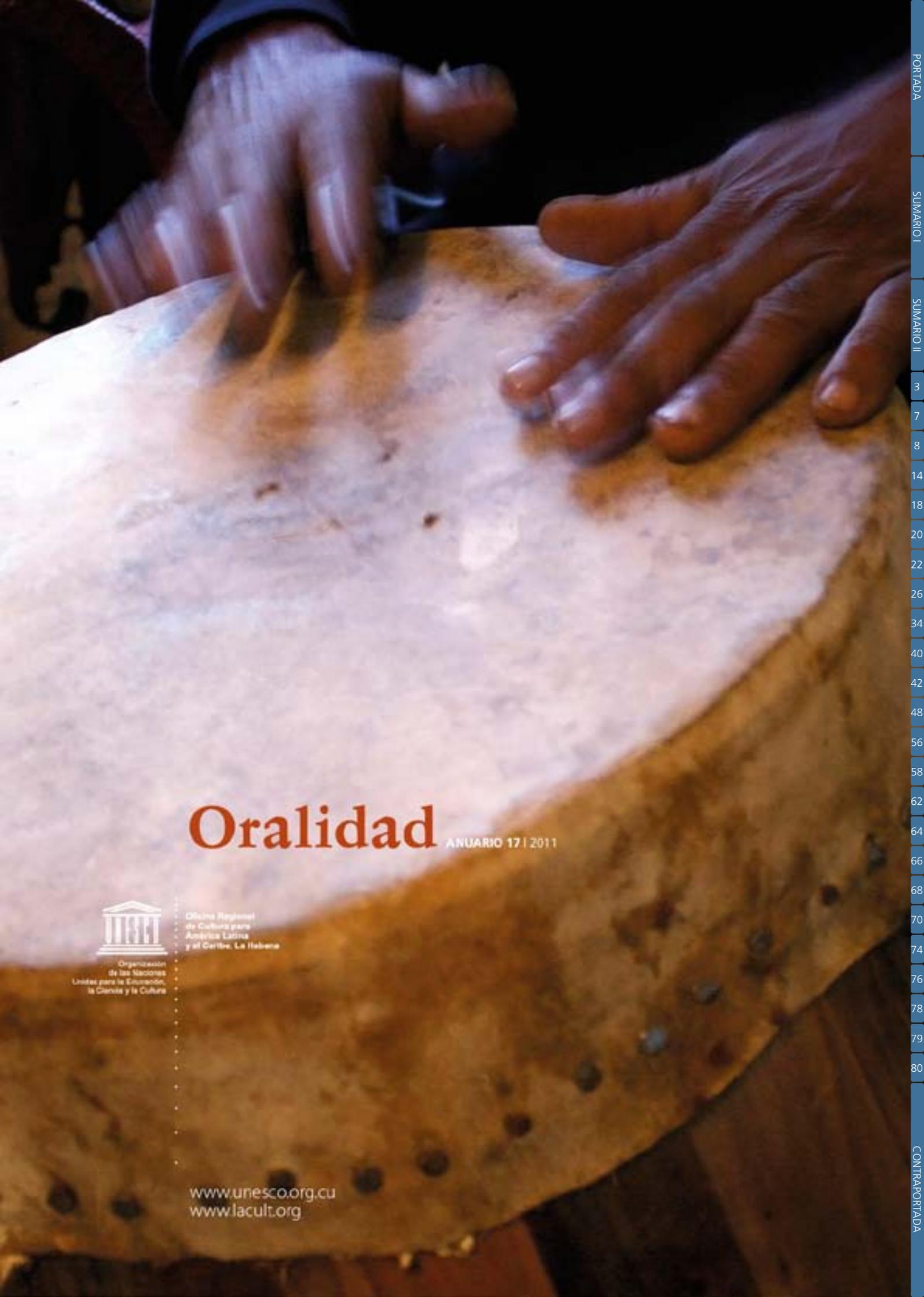
CARIBE

FERNANDO ZAPATA (fzapata@cerlalc.org)

Director de CERLALC



FOTOGRAFÍA TOMADA DURANTE LA REALIZACIÓN DEL SPOT DE PROMOCIÓN DE LA CONVENCION 2005. ESCUELA INTERNACIONAL DE CINE Y TELEVISIÓN DE SAN ANTONIO DE LOS BAÑOS (CUBA). © NICOLÁS ORDÓÑEZ, 2011



Oralidad

ANUARIO 17 | 2011



Organización
de las Naciones
Unidas para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

Oficina Regional
de Cultura para
América Latina
y el Caribe, La Habana

www.unesco.org/cu
www.lacult.org