



Oralidad

ANUARIO 15

Para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe



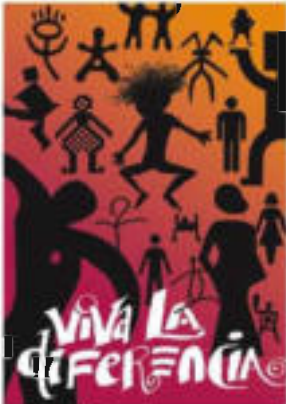
Diversidad cultural
y Expresiones orales



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

Oficina Regional de Cultura
para América Latina y el Caribe
y Oficina de representación para Cuba,
República Dominicana y Aruba

Selección de carteles de la exposición organizada por el Comité Prográfica Cubana y el Consejo Nacional de las Artes Plásticas de Cuba con los auspicios de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO y la colaboración del Consejo Internacional de Asociaciones de Diseño Gráfico, ICOGRADA. La Habana Octubre de 2007. www.prografica.cult.cu



Ruth Klotzel
BRASIL



Guy Schockaert
BELGICA



Shigeo Fukuda
JAPON



Andrew Lewis
CANADA



Piedad Gómez
COLOMBIA



Xavier Bermúdez
MEXICO



Laura Llópiz
CUBA



Uwe Loesch
ALEMANIA



Jorge Soto Veragua
CHILE



Osmany Torres
CUBA



Carole Goodman
ESTADOS UNIDOS



Alain Le Quernec
FRANCIA



Chaz Maviyane-Davies
ZIMBABWE



Rhee Nami
COREA



Felipe Taborda
BRASIL



Luis Noa
CUBA

3 Editorial UNESCO.

6 Mensaje del Director General de la UNESCO.
Con miras a la celebración del Año Internacional de los Idiomas en 2008, «Los idiomas cuentan»

Lenguas y Tradiciones Orales

9 Lenguas y Culturas amerindias en peligro? Desaciertos y Logros.
Marie-Claude Mattei Müller / Francia - Venezuela

15 El Purun Waylas.
Odilón Ramos Boza y Lourdes Auris Cueto / Perú

19 Los cuentos cantados de Anasi: fragmentos de la literatura oral achanti en Haití.
Lilianne Devieux con fotografías de Pascal Dehoux / Haití

29 Diversidad y patrimonio cultural inmaterial: La experiencia mexicana.
Griselda García Galicia y Marco Antonio Jacobo Gutierrez / México

34 Revitalización de la lengua Asháninka.
Alfabetización en la lengua materna de la mano con la tecnología de la información y comunicación
Pablo Jacinto Santos / Líder asháninka

Reportaje Especial: Diversidad CARIBE

40 Religiones afroamericanas en Haití. Su evolución en los barrios populares de Puerto Príncipe.
Comité Nacional Haitiano de la Ruta del Esclavo

51 Tributo: Aimé Césaire, un arma milagrosa contra un mundo amordazado
Entrevista realizada para «El Correo de UNESCO» por Annick Thebia Melsan

61 La conservación del patrimonio material e inmaterial en Baracoa, Cuba, a través de la comunicación oral.
Alejandro Hartman / Cuba

64 Fotorreportaje, Semana Santa.
Julio Larramendi / Cuba

Sobre las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial

65 Último puerto del retorno, reproducido del libro de poemas «Espejo de la pitonisa».
George Ripley / República Dominicana

66 El espectáculo de la muerte en el México colonial.
Beatriz Mariscal Hay / México

Asia en Cuba

70 Fotorreportaje, Sitio Lun Kong Kun Sol.
Michael Cobiellas / Cuba

71 Presentación y cuatro poemas.
Miguel Barnet / Cuba

73 La Fundación Fernando Ortiz y la presencia asiática en Cuba.
Jesús Guancho / Cuba

75 El teatro tradicional Chino en Cuba: experiencias personales de una actriz cubana desde el «exotismo oriental».
Julio Tang Zambrana / Cuba

82 Una mirada a las celebraciones asiáticas.
Virtudes Feliu Herrera / Cuba

91 Noticias y Reseñas

104 Documentos

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

111 Datos y contactos de colaboradores



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

• Nehbhm` Qdfhnm`k cd Btkstq`
• o`q` @lqhb` K`shm` x dk B`qhad
• x Nehbhm` cd qdoqdrdms`bhm o`q` Bta`+
• Qdotakhb` Cnlhmhb`m` x @qta`

Director

Herman van Hooff

Consejo editorial

Miguel Barnet (Presidente)

Frédéric Vacheron

Víctor Marín

Gilda Betancourt

Philip Gondecki

Corrección

Yolanda Arencibia

Diseño

Juan Ricardo Martínez Bazil

UNESCO La Habana.
Calle Calzada 551 esquina a calle D,
Vedado, la Habana 10400
Telfs.: (537) 833 3438,
(537) 832 2840, (537) 832 7638,
(537) 832 1787,
Fax: (537) 833 3144
habana@unesco.org.cu
www.unesco.org.cu

Para consultas o envío de propuestas de artículos a Oralidad, usted puede dirigirse directamente a: oralidad@unesco.org.cu

Los artículos firmados expresan la opinión de sus autores y no comprometen en modo alguno a la redacción del anuario. Las opiniones que se expresan no reflejan necesariamente las de la UNESCO y no comprometen a la organización

Nota Editorial

«..En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas...»¹

El anuario *ORALIDAD* festeja esta oportunidad con la presencia en línea de las catorce ediciones anteriores, disponibles en Internet gracias al *Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe* que ha desarrollado como iniciativa la puesta en línea de toda la colección http://www.lacult.org/inmaterial/indice_oralidad.php?lg=1 El nuevo acceso digital facilita cubrir la creciente demanda de solicitantes sobre su limitada distribución impresa y gratuita, a la vez que proporciona un nuevo canal de intercambio para dar paso a una red creciente de colaboradores.

Esta edición 15 resalta, como ya es habitual, el reconocimiento e importancia de la diversidad cultural, mostrando algunos de sus diversos componentes latinoamericanos y caribeños, y celebra el primer aniversario de la entrada en vigor de la *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*.

La ventana al auto-reconocimiento cultural que representa la Convención de la UNESCO sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, es homenajeada en la edición que presentamos. Al celebrar el primer año de su entrada en vigor surgen nuevas metas para enfocar culturalmente el desarrollo y fomentar la creatividad en la consecución de las metas del milenio.

Como complemento del enfoque múltiple, que saluda al lector desde el umbral de la edición, *ORALIDAD* celebra dos acontecimientos muy relevantes para su labor: la declaración *2008 Año Internacional de los Idiomas* y la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* ambas emitidas por la misma organización, que en conjunto por seguro demandarán progresivamente mayor presencia de estos temas como instrumento de expresión en el anuario *ORALIDAD*.

Las páginas siguientes traen el mensaje del Director General de la Organización sobre la celebración del Año internacional de los idiomas este 2008 donde el reconocimiento de la identidad y la diversidad cultural y lingüística es centro de sus palabras.

La constitución en octubre 2007 de una red *ORALIDAD* en el marco del VIII Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países iberoamericanos, desarrollado en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, brevemente reseñada en esta edición, constituye una herramienta perspectiva de la publicación. Un primer bloque dedicado a las lenguas y tradiciones orales ya da fe de ello.

En su artículo «*Lenguas y Culturas amerindias en peligro? Desaciertos y Logros*», la experta Marie-Claude Mattei Müller (ver *ORALIDAD* 14) refiere el camino transcurrido desde la publicación en 1991 del primer manifiesto de las lenguas en peligro del mundo, intitulado «*Endangered Languages*» elaborado como una especie de «avance», adelante a un gran libro rojo de las lenguas en peligro de extinción, habla de los países amazónicos y sus más de 400 lenguas referidas en el libro «*Lenguas y Tradiciones Orales de la Amazonía. Diversidad en peligro?*» publicado por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe.

¹ Fragmento del artículo 2 de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural

En el referido estudio la autora relata algunas conquistas logradas en particular durante esta última década, brinda gráficos y elementos para el análisis. A este ensayo, presentado en el IV Forum de las Lenguas Amerindias desarrollado en Barcelona, España después del VII Encuentro de 2006, se unen otros aportes igualmente didácticos y valiosos, cuya versión original aparece publicada en el CD adjunto al citado libro «Lenguas y tradiciones orales de la Amazonia ¿Diversidad en peligro?».

Los sistemas indígenas de conocimiento constituyen un recurso valiosísimo e insustituible y un componente esencial del desarrollo sostenible² para acercarnos al auto reconocimiento de la pluralidad y singularidad regional como componente esencial del desarrollo sostenible.

Es así que en las páginas siguientes hallará el lector muy diversos temas pues esta edición viaja desde las lenguas amerindias, la memoria irrenunciable de lo africano, ofreciéndonos fragmentos de la literatura oral achanti en Haití, a través de Los cuentos cantados de Anasi.

La publicación hace mención al importante premio LINGUAPAX concedido a Natividad Mutumbajoy de la comunidad indígena Ingano de Colombia en 2006 y con ello se antecede al interesante aporte de Pablo Jacinto Santos, lingüista y líder del pueblo Ashaninka en la Amazonia central del Perú quien nos motiva con su experiencia de revitalización de la lengua materna y un método didáctico y gráficamente atractivo para la «Revitalización de la lengua Ashaninka.»

ORALIDAD 15 brinda igualmente otras visiones sobre el papel de la oralidad en el arte andino y desde el corazón peruano Odilón Ramos Boza y Lourdes Aurís Cueto nos hablan de la danza del Purun Waylas permitiéndonos la lectura comparada de sus textos, en español y quechua. La experiencia mexicana en el acercamiento al patrimonio inmaterial y la amplia diversidad cultural de México, es analizada por Griselda García Galicia y Marco Antonio Jacobo Gutierrez para cerrar un primer bloque de contenidos centrado en las lenguas y las tradiciones orales.

Gracias a la oralidad transcrita, podemos volar hasta el Caribe con el que se engalana esta vez el Reportaje Especial de *ORALIDAD*, la visita a este microcosmos que lanza la rica diversidad de su cultura dentro de parajes, tradiciones y encantamientos en sus pequeños territorios se desplaza aun mas allá de sus costas. Es así que esta edición permite sentir la presencia y el mito de las religiones afro americanas en Haití. Merecido tributo al gran poeta martiniqués Aimé Cèsaire, es rendido por *ORALIDAD 15*, citando como referencia una antológica entrevista hecha en la edición de mayo de 1997 de *El Correo de la UNESCO*. La naciente Ruta del Cacao en Baracoa ofrece a Alejandro Hartman la inspiración para dar un panorama de la comunicación oral en la conservación del patrimonio material e inmaterial de la primera villa fundada en Cuba. Muestras gráficas de las celebraciones de Semana Santa en Guatemala, nos sacan del embeleso del Caribe para mostrar en contextos vecinos, las imágenes de un fotorreportaje señalando la persistencia del sincretismo y la fuerza de otras raíces con una religiosidad popular acendrada.

Para mencionar a las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, en esta ocasión dos artículos se refieren a estudios alrededor de sendas expresiones de ellas. De su libro de poemas *Espejo de la pitonisa*, Geo Ripley ofrece un poema relacionado con los Guloyas, que forman una de las expresiones de *La Tradición del Teatro Bailado Cocolo*, y desde Mexico, Beatriz Mariscal, presenta «*El espectáculo de la muerte en el México colonial*», evocando así a las fiestas indígenas del día de muertos, en ambos casos reconocidas por la UNESCO como Obras Maestras.

² Tomado del mensaje del Sr. Koichiro Matsuura, Director General de la UNESCO, con motivo del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, 9 de agosto de 2007.

La edición da fe sobre la presencia asiática en Cuba en un bloque de textos reunidos bajo el cuidado de Miguel Barnet, Presidente del Consejo Editorial de *ORALIDAD*, quien hace la presentación del mismo. Recién electo Presidente de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, *ORALIDAD* agradece al Doctor Barnet reconocer también su posición como Presidente del Consejo Editorial de esta publicación. Cuatro breves poemas suyos, dedicados especialmente a esta edición, nos acercan a otros estudios de varios expertos cubanos que concentran su mirada en el barrio chino habanero, incluyendo el fotorreportaje de Michael Cobiella que antecede esta sección.

Como resulta usual desde 1988, con la primera edición de *ORALIDAD*, en la sección de *noticias y reseñas*, el número acompaña en esta oportunidad el realce de varios eventos y la variedad es amplia:

Las Cámaras de la Diversidad nos acercan a las comunidades portadoras para que sean ellos quienes cuenten sus historias, promoviendo un audio visual comunitario e indígena para dar una voz a los sin voz, a los que sin tener acceso a las grandes producciones desean expresar la diversidad de sus talentos y culturas.

Se anuncia que la red *ORALIDAD* ya está en construcción. Propuesta en la Habana en 2006, durante la reunión, *Nuevos enfoques de la Diversidad cultural*, esta red ha tomado cuerpo al ritmo del VII y VIII Encuentros para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países iberoamericanos, desarrollados en Venezuela-2006 y en Bolivia-2007 respectivamente, tales aspectos aparecen subrayados y permiten al lector conocer más del V Congreso Internacional Cultura y Desarrollo/ La Habana 2007. Esta conjunción de acciones brinda eslabones para el mejor reconocimiento de las características diversas y únicas de América Latina y el Caribe, las expresiones de su legado múltiple, la amplitud de retos a enfrentar y la riqueza y potencialidades que subyacen en la región a través de las propias formas de su expresión.

Como de costumbre, tras la sección de noticias y reseñas, la publicación se completa por una sección final de documentos y esta vez se dedica a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Sirva esta edición que usted recibe no sólo para dar continuidad a 14 ediciones que le anteceden sino también para reafirmar la opción por un mayor acceso de todas las expresiones culturales a las páginas de *ORALIDAD*. Oportunidad y también imperativo, las posibilidades de desarrollo que brinda la mundialización, son para *ORALIDAD* un instrumento de la cohesión social, de la paz y de la lucha contra la pobreza. Así podremos estar realmente «unidos en la acción»³.

Desde el Consejo editorial damos nuevamente las gracias a los autores que voluntariamente nos acompañan en este número y recordamos a los lectores que pueden acceder a la versión digital de estas y otras ediciones de *ORALIDAD* a través del *Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe* www.lacult.org y expresar sus opiniones y comentarios a la redacción, o proponer sus contribuciones a través de www.unesco.org.cu y oralidad@unesco.org.cu.

Consejo editorial de *ORALIDAD*, 2008

³ Idea tomada del discurso del Sr. Koichiro Matsuura, Director General de la UNESCO, con motivo del Día Mundial de la Diversidad Cultural para el Diálogo y el Desarrollo, 21 de mayo de 2007.

Mensaje del Director General de la UNESCO

*Con miras a la celebración del Año Internacional de los Idiomas en 2008,
«Los idiomas cuentan»*

La Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el 2008 Año Internacional de los Idiomas. La UNESCO, encargada de coordinar las actividades de esa celebración, está dispuesta a asumir resueltamente su liderazgo.

La Organización tiene plena conciencia de la importancia decisiva de los idiomas para la realización de un gran número de tareas con que la humanidad deberá enfrentarse en los próximos decenios.

En efecto, los idiomas son esenciales para la identidad de las personas y los grupos humanos y para su coexistencia pacífica, y constituyen además un factor estratégico para avanzar hacia el desarrollo sostenible y la articulación armoniosa entre lo mundial y lo local.

Los idiomas revisten una importancia capital en el empeño de alcanzar los seis objetivos de la Educación para Todos (EPT) y los objetivos de desarrollo del Milenio (ODM) que las Naciones Unidas aprobaron en 2000.

Por su condición de factores de integración social, los idiomas ocupan un lugar estratégico en la erradicación de la pobreza extrema y el hambre (ODM 1); en tanto que pilares de la alfabetización y la adquisición de conocimientos y competencias, son también esenciales para alcanzar la enseñanza primaria universal (ODM 2); en la lucha contra el VIH y el SIDA, el paludismo y otras enfermedades (ODM 6), para llegar a las poblaciones afectadas, hay que utilizar sus propios idiomas; la salvaguardia de los conocimientos y las competencias locales y autóctonas, con miras a garantizar la gestión sostenible del medio ambiente (ODM 7), está intrínsecamente vinculada a las lenguas vernáculas y aborígenes.

Además, la diversidad cultural está estrechamente conectada con la diversidad lingüística, como lo recuerdan la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural y su Plan de Acción (2001), la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) y la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).

Sin embargo, más del 50% de las 7.000 lenguas que se hablan hoy en el mundo corren el riesgo de desaparecer en el curso de unas pocas generaciones. Menos de la cuarta parte de ellas se usan actualmente en la escuela y el ciberespacio, y la mayoría de las que se emplean son utilizadas de modo esporádico. Miles de lenguas -aun cuando sean un perfecto instrumento para

las poblaciones que las usan como medio de expresión habitual- están ausentes de los sistemas educativos, los medios de comunicación, la industria editorial o el dominio público en general.

De manera que es urgente pasar a la acción. ¿Cómo? Alentando y elaborando políticas lingüísticas que permitan a cada comunidad usar su idioma materno de manera tan amplia y frecuente como sea posible, en la educación inclusive, y al mismo tiempo adquirir el dominio de una lengua nacional o regional y de otra internacional. Estimulando asimismo a las personas que hablan una lengua dominante para que lleguen a poseer otro idioma nacional o regional, y una o dos lenguas internacionales. El plurilingüismo consciente es el único medio de permitir que todos los idiomas tengan su lugar propio en nuestra sociedad mundializada.

Por eso la UNESCO invita a los gobiernos, los organismos de las Naciones Unidas, las organizaciones de la sociedad civil, las instituciones docentes, las asociaciones profesionales y todas las demás partes interesadas a que multipliquen sus actividades en pro del respeto, la promoción y la protección de todos los idiomas, en particular de las que están en peligro, en cualesquiera situaciones de la vida individual y colectiva.

Ya sea mediante iniciativas en el ámbito de la enseñanza, del ciberespacio o del contexto alfabetizado; ya sea mediante proyectos relativos a la salvaguardia de las lenguas amenazadas o sobre la promoción de los idiomas como herramientas de integración social; ya sea para explorar los vínculos entre las lenguas y la economía, entre las lenguas y los conocimientos autóctonos o entre las lenguas y la creación, es importante promover por doquier la idea de que «las lenguas cuentan».

En ese contexto, la fecha del 21 de febrero de 2008, novena edición del Día Internacional de la Lengua Materna, asumirá una importancia singular y constituirá una efeméride especialmente propicia al lanzamiento de iniciativas orientadas a promover los idiomas.

Nuestro objetivo común es lograr el reconocimiento, en el ámbito nacional, regional e internacional, de la importancia de la diversidad lingüística y del plurilingüismo en los sistemas educativos, administrativos y jurídicos, en las manifestaciones culturales y en los medios de comunicación, en el ciberespacio y en los intercambios comerciales.

El Año Internacional de las Lenguas (2008) nos ofrecerá una ocasión única de avanzar decisivamente en la consecución de esos objetivos.

Message from the Director General of UNESCO

On the celebration of «2008, International Year of Languages» «Languages matter!»

The year 2008 has been proclaimed International Year of Languages by the United Nations General Assembly. UNESCO, which has been entrusted with the task of coordinating activities for the Year, is determined to fulfil its role as lead agency.

The Organization is fully aware of the crucial importance of languages when seen against the many challenges that humanity will have to face over the next few decades.

Languages are indeed essential to the identity of groups and individuals and to their peaceful coexistence. They constitute a strategic factor of progress towards sustainable development and a harmonious relationship between the global and the local context.

They are of utmost importance in achieving the six goals of education for all (EFA) and the Millennium Development Goals (MDGs) on which the United Nations agreed in 2000.

As factors of social integration, languages effectively play a strategic role in the eradication of extreme poverty and hunger (MDG 1); as supports for literacy, learning and life skills, they are essential to achieving universal primary education (MDG 2); the combat against HIV/AIDS, malaria and other diseases (MDG 6) must be waged in the languages of the populations concerned if they are to be reached; and the safeguarding of local and indigenous knowledge and know-how with a view to ensuring environmental sustainability (MDG 7) is intrinsically linked to local and indigenous languages.

Moreover, cultural diversity is closely linked to linguistic diversity, as indicated in the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity and its action plan (2001), the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions (2005).

However, within the space of a few generations, more than 50% of the 7,000 languages spoken in the world may disappear. Less than a quarter of those languages are currently used in schools and in cyberspace, and most are used only sporadically. Thousands of languages –though mastered by those populations for whom it is the daily means of expression– are absent from education systems, the media, publishing and the public domain in general.

We must act now as a matter of urgency. How? By encouraging and developing language policies that enable each linguistic community to use its first language, or mother tongue, as widely and as often as possible, including in education, while also mastering a national or regional language and an international language. Also by encouraging speakers of a dominant language to master another national or regional language and one or two international languages. Only if multilingualism is fully accepted can all languages find their place in our globalized world.

UNESCO therefore invites governments, United Nations organizations, civil society organizations, educational institutions, professional associations and all other stakeholders to increase their own activities to foster respect for, and the promotion and protection of all languages, particularly endangered languages, in all individual and collective contexts.

Whether it be through initiatives in the fields of education, cyberspace or the literate environment; be it through projects to safeguard endangered languages or to promote languages as a tool for social integration; or to explore the relationship between languages and the economy, languages and indigenous knowledge or languages and creation, it is important that the idea that «languages matter!» be promoted everywhere.

The date of 21 February 2008, that of the ninth International Mother Language Day, will have a special significance and provide a particularly appropriate deadline for the introduction of initiatives to promote languages.

Our common goal is to ensure that the importance of linguistic diversity and multilingualism in educational, administrative and legal systems, cultural expressions and the media, cyberspace and trade, is recognized at the national, regional and international levels.

The International Year of Languages 2008 will provide a unique opportunity to make decisive progress towards achieving these goals.

Message du Directeur Général de l'UNESCO

En vue de la célébration de « 2008 Année internationale des langues », « Les langues, ça compte ! »

L'année 2008 a été proclamée Année internationale des langues par l'Assemblée générale des Nations Unies. L'UNESCO, chargée d'en coordonner les activités, entend assumer de manière résolue son rôle de chef de file.

L'Organisation est parfaitement consciente de l'importance cruciale des langues au vu d'un grand nombre de défis auxquels l'humanité devra faire face dans les prochaines décennies.

Les langues sont en effet essentielles pour l'identité des groupes et des individus, et pour leur coexistence pacifique. Elles constituent un facteur stratégique pour la progression vers un développement durable, et pour une articulation harmonieuse entre le global et le local.

Elles revêtent une importance capitale pour atteindre les six objectifs de l'éducation pour tous (EPT) ainsi que les objectifs du Millénaire pour le développement (OMD) sur lesquels les Nations Unies se sont accordées en 2000.

En tant que facteurs d'intégration sociale, les langues occupent en effet une place stratégique dans l'élimination de la pauvreté extrême et de la faim (OMD 1) ; comme supports d'alphabétisation, d'acquisition des connaissances et des compétences, elles sont essentielles pour réaliser l'enseignement primaire universel (OMD 2) ; le combat contre le VIH et le sida, le paludisme et d'autres maladies (OMD 6), pour toucher les populations concernées, doit se mener dans leurs langues ; la sauvegarde des savoirs et savoir-faire locaux et autochtones en vue d'assurer une gestion durable de l'environnement (OMD 7) est intrinsèquement liée aux langues locales et autochtones.

Par ailleurs, la diversité culturelle est étroitement liée à la diversité linguistique, comme le rappellent la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle et son Plan d'action (2001), la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (2003) et la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles (2005).

Or dans quelques générations, plus de 50 % des 7 000 langues parlées dans le monde risquent d'avoir disparu. Moins d'un quart d'entre elles sont aujourd'hui utilisées à l'école et dans le cyberspace, et pour la plupart seulement sporadiquement. Des milliers de langues – bien que parfaitement maîtrisées par les populations dont elles sont le moyen quotidien d'expression – sont absentes des systèmes éducatifs, des médias, de l'édition et du domaine public en général.

Aussi est-il urgent d'agir. Comment ? En encourageant et en développant des politiques linguistiques permettant à chaque communauté linguistique d'utiliser sa langue première, ou langue maternelle, aussi largement et souvent que possible, y compris dans l'éducation, tout en maîtrisant une langue nationale ou régionale et une langue internationale. En encourageant également les locuteurs d'une langue dominante à maîtriser une autre langue nationale ou régionale et une ou deux langues internationales. Seul un multilinguisme assumé peut permettre à toutes les langues de trouver leur place dans notre monde globalisé.

L'UNESCO invite donc les gouvernements, les organismes des Nations Unies, les organisations de la société civile, les institutions éducatives, les associations professionnelles et toutes les autres parties prenantes à multiplier leurs activités propres en faveur du respect, de la promotion et de la protection de toutes les langues, particulièrement les langues en danger, dans toutes les situations de la vie individuelle et collective.

Que ce soit par des initiatives dans le domaine de l'éducation, du cyberspace, de l'environnement lettré ; que ce soit par des projets portant sur la sauvegarde des langues en danger ou sur la promotion des langues comme outil d'intégration sociale ; que ce soit pour explorer le lien entre langues et économie, entre langues et savoirs autochtones ou entre langues et création, il est important de promouvoir partout l'idée que «les langues, ça compte!».

La date du 21 février 2008, neuvième édition de la Journée internationale de la langue maternelle, revêtira dans ce contexte une importance toute particulière, et constituera une échéance particulièrement propice au lancement d'initiatives pour la promotion des langues.

Notre objectif commun est de faire reconnaître, au niveau national, régional et international, l'importance de la diversité linguistique et du multilinguisme dans les systèmes éducatifs, administratifs et juridiques, dans les expressions culturelles ainsi que dans les médias, le cyberspace et les échanges commerciaux.

L'Année internationale des langues 2008 constituera une occasion unique pour avancer de manière décisive dans la réalisation de ces objectifs.



Ilustraciones cedidas por la autora.

Lenguas y Culturas amerindias en peligro? Desaciertos y Logros

Marie-Claude Mattei Müller

SUMARIO

Hace exactamente quince años (1991) fue publicado el primer manifiesto de las lenguas en peligro del mundo, intitulado *Endangered Languages* elaborado bajo la dirección del Comité Internacional Permanente de Lingüistas (CIPL) y auspiciado por el Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas (CIPSH), organización no gubernamental asociada a la UNESCO. Dicha publicación se presentaba como una especie de «avance», adelanto a un **gran libro rojo de las lenguas en peligro de extinción**, proyecto conjunto del CIPL y del CIPSH. Después de esta publicación, se multiplicaron los congresos, mesas redondas y los informes referentes al tema, más de 500 según el CIPSH, muchos de ellos impulsados por la propia UNESCO entre 1992 y 1993. Este mismo año '93 la UNESCO abrió el gran debate sobre **Patrimonio Cultural Inmaterial**, dentro del cual emerge naturalmente el dúo lenguas y tradiciones orales. Desde entonces esta problemática ha sido objeto de un sinnúmero de reuniones y de publicaciones de modo que dejó de ser reservada al círculo muy restringido de lingüistas que se habían esmerado en hacer proyecciones, en cuanto a la vitalidad de las lenguas del mundo. Algunas de aquellas proyecciones fueron tan devastadoras que atrajeron la atención y sobre todo el interés de numerosas instituciones, fundaciones privadas y gubernamentales, ONGs, que otorgaron apoyo financiero sustancial a varios proyectos de documentación lingüística (GTZ de Alemania, Agencias de Cooperación Sueca, Noruega, Española, Canadiense, Programa DoBeS financiado por la Fundación Volkswagen, en el Reino Unido, el Proyecto de Documentación de Lenguas en Peligro (Endangered Languages Documentation Project/ELDP), (SOAS), con fondos de Lisbet Rausing Charitable Trust en el Reino Unido o en Estados Unidos, el Centro para las Lenguas Indígenas de América Latina (CILLA) para nombrar las más importantes)

El pronóstico más extremista fue el del lingüista Michael Krauss (1992:7) quien afirmó que 90% de las lenguas podrían desaparecer en el siglo XXI. Otros más prudentes hablaron de una pérdida de 50% de las lenguas y los más optimistas estimaban una pérdida de 30 % o sea la tercera parte de las lenguas del mundo (unas 2000, cifra sin duda aproximada) iba a desaparecer antes del año 2000. Ningún continente escapaba a este fatal destino. América Latina no era el más afectado ya que ocupaba la tercera posición en cuanto a extinción potencial de lenguas, después de Australia y África.

Ahora bien, qué pasó con las lenguas indígenas de América Latina, en particular durante estas dos últimas décadas?

No se sabe a ciencia cierta cuántas lenguas se hablaban antes de la «llamada» conquista. El lingüista brasileño Aryon Rodríguez (1993) estimó a 1273 el número de lenguas posiblemente habladas sólo en las tierras bajas de América. Hoy existirían en todas las Américas unas 1000 lenguas, siendo América Latina la más dotada con unas 800 lenguas repartidas entre Centro América y Sur América. Más de 400 han sido identificadas en América del Sur (419 o 426 según el libro publicado por la Casa de las Américas el año pasado, hasta 464 según algunos) con una diversidad genética de 118 familias lingüísticas (Franchetto. 2006), (93 según C. Grinevald, 2005). Cualquiera que sea la cifra, América del Sur sigue siendo hoy la región del mundo que ofrece la mayor diversidad de **familias** de lenguas.

El libro «*Lenguas y Tradiciones Orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?*» que la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe en Cuba publicó en el 2006 con la colaboración de especialistas, presenta un análisis pormenorizado de la situación de las lenguas en los seis grandes países amazónicos (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela), quedando por hacerse el estudio en los demás países latinoamericanos. La elección de los países amazónicos como primera fase de un diagnóstico global fue determinada por varias razones:

- allí se encuentra la mayor concentración de lenguas de América del Sur (más de 90% según este estudio).
- muchas de estas lenguas están severamente amenazadas.
- estos países tienen lazos y compromisos político-comerciales que formalizaron hace casi 30 años (1978) con la firma del Tratado de Cooperación Amazónica (TCA) cuyo objetivo principal era promover un desarrollo sostenible en esta región. (Señalemos que dos de los países miembros del TCA, Surinam y Guyana no están contemplados aquí por no haberse encontrado a tiempo los expertos susceptibles de elaborar el informe correspondiente. Sólo la Guayana francesa no pertenece al TCA).

Esta publicación¹ se distribuye en ocho secciones, seis dedicadas a los países antes mencionados (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Vene-

zuela) una por país, una sección específicamente dedicada a las lenguas llamadas «aisladas» de los pueblos supuestamente no contactados o más bien reacios al contacto cuya mayoría está ubicada precisamente en la cuenca Amazónica y en el Gran Chaco, por último una sección más general que recoge los elementos fundamentales de cada sección. Trataré de destacar los resultados más relevantes de este trabajo, haciendo especial hincapié en los rasgos comunes que hoy, a pesar de la heterogeneidad y pluralidad de situaciones encontradas, caracterizan el estatus de las lenguas de América Latina así como los cambios, a nuestro parecer, muy importantes que han abierto posibles vías para su salvaguardia.

1. Balance cuantitativo: Pueblos indígenas versus Lenguas indígenas

Según los últimos datos presentados en este estudio, los países amazónicos cuentan con más de 400 lenguas con una variación que oscila entre 410 y 434 lenguas, desigualmente repartidas entre los seis países: Brasil (222 lenguas, 41 familias), Bolivia (33), Colombia (68), Ecuador (10), Perú (43), Venezuela (34), Surinam (6), Guyana (12), Guayana francesa (6), quedando sólo unas 30 lenguas distribuidas entre Argentina (12), Paraguay (12), Chile (6) y Uruguay (0).

Las cifras², todas sin excepción, deben ser consideradas como aproximadas porque la metodología censal varía no sólo según los países sino también según los propios agentes del censo. El punto fundamental radica en la definición e identificación de pueblo indígena que no es necesariamente asociada al uso de una lengua materna determinada sino a la auto-declaración de pertenencia a una cultura. Eso es el criterio privilegiado que se maneja tanto en Brasil como en Venezuela, países donde el porcentaje de pueblos indígenas es ínfimo respecto a la población total. Pero en países como Bolivia, Ecuador y Perú donde la población indígena alcanza porcentaje elevado respecto a la población hispanohablante, el criterio del habla como rasgo definitorio de una identidad étnica queda siempre vigente.

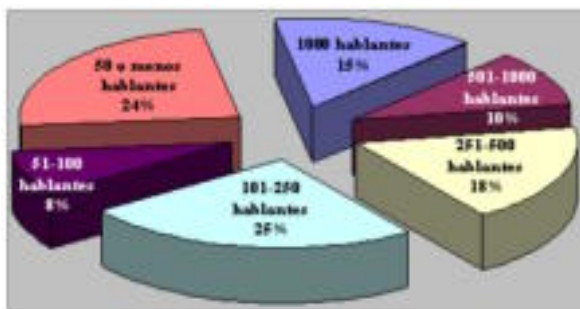
Tomamos los dos casos de Brasil y Venezuela, países en los cuales existe precisamente un desequilibrio entre el número de individuos censados como indígenas y el número de hablantes en lenguas indígenas.

¹ No incluimos aquí todos los gráficos y mapas extraídos de esta publicación que presentamos durante la comunicación en Barcelona. Los interesados podrán recurrir a la mencionada publicación para tener más información sobre los diferentes países analizados.

² F. Queixalós en *Lenguas Amerindias: políticas de promoción y pervivencia* (2005:171) da la cifra de 300 para las lenguas de la Amazonia, agregando que eso sería posiblemente «la mitad de lo que habría existido a fines del siglo XV»

Brasil

Brasil tiene el mayor número de lenguas pero el menor porcentaje de población indígena con respecto a la población total. Según la investigación realizada por Kristina Stenzel, lingüista encargada del informe sobre Brasil en la publicación, la población indígena de Brasil podría variar entre 350 y 400 000. La Fundación Nacional del Indio (FUNAI) estima que alcanza en la actualidad los 317 614 individuos, pero de hecho, la población indígena establecida por el Censo Nacional es mucho mayor:

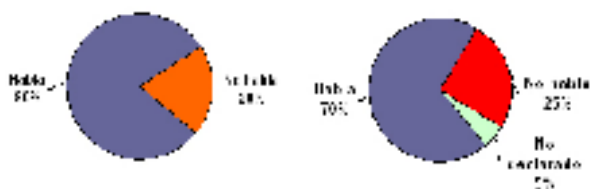


734 131 individuos, pero tiene su base en una pregunta del formulario del Censo, en la que se pide a los encuestados que digan su «Color/Raza», y las opciones son blanco, negro, asiático, pardo e indio.

Brasil es también el país que tiene el mayor número de lenguas en peligro. Sólo en el Estado Amazonas que reúne 55 lenguas de 13 familias lingüísticas diferentes, la mitad (28) tienen menos de 500 personas.

Venezuela

De acuerdo con el último Censo (2001-2002), la población indígena de Venezuela suma 534 816 habitantes, o sea, el 2,2 % del total del país (25 000 000, según el referido Censo), repartidos entre más de treinta y cuatro etnias en muy desigual situación. Gracias al criterio de auto-declaración de pertenencia a una cultura, pueblos indígenas considerados como desaparecidos, re-aparecieron en el Censo (Chaimas, Cumanagotos, Pírituotos). De hecho si comparamos estos datos con los del Censo de 1992 (Población total indígena 314.000), concluiremos que hay un aumento sustancial de la población indígena, sin embargo proporcionalmente el número de hablantes en lengua indígena es menor. El porcentaje de hablantes que declararon hablar su lengua indígena disminuyó al menos 10%



(80% en el censo de 1992, 70% en el censo de 2001-2002). De hecho, de sus 34 lenguas, Venezuela tiene 3 extintas, en proceso de revitalización, 4 moribundas y otras siete muy amenazadas.

El balance de los demás países, a pesar de tener un porcentaje mucho más elevado de hablantes de lenguas indígenas no es mucho más alentador. En realidad estos países han a menudo privilegiado las lenguas indígenas mayoritarias como el aymara en Bolivia o el quechua en Perú o Ecuador, descuidando las lenguas indígenas minoritarias (Ver Tablas de las lenguas amenazadas en estos tres países)

Colombia

Tiene 68 lenguas, pero de las 37 lenguas de la Amazonía colombiana, 32 tienen menos de 1000 hablantes

Perú

Según el análisis de María Cortez Mondragón, 11 lenguas murieron entre 1950 y 1997 y 18 están moribundas actualmente sin contar las siete aisladas sobre las cuales no hay información

Bolivia

Según Carmen Beatriz Loza, 18 de las 32 lenguas identificadas, es decir más de la mitad tienen menos de 1000 habitantes. Además, en diferentes zonas de la Amazonia boliviana, existen aún pueblos o grupos indígenas no contactados (Departamentos de La Paz, Beni, Pando y Santa Cruz), así como en el Chaco (Departamentos de Santa Cruz y de Tarija) sobre los cuales existe una información muy escasa (Ver más adelante).

Ecuador

Si examinamos sólo las cifras, podríamos concluir que sólo 2 de las 12 lenguas indígenas podrían ser consideradas en peligro por tener menos de 1000 hablantes pero el mapa de los bloques petroleros instalados en Ecuador nos cuentan otra historia: el caso de los Huoarani, tan nombrada es ejemplar al respecto (Ver Mapas Población y lenguas indígenas de la Amazonía ecuatoriana y Mapa de los Bloques petroleros)

Pueblos aislados

América Latina es el continente que presenta el más importante número de pueblos indígenas aislados, también llamados **pueblos no contactados**, porque no mantienen contactos conocidos, al menos en sus últimas generaciones, y porque nada se sabe de ellos, fuera de las huellas que dejan. Se encuentran principalmente en los seis países amazónicos analizados en el estudio: Bolivia, Bra-

sil, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela; a los cuales debemos agregar Paraguay, es decir en la Cuenca Amazónica y en el Gran Chaco, **justo al sur de la Cuenca Amazónica**, en el centro del continente sudamericano **se ubica el Gran Chaco**, una de las regiones de mayor diversidad ambiental y biológica del planeta.

No existen políticas explícitas de protección a los pueblos aislados, y las establecidas para los indígenas en general son, según los países, diversas y contradictorias.

Este rápido balance demo-lingüístico puede parecer un tanto catastrófico y preocupante ya que por lo menos la mitad de las lenguas hoy todavía habladas o semi habladas en los países amazónicos debería desaparecer a corto plazo.

2. Cambios esperanzadores en América Latina

Pero en estas últimas décadas un conjunto de fenómenos de naturaleza diversa y alcance insospechado generó cambios importantes en la situación de los pueblos indígenas de América Latina, en particular la de los países amazónicos.

1. Nuevo Marco Constitucional y Jurídico

Durante los últimos 20 años, estos seis países adoptaron una nueva constitución (Brasil en 1988, Colombia en 1991, Perú en 1993, Bolivia en 1994 con reformas del 2002 y del 2004, Ecuador en 1998, Venezuela en 1999), en la cual cada uno de ellos se define como país multiétnico o pluricultural y plurilingüe, reconociendo a los pueblos indígenas originarios sus derechos lingüístico-culturales y políticos y algunos como Brasil y Venezuela y ahora Bolivia reconocieron hasta sus derechos sobre sus tierras.

Además todos los países amazónicos ratificaron el artículo 169 de la OIT sobre el trabajo de los pueblos indígenas y tribales en países independientes, aprobado en 1989.

2. Rol de las Organizaciones Indígenas

Nadie puede dudar del papel que jugaron y siguen jugando las confederaciones de pueblos indígenas en la lucha por el reconocimiento de sus derechos. La del Ecuador fue pionera en este sentido. Pero hoy en todos los países amazónicos los indígenas tienen sus organizaciones que actúan no sólo a nivel local, regional, nacional sino también inter-regional e internacional. La COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) es un ejemplo elocuente de esta voluntad de los pueblos indígenas de conocerse y unirse para lograr objetivos comunes.

3. Estrategias de alcance internacional

Numerosos son los eventos que durante esta última década favorecieron estos intercambios entre pueblos indígenas. Venezuela, Bolivia, Méjico fueron el escenario de varios de ellos en el año 2006. Hubo en Venezuela un encuentro de chamanes provenientes de varios países amazónicos que se presentaron no sólo en Caracas sino en varias regiones del interior del país, visitando comunidades indígenas. En Bolivia hubo en Octubre pasado un forum sobre saberes tradicionales de los pueblos originarios de América Latina, tema que ha sido en los últimos años y sigue siendo objeto de muchas publicaciones y documentos visuales (películas, DVD, CD) de modo que hoy existe una visibilidad, una presencia activa de estos pueblos que hacen escuchar sus voces en las más altas instancias internacionales, como la ONU.

4. Derecho a una educación propia y nuevas políticas educativas

El derecho de utilizar su propia lengua y de ser escolarizado en esta lengua con la implementación del PIB (Programa Intercultural Bilingüe) desde la década de los '70 fue considerado como uno de los primeros logros. Pero compartimos plenamente las críticas acerbas que recibió el PIB (por escasez o ausencia de material lingüístico, carencia de material pedagógico apropiado, mala formación de los maestros bilingües, falta de continuidad y presupuesto entre otros factores). Se ha denunciado con razón algunos efectos hasta «perversos» del PIB (Queixalos: 2005) que a veces ha intensificado el uso del español en detrimento de la lengua indígena. Estos fracasos han generado en distintos países (Brasil, Bolivia, Ecuador, Venezuela en particular) la necesidad de promover una nueva política educativa con una *educación indígena propia* así como de desarrollar un nuevo concepto de *interculturalidad* en los sistemas educativos nacionales. Hasta la fecha la interculturalidad estuvo «reservada» a los pueblos indígenas, hoy se pretende expandir la interculturalidad a la sociedad nacional para que ésta aprenda a conocer y apreciar las culturas indígenas que conviven con ella. Algunos países como Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú, Paraguay y Venezuela oficializaron algunas de sus lenguas indígenas y aún cuando sabemos que dicha oficialización tiene infinitas dificultades para cumplirse a cabalidad son testimonios de cambio que los pueblos indígenas deberán aprovechar.

Experiencias ejemplares

Estos nuevos retos requieren no sólo una voluntad política de estado sino también una participación comunitaria consciente activa, hasta diría

«agresiva» en el buen sentido. Existen ya experiencias alentadoras, algunas de ellas fueron presentadas en octubre del 2006 en Caracas (Venezuela) en un Taller sobre «Diversidad Lingüística y Biodiversidad en Amazonía», organizado por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO en Cuba y la Oficina UNESCO en Brasil, con la estrecha colaboración de la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, (Colombia) y de las instituciones venezolanas integrantes del Comité Organizador del VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos.

Dos experiencias, particularmente elocuentes, fueron presentadas por los propios protagonistas :

Caso Asháninka (Perú)

Pablo Jacinto Santos (*Shantyoshi Mayempiri Pirito*, en su lengua materna, el asháninka). Presidente de CIDEARP desde 2002 (Coordinadora Indígena de Estudiantes Asháninka del Río Perené), Comunidad Indígena Asháninka Marankiari Bajo, Río Perené – Amazonía central del Perú, CIAMB – PERU, nos habló como maestro e investigador en lingüística del largo y arduo proceso que lo llevó a elaborar un programa de alfabetización en asháninka «de la mano con la tecnología de la información y comunicación». Además de la preparación de materiales pedagógicos muy lindamente ilustrados con contenido estrictamente relacionado con la cultura asháninka, uno de los resultados más sorprendentes fue la creación de un software bilingüe en la red de información (www.fopecal.org/peruindigena/ashaninka)

Caso Ingano (Colombia)

Natividad Mutumbay, mujer del pueblo ingano del Caquetá (Colombia) nos explicó como ella con su comunidad no sólo abrió una escuela y una radio bilingüe ingano – español sino también organizó un sistema de trabajo comunitario en pro de la recuperación de los saberes tradicionales (plantas medicinales, técnicas agrícolas, curación chamánica). De hecho recibió el Premio Linguapax 2006 por estos logros.

Caso Añu (Venezuela)

El pueblo añu, también llamado paraujano, ubicado en el Zulia, región nor-occidental de Venezuela, cuenta según el Censo de 2001 con 14.332 personas, de las cuales sólo el 0,006 % habla el

idioma, lo que significa un peligro de muerte inminente. El Movimiento Cultural Paraujano o Añu (MOCUPA) solicitó la colaboración de especialistas para iniciar un programa de revitalización de la lengua a partir de documentos escritos y en el año 2003, gracias al financiamiento de la UNICEF unos lingüistas de la Universidad del Zulia empezaron a trabajar con unos añu y elaborar a partir de trabajos anteriores sobre dicha lengua unos primeros esbozos de documentación gramatical y lexical. Este proyecto está actualmente en curso.

Caso Chaima (Venezuela)

Uno de los efectos del cambio de marco constitucional en Venezuela fue el «resurgimiento» en el último Censo (2001-2002) de algunos pueblos indígenas que ya habían desaparecido de los censos anteriores, por no tener hablantes del idioma originario o por tener sólo unos semi-hablantes,³ tal es el caso de los chaima (4,084 personas según el Censo de 2001), kumanagoto (553 personas), piritu (238 personas) y waikeri (2,839 personas), cuyas lenguas pertenecen al tronco caribe. Todas ellas ubicadas en la región oriental del país y en la isla Margarita. Los Chaima como los Añu reivindicaron el uso de su idioma y también pidieron la ayuda de especialistas para poder no sólo elaborar, a partir de textos antiguos, una gramática pedagógica y un diccionario bilingüe de su lengua sino también buscar estrategias de revitalización de dicha lengua.

No sabemos todavía cuál será el porvenir de estas experiencias de revitalización lingüística y cultural, pero todas ellas son sin duda la expresión vigorosa de la conciencia de identidades indígenas que hoy reclaman su derecho de existir. Esta reivindicación se ha manifestado también en la inserción de los indígenas en la vida política nacional. Bolivia es el caso más significativo al respecto pero Venezuela puede ser también un ejemplo interesante: la asamblea nacional cuenta ahora con varios diputados indígenas elegidos por los propios indígenas, el gobernador del Estado Amazonas es un indígena, varios alcaldes del Estado Amazonas y Delta Amacuro son indígenas.

A modo de Conclusión

Sin querer caer en un optimismo ingenuo y sin negar las dificultades - algunas graves como el latifundismo o el enfrentamiento con las transnacionales en la explotación del subsuelo -

³El concepto semi-hablantes refiere a personas que tienen un conocimiento parcial y muy rudimentario del idioma indígena. Son, en cierto modo, conocedores pasivos del idioma porque no lo practican, de ahí que no lo transmitan a las demás generaciones.

que todavía entraban la supervivencia de muchos de los pueblos amerindios, nos atrevemos afirmar que su situación presenta hoy algunas señales esperanzadoras, sobre todo si la comparamos a la de los pueblos de otro continente como África. Allí los conflictos interétnicos, las rivalidades políticas y los antagonismos religiosos todavía constituyen obstáculos severos al reconocimiento equitativo de los derechos de sus pueblos originarios.

Las conquistas políticas logradas en particular durante esta última década, la conciencia siempre más clara de dichos pueblos y las exigencias y actuaciones siempre más concretas de algunas comunidades, nos parecen pasos positivos para el futuro de las lenguas y culturas amerindias. Estos pueblos han adquirido algunas herramientas a distintos niveles político, lingüístico, tecnológico que les permitirán defender con mayor propiedad y eficacia su identidad. Si bien es cierto, como lo afirma Queixalos (2005: 175) que «el futuro de las lenguas está en manos de los hablantes de hoy», no agregaríamos con él «y de nadie más». Pensamos que todas las instituciones e individualidades convencidas del valor insuperable y de la necesidad imperante de esta lucha para salvar estas identidades tienen la responsabilidad de unir esfuerzos conjuntamente con los pueblos indígenas para que estos logros prosperen y que experiencias, como las mencionadas más arriba, se multipliquen. ■

Bibliografía

Para las referencias bibliográficas referentes al tema, remitimos a las amplias bibliografías ya publicadas en:

Lenguas y Tradiciones orales de la Amazonía: Diversidad en Peligro (2006) publicado por Casa de las Américas y la Oficina Regional de Cultura para América Latina y El Caribe, La Habana (Cuba).

Lenguas amerindias: políticas de promoción y pervivencia (2005) Actas del III Fórum Amer&Cat de las lenguas Amerindias publicado por Casa Amèrica – Catalunya y Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament



Mujer regresando con el mapire cargando platanos.
Foto: Marie-Claude Mattei Muller.

WAYLAS. En la actualidad existe una diversidad de teorías, sobre la etimología. Lo más acertado es recurrir a la teoría fonética, porque nuestro idioma milenario es onomatopéyico y hoy en la actualidad tratan de relacionar con algún vocablo parecido. «Waylas» puede ser de «waylla», la más aproximada, que es una variedad del ichu.

Waylla Ichu, paja de las punas e importante en las actividades mágico espiritual; es utilizado en los «Anqusu», «chaninchay», «misachay», «tinkapay» y otros, elemento importante en el aspecto espiritual.

Muchos autores, como José Oregón M., Ananías Manturano y otros, coinciden sobre la etimología, «Waylas», «Waylarsh», «Waylash»: «joven», «juventudes» o en «waylla» voz aymara que significa ichu «sagrado».

De acuerdo a la teoría fonética el nombre de la danza vendría a significar: «floresta en movimiento». Buscar las raíces del «waylas» parece perderse en la oscuridad del tiempo, pero si se plantea desde un punto de vista científico no es así. Actualmente en las Comunidades Campesinas como «Chopcca» y vecinas a ésta, practican el «waylas».

El «waylas» es una expresión social del arte andino que tiene su substractum económico, espiritual, educativo, deportivo, ético y material en el ciclo de la «grande maduración», durante el ciclo de vida del hombre andino, lo practican en sus diversas formas.

«... huaylarsh es tan antiguo como el poblador de la sierra central, cuyo origen se remonta a más de 20 000 años



Fotografías cedidas por los autores.

antes de Cristo; del mismo modo la circunscripción geográfica de su origen se pierde en una zona muy amplia que actualmente es comprensión política de dos departamentos: Junín y Huancavelica»⁽¹⁾.

José Oregón M. destaca el «waylas» del departamento de Junín y de los linderos con éste (Huancavelica), nos referimos a los pueblos de la provincia de Tayacaja; pero no menciona el

«waylas» de la provincia de Huancavelica y Acobamba, donde estos pueblos expresan de modo diferente y más conservador, podría decirse sin elementos foráneos, como las formas más genuinas del «waylas», viene de los «Chopccas».

CARACTERÍSTICAS DEL WAYLAS CHOPCCA. En la Comunidad Campesina de Chopcca se practica el waylas de una manera muy especial, y

¹ OREGON MORALES, José... Danzas Nativas del Perú, Edit. D' Luis E.I.R.L., Lima-Perú, p. 52.



variada, lo que sí podemos generalizar como características son:

- Utilizan música propia de nuestra zona andina con pocos instrumentos, el charango, la bandurria, el rondín y a veces la quena. Es vocalizada por mujeres a las que se les llama pasñas.
- La vestimenta se adecúa al tipo de waylas.
- No tiene coreografía.

CLASES DE WAYLAS. La cultura andina, se entiende como un conjunto de valores espirituales y materiales del área geográfica, histórica, cultural, social, fruto de las vicisitudes del pueblo; es decir de la clase social productora y despojada. El desarrollo y extinción de esos valores espirituales y materiales, depende de la conciencia y existencia humana, pero, en todo caso integrante de aquel patrimonio histórico-social, específicamente del «waylas».

Es necesario puntualizar que el «waylas» es una forma de conciencia social, porque reflejan un modo complejo del ser social y la vida material de los ayllus Chopccas. Así como la concepción filosófica del mundo, porque es la visión interpretativa, generalizante, sistematizadora del hombre andino sobre la naturaleza, de la comunidad o sociedad de estos ayllus y las leyes de su desarrollo, como también un sistema de conocimientos históricamente formado y es una práctica social, está indisolublemente ligada a la teoría; los pueblos de «Chopcca» aseguran su existencia propia y el desarrollo de su sociedad. En la diversidad del «waylas» practican una espiritualidad coherente en vinculación con la naturaleza, hombre y cosmos.

Es necesario también resaltar el significado erótico, como complemento de las diversas activi-

dades. La sensualidad, el erotismo, se traslucen en los diversos «waylas», donde experimentan, a través de estos ritos, una importante mutación y alquimia que ponen en funcionamiento, provocando el deseo, la atracción que los lleva a sortear los obstáculos para lograr alcanzar el objeto deseado (kullkunakuy).

Esta forma de expresión cultural, es un proceso de secuencias, casi generales para todas las clases del «waylas» y son estas:

- a) Pasña Minkay. En esta etapa, los jóvenes organizadores (ayllu), en las actividades de pastoreo, los varones en los campos aledaños pactan con las pasñas para asistir al «waylas». Las pasñas dejan como prueba de su palabra empeñada, algunas de sus prendas, donde fijan la hora, fecha y lugar; para llevar a cabo esta actividad, que es producto de toda actividad económico-social, a excepción del «Purun Waylas».
- b) Minkakuy a Ayllus Vecinos. Consiste en que las pandillas de ayllus diferentes, son convocados por el ayllu organizador y los convocados dejan sus prendas de vestir, para asistir a dicha actividad, como prueba de credibilidad para asistir y sus prendas devueltas o realizan cambio para asistir a otro similar. Los convocados pueden tener alguna actividad económico-social (kasarakuy, wawa pichqay, wasichakuy, papa allay, etc.) y el organizador en ayni tiene que asistir.
- c) Pasña Suway. Las diferentes pandillas asisten a esta actividad, cuando llega la fecha indicada. Los jóvenes esperan a las pasñas a altas horas de la noche en un lugar fijado. Las pasñas esperan que sus padres se queden dormidos y luego escabullirse, para así asistir.



Purun waylas taki

coro

Chayraq chayraqmi chayaykamuchkani. (bis)
chiriwan wayrawan kuskachanakuykuspa. (bis)

Recién, recién estoy llegando
Con el frío y el viento juntos

Es el coro de la apertura que cantan las pandillas de *maqtas* (jóvenes) y *pasñas* (mozas), (diferentes ayllus), cuando van reuniéndose en el lugar fijado por ellos en lugares inhóspitos por las noches.

Fase de invocación y permiso al *Apu Wamani* (espíritu de las montañas o menores).

Lisinsyallayki Yayay Wamani
lisinsyallayki Apu Wamani
wayra muyuylla muyuykamuni
wayra qachwaylla qachwaykamuni.

Permiso señor Wamani
Permiso Dios Wamani
Como el viento que da vueltas voy dando vueltas
Como el canto del viento voy cantando

Quchuychallapas quchuykachisun
Kusiychallapas kusiychachisun
Apuchallanchik wamanichata
kuka kukapa qawachallampi
pañas kintupa qawachallampi.

Solo alegría hagamos alegrar
Solo alegría hagamos alegrar
A nuestro señor Wamani
Sobre y entre la coca
Sobre las hojas selectas

En esta faceta se inicia con el juego, llamado «**Champa tikray**», se invita a que los jóvenes participen en el juego.

Pasakaykamuy llaqta masillay
yaykukaykamuy llaqta masillay
llaqta masikim suyallasunki
ayllu masikim qayamusunki.

Pasen paisanos
Entren paisanos
Tu paisano te espera
Tu familia te llama

Ama manchaspa yaykukaykamuy
ama llakispa yaykukaykamuy
manam wawqiki allinniraqchu
manam turiki allin sayaqchu.

Sin miedo entren
Sin penas entren
Tu hermano no es tan bueno
Tu hermano no sabe parar bien.

Mana yachaqmi suyallasunki
mana pukllaqmi qayallasunki
amam manchaspa yaykukaykamuy
ama llakispa yaykukaykamuy.

El quien no sabe te espera
En el quien no sabe jugar te llama
Sin tengan miedo, entren
Sin tener pena entren.

Wak chimpa wawqinchiqua
wak chimpa llaqtamasinchik
suyrukuwanpas pukllay yachaqsi
wayta rusaswan pukllay yachaqsi.

El hermano del frente
El paisano del frente
Con el suyruku sabe jugar
Con las flores de las rosas sabe jugar.

Maypich kamachwan,
maypich haypachwan
wak chimpa wawqinchiktaqa
wak chimpa llaqtamasinchikta.

Podríamos ser como ellos
Podríamos alcanzarlos
Al hermano del frente
Al paisano del frente

Sólo hay cambio de tonalidad cuando inicia el trompeo.

Kuchuscha

Saya sayaylla warma pukllanki
wiña wiñayllam warma pukllanki
chulla mamapa wawan hinalla
chulla taytapa churin hinalla.

Parándote bien juega joven
Como contemporáneos juega
Como si fuéramos hijos de una sola madre
Como si fuéramos hijos de un solo padre.

Kawpurachanta kutichipunki
tullkurachanta chuqaykapunki
kawpurachatam kutichipunki
tullkurachanta tikraykapunki.

El juego en trenza devuélveselo
Su juego en trenza tíraselo
Su juego en trenza devuélveselo
Su juego en trenza voltéaselo.

Warma pukllanki (bis)
lamraschamanta tulluchaykiwan
llasaq rumi kallpachaykiwan.

Joven juega
Con tu hueso del árbol lambras
Con tu fuerza de piedra pesada
Anaqmanmi warma sayanki
sunqumanmi warma sayanki
lamraschamanta tulluchaykiwan
llasaq rumi kallpachaykiwan.

Párate bien muchacho
Al corazón pisa bien muchacho
Con tu hueso de lambras
Con tu fuerza de piedra pesada.

Después de realizar el trompeo descansan, para recuperar fuerzas y ánimos. En esta fase realizan el «akupay» y cantan canciones diferentes acompañados de instrumentos musicales, como: bandurria, rondín entre otros. Las canciones que cantan acompañado de estos instrumentos no son relacionados con el «waylas». Se debe tener en cuenta que hay un único respeto a los «apus», tal es el motivo que las canciones del «purun waylas», son interpretadas sin acompañamiento de instrumentos.

En esta fase realizan el «tapunakuy» y estas son sus letras:

*Quchuyhallapas quchuykachisun
kusiyllapas kusiychachisun
apuchallanchik wamanichata
yayachallanchik wamanichita.*

Solo alegría hagamos alegrar
Solo alegría hagamos alegrar
A nuestro señor Wamani
A nuestro divino Wamani.

*Manas maytachu quchuchichkanchik
manas pitachu kusichichkanchik
apuchallanchik wamanichatas
yayachallanchik wamanichatas.*

No es nadie sin importancia la alegría
No a otro la alegría
Es a nuestro señor Wamani
A nuestro divino Wamani.

Después de terminar el segundo «akupay», se vuelven a cantar las mismas canciones del trompeo e inclusive hay muchas variantes, que pueden ser cantadas en los diversos «waylas». Para finalizar

esta actividad, después de realizar los trompeos, momentos de jolgorio en los «maqtilus» y «pasñitas», estos son los versos que cantan:

*Ñam wallpapas waqaramunña
ñam pachapas pacham nimunña
ripullasunña warma masillay.
ayllu puralla huñunakuspa.*

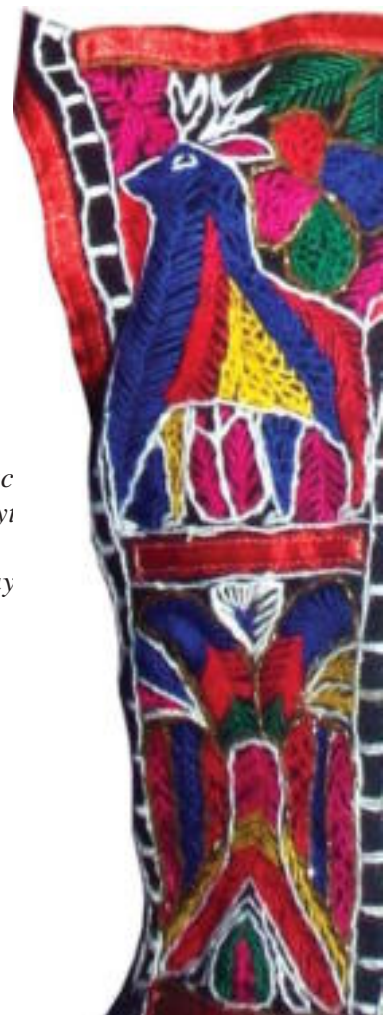
Ya cantó el gallo
Ya es hora
Viajemos muchacho
Juntémonos entre familia.

*Wallpa waqaylla pachallatas
ñuqa ripusaq huñunakusqa
chawpi tutalla pachallatas
ñuqa ripusaq, ñuqa kutikusaq.*

A la hora del canto del gallo
Yo viajaré juntos
A media noche
Yo viajaré, yo regresaré.

*Mayu patampi chuqis challwasc
qamllas yachanki ñuqa ripunay
yaku patampi uququchallay
qamsi yachanki ñuqa ripukunay*

A las orillas del río peces
Sólo tú sabes que yo me iré
A las orillas del agua sapito
Sólo tú sabes que me iré. ■



Recopiladores: Odilón Ramos Boza y Lourdes Auris Cueto
Traducción: Genaro Quintero Bendezú
Círculo Cultural Pachakutiq Urb. Nueva Santa Bárbara N° 93
Huancavelica, Perú

Notas de correo:

Mi cultura hoy más que nunca se va extinguiendo debido a la presencia de las sectas religiosas, lo que los españoles en 500 años no pudieron borrar los evangélicos están destruyendo sistemáticamente.

No sabe cuanto me ha costado rescatar sobre el «Waylas». Los demás trabajos que están en proyecto son:

- 1.- Kirmas, son actividades productivas, que se realizan en conjunto y en los jóvenes se desarrolla el amor al trabajo, nadie reniega y no se ve vagos o fumones, como verá eso expresa las canciones del «waylas».*
- 2.- Qachwa, del mismo modo tiene sus canciones y del mismo modo está relacionado con el trabajo. No hay actividad que no esté desligado de la actividad productiva.*
- 3.- Ritos a los Apus (anqusu, tinkachi, chaninchay y otros).*
- 4.- Curación de fracturas, mal de estómago, susto, pulso. (Desde luego que me enseñaron para practicarla)*
- 5.- Me falta recoger datos sobre hombres que rastrean a los abigeos o ladrones. Estos rastreadores, hacen la lectura de la madre naturaleza y precisan cuanto fueron, qué edad tienen y a qué horas estuvieron por diferentes lugares.*
- 6.- Vestimenta. En la vestimenta multicolor hay un sinnúmero de figuras que expresan todo el ciclo de vida.*
- 6.- Lectura de la madre naturaleza por parte de nuestros antepasados. Por qué el pato anida al borde de las lagunas. Sobre el canto de los animales y su relación con la naturaleza.*
- 7.- Mitos, leyendas, cuentos y fábulas. La poesía más está en los cantos, como podrán observar en el caso del waylas.*
- 8.- En mis comunidades o etnias se cree en la reencarnación o volver a la vida. Falta recoger ese mito.*

Los cuentos cantados de Anasi

Fragmentos de la literatura oral achanti en Haití

Liliane Dévieux
fotografías de Pascal Dehoux

La literatura oral de Haití es particularmente dinámica en el campo, sobre todo en las comunidades montañosas donde el campesinado sigue siendo el guardián más fiel de los cuentos cantados. Una parte de ese patrimonio intangible nos llega de África, otra parte de Europa y algunos cuentos son una mezcla de elementos africanos y europeos.

¿Qué nos hace pensar entonces que dos cuentos cantados de Anasi la Araña, que grabé en 1982 en las colinas haitianas¹, hayan nacido en África Occidental, antigua Costa de Oro, actual Ghana, en la tradición oral de los Achantis? ¿Acaso los atributos y acciones del héroe haitiano son equivalentes al de los personajes arañas de los cuentos africanos? ¿Acaso el propio nombre Anasi proviene del tchi, lengua del pueblo Achanti? Para tratar de responder estas preguntas, este artículo realizará un análisis sobre la base de las investigaciones realizadas en materia de literatura oral y recurrirá a elementos de la lingüística.

¹«Los cuentos haitianos: texto y contexto» (1982-1983). Proyecto del Centro de investigaciones caribeñas de la Universidad de Montreal. Responsables: G. Lefebvre, J. Demers, L. Gauvin. Asistente et collectrice: L. Dévieux. Colaboradores: C. Dauphin, L. Jean, M. M. Volcy, R. Eustache, Y. Langlois. Asesores: L. Smarth, S. Larose. Subsidio: Consejo de investigaciones en humanidades de Canadá.

²Recordemos que los Achantis, los Baoulés, los Agnis son algunas de las etnias que integran el pueblo Akan. A finales del XVII [...] Ossei Toutou, «primer rey de todos los Achantis», «emprende la gran reunificación del pueblo Akan». (Amegboh et Ligier, 1976, 4e de couverture). Los Achantis en particular tomaron las riendas en la fabricación de objetos de oro.

Les contes-chantés d'Anasi

des fragments de la littérature orale achanti en Haïti

Liliane Dévieux
avec des images par Pascal Dehoux

La littérature orale d'Haïti est particulièrement dynamique dans les campagnes, surtout dans les lieux-dits des montagnes, où la paysannerie reste la plus fidèle gardienne des contes-chantés. Une partie de ce patrimoine intangible nous vient d'Afrique, une autre d'Europe. Et certains contes sont un mélange d'éléments africains et européens.

Qu'est-ce qui porte alors à croire que deux contes-chantés d'Anasi-l'araignée, que j'ai enregistrés en 1982, dans les mornes d'Haïti¹, auraient pris naissance en Afrique occidentale, sur l'ancienne Côte d'Or -l'actuel Ghana- dans la tradition orale des Achantis? Les attributs et actions du héros haïtien sont-ils analogues à ceux des personnages-araignées des contes africains? Le nom même d'Anasi vient-il du tchi, la langue du peuple achanti? Pour tenter de répondre à ces questions, cet article entreprendra une analyse qui s'appuiera sur des recherches effectuées en littérature orale et recourra aux données de la linguistique.

¹«Les contes haïtiens: texte et contexte» (1982-1983). Projet du Centre de recherches caraïbes de l'Université de Montréal. Responsables: G. Lefebvre, J. Demers, L. Gauvin. Asistente et collectrice: L. Dévieux. Collaborateurs: C. Dauphin, L. Jean, M. M. Volcy, R. Eustache, Y. Langlois. Conseillers: L. Smarth, S. Larose. Subvention: Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

²Rappelons que les Achantis, les Baoulés, les Agnis sont quelques unes des ethnies qui forment le peuple Akan. «À la fin du XVIIe siècle [...] Ossei Toutou, «premier roi de tous les Achantis», «entreprend le grand rassemblement du peuple Akan». (Amegboh et Ligier, 1976, 4e de couverture). Les Achantis en particulier se sont rendus maîtres dans la



Después de determinar el contexto de los cuentos y precisar las coordenadas del narrador y los oyentes, el artículo examinará los atributos de Anasi y de sus adversarios, así como la acción en la que se desenvuelven. Luego, se intentará comparar al héroe haitiano con los personajes que aparecen en las tradiciones orales del oeste africano, en particular con los Achantis.

Sin embargo, no se podría concluir este estudio sin antes preguntarnos si la presencia de esclavos achantis en Haití durante el periodo colonial³, aparece en documentos históricos.

I Contexto, narrador y auditorio

Ambos cuentos cantados fueron grabados en el sur de Haití, en Nan Tranquille, una de las comunidades de la Meseta de Salagnac, meseta situada en el monte del mismo nombre. En 1982, Salagnac era un caso típico de habitat rural disperso, sin electricidad, redes hidráulicas, ni servi-

Après avoir situé le contexte des contes, puis précisé les coordonnées du conteur et des auditeurs, l'article examinera les attributs d'Anasi et de ses adversaires, ainsi que l'action dans laquelle ils s'engagent. Par la suite, on cherchera à comparer le héros haïtien à des personnages qui apparaissent dans les traditions orales de l'Ouest africain, en particulier celles des Achantis.

On ne pourra cependant clore cette étude sans se demander si la présence d'esclaves achantis en Haïti, au cours de la période coloniale³, est attestée par des documents historiques.

I Contexte, conteur et auditoire

Les deux contes-chantés ont été recueillis dans le sud d'Haïti, à Nan Tranquille, l'un des lieux-dits du Plateau de Salagnac, plateau situé sur

³Periodo español : 1492-1697. Periodo francés : 1697-1803

³Période espagnole : 1492-1697. Période française: 1697-1803

cios médicos. Sin embargo, la meseta contaba con un centro de investigaciones agrícolas, en el marco del Proyecto Madian-Salagnac⁴

La grabación fue realizada en cassettes de audio, durante dos veladas de cuentos organizadas en una casa campesina, espacio habitual de esas reuniones nocturnas. Ambos cuentos cantados fueron contados en créole, por Mèsevwa R., labrador de unos cuarenta años no escolarizado. El narrador asegura que esos relatos le fueron contados en su infancia por los «*gran moun lontan*», los ancianos de antaño, y los consideró como una «escuela». Son los únicos cuentos de Anasi que conoce. Hay que señalar que, a diferencia de los cuentos de Bouki, avatar de la hiena de los Wolofs de Senegal, las historias de Anasi son poco conocidas en Haïti.

El auditorio estaba compuesto en su mayoría por labradores a los que se unieron algunos albañiles y carpinteros. Hombres, mujeres y adolescentes participaban por turno en la narración y mezclaban sus voces con la del narrador durante las partes cantadas. En la primera velada un miembro del grupo acompañaba los cantos con la pandereta o tambor vasco, algo excepcional.

2 Los cuentos

Para no sobrecargar este artículo, presento a continuación un resumen del cuento titulado «Anasi hombre lobo»⁵, y luego la traducción francesa de un extracto del que se titula «Los dos *gangan*»⁶. El narrador espontáneamente le puso esos títulos.

En ambos cuentos, Anasi representa a la araña macho, como lo indica, en el primero, el término («*Monkonpè*», *Compère*) y, en el segundo, la denominación *gangan*, que solo se aplica a los sacerdotes del vudú pues las sacerdotisas son llamadas *manbos*. El humo, «el otro *gangan*» de ese último relato, se convierte de igual forma en un personaje masculino y llevará el nombre de *Fumée*, considerado aquí masculino.

⁴Esas recopilaciones pudieron realizarse gracias al concurso de los agrónomos del centro de Salagnac que me hospedaron y me presentaron a los residentes de las comunidades de Nan Tranquille y de Morpeau.

⁵El personaje hombre lobo es de origen europeo, como podemos constatar en la definición que aparece en el Diccionario Robert: «En las leyendas, los mitos, Hombre transformado en lobo que vagaba por los campos en la noche.» (2002) El hombre lobo haitiano tiene la particularidad de ser antropófago.

⁶El nombre de *gangan* que identifica al héroe araña, no es un atributo propio de la fantasía del narrador de Nan Tranquille. Lo demuestra otro cuento haitiano titulado «*Wougan Anasi ak chasè a*» o «Anasi *gangan* y el cazador» (in Vadrine, *An Annotated Bibliography...*). Podemos entonces concluir que en ambos cuentos se trata del mismo personaje involucrado en diferentes aventuras.

le mont du même nom. En 1982, Salagnac est un cas typique d'habitat rural dispersé, sans électricité, ni canalisations hydrauliques, ni services de santé. Le plateau bénéficie toutefois d'un centre de recherche en agriculture, dans le cadre du Projet Madian-Salagnac⁴.

L'enregistrement a été effectué sur audiocassettes, au cours de deux veillées de contes organisées sur la galerie d'une maison paysanne, cadre habituel de ces réunions nocturnes. Les deux contes-chantés ont été dits en créole, par Mèsevwa R., âgé d'une quarantaine d'années, cultivateur, non scolarisé. Le conteur assure que ces récits lui ont été contés, dans son enfance, par des «gran moun lontan», les vieux d'autrefois et qu'ils les a considérés comme une «école». Ce sont les seuls contes d'Anasi qu'il connaît. Il faut préciser que, contrairement aux contes de Bouki, avatar de l'hyène des Wolofs du Sénégal, les histoires d'Anasi sont plutôt rares en Haïti.

L'auditoire était majoritairement composé de cultivateurs, auxquels s'étaient joints quelques maçons et charpentiers. Hommes, femmes et adolescents participaient au contage à tour de rôle et mêlaient leur voix à celle du conteur au cours des parties chantées. Au cours de la première veillée, un membre du groupe accompagnait les chants au tambourin ou tambour de basque, ce qui est exceptionnel.

2 Les contes

*Pour ne pas surcharger cet article, je présente ci-dessous un résumé du conte intitulé «Anasi loup-garou»⁵, puis la traduction française d'un extrait de celui qui a pour titre «Les deux *gangan*»⁶. Les titres ont été donnés spontanément par le conteur lui-même.*

⁴Ces collectes ont pu être effectuées grâce au concours des agronomes du centre de Salagnac qui m'ont hébergé et introduite auprès des résidents des lieux-dits de Nan Tranquille et de Morpeau.

⁵Le personnage du loup-garou est d'origine européenne, comme on peut s'en rendre compte dans la définition donnée par le Dictionnaire Robert : «Dans les légendes, les mythes, Homme transformé en loup qui passait pour errer la nuit dans les campagnes.» (2002) *Le loup-garou haïtien a ceci de particulier qu'il est anthropophage.*

⁶Ce titre de *gangan* que porte le héros-araignée n'est pas un attribut dû à la fantaisie du conteur de Nan Tranquille. En témoigne un autre conte haïtien intitulé «*Wougan Anasi ak chasè a*» ou «Anasi *gangan* et le chasseur» (in Vadrine, *An Annotated Bibliography...*). On peut alors conclure que, dans les deux contes, il s'agit du même personnage, engagé dans des aventures différentes.

Anasi hombre lobo

Resumen

Anasi teje su tela noche y día, sin que nadie pueda ver como lo hace. Le advierte a un cuidador de ganado algo curioso, que si trata de sorprenderlo sufrirá las consecuencias.

Deseoso por descubrir sus secretos, el cuidador se informa con Maître Coq, que le indica el camino a seguir: ir a un matorral donde los hilos de araña lo lleven hasta los hijos de Anasi, los que a su vez le indicarán la casa de su padre. Dicho y hecho.

Después de la inesperada visita del cuidador, Anasi, furioso, visita a Maître Coq y le lanza en los ojos un puñado de hilos. Luego le canta así:

<i>Anasi file</i>	Anasi teje
<i>Se mwen fil la file</i>	Soy yo quien teje mi tela
<i>Anasi rele: «kote m ap travay?»</i>	Anasi grita «¿donde trabajo?»
<i>Anasi rele : m ap travay!</i>	Anasi clama : «!trabajo!
<i>Ou pap wè kote</i>	No sabrán cuando me comeré a
<i>mwen manje Mèt Kòk!»</i>	Maître Coq!»

Asustado por ese canto aparentemente amenazador, Maître Coq se disculpa y jura no hacerlo más.

Los dos gangan

El relato que sigue presenta el comienzo y la última parte del texto oral, y la parte intermedia contiene esencialmente dos intentos de una prueba que le imponen al humo: encerrarse en un hueco cavado en la tierra y no salir de ahí.

Extracto

Eran dos *gangan*s que hacían magia. [...] Uno dice que es Anasi y el otro que es Fumée.

El otro *gangan* dice que él, Fumée, puede quedarse aquí o irse muy lejos sin que nadie pueda encontrar su origen. Anasi, por su parte, dice que cuando teje nadie puede utilizar su hilo para coser.

Discuten entre ellos y acuerdan hacer una apuesta el domingo en la mañana.

Fumée [...] abrió un huequito [en la tierra]. Fumée se acomodó en el hueco. Taparon el hueco y esperaron, esperaron, esperaron... Puff! La tierra comenzó a echar humo. Fumée salió y dijo: «Muy bien! En verdad no puedo igualar a Anasi.»

Anasi respondió: «¿Que sucede? !No ven que mi patio arde! Han tramado venir a prenderle fuego a mi patio. [...] Y bien, que creen que ocurrió? ¡Todas las cucarachitas, langostas y termitas, todos, son hijos de la tela de Anasi, nadie se los puede comer!»

Dans les deux contes, Anasi représente l'araignée mâle, comme l'indiquent un terme d'adresse utilisé dans le premier («Monkonpè», Compère) et, dans le deuxième, ce titre de gangan, qui ne s'applique qu'aux prêtres du vodou, les prêtresses étant appelées manbos. La fumée, «l'autre gangan» de ce dernier récit, devient également un personnage masculin, qui sera désigné sous le nom de Fumée, considéré ici comme masculin.

Anasi loup-garou

Résumé

Anasi tisse sa toile nuit et jour, sans que personne ne puisse voir comment il s'y prend. Il prévient un gardien de bétail plutôt curieux que si jamais il cherche à le surprendre, il en subira les conséquences.

Désirant découvrir ses secrets, le gardien s'informe auprès de Maître Coq, qui lui indique la voie à suivre : aller dans un buisson où les fils d'araignée le mèneront aux enfants d'Anasi, qui eux-mêmes lui indiqueront la maison de leur père. Sitôt dit, sitôt fait.

Après la visite impromptue du gardien, Anasi, furieux, se rend chez Maître Coq et lui lâche dans les yeux une poignée de fils. Puis il lui chante le chant que voici:

<i>Anasi file</i>	Anasi file
<i>Se mwen fil la file</i>	C'est moi qui tisse ma toile
<i>Anasi rele: «kote m ap travay?»</i>	Anasi crie «où est-ce que je travaille?»
<i>Anasi rele : m ap travay!</i>	Anasi crie : «je travaille!
<i>Ou pap wè kote</i>	Vous ne saurez pas quand
<i>mwen manje Mèt Kòk!»</i>	je mangerai Maître Coq!»

Effrayé par ce chant apparemment menaçant, Maître Coq s'excuse et jure qu'il ne recommencera plus.

Les deux gangan

L'extrait qui va suivre présente le début et la dernière partie du texte oral, la partie intermédiaire comprenant essentiellement deux reprises d'une épreuve imposée à la fumée : s'enfermer dans un trou creusé dans la terre et ne pas en sortir.

Extrait

C'était deux gangans qui faisaient de la magie. [...] L'un dit qu'il est Anasi. L'autre dit qu'il est Fumée.

Canto: tercera ejecución

Anasi file, file fil la pou mwen Anasi teje, teje tu tela,
Te lo ruego
Anasi... [pasaje ininteligible]⁷
File fil la pou mwen Teje tu tela , te lo ruego

[...] Fumée enfermó. Cuando comprendió que no podía convertirse en *gangan*, le pidió a Anasi que lo ayudara. Anasi le respondió: «A ti no te curaré. Podría comerte fácilmente, pero estás tan delgado! No es precisamente por estar gordo que te comería. Y bien, respétame, a mí, a Anasi! «

3 Análisis

3.1 Principales atributos de los personajes

Recordemos primero la definición de Propp: «Por atributos, entendemos el conjunto de cualidades externas de los personajes: edad, sexo, situación, apariencia externa y características, etc.» (Propp, éd. de 1973:106). De igual forma se considerarán como atributos el hilo que segrega la araña y la propia tela.

En el caso de Anasi, el primer atributo a destacar es su propio nombre. En primer lugar hay que señalar que la palabra «anasi» forma parte del vocabulario créole: aparece como nombre común con su traducción francesa «araignée» (araña) en el diccionario créole-francés-inglés de Valdman. La palabra aparece también en la sección créole de la enciclopedia electrónica Wikipedia.

Esta palabra «anasi», convertida en nombre propio, es la que caracteriza en primer lugar al personaje de los cuentos de Nan Tranquille, ya que el narrador nada dice sobre su apariencia. Sin embargo, después del primer relato afirma que Anasi es «un animalito que teje». En resumen, el narrador y los oyentes, que conocen bien al animal real, son conscientes de un atributo característico del personaje: su pequeñez. Recordemos que a ese pequeño personaje se le atribuye el sexo masculino.

Pero los atributos más significativos de este « animalito que teje » son precisamente sus hilos y en particular su tela, a la vez obra de arte y trampa.

Esta tela que constituye el tema principal de los cantos, adquiere un significado especial en ambos relatos.

⁷Los pasajes que no guardan relación ni con el créole ni con el francés y que son incomprensibles para los narradores, en ocasiones se encuentran en los cantos de cuentos. Esto nos hace pensar que probablemente en este caso se trate de vestigios de lenguas africanas, como las de los cantos y rezos vudú «en

L'autre gangan dit que lui, Fumée, il peut rester ici et bondir très loin, sans que personne ne puisse trouver sa source. Anasi, lui, dit que quand il file, personne ne peut se servir de son fil pour coudre.

Ils ont discuté et se sont entendus pour faire un pari, dimanche matin.

Fumée [...] a fait un petit trou [dans la terre]. Fumée s'est recroquevillé dans le trou. On a bouché le trou, on a attendu, attendu, attendu... Prip! La terre s'est mise à fumer. Fumée est sorti. Il a dit : «Eh bien, bon! Je ne peux vraiment pas égarer Anasi.»

Anasi a dit : «Qu'est-ce qui se passe? N'est-ce pas que ma cour brûle! On a comploté pour venir mettre le feu à ma cour. [...] Eh bien, qu'est-ce que vous croyez qui est arrivé? Tous les petits cancrelats et criquets, toutes les petites termites, tous, ce sont les enfants de la toile d'Anasi. Personne ne peut le manger!»

Chant: troisième exécution

Anasi file, file fil la pou mwen Anasi file, file ta toile,
je t'en prie
Anasi... [passage inintelligible]⁷
File fil la pou mwen File ta toile, je t'en prie

[...] *Fumée est tombé malade. Quand il a compris qu'il ne pouvait pas devenir gangan, il a été demander à Anasi de le secourir. Anasi a dit : «Toi, je ne te guérirai pas. Je pourrais facilement te manger, mais tu es si maigre! Ce n'est sûrement pas parce que tu es gras que je te mangerais. Eh bien, respecte-moi, moi, Anasi!»*

3 Analyse

3.1 Principaux attributs des personnages

Rappelons d'abord la définition de Propp: «Par attributs, nous entendons l'ensemble des qualités externes des personnages : leur âge, sexe, situation, leur apparence extérieure avec ses particularités, etc.» (Propp, éd. de 1973:106). Seront également considérés comme attributs le fil que sécrète l'araignée, ainsi que la toile qui en résulte.

Pour Anasi, le premier attribut à signaler est son nom même. Il faut d'abord noter que le mot «anasi» fait partie du vocabulaire créole : il fi-

⁷Des passages, qu'on ne peut rattacher ni au créole ni au français et qui restent incompris par les conteurs, apparaissent parfois dans les chants de contes. On est porté à croire qu'il s'agit probablement ici de survivances de langues africaines, comme celles des chants et prières vodou «en langage».

Frente al pequeño Anasi, adversarios de talla. En el primer cuento, es un gallo grande, personaje agresivo que participa en las peleas de gallo de los domingos, y en el segundo, Fumée, «el otro *gangan*», cuyas espirales de humo atraviesan el espacio al igual que los hilos de la tela de Anasi, que se convierte en rival para este, un rival aún más peligroso por ser hijo del fuego.

3.2 La acción, astucia o lucha

En la lógica de los cuentos de animales, un débil y pequeño animal recurre a la astucia para defenderse de los animales grandes y peligrosos. Anasi toma este camino cuando refiere en su canto que «se comerá» a Maître Coq, lo que, en el contexto haitiano, da a entender que es un hombre lobo. El ardid es efectivo ya que su adversario, por muy gallo de pelea que fuera, se retracta. Vale recordar que Anasi trató de neutralizar al animal antes, lanzándole un puñado de hilos a los ojos.

Por su parte, Anasi *gangan* no recurre a la astucia para enfrentar a otros insectos, ya que la tela que teje se transforma fácilmente en trampa. El *gangan* se jacta, con ese tono arrogante que le presta el narrador: «Todas la cucarachitas, langostas y termitas son hijos de la tela de Anasi.»

Esta última expresión es un eufemismo destinado a enmascarar el papel del depredador, propio del animal real: los insectos atrapados en la tela de Anasi no son sus presas sino «hijos» adheridos a esta tela, cual feto al útero de la madre. Se trata en este caso de una forma disimulada de declarar que solo son débiles criaturas dominadas por el héroe araña.

Y, en forma de apuesta, Anasi *gangan* inicia una pelea, ya no con un fuerte animal, sino con otro *gangan*, capaz de convertirse en un agresor tan peligroso como un animal feroz. Pero si bien Fumée acepta encerrarse tres veces en un hueco, Anasi no pasa ninguna prueba. Tampoco enfrenta a su adversario en singular pelea. Sus flechas son las intenciones mordaces que dedica a este adversario. Y como pudimos constatar, el cuento termina con el fracaso de Fumée y la victoria de Anasi, que dice la última palabra: «Respétame, a mí, a Anasi. «

De hecho, en ese cuento de Nan Tranquille, el héroe impone su autoridad, no solo sobre otros animales sino también sobre elementos difíciles de controlar como el humo y por extensión el propio fuego. Y es precisamente el fuego lo que Anasi ve en su patio «arder». Ese cuento cantado alcanza entonces la fuerza de un mito.



gure comme nom commun, avec sa traduction française, «araignée», dans le dictionnaire créole-français-anglais de Valdman. Le mot apparaît aussi dans la section créole de l'encyclopédie électronique Wikipedia.

C'est ce mot «anasi», devenu nom propre, qui caractérise d'abord le personnage des contes de Nan Tranquille, car le conteur ne dit rien de son apparence. Il affirme cependant, après le premier récit, qu'Anasi est «une petite bête qui file». Bref, le conteur et les auditeurs, qui connaissent bien l'animal réel, sont conscients d'un attribut caractéristique du personnage: sa petitesse. Rappelons qu'à ce petit personnage, on attribue le sexe masculin.

Mais les attributs les plus caractéristiques de cette «petite bête qui file», ce sont précisément ses fils et surtout sa toile, à la fois oeuvre d'art et piège. Cette toile, qui fournit le thème principal des chants, prend un relief particulier dans les deux récits.

Face au petit Anasi, des adversaires de taille. Dans le premier conte, il s'agit du gros coq, personnage agressif, qui fréquente les combats de coq du dimanche. Et, dans le deuxième conte, Fumée, «l'autre gangan», Fumée, dont les volutes traversent l'espace tout comme les fils de la toile d'Anasi, devient un rival pour celui-ci, un rival d'autant plus dangereux que Fumée est fils du feu.

3.2 L'action : ruse ou lutte

Dans la logique des contes d'animaux, une faible petite bête recourt à la ruse pour se défendre des gros animaux dangereux. Anasi

En definitiva, si la tela de Anasi es el quid de ambos cuentos, el propio héroe aparece en cada relato de diferentes formas: como pequeño personaje astuto, cuando se hace pasar por hombre lobo y como gran potentado cuando, convertido en *gangan*, se hace pasar por mago a quien obedecen todas las fuerzas naturales.

4 Anasi y sus homólogos africanos.

Por homólogos africanos hay que entender en este caso a los personajes arañas que aparecen en las tradiciones orales de los países de África Occidental, países situados parcial o totalmente en las zonas boscosas, hábitat privilegiado del animal real, entre los que se encuentra Ghana, donde viven aún los Achantis.

Todos esos personajes del oeste africano tienen rasgos comunes. Marcelle Collardelle-Diarrassouba destaca las características de la araña que considera esenciales: «en primer lugar es pequeña.» (1975:147) y «al igual que en la realidad, en los cuentos la araña teje su tela.» (*ibid.* :148). Podemos constatar que la autora concuerda con la definición que el narrador haitiano da de Anasi: «un animalito que teje». Además, la señora Collardelle-Diarrassouba precisa que «La tela se convirtió en símbolo de trampa» con la cual «atrapa moscas e insectos.» (*ibid.* :149) Tenemos que pensar entonces en el comentario de Anasi sobre los insectos atrapados en su tela.

Por otra parte, la doble cara del héroe haitiano la encontramos en sus homólogos. En primer lugar, el ardid de Anasi hombre lobo tiene su equivalente en la araña africana: «[...] la araña es un animal astuto que tiende trampas.» (*ibid.* :149) Luego, las mordaces palabras y la morgue de Anasi *gangan* también tienen su equivalente en África. En la etnia Agni, vecina de los Achantis, el héroe araña es «ese presuntuoso que se regodea en palabras» (*ibid.* :154) que «no admite además, que alguien se crea más fuerte que él» (*ibid.* :155) En fin, el halo de magia que acompaña al *gangan* se proyecta también sobre su homólogo africano: «Araña que teje magníficas telas es también un artista; es por tanto un personaje con poderes especiales [...] La Araña aparece por doquier como la imagen del hechicero en quien no se puede confiar.» (*ibid.* : 187)

Pero es precisamente el nombre de Anasi el que permitirá identificar al pueblo que dio vida al héroe de los cuentos haitianos. Al respecto, Marcelle Collardelle-Diarrassouba nos da nuevas pistas: «la araña tiene diversas denominacio-

prend effectivement cette voie, lorsque il prétend, dans son chant, qu'il «mangera» Maître Coq, ce qui, dans le contexte haïtien, laisse entendre qu'il est un loup-garou. Le coup porte, car son adversaire, tout coq de combat qu'il soit, fait amende honorable. Il faut reconnaître qu'auparavant, Anasi avait cherché à neutraliser le gros animal en lui lançant une poignée de fil dans les yeux.

De son côté, Anasi gangan ne recourt guère à la ruse pour affronter d'autres insectes, car la toile qu'il tisse se change aisément en piège. Le gangan s'en vante, sur ce ton arrogant que lui prête le conteur : «Tous les petits cancrelats et criquets, toutes les petites termites, tous, ce sont les enfants de la toile d'Anasi.»

Cette dernière expression est un euphémisme destiné à masquer ce rôle de prédateur qui est celui de l'animal réel : les insectes pris dans la toile d'Anasi ne sont pas ses proies mais «des enfants» attachés à cette toile, un peu comme le fœtus à l'utérus maternel. Il s'agit là d'une manière voilée de déclarer que ce ne sont que de faibles créatures que le héros-araignée domine.

Et, sous la forme d'un pari, c'est une lutte qu'Anasi gangan engage, non pas avec un gros animal, mais avec Fumée, autre gangan, susceptible de devenir un agresseur aussi dangereux qu'une bête féroce. Mais si Fumée accepte trois fois de s'enfermer dans un trou, Anasi, lui, ne subit aucune épreuve. Il n'affronte pas non plus son adversaire en combat singulier. Ses flèches, ce sont les propos cinglants qu'il destine à cet adversaire. Et, comme on a pu le constater, le conte se termine par l'échec de Fumée et la victoire d'Anasi, qui se réserve le dernier mot: «Respectez-moi, moi, Anasi.»

En fait, dans ce conte de Nan Tranquille, c'est sa domination que le héros établit, non seulement sur d'autres animaux mais encore sur des éléments difficilement contrôlables: la fumée, et par extension, le feu lui-même. Car c'est bien le feu qu'Anasi voit dans sa cour qui «brûle». Ce conte-chanté atteint alors la force d'un mythe.

En définitive, si la toile d'Anasi reste au cœur des deux contes, le héros lui-même se révèle dans chacun des récits sous des jours différents : petit personnage rusé, quand il se fait passer pour loup-garou et grand-potentat, lorsque, devenu gangan, il joue le rôle du magicien à qui obéissent les forces de la nature.

nes según las respectivas etnias.» (1975 : 142). Dicho de otra manera, el nombre del animal depende de la lengua de la etnia en cuestión.

El tchi tiene diferentes formas para designar a la araña. Redden destaca la forma siguiente: *ananse* (1963: 214). Collardelle-Diarrassouba señala otras: «*Ananzè*» es el nombre achanti de la araña. Los Achanti de Ghana dicen «*Anansi*» (1975: 145, nota 14).

Con este último término, reconocemos el nombre de los personajes arañas de las islas anglófonas del Caribe, del sur de Estados Unidos y de algunos países latinoamericanos como Colombia, Costa Rica, Nicaragua y Panamá. Por lo general, los narradores y autores que perpetúan el recuerdo de Anansi en esos países son conscientes del origen achanti de ese patrimonio intangible.

El nombre «Anasi» puede considerarse como una variante de «Anansi», ya que estas dos palabras de cercana forma tienen el mismo elemento de referencia⁸: «araña». Sin embargo, la forma «anasi» apenas se conoce en América. Solo la encontré aquí en Haití, en Guatemala⁹ y en Guyana. Quizás en la actualidad sea poco conocida en el oeste africano. Quizás haya desaparecido completamente allí, pues no la encontramos ni en la obra de Redden, ni en las investigaciones de Collardelle-Diarrassouba.

Es posible concluir que la palabra créole «anasi» viene del tchi. Por consiguiente, el personaje haitiano que denomina, al igual que el Anansi de América, es una transformación del héroe achanti, héroe que va más allá del contexto de los cuentos: «*Anancy is an Ashanti Spider-god and has magical powers.*» (L. Bennett, 1979:XI). «Anansi es un dios araña achanti dotado de poderes mágicos».

5 Literatura oral e historia.

El narrador y los oyentes de Nan Tranquille nunca habían oído hablar de los Achantis. Sin embargo, conocían bien a los Kongos, los Ibos y los Radas (o Aradas del Dahomey). En ese sentido nada sorprende: los dioses kongos, ibos y radas invocados en las ceremonias vudú, así como los

⁸«Llamamos elemento de referencia a lo que se refiere un signo lingüístico en la realidad extralingüística descrita a partir de la experiencia de un grupo humano.» Dubois et al, artículo «réfèrent».

⁹Un cuento titulado «Anasi y Gueygusi», proveniente de los Garifuna, comunidad negra de Guatemala, fue grabado en un CD por Raul Lopez. Pero aunque la forma sobrevivió el personaje sufrió una metamorfosis: un lector del diario guatemalteco *La*

4 Anasi et ses homologues africains

Par homologues africains, il faut entendre ici les personnages-araignées qui apparaissent dans les traditions orales des pays de l'Afrique de l'Ouest, pays situés partiellement ou totalement dans les zones forestières, domaine privilégié de l'animal réel. Parmi ces pays, le Ghana, où vivent encore les Achantis.

Tous ces personnages de l'Ouest africain ont des traits communs. Marcelle Collardelle-Diarrassouba signale des caractéristiques de l'araignée qu'elle juge essentielles : «Elle est tout d'abord petite.» (1975:147) et «Comme dans la réalité, l'araignée tisse sa toile dans les contes.» (ibid. :148). On peut constater que l'auteure rejoint la définition que donnait le conteur haïtien pour Anasi : «une petite bête qui file». Madame Collardelle-Diarrassouba précise en outre que «La toile est devenue le symbole du piège» avec lequel «elle attrape mouches et insectes.» (ibid. :149) On ne peut alors s'empêcher de penser à la remarque d'Anasi au sujet des insectes emprisonnés dans sa toile.

Par ailleurs, le double visage du héros haïtien, se retrouve chez ses homologues. Tout d'abord, la ruse d'Anasi loup-garou a son équivalent chez l'araignée africaine : «[...] l'araignée est un animal rusé qui tend des pièges.» (ibid. :149) Ensuite, les paroles cinglantes et la morgue d'Anasi gangan ont aussi leur pendant en Afrique. Chez les Agni, ethnie voisine des Achantis, le héros-araignée est «ce hâbleur, se gargarisant de mots» (ibid. :154) qui «n'admet d'ailleurs pas que l'on se dise plus fort que lui.» (ibid. :155) Enfin, le halo de magie qui entoure le gangan se projette aussi sur son homologue d'Afrique: «Araignée qui tisse de magnifiques toiles est bien un artiste; c'est ainsi un personnage qui a des pouvoirs spéciaux [...] Araignée apparaît bien partout comme l'image du sorcier dont il faut se méfier.» (ibid. : 187)

Mais c'est surtout ce nom d'Anasi qui permettra d'identifier le peuple qui a donné naissance au héros des contes haïtiens. À ce sujet, Marcelle Collardelle-Diarrassouba nous fournit de nouvelles pistes : «L'araignée connaît diverses appellations selon les ethnies concernées.» (1975 : 142). Autrement dit, le nom de l'animal dépend de la langue de l'ethnie en question.

Le tchi a plusieurs formes pour désigner l'araignée. Redden note la forme suivante: ananse (1963: 214). M. Collardelle-



cantos y danzas específicas que se les dedican, perpetúan el recuerdo de los pueblos que crearon estas deidades. No sucede así con los dioses achantis que al parecer no han dejado rastros evidentes en el vudú.

¿Y que dicen los documentos históricos sobre la presencia de esclavos achantis en el período colonial? Le pregunté a dos historiadores haitianos que no pudieron darme ninguna respuesta. Varios libros de historia, incluidos los de Dorsainvil (1934:42), Fouchard (1972:182-185), y C. Fick (1990:26), basados en los criterios de Moreau de Saint-Méry, el célebre historiógrafo de Santo Domingo, señalan la presencia de numerosas etnias africanas en el siglo XVIII, pero prácticamente no mencionan a los Achantis.

Mientras esperamos que los especialistas se interesen en el tema, señalemos algunos indicios de la posible presencia de ese pueblo en Haití: la descripción de buques negreros provenientes de la Costa de Oro que aparece en los diarios de Santo Domingo en el siglo XVIII (Fouchard, 1972:193-195) y, además de la palabra «anasi», algunos vestigios lingüísticos identificados en el vocabulario créole por el antropólogo J. B. Romain (1978:55, 56, 67, 68).

Comprendemos entonces la gran importancia que tiene la literatura oral: sería esencialmente esta «memoria del pueblo» la que habría conservado las huellas del paso de los Achantis por tierra haitiana.

En definitiva, a pesar del cambio de idioma y de algunas adaptaciones al medio, las versiones haitianas de los cuentos cantados de Anasi la araña, son fragmentos de la literatura oral achanti. Sólo nos queda esperar que nuevas recopilaciones en los campos haitianos, en especial en las colinas, nos aporten otros cuentos de Anasi, ya

Diarrassouba en relève d'autres : «Ananzè» est le nom ashanti de l'araignée. Les Ashanti du Ghana disent «Anansi»» (1975: 145, note 14).

Avec ce dernier terme, nous retrouvons le nom des personnages-araignées des îles anglophones de la Caraïbe, du sud des États-Unis et de certains pays latino-américains, comme la Colombie, Costa-Rica, le Nicaragua et Panama. Les conteurs et les auteurs qui perpétuent le souvenir d'Anansi dans ces pays sont en général conscients de l'origine achanti de ce patrimoine intangible.

Le nom «Anasi» peut être considéré comme une variante d'«Anansi», puisque ces deux mots de forme voisine ont le même référent⁸ : «araignée». La forme «anasi» est cependant plus rare en Amérique. Je ne l'ai rencontrée jusqu'ici qu'en Haïti, au Guatemala⁹ et en Guyane. Peut-être est-elle également rare, à notre époque, dans l'Ouest africain. Peut-être même a-t-elle complètement disparu là-bas, puisqu'on ne la retrouve, ni dans l'ouvrage de Redden, ni dans l'étude approfondie de M. Collardelle-Diarrassouba.

Il reste qu'il est possible de conclure que le mot créole «anasi» vient du tchi. Par conséquent, le personnage haïtien qui le porte est, tout comme l'Anansi d'Amérique, un avatar d'un héros achanti, héros qui va au-delà du cadre des contes : «Anancy is an Ashanti Spider-god and has magical powers.» (L. Bennett, 1979:XI). «Anansi est un dieu-araignée achanti doté de pouvoirs magiques».

5 Littérature orale et histoire

Le conteur et les auditeurs de Nan Tranquille n'avaient jamais entendu parler des Achantis. Par contre, ils connaissaient bien les Kongos, les Ibos et les Radas (ou Aradas du Dahomey). À cela, rien d'étonnant : les dieux kongos, ibos et radas qu'on invoque dans les cérémonies vodou, ainsi que les chants et les danses spécifiques qu'on leur dédie, perpétuent le souvenir des peuples qui ont forgé ces divinités. Il n'en est pas de même pour les dieux achantis qui ne semblent pas avoir laissé de traces évidentes dans le vodou.

⁸«On appelle référent ce à quoi renvoie un signe linguistique dans la réalité extra-linguistique telle qu'elle est découpée par l'expérience d'un groupe humain. », Dubois et al, article «référent».

⁹Un conte intitulé «Anasi y Gueygusi», provenant des Garifuna, communauté noire du Guatemala, a été enregistré sur CD par Raul Lopez. Mais, si la forme a survécu, le personnage a subi une métamorphose : un lecteur du journal guatémaltèque La Hora, parle d'«Anasi El Murciélago, relatado por don Cotorro», ou «Anasi la chauve-souris, dit par don Cotorro».

que esos relatos vivos y agradables al oído son capaces de hacer que jóvenes y adultos se interesen en conocer mejor al pueblo Achanti, que sin dudas contribuyó a formar la nación haitiana. Además, esos cuentos, transmisores de conocimientos sobre la naturaleza y el mundo animal, pueden convertirse en la introducción viva de las ciencias naturales en las escuelas primarias.

En resumen, el propio héroe araña, llámese Anasi o Anansi, demuestra que las culturas de los países de América ignoran las fronteras de los estados, los límites de las islas, los mares entre los continentes. Y como bien dijo el profesor Jaime Arocha Rodríguez de la Universidad Bogota : «Anansi saca de sus entrañas la red que une a África con América.» (2005, *Introducción*). ■

BIBLIOGRAFÍA

AMEGBOH, J, et F. LIGIER, *Ossei Toutou, fondateur de la Confédération ashanti*, ABC, Paris, 1976, 111 p.

AROCHA RODRIGUEZ, J. *Los ombligados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, *Introducción*, Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Angel Arango del Banco de la República, Bogotá, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/omblig/1.htm> BENNETT, L., *Anancy and miss Lou*, Sangster's Book Stores Ltd, Kingston, 1979, 82 p.

COLLARDELLE-DIARASSOUBA, M., *Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'Ouest africain*, Union Générale d'Éditions, Collection 1018, Paris, 1975, 308 p.

DORSAINVIL, J.-C., et les Frères de l'Instruction chrétienne, *Manuel d'histoire d'Haïti*, Imprimerie Henri Deschamp, Port-au-Prince, 1934, 368 p.

DUBOIS ET AL, *Dictionnaire de Linguistique*, Librairie Larousse, Paris, 1973, 516 p.

FICK, C., *The making of Haiti*, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1990, 355 p.

FOUCHARD, J., *Les marrons de la liberté*, Éditions de l'École, Paris, 1972, 580 p.

VALDMAN, A., et al, (1981) *Haitian creole-english-french dictionary*, Indiana University, Creole Institute, Bloomington, 2 vol, 582 p.

PROPP, V. *Morphologie du conte*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, 255 p., 1^o édition, Leningrad, 1928, REDDEN, J., *Two basic course*, Foreign Service Institute, Washington D.C., 1963, 224 p.

ROMAIN, J. B. , *Africanismes haïtiens*, Imprimerie M. Rodriguez, Port-au-Prince, 1978, VEDRINE, E., *An annotated Bibliography on Haitian Creole : Index of Titles*, 449 Wougan Anasi ak chasè a, www.palli.ch/~kapeskreyol/bibliographie/vedrine/2.php

Et que disent les documents historiques au sujet de la présence d'esclaves achantis à l'époque coloniale? J'ai posé la question à deux historiens haïtiens qui n'ont pu m'apporter aucune réponse. Plusieurs ouvrages d'histoire, dont ceux de Dorsainvil (1934:42), de Fouchar (1972:182-185), de C. Fick (1990:26), qui se base sur les estimations de Moreau de Saint-Méry, le célèbre historiographe de Saint-Domingue, signalent la présence au XVIIIe siècle de nombreuses ethnies africaines, mais ne mentionnent guère les Achantis.

En attendant que des spécialistes s'intéressent à la question, notons quelques indices de la présence probable de ce peuple en Haïti : le signalement, au XVIIIe siècle, dans les journaux de Saint-Domingue, de navires négriers en provenance de la Côte d'Or (Fouchar, 1972:193-195) et, outre le mot «anasi», quelques survivances linguistiques relevées dans le vocabulaire créole par l'anthropologue J. B. Romain (1978:55, 56, 67, 68).

On comprend alors toute l'importance que revêt la littérature orale : ce serait essentiellement cette «mémoire du peuple» qui aurait gardé des traces du passage des Achantis en terre haïtienne.

En définitive, malgré le changement de langue et quelques adaptations au milieu, les versions haïtiennes des contes-chantés d'Anasi-l'araignée sont bien des fragments de la littérature orale achanti. Il faudrait souhaiter que de nouvelles collectes dans les campagnes haïtiennes, particulièrement dans les mornes, nous apportent d'autres contes d'Anasi. Car ces récits vivants et agréables à écouter sont susceptibles de porter jeunes et adultes à chercher à mieux connaître le peuple qui les a façonnés et qui a certainement contribué à la formation de la nation haïtienne. En outre, ces contes qui véhiculent un savoir sur la nature et le monde animal peuvent devenir, dans les écoles primaires, une vivante introduction aux sciences naturelles.

*Enfin, le héros-araignée lui-même, qu'il se nomme Anasi ou Anansi, témoigne que les cultures des pays d'Amérique ignorent les frontières des états, les contours des îles, les mers entre les continents. Et comme l'a si bien dit le professeur Jaime Arocha Rodríguez de l'Université de Bogota : «Anansi saca de sus entrañas la red que une a África con América.» (2005, *Introducción*). Anansi tire de ses entrailles le filet qui relie l'Afrique à l'Amérique. ■*

Diversidad y patrimonio cultural inmaterial: la experiencia mexicana¹

Griselda García Galicia y Marco Antonio Jacobo Gutiérrez

Hoy día las personas y los grupos defensores de la democracia pluralista celebramos que en la agenda internacional, y particularmente en el dietario de actividades de la UNESCO, se encuentren dos temas fundamentales para la preservación y el desarrollo de las identidades colectivas: el de la diversidad y la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

Dado que la sociedad democrática no es la unánime, sino la plural, es decir, la que afirma el derecho a la diferencia y reconoce los derechos de la otredad, estos dos puntos son relevantes tanto para el fortalecimiento de las múltiples identidades colectivas como para el logro de su coexistencia pacífica.

La diversidad cultural fue considerada en la 30ª sesión de la Conferencia General de la UNESCO (1999), como promotora del desarrollo y, por tanto, una de las principales riquezas de la humanidad que debían ser afirmadas. Tal reconocimiento fue acompañado con la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural en el 2001. Su importancia está de manifiesto en el artículo 1: «La diversidad cultural es para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos.»

Es claro que la afirmación y el reconocimiento de la diversidad cultural es importante en la medida que es:

1. Fuente de identidad.
2. Promotora de la creatividad y el desarrollo.
3. Factor clave para la coexistencia de los diversos grupos que componen una nación, por lo que es garante de la paz y la convivencia pacífica.

Paralelamente, con la aprobación de la Convención de UNESCO para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial en el 2003, la cultura viva se ha convertido en el otro de los temas cruciales de nuestro tiempo. Su importancia radi-



Artesanía popular mexicana

ca en que reivindica los valores y símbolos culturales propios de los pueblos, comunidades y grupos sociales que conforman una nación.

Es claro que por ser un tema de reciente interés aún existen algunas confusiones en torno a ese concepto. Por nuestra parte, tomando como punto de partida las definiciones de UNESCO contenidas tanto en el Glosario como en la Convención antes citada, entendemos por patrimonio cultural inmaterial a las diferentes expresiones y manifestaciones de la vida de los pueblos que se transmiten de generación en generación, dependen de los portadores para su existencia y son fundamentales para mantener la cohesión social entre los miembros de un grupo.

Comprende los siguientes elementos:

- Tradición oral y narrativa.
- Conocimientos tradicionales sobre ciclos agrícolas, herbolaria y medicina tradicional.
- Mitos y concepciones del universo y la naturaleza.
- Espacios y entorno geográfico dotado de valor simbólico.
- Expresiones dancísticas y musicales.

¹ Ponencia presentada por los autores en el FORO DE POLÍTICAS CULTURALES Y PATRIMONIO INMATERIAL desarrollado durante el SÉPTIMO ENCUENTRO PARA LA PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE PAÍSES IBEROAMERICANOS, Venezuela 2006

- Vida y festividades religiosas.
- Diseños artesanales presentes en todos los oficios.
- Destrezas y habilidades de los creadores en todos los oficios, incluyendo la tecnología tradicional.

Como podemos ver, el patrimonio cultural inmaterial es resultado de procesos sociales que se generan al interior de contextos específicos. En su producción intervienen clases sociales, fuerzas políticas y organizaciones con distintos intereses. De ahí que su principal cualidad es la de ser una construcción colectiva fruto de la creatividad y la imaginación de pueblos, comunidades y grupos.

En esta perspectiva, sus expresiones no son en verdad nacionales, es decir, no abarcan a todos los sectores, etnias, grupos y pobladores de la nación; sus manifestaciones, por el contrario, suelen ser representativas de la historia local de un sector de la población. Justamente por eso la diversidad cultural es fuente de riqueza. Y por ello, también, toda identidad colectiva crea un sentimiento de pertenencia común, contribuyendo a la formación de sociedades libres y de carácter democrático.

Por lo anterior, el patrimonio cultural inmaterial de una nación no debe ser utilizado por los grupos hegemónicos con fines políticos, ni por las corporaciones mercantiles con propósitos lucrativos. Más aún, no debe servir como justificación ideológica para quienes pretenden homogeneizar los estilos de vida y uniformar las diferencias y contradicciones internas (económicas, políticas, culturales e ideológicas).

Como hemos dicho, cada grupo produce sus bienes y simboliza su patrimonio cultural en base a su propia historia y cosmovisión. De este modo, la diversidad avala que las culturas no son homogéneas, sino plurales y diversas. Y por ser plurales y diversas cada una de ellas cuenta con características propias. Características que, por cierto, pueden ser: lingüísticas, culturales o étnicas.

Según estimaciones del Instituto Lingüístico de Verano, en el continente americano se hablan aproximadamente mil lenguas distintas. Las lenguas no son simples instrumentos de comunicación, sino referentes simbólicos que reflejan una cosmovisión, es decir, determinada percepción del mundo. Por ello son el vehículo de sistemas de valores y expresiones culturales, y constituyen un factor determinante de la identidad de grupos e individuos. Las lenguas representan una parte esencial del patrimonio vivo de la humanidad.

Por ejemplo, la denominación de algunas plantas nativas de la región mixteca o los diferentes nombres del maíz denotan un conocimiento y manejo especializado del medio.

Nombres en mixteco de algunas cactáceas columnares presentes en Santo Domingo Tianguistengo.

Nombre en mixteco	Significado	Nombre científico
tnu dichi ya 'a	Pitaya amarillenta o escamosa	<i>Escontria chotila</i>
tnu dichi idi	Pitaya pachona	<i>Pachycereus grandis</i>
tnu dichi numi	Pitaya del tamaño de un grano de maíz	<i>Hyrtilocactus geometrizans</i>
tnu dichi ve 'e	Pitaya para hacer casa	<i>Neobuxbaumia mezcalaensis</i>
tnu dichi satnu	Pitayo en forma de tenate	<i>Isolatocereus dumortieri</i>
Si laya	<i>Pachycereus marginatus</i>
Chikusa	Hace referencia	<i>Pachycereus weberi</i>

Nombres del maíz en algunas de las diferentes lenguas de México

Otdakn	Mnlaqd cdk l'y
@ltyfn n syinm mn'l	Gm'g
B'jbghtdk	Hw'l
Bt'b'o n dr o'h	lbg'r
Bgnbgn n bgnbgnksdbn n mfhft'	Mtd
Bgnms'k cd Sa'rbn n xnjns'm	Hw'l
Bgnms'k cd N'w'b' n rkhit'k'	jnr'jg
Lhwsdbn n sttm r'uh	rtrh
Mgt'sk n ldwhb'mn	Sk'ngkh
S'q'gtl'q' n q'qltqh	Rtm

No está por demás señalar que las características lingüísticas de los países, y aún de los grupos lingüísticos de una nación, difieren enormemente. Así, por ejemplo, la diversidad lingüística de Latinoamérica difiere con respecto a la existente en la Península Ibérica. En efecto, en esta última:

- el número de lenguas es menor al de América Latina: catalán, vasco, aragonés, castellano, gallego y portugués, más algunas variantes de estas lenguas;
- todas ellas están cercanamente emparentadas, en tanto que descienden del latín;
- con excepción del vasco, el número de hablantes de la mayoría de ellas se cuenta en millones, y
- la diversidad lingüística se manifiesta principalmente en las poblaciones urbanas, las cuales cuentan con índices elevados de alfabetización y bilingüismo.

En contraste, en Latinoamérica:

- las lenguas indígenas y autóctonas se cuentan por cientos;
- se reparten en numerosos troncos y familias lingüísticas sin relación genética entre sí o con un parentesco muy lejano;
- la mayoría de las comunidades de lenguas amerindias son usualmente pequeñas (entre 100 y 50.000 hablantes);

- d) muy pocas lenguas rebasan el millón de hablantes: maya, náhuatl, quiché, quechua y aimara), y
- e) los grupos lingüísticos se asientan mayoritariamente en poblaciones indígenas y/o autóctonas dispersas, con índices de bilingüismo muy variables y muy bajos índices de alfabetización.

En cuanto a la diversidad cultural, habrá que comenzar por diferenciarla de la diversidad lingüística. En primer lugar, porque diferentes lenguas pueden ser portadoras de tradiciones culturales similares. Así por ejemplo, la región mesoamericana (sur de México, Guatemala, El Salvador y las zonas occidentales de Honduras y Nicaragua) constituye un área de gran unidad cultural, a pesar de su muy considerable diversidad lingüística (alrededor de cien lenguas distintas pertenecientes a las numerosas lenguas mayas, el variado tronco otomangue con sus diversas familias y más numerosas lenguas, además de las familias zoque y totonaca, y de algunas lenguas aisladas). Es decir, el área mesoamericana es un área esencialmente con la misma cultura. Las particularidades regionales no son sino variaciones de una misma matriz cultural, con los mismos elementos culturales pero en diversas combinaciones.

Al igual que el caso anterior generalmente se asume que cada grupo étnico se caracteriza por poseer una lengua y una cultura distintivas. Pero en realidad, las identidades étnicas no necesariamente coinciden con la variación cultural o lingüística. Así, encontramos grupos étnicos dentro de un mismo grupo lingüístico (mayos y yaquis en el norte de México) o un solo grupo étnico con lenguas distintas (popolucas hablantes de zoque o mixe en el Golfo de México). Esta situación se acentúa si tomamos en cuenta la discrepancia entre los términos locales para autodenominarse y los nombres que les han sido impuestos por las sociedades nacionales. Por ejemplo, entre los zapotecos del sur de México existen varios nombres en su lengua para designar a diversos grupos hablantes de zapoteco, en tanto que en español se les designa con un solo nombre.

Solo por ejemplificar:

Zapoteco sur de México	diátraca	Zapoteco del interior
	áica	Zapoteco de la sierra sur
	deñita son	Zapoteco de Tototitlán
Náhuatl	Tarān tarrí	Y por lo menos 15 formas más diferentes de autodenominarse.

Ahora bien, no obstante la importancia de la diversidad étnica, lingüística y cultural, así como del papel dinámico del patrimonio cultural inmaterial en el enriquecimiento de la diversidad y la cons-

trucción de entidades colectivas fuertes y sólidas, éstos se encuentran amenazados por la globalización del modelo neoliberal, el cual, como es sabido, tiende a unificar al mercado y a homogeneizar los estilos de vida. El peligro radica en la comercialización de sus bienes y el deterioro de sus componentes simbólicos tradicionales. Ello, además de generar pobreza creciente y mayor concentración de la riqueza en pocas familias.

Sin duda, el impacto de la globalización en los pueblos indígenas, las comunidades rurales, los sectores populares y los jóvenes marginados de las ciudades, ha sido tan brutal y salvaje que ha ocasionado el desdibujamiento de sus identidades, el menosprecio de sus usos y costumbres por parte, incluso, de algunos de sus propios miembros, y el abandono de muchas de sus formas tradicionales de cohesividad social.

Por lo anterior, considero necesario que nuestros gobiernos emprendan medidas a favor de la diversidad, al tiempo que reconozcan jurídicamente el derecho que tienen los pueblos indígenas, comunidades rurales, minorías nacionales, grupos de migrantes, colonias populares y los jóvenes de barrios de las zonas urbanas marginadas a:

- Mantener, salvaguardar y difundir los conocimientos y prácticas tradicionales que se aplican en los más diversos campos de la vida social (la agricultura, el aprovechamiento del ambiente, la herbolaria, la medicina tradicional, etc.)
- Respetar usos y costumbres que provienen de sus antepasados: lenguas, literatura, música, danzas, fiestas, vestimenta, trajes típicos, etc.
- Practicar y enseñar las tradiciones, costumbres, rituales y ceremonias que expresan la religiosidad del grupo.
- Fomentar procesos autogestivos.
- Definir su propio desarrollo y ordenar racionalmente su hábitat y recursos naturales.
- Respetar su dignidad y autonomía, de modo que pueda evitarse la asimilación, el segregacionismo o cualquier otro acto que tenga por objeto privarlos de su integridad como grupos o sociedades distintas.
- Proteger la propiedad intelectual y los derechos de autor sobre sus obras inmateriales.
- Que la diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en todas las formas de educación e información pública.

El reconocimiento y protección del patrimonio deberá hacer énfasis en la *conservación de los procesos sociales que lo originan, como el me-*

joramiento de las condiciones de vida de los creadores y portadores de cultura, sobre todo de los que viven en pobreza extrema y en zonas de alta marginalidad.

En términos generales alrededor de la mitad de la población latinoamericana ocupa los estratos más bajos de la escala socioeconómica (las estimaciones varían significativamente según los criterios utilizados para medirla). De ellos la mayoría son los pueblos indígenas. Los indígenas no sólo son pobres, son diferentes. De hecho se les discrimina por ser pobres y por ser indígenas; se les estigmatiza por no hablar el idioma oficial; por «atrasados», «incivilizados» y «primitivos»; por no tener las mismas creencias y valores de la sociedad nacional; por no compartir las mismas instituciones sociales; se les discrimina por ser diferentes y no tanto por sus escasas pertenencias materiales.

Insistimos: la salvaguardia del patrimonio inmaterial debe estar vinculada al desarrollo. De hecho, hoy por hoy el reto más importante es *convertir a esta acción en el eje transversal* de las políticas públicas orientadas a mejorar las condiciones económicas y sociales de los sectores más pobres de la población. De hecho la cultura es algo más que promotora del crecimiento económico. El Informe sobre Nuestra Diversidad Creativa de UNESCO establece que su papel «no se reduce a ser un medio para alcanzar fines –pese a que, en el sentido restringido del concepto, ése es uno de sus papeles–, sino que constituye la base social de los fines mismos.»

Así es como el Gobierno de México ve el patrimonio cultural inmaterial: como una vía tanto para consolidar la democracia y el pluralismo cultural, como para articular las economías locales con la economía del mercado nacional y mundial, *preservando la autonomía cultural, las identidades colectivas y las condiciones ecológicas para el desarrollo sustentable de cada pueblo y comunidad.*

Por otro lado, quiero aprovechar la ocasión para comentar la forma en que hemos tratado de vincular cultura y desarrollo desde la definición de las políticas públicas.

La puesta en marcha del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), por la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, dependencia perteneciente al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), ha permitido apoyar económicamente a grupos, organizaciones, asociaciones civiles, sociedades cooperativas, mujeres y hombres interesados en la promoción, rescate, preservación y desarrollo de la cultura popular e indígena de su comunidad, barrio, colonia, pueblo, ranchería, municipio o región.

El PACMYC busca apoyar la creación y/o consolidación de instancias estatales, municipales y comunitarias que permitan articular y coordinar, a nivel local, las diversas acciones de promoción y difusión cultural que llevan a cabo los organismos federales, estatales, municipales y de los sectores sociales y privados. Por otro lado, apoya en la recuperación y el desarrollo de la cultura propia de comunidades y municipios, estimulando en primer término la participación local y promoviendo las iniciativas que resulten de esa participación.

Asimismo, la DGCPI cuenta desde hace más de 25 años con el Centro de Información y Documentación (CID), el cual reúne materiales de la cultura popular, urbana e indígena de México. Está integrado por cinco acervos: Biblioteca, Documental, Fonoteca, Fototeca y Hemeroteca; congrega más de 170 mil registros de la más amplia y variada riqueza de temas, regiones, momentos históricos, autores y tipos de materiales.

La Coordinación de Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo (perteneciente también a CONACULTA) creó el Centro de Documentación dedicado a la ampliación de los estudios, el análisis y la generación de proyectos y de acciones relativas al patrimonio cultural, el desarrollo y el turismo.

Actualmente la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas alberga los acervos que durante sus 54 años de existencia, el Instituto Nacional Indigenista produjo y recopiló, para dar lugar a una amplia gama de materiales documentales e informativos sobre los principales problemas y las diversas manifestaciones culturales de los pueblos indígenas de México. A la fecha, la CDI ha concentrado grandes volúmenes de información en diversos formatos que en conjunto constituyen un patrimonio nacional de inestimable valor cultural e histórico. Hoy día, sin lugar a dudas, la CDI cuenta con el acervo documental más importante de América Latina sobre pueblos indígenas; sus colecciones ascienden a más de 340,000 materiales.

El acervo de la Biblioteca General del Instituto Nacional de Antropología e Historia (de CONACULTA), conserva registros importantes sobre el patrimonio cultural desde su visión antropológica e histórica. De ahí que constituye un referente importante de consulta para la mejor comprensión de nuestras manifestaciones culturales.

Por segundo año consecutivo la DGCPI, en coordinación con otras instituciones del ámbito federal como: CDI, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Pedagógica Na-

cional (UPN), Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), Dirección General de Educación Indígena (DGEI), Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) y Secretaría de Salud, lleva a cabo la *Campaña Nacional por la Diversidad Cultural de México: es tiempo de reconocernos distintos y valorarnos*: Dentro de las acciones de esta campaña tiene especial interés la sensibilización y valoración del patrimonio cultural inmaterial del país.

El Grupo de Trabajo para la Promoción y Protección del Patrimonio Oral e inmaterial de México, integrado por CONACULTA, a través de la Coordinación de Asuntos Internacionales, la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, la Coordinación de Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo, el Instituto Nacional de Bellas Artes, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Dirección General de Vinculación Cultural; La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Instituto de Derechos de Autor (INDAUTOR) y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), ha elaborado el documento: *Metodología y Criterios Generales para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de México*.

El documento citado es muy importante dado que en él se encuentran las estrategias y directrices en torno a las acciones de salvaguardia, promoción, estudio y difusión del patrimonio cultural inmaterial de los mexicanos, en el marco de la Convención del 2003. Asimismo, se establecen los principios que regirán la actuación de los funcionarios públicos y el mecanismo de participación libre, plural y abierta de pueblos, comunidades y grupos sociales. Sus principales objetivos son:

1. Proponer estrategias y definir líneas de acción para establecer mecanismos que promuevan la participación de creadores y portadores del PCI (individuos, pueblos, comunidades, grupos) reconociendo y fortaleciendo sus capacidades autogestivas, en corresponsabilidad con los tres órdenes de gobierno, en la planeación y el desarrollo de los programas de salvaguardia del PCI
2. Diseñar y proponer los mecanismos necesarios para la realización de los inventarios del patrimonio cultural inmaterial del que derivarán en: la lista representativa del patrimonio inmaterial de México y la lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia.

3. Destacar la relevancia de la construcción colectiva y los procesos sociales sobre la belleza o autenticidad de las expresiones del patrimonio inmaterial.
4. Vincular las acciones de salvaguardia, estudio y difusión del patrimonio cultural inmaterial de los diversos sectores de la población con los programas de desarrollo social y productivo del Gobierno de la República.
5. Convertir a la cultura en el eje transversal de las políticas públicas, para lograr transformaciones socioeconómicas que permitan mejo-



Foto de las celebraciones por el día de muertos

rar la calidad de vida de los creadores y portadores de cultura, desde sus propias concepciones.

Entre otras de las acciones del Grupo está la de lanzar la Convocatoria para seleccionar el patrimonio cultural inmaterial que esté en peligro y requiera medidas urgentes de salvaguardia. Tal medida irá acompañada de talleres de sensibilización a los promotores sociales, funcionarios públicos y la sociedad civil.

Debemos tener claro que nuestro patrimonio cultural es memoria de lo que fuimos y somos. Además, nos da nombre y rostro en la aldea global. Puestas así las cosas, por qué no pensar, por qué no impulsar y promover el «empoderamiento» de la sociedad civil, de tal modo que logremos crear, conjuntamente, en Ibero América una firme conciencia del valor que representa la diversidad, no para superar las divergencias, sino para fortalecer la solidaridad, la confianza, la cooperación y entendimiento mutuos, así como para luchar por una nueva razón política, en donde impere la lucidez y el humanismo, es lo único que permitirá construir sociedades libres y humanas. ■



Premio Linguapax 2006

Natividad Mutumbajoy

En coincidencia con el Día Internacional de la Lengua Materna, el 21 de febrero de cada año el Instituto Linguapax otorga anualmente desde el año 2002 los premios Linguapax, que son un reconocimiento a la dedicación de lingüistas, investigadores, docentes o miembros de la sociedad civil que se han destacado por la promoción de la diversidad lingüística y la educación multilingüe. Se valoran especialmente las candidaturas de personas que hayan contribuido a mejorar la situación lingüística de una comunidad o país.

En el año 2006 el premio Linguapax ha sido concedido a Natividad Mutumbajoy por su tarea comprometida con la revitalización cultural de la lengua y cultura de su pueblo durante más de 30 años. Natividad Mutumbajoy pertenece a la comunidad indígena Ingano de Colombia y ha trabajado incansablemente para promover la educación multilingüe, y en especial la recuperación de la lengua inga, en un entorno de pobreza y de una guerra civil que dura más de cuarenta años. Con el apoyo del Amazon Conservation Team, ha promovido el estudio de la lengua inga creando, en el seno de su comunidad, el Colegio Inga Yachaicury, en el remoto poblado de Yurayaco, que se encuentra en el departamento de Caquetá, y que ha sido reconocida formalmente por el Ministerio de Educación de Colombia. Ha colaborado asiduamente, además, con el Instituto de Etnobiología de Colombia. Natividad Mutumbajoy ha dado apoyo a la conservación de la medicina tradicional y ha impulsado la Unión de Taitas Yageseros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC).

Aparte de su trabajo en la escuela, Natividad Mutumbajoy es consejera de comunicación y docente de lengua materna en la Asociación Tandachiridu Inganokuna y coordinadora de educación propia en la Emisora Ingakuna. Dirige un programa de radio en lengua inga que se emite por toda la región. La emisora de radio es gestionada completamente por la población indígena. En definitiva, es una pieza clave del renacimiento cultural ingano que se está produciendo en la región amazónica colombiana y una de las líderes en la creación de asociaciones de autogobierno que engloben cinco comunidades ingano.

Más información: <http://www.linguapax.org>

Revitalización de la lengua Asháninka

Alfabetización en la lengua materna de la mano con la tecnología de la información y comunicación

Pablo Jacinto Santos
Líder asháninka

Fotos e ilustraciones facilitadas por el autor.

«Shantyoshi» en lengua asháninka, Líder asháninka y lingüista, Presidente de CIDEARP (Coordinadora Indígena de Estudiantes Asháninka del Río Perené), Comunidad Indígena Asháninka Marankiari Bajo, Río Perené, Amazonía central del Perú.



El proyecto *Asháninka net* nos permitió participar directamente con voz propia en la llamada «globalización de la comunicación», entendiendo que detrás de cada dirección electrónica existe un ideal, un corazón y un calor humano latente, capaz de empujar las iniciativas locales desde los propios espacios donde se encuentren. Nosotros los pueblos indígenas, nos hemos trazado el desafío de construir por nosotros mismos el futuro que deseamos, es decir, sin esperar nada de nadie; que nadie haga por nosotros sino, por el contrario, ser nosotros los propios actores, ser los protagonistas en la investigación interna y externa, entendiendo que somos la garantía de nuestro propio destino, para avanzar con identidad y justicia desde la cosmovisión indígena, tejiendo alianzas estratégicas para innovar los conocimientos y las técnicas, es decir, apropiándonos de las tecnologías de punta para hacer llegar nuestra propia voz de manera directa y de primera fuente con el propósito de generar una cultura de riesgo compartido bajo el clima de confianza entre los propios actores locales, lealtad y responsabilidad.

Primera Etapa (2001 – 2003)

El problema que pasaba en la comunidad asháninka de Marankiari evidenciaba silenciosamente la pérdida del habla cotidiano en el entorno familiar y comunal de la lengua asháninka, esto acarrea la pérdida de identidad, la pérdida de valores culturales practicado por nuestros ancestros. Entonces, surge la idea de proteger y revalorar nuestra propia lengua materna en alianza con la tecnología de punta para alfabetizar e insertarnos en el aprendizaje y manejo de la computadora, para contrarrestar el analfabetismo educacional y tecnológico que existe en las comunidades indígenas en la actualidad. La experiencia de alfabetizar en nuestra propia lengua materna, inicia una nueva forma de reencuentro con nuestra propia cultura.

Diagnóstico vinculado con la experiencia

Tengo a mi cargo la presidencia de la Coordinadora Indígena de Estudiantes Asháninka del Río Perené – CIDEARP y durante estos años de trabajo en la institución estudiantil, en el área de Educación y Comunicación Intercultural (ICE) realicé un diagnóstico general sobre, la comunidad y la escuela y el nivel de aprendizaje de los niños y puedo ver que:

- Existen baches entre los docentes y alumnos, la escuela y la comunidad.



- Hay exceso de matrícula en los primeros grados.
- Alumnos con sobriedad en los primeros grados.
- Bajo porcentaje de alumnos promovidos en los sextos grados especialmente en niños asháninka.
- Altos porcentajes de repitencia y deserción, especialmente en niños asháninka.
- La comunicación docente-alumno es unilateral, el idioma es sólo castellano.
- Conviven dentro de la comunidad más de dos culturas (andinos: quechuas y aimaras. Costeños: Blancos, criollos y afro peruanos).
- La expresión de los niños oral y escrita es muy pobre; el diálogo se limita sólo a los monosílabos.

Se podría pensar que la escuela se considera como propósito educativo integrar a la sociedad estas culturas sobre la base de la negación y desaparición de elementos culturales que definen la identidad originaria en la escuela. La lengua que se privilegia es el castellano, los do-

centes no indígenas carecen de la preparación específica para enfrentar la problemática que le plantea la realidad indígena. A consecuencia el alumno es pasivo, no dialoga, no presta atención, no está interesado, ni incentivado, se escapa en los recreos, intenta llamar la atención de los docentes, falta mucho a clases y luego deserta. De igual manera se da la relación con la comunidad, pareciera que van por diferentes caminos.

Narración de la experiencia

La CIDEARP intenta revertir esta situación haciendo hincapié en la necesidad de una etnoeducación intercultural bilingüe con el apoyo de un Auxiliar Docente Asháninka (ADA[§]). Intentamos llevar a la práctica una propuesta pedagógica a partir de una concepción diferente del sujeto de aprendizaje y de su proceso de apropiación del conocimiento. La propuesta didáctica consiste en incorporar la lengua materna como lengua de alfabetización en las aulas donde hay niños asháninka y aún en grados heterogéneos (quechuas, aimaras y afro peruanos) teniendo en cuenta algunos aspectos como:

- Que es la lengua afectiva y con la que aprendieron hablar.
- Es la lengua con la que se identifican dentro de un grupo.
- Valorando su lengua se valora su cultura.
- Es la lengua en la que piensan.

Los aspectos pedagógicos se remiten a que el alumno debe leer, entender, interpretar y producir textos, no lo podrá lograr si debe hacerlo en una lengua que no conoce o no maneja.

Algunas cuestiones lingüísticas que se plantean se refieren a que los asháninka escribieron su lengua en un sistema alfabético de escritura, esto es una letra – un sonido, esto hace posible que se incorpore la lengua indígena como lengua de alfabetización utilizando combinaciones de letras para representar sonidos propios del asháninka.

El objeto del conocimiento de los niños cuando aprende a leer y a escribir es la ‘lengua escrita’ es decir el sistema de escritura y las características de la lengua que se escribe.

Tuvimos en cuenta algunos objetivos como: revertir las prácticas áulicas vigentes en la escuela apuntando a lograr un acercamiento a los niños y

así mejorar la comunicación; incentivar la participación activa de los mismos, trabajando con ejes temáticos significativos, contextualizados dentro de la realidad sociocultural del lugar.

Elevar la autoestima de los alumnos fue uno de nuestros parámetros, rescatar así valores propios de su cultura. Procuramos que los niños utilicen su lengua materna con el mismo prestigio que el castellano y desarrollen competencias en la expresión oral y escritura en ambas lenguas. Queremos lograr que realicen producciones escritas en ambas lenguas, perdiendo el miedo a expresar lo que piensan o sientan.

En la Segunda Etapa (2004 – 2006)

El proyecto consiste en introducir las nuevas tecnologías de información y comunicación (TIC) basadas en el software libre, en el sistema educativo y productivo para generar desarrollo local en la comunidad asháninka Marankiari Bajo. Para ello, se creó un Centro de Información, Comunicación y Capacitación Empresarial, para generar capacidades emprendedoras en los niños, adolescentes, mujeres y jóvenes tomando como base el



[§] ADA = Sabio indígena cultural propio de la comunidad sin estudio formal en pedagogía..



Otros paneles de actividades o tareas diarias en los espacios del salón

Diariamente se trabaja con los paneles todas las actividades que tienen como objetivo que la lengua escrita aparezca como una necesidad, esto tiene que ver con las funciones de lengua, (comunicar, registrar, informar, guardar memoria) utilizándolas como funciones reales. Realizamos las actividades posibilitando el aprendizaje a través del juego. Contamos con un conjunto de juegos creados por el programa de FORMABIAP en castellano que también lo traducimos al asháninka por los auxiliares originarios. En cuanto a las actividades que ayudan a descubrir la lengua que se escribe, y que tenga una función social, esto es si escribo para alguien o para algo, trabajan con diversos tipos de textos: cartas, invitaciones, esquelas. También trabajamos con textos recreativos como cuentos, poesías, adivinanzas, etc. Cabe destacar en estas actividades que la participación del docente auxiliar asháninka es de suma importancia ya que aporta el conocimiento de su lengua y ayuda a los niños en la producción de textos por lo que es importante lograr una verdadera pareja pedagógica con el maestro no indígena.

uso intensivo de las tecnologías de la información y comunicación generando una sociedad del conocimiento de la comunidad.

Se promueve en el Centro, la plataforma E-Learning bilingüe (Asháninka – Castellano) para la integración en las comunidades asháninkas. El software bilingüe, donde almacenaríamos todos los conocimientos de nuestra cultura, fue creado por unos jóvenes dirigentes con el apoyo de los sabios indígenas del pueblo asháninka, expertos y estudiantes universitarios conformados en la CIDEARP. La plataforma digital en asháninka y castellano con los materiales y contenidos básicos de computación se la denominó «Maranki» en honor a uno de nuestros guerreros indígenas que vivió hace muchos años atrás en dicho lugar.

El proyecto busca:

Desarrollar un modelo de gestión válido para la administración eficiente del centro de información, comunicación y capacitación empresarial asháninka. Genera en los escolares las aspiraciones a estudios universitarios con la presencia significativa de CIDEARP en la administración del centro. Diseñar y desarrollar contenidos educativos en gestión, TICs, y software libre. Identificar nichos de mercados locales y generar productos y/o servicios a la medida de sus necesidades. Fortalecer la interacción entre el sistema educativo y productivo. Apoyar la generación de valor añadido con el uso de las TICs, y la generación de conocimiento. Transferir habilidades de gestión em-



presarial a los educando, a pequeños negocios y a la comunidad. Usar y administrar en el centro la plataforma de E-Learning bilingüe en software libre que contribuya en la integración de las comunidades.

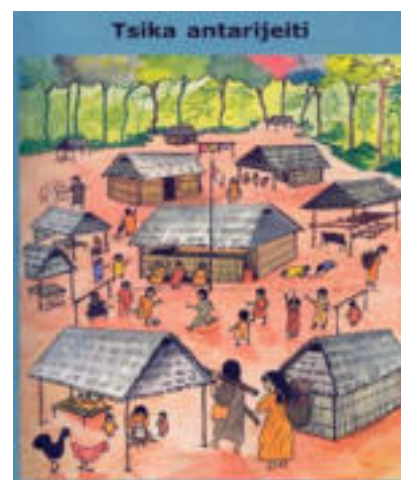
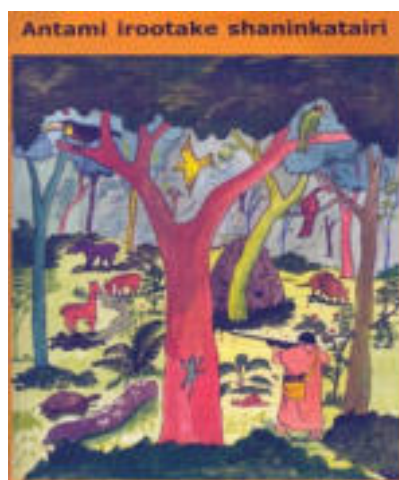
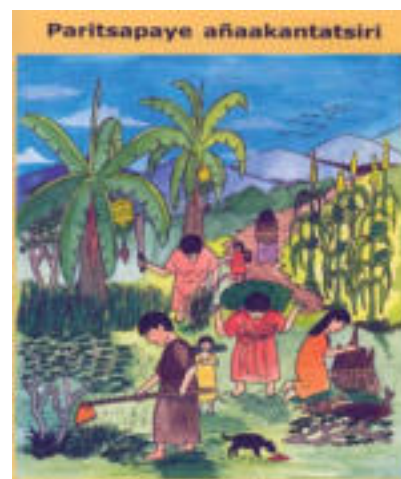
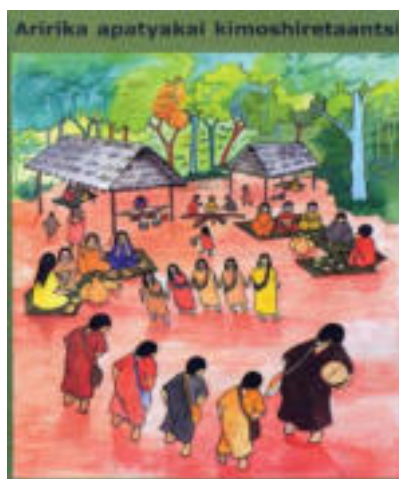
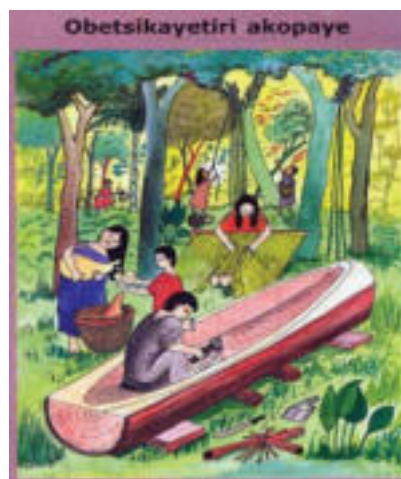
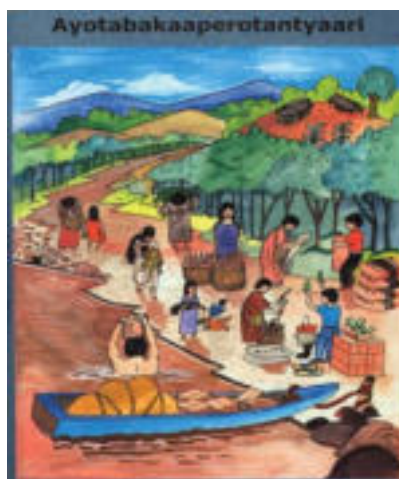
Resultados

Entre los resultados destacan un software asháninka bilingüe en la red de información (www.fopecal.org/peruindigena/ashaninka), Wiki asháninka, manuales de computación bilingüe en PDF (fácil de usar y bajarlo de la red), contenidos de enseñanza (nutrición de los asháninka, emprendimiento y hablemos asháninka) y presentaciones digitales multimedia de la cosmovisión indígena asháninka.

Apreciaciones vinculadas con el desarrollo de la experiencia

En estos años de experiencia pudimos observar mucho interés de los niños hacia el material trabajado. Apreciamos la rapidez con la que los niños lograron conocer los alfabetos, aunque el trabajo de producción fue difícil y escaso en textos en su idioma. Creemos que en la primera etapa los niños tienen todavía un poco de prejuicios; pero sabemos que están en proceso de cambio de actitudes. Por otro lado logramos cierta regularidad en la asistencia y permanencia en el aula y la escuela. Mejora también la dinámica de la clase en cuanto a la participación oral y el trabajo en clase.

El proyecto contribuye a absorber a los jóvenes egresados de los colegios e integrarlos adecuadamente a la PEA; promover la sociedad del conocimiento en las comunidades indígenas; promover el desarrollo del software libre, desarrollar la libertad y competitividad tecnológica y promover entre los jóvenes el emprendimiento al presentar ejemplos de emprendedores exitosos. Es de remarcar que el software libre es



una opción tecnológica potente, flexible y económica para llevar el conocimiento útil y desarrollar capacidades a colectivos tradicionalmente marginados como la comunidad asháninka.

En estos años, hemos concluido: «Las costumbres y creencias, los ritos sagrados, la música y la danza, la vestimenta, los nombres originarios que no son tomados en cuenta, la espiritualidad, la historia e identidad originaria y la organización, forman parte de la cosmovisión asháninka que practica el hablante de esta cultura, en situaciones o ambientes en el que uno se encuentra». ¡PASONKI; ¡MUCHAS GRACIAS! ■

Diversidad CARIBE

El Caribe es un microcosmos insular repleto de parajes y tradiciones con encantamientos y admiraciones; nunca termina su cultura dentro de sus pequeños territorios, aun mas allá de sus costas, no cesa la memoria de sorprender y brinda renovadas fuentes de conocimientos. Con intensidad histórica, con la fuerza de la sublevación, del enmascaramiento sincrético y la firmeza ancestral de la reivindicación africana, una faceta del Caribe se desliza ante nuestros ojos con trabajos que ORALIDAD se honra por dar a conocer como REPORTAJE ESPECIAL.

Una vez más se reúnen tainos, españoles, africanos y tantas otras raíces pasadas y presentes, que nutren y son componentes de una gran cultura diversa y única: El Caribe



SUMARIO

Religiones afroamericanas en Haití. Su evolución en los barrios populares de Puerto Príncipe¹

Comité Nacional Haitiano de la Ruta del Esclavo

I. Introducción: los objetivos de la investigación

Este proyecto de investigación se desarrolla en el marco del Comité Nacional Haitiano de la Ruta del Esclavo bajo la dirección de Laënnec Hurbon con tres jóvenes investigadores en sociología de las religiones. Las condiciones en que se realizaron las investigaciones son conocidas: dificultades de acceso al interior de algunos barrios convertidos en verdaderos guetos en los que causa estragos la violencia, miedo de los jóvenes a responder a cualquier pregunta relacionada con sus prácticas religiosas y representaciones. Nos limitamos a plantear aquí los primeros elementos de una investigación a realizarse más adelante de manera exhaustiva. Por lo tanto no podíamos profundizar en la interpretación de los datos recopilados y que aparecen en este informe, pues los mismos requieren otras investigaciones y sobre todo un enfoque comparativo con otras situaciones en el país e incluso en el Caribe y Brasil, donde se encuentran creencias y prácticas similares en la periferia de las grandes ciudades. Los medios de que disponíamos eran y son precarios. Sin embargo, esperamos que este primer trabajo haga pensar sobre la amplitud y la gravedad de las cuestiones referentes a la reciente evolución de las religiones afroamericanas en Haití y en nuestro hemisferio.

Las religiones afroamericanas tratadas son el vodú, aunque también el rastafari y los pentecostalismos, que retoman muchos elementos afroamericanos en sus creencias y prácticas al mismo tiempo que los convertidos declaran satanizarlas. Es conocido el impacto de estas religiones en la creatividad cultural y artística de la región, donde contienen una porción considerable de la memoria de la esclavitud y de las luchas por la libertad. Así, las transformaciones que hoy sufre el vodú merecen ser conocidas si se quieren comprender las nuevas formas de vida y las representaciones de los habitantes en los barrios populares de la capital, y sobre todo si se quiere proteger el patrimonio cultural material e inmaterial proveniente de la historia de la esclavitud.

Es conocido que las religiones afroamericanas fueron durante largo tiempo toleradas por las instituciones oficiales cuando no perseguidas, como ocurrió en diferentes momentos en Haití, donde fueron perseguidas por la Iglesia Católica en un pasado reciente. En la actualidad, el final de la intolerancia debería suponer la adquisición de un nuevo estatus de las religiones afroamericanas que permita protegerlas contra nuevos fanatismos religiosos cuya tendencia se observa en algunas asambleas pentecostales. Asi-

¹Edición para ORALIDAD de la Investigación realizada bajo la dirección de Laënnec HURBON, director de Investigaciones del CNRS (París), con la colaboración de: Ricot Pierre-Louis, sociólogo y profesor en la Universidad Estatal de Haití; Lewis Ampidu Clormeus, sociólogo; y Samuel Regulus, sociólogo. Presentada a la UNESCO el 7 de noviembre de 2006.

Religiones afroamericanas en Haití. Su evolución en los barrios populares de Puerto Príncipe.¹

Comite national haïtien de la route de l'esclave

I- Introduction : les objectifs de la recherche

Ce projet de recherche est réalisé dans le cadre du Comité national haïtien de la Route de l'esclave sous la direction de Laënnec Hurbon avec trois jeunes chercheurs en sociologie des religions. Les conditions dans lesquelles les enquêtes ont été menées sont connues : difficultés d'accès à l'intérieur de certains quartiers constitués en véritables ghettos où la violence fait rage, peur des jeunes de répondre à toute question qui porte sur leurs pratiques religieuses et sur leurs représentations. On s'est contenté de poser ici les premiers éléments d'une recherche à entreprendre plus tard de manière exhaustive. On ne pouvait donc pas encore s'appesantir sur l'interprétation des données recueillies et dont on fait état ici dans ce rapport, car ces données devront être accompagnées d'autres enquêtes et surtout d'une approche comparative avec d'autres situations à travers le pays et même à travers la Caraïbe et le Brésil où l'on rencontre des croyances et pratiques similaires dans la périphérie des grandes villes. Les moyens dont nous disposons sont encore précaires, nous espérons cependant que ce premier travail donne à penser l'ampleur et la gravité des questions concernant l'évolution récente des religions afro-américaines en Haïti et dans notre hémisphère.

Les religions afro-américaines en question sont le vodou, mais aussi le rastafari et les pentecôtismes qui reprennent maints éléments afro-américains dans leurs croyances et pratiques au moment même où les convertis déclarent les diaboliser. L'impact de ces religions dans la créativité culturelle et artistique de la région est connu, et dans un même temps, elles recèlent un pan considérable de la mémoire de l'esclavage et des luttes pour la liberté. A ce titre les transformations que connaît actuellement le vodou par exemple méritent d'être connues si l'on veut comprendre les nouvelles formes de vie et les représentations des habitants dans les quartiers populaires de la Capitale, et surtout si l'on veut protéger le patrimoine culturel matériel et immatériel qui provient de l'histoire de l'esclavage.

On sait que les religions afro-américaines ont été pendant très longtemps seulement tolérées par les institutions officielles quand elles n'ont pas été persécutées, comme cela s'est produit par

¹Edición para ORALIDAD de la Investigación realizada bajo la dirección de Laënnec HURBON, director de Investigaciones del CNRS (París), con la colaboración de: Ricot Pierre-Louis, sociólogo y profesor en la Universidad Estatal de Haití; Lewis Ampidu Clormeus, sociólogo; y Samuel Regulus, sociólogo. Presentada a la UNESCO el



Tapiz Vodou /G. Piras

mismo la mezcla provocada por la globalización y las migraciones hacia el extranjero son factores que introducen importantes transformaciones en los dispositivos de creencias y representaciones de los habitantes.

Recordemos que una de las características de la capital de Haití es la ausencia casi total de previsión en cuanto al hábitat y el medio ambiente: en seis años su población casi se ha duplicado y son 2 250 000 habitantes en 1996. Para 2005, hay hipótesis que plantean la cifra de cerca de tres millones de habitantes, con una concentración del 28% del total nacional en la capital del país. Es importante observar que sólo el 22,15% del área urbanizada está reservada a los barrios de lata donde viven más de 1 500 000 habitantes sin agua, electricidad o sistema sanitario. En numerosos casos, los cerros que rodean la capital, como el Morne L'Hôpital, son invadidos por los habitantes carentes de vivienda que ocupan los espacios circundantes, en un desorden indescriptible fuera de toda norma o política de urbanismo.

Las zonas en que se ha concentrado esta investigación son precisamente aquellas en que la población se ha visto abandonada a sí misma durante estos últimos años y que son llamadas zonas sin derecho, en la medida en que la policía, los tribunales y los servicios municipales enfrentan grandes dificultades para establecerse. Estas investigaciones sólo pretenden abrir el camino a una investigación más profunda. Son igualmente un esbozo de análisis a partir de los primeros datos obtenidos. Se creó un cuestionario que sirviera de guía para conocer la frecuencia de las prácticas, las fechas de implantación de los templos, las categorías sociales de los practicantes, la percepción de los demás cultos y los papeles desempeñados por estos cultos en la vida cotidiana. Se escogieron solamente algunas zonas, pero la investigación abrió ventanas hacia los demás barrios populares. Se seleccionó una reducida bibliografía. Hubiera sido necesario investigar las relaciones entre las reli-

plusieurs vagues en Haïti notamment par l'Eglise catholique dans un passé récent. Aujourd'hui, la fin de l'intolérance devrait supposer l'acquisition d'un nouveau statut des religions afro-américaines qui permettent de les protéger contre de nouveaux fanatismes religieux dont on observe la tendance dans certaines assemblées pentecôtistes. De même les brassages qu'entraînent la mondialisation et les migrations vers l'étranger sont des facteurs qui introduisent des transformations importantes dans les dispositifs de croyances et de représentations des habitants.

Rappelons que l'une des caractéristiques de la capitale d'Haïti est l'absence quasi-totale de prévision pour l'habitat et l'environnement : en effet, sa population a en dix ans

presque doublé avec ses 2.250.000 d'habitants en 1996 ; on a prévu pour 2005 sur la base d'une hypothèse faible environ 3 millions d'habitants, mais il se trouve que la capitale concentre ainsi 28% de la population totale du pays. Il est important d'observer maintenant que seulement 22,15% de l'aire urbanisée sont réservés aux bidonvilles où vivent plus de 1.500.000 habitants, sans eau, sans électricité, sans système sanitaire. Dans de nombreux cas, les mornes autour de la capitale comme le Morne L'hôpital sont envahis par les habitants dépourvus de logement et qui occupent les espaces environnants, dans un désordre indescriptible hors de toute norme et de toute politique d'aménagement urbain.

Les zones sur lesquelles la présente recherche s'est concentrée sont précisément celles où la population est livrée à elle-même depuis ces dernières années et qu'on appelle des zones de non droit, dans la mesure où la police, les tribunaux et les services de mairie ont beaucoup de difficultés à s'installer. Les enquêtes prétendent seulement ouvrir le chemin pour une investigation plus poussée. C'est également une esquisse d'analyse qui est proposée sur la base des premières données recueillies. Un questionnaire a été établi comme guide pour connaître la fréquence des pratiques, les dates d'implantation des temples, les catégories sociales des pratiquants, la perception des autres cultes, les rôles remplis par ces cultes dans la vie quotidienne. On a choisi seulement quelques zones, mais l'enquête a ouvert des fenêtres sur les autres quartiers populaires. Une courte bibliographie a été sélectionnée. Il aurait fallu investiguer sur les rapports entre les religions des bidonvilles et la violence, les utilisations du religieux par le politique et par des gangs, les nouvelles articulations du vodou avec le rastafari ou avec

giones de los barrios de lata y la violencia, la utilización del elemento religioso por parte de la política y las bandas organizadas, las nuevas articulaciones del vodú con el rastafari o el Islam que poco a poco va implantándose en algunos barrios populares, los conflictos que surgen frente al pluralismo religioso de facto que se impone y, finalmente, los papeles terapéuticos así como los modos de gestión de los conflictos que inducen las religiones en las diversas asociaciones de estos barrios. Por último, pero no por ello menos importante, están, no obstante estas funciones actuales de lo religioso en esas zonas desfavorecidas, algunos templos vodú establecidos desde hace más de un siglo y que forman parte de un patrimonio que debe ser salvaguardado. Este modesto informe pretende subrayar la tarea que queda por cumplir.

Igualmente abrimos algunos caminos de investigación acerca del rastafari, que se ha implantado recientemente en Haití, y que se muestra más ofensivo desde principios de este siglo, de lo que dan fe las fotos que aquí reproducimos. El rastafari representa un nuevo campo de estudio, pues no ha sido objeto de estudio en Haití hasta ahora. Su éxito es sintomático de la alarmante división social y cultural que impacta a cualquier observador de la vida cotidiana en Haití.

II. La situación del vodú en los barrios de lata de la capital

Nuestra investigación abarcó los cinco templos vodú que sirven a la población de Delmas 24 y sus alrededores (Solino, Ti Cheri, Caonabo, calle Bonnet). Debemos precisar que dos (2) templos vodú están ahora cerrados. El primero, tras la muerte del *oungan* Antoine Elifaite Pierre. Antes de 1952, Servili Jean-Louis también fundó un templo que ya no existe al no haber recursos disponibles para garantizar su sucesión. El otro fue barrido por el movimiento de *dechoukaj* de 1986 y se transformó en ebanistería. Los templos existentes son: la Sociedad Bossou (*Lavil Okan*), la Sociedad *L'Afrique Guinen* (*Se nou menm menm*), la Sociedad *Zèb Atè*, la Sociedad *Pa Pousuiv* (*Di ya tande nouvèl*) y, finalmente, *Deravine*. Lamentablemente no pudimos obtener informaciones sobre probables *oungan* que trabajan en su casa.

Una primera interpretación de los datos obtenidos nos permite ante todo interrogarnos sobre los nombres de los templos. Es importante tomar en cuenta esta dimensión simbólica en la medida en que permite formular la hipótesis de que el vodú se da a la tarea de crear el vínculo social en este vasto barrio de lata. Así, de cinco templos cuatro se nombran «sociedad», lo que significaría lo común, que puede ser al mismo tiempo simbólico (expresión de un deseo de vivir, de evolucionar juntos) y material (compartir prácticas sociales, religiosas y económicas).

Otro hecho que es conveniente mencionar es que uno de los templos, Sociedad *L'Afrique Guinen*, fue fundado probablemente durante el siglo XIX. Aunque los responsables del templo no estén en medida de indicarnos las estrategias mediante las cuales ha podido sobrevivir este lugar de culto, podemos creer que este fue probablemente un lugar de memoria importante. Observemos que durante los dos últimos siglos el país conoció varias olas de persecuciones religiosas cuyo objetivo era principalmente el vodú y que fueron conocidas como «campanas antisupersticiosas». Pudiera ser que este templo hubiera sido fundado en este lugar para evolucionar en la clandestinidad dado que la comunidad de Delmas conoció una urbanización muy reciente. A partir de ello hay dos interrogantes importantes: ¿Este lugar de culto es propiedad de los *lwa*, de una familia o de una comunidad? ¿Sería también un lugar de conservación de los valores tradicionales del vodú del siglo XIX?

l'Islam qui s'implante peu à peu dans certains quartiers populaires, les conflits qui surgissent face au pluralisme religieux de facto qui s'impose, et enfin les rôles thérapeutiques et les modes de gestion des conflits que les religions induisent dans les diverses associations de ces quartiers. Last but not least, il y a, nonobstant ces fonctions actuelles du religieux dans ces zones défavorisées, certains temples vodou qui sont établis depuis plus d'un siècle et qui font partie d'un patrimoine à sauvegarder. Ce modeste rapport prétend souligner la tâche qui reste à accomplir.

Nous avons également ouvert quelques pistes de recherche sur le rastafari qui s'est implanté de manière récente en Haïti et qui se fait plus offensif depuis le début de ce siècle. Les photos que nous reproduisons ici en témoignent. Le rastafari représente un nouveau champ d'études, car il n'a encore fait en Haïti l'objet d'aucune investigation jusqu'ici. Son succès est symptomatique de la division sociale et culturelle criante qui frappe tout observateur de la vie quotidienne en Haïti.

II- Situation du vodou dans les bidonvilles de la capitale

Notre investigation a touché les 5 temples vodou qui desservent la population de Delmas 24 et des ses environs (Solino, Ti Cheri, Caonabo, rue Bonnet). Il est à préciser que deux (2) temples vodous sont actuellement fermés. Le premier, à la suite de la mort du oungan Antoine Elifaite Pierre. Avant 1952, Servili Jean-Louis avait aussi fondé un temple qui n'existe plus. Il n'y a pas eu de ressources disponibles pour assurer sa succession. L'autre a été balayé par le mouvement de dechoukaj de 1986 et s'est transformé en ébénisterie. Les temples existants sont : la Société Bossou (Lavil Okan), la Société L'Afrique Guinen (Se nou menm menm), la Société Zèb Atè, la Société Pa Pousuiv (Di ya tande nouvèl) et, enfin, Deravine. Nous n'avons malheureusement pas pu recueillir des informations sur de probables oungan qui fonctionnent chez eux.

Une première interprétation des données recueillies nous permet d'abord de nous interroger sur les noms de temples. La prise en compte de cette dimension symbolique est importante dans la mesure où il permet de formuler l'hypothèse que le vodou se donne la charge de tisser le lien social dans ce vaste bidonville. En effet, 4 temples sur 5 portent le nom de « société », ce qui signifierait mise en commun d'un investissement qui peut être à la fois symbolique (expression d'un désir de vivre, d'évoluer ensemble) et matériel (partage de pratiques sociales, religieuses et économiques).

Un autre fait qu'il convient de mentionner est qu'un des temples, Société L'Afrique Guinen, est probablement fondé au cours du dix-neuvième siècle. Bien que les gérants du temple ne soient pas en mesure de nous fournir les stratégies grâce auxquelles ce lieu de culte a pu survivre, on peut croire que celui-ci a été probablement un lieu de

En cuanto a esta segunda interrogante, podemos decir que desde el punto de vista arquitectónico no hay dudas de que el local trató de acomodarse, a través del tiempo, a las diferentes épocas que marcaron la transformación del espacio físico en barrios de lata.

Es también interesante dirigir la atención hacia el intervalo medio de fundación de los templos en actividad². Cada 20 años se funda un templo desde la última gran campaña antisupersticiosa (1941-1942). El primero se fundó en 1952, es decir, 10 años después de esta última. El segundo abrió sus puertas en 1974, o sea, 22 años más tarde, bajo la presidencia de Jean-Claude Duvalier, hijo del médico etnólogo François Duvalier que militó activamente a favor del reconocimiento del vodú como parte integrante de la identidad cultural haitiana. Precisemos en este caso que *manbo* Pouloune no oculta su gratitud para con la lucha de este último. Ella confiesa incluso haber formado parte de una asociación de fieles al vodú bajo su presidencia y tendría en su poder una de sus obras que trata en parte del vodú. Finalmente, se añaden otros dos templos en 1991 en el momento mismo del ascenso del movimiento político *Lavalas* de Jean-Bertrand Aristide. En esa época se conoce la manipulación del vodú ya sea por parte de los lavalasianos³ o de sus opositores⁴. En estos templos pudimos observar índices que nos permitían suponer su vinculación con el movimiento *Lavalas* o con la persona de Aristide.

Se impone una tercera observación en cuanto a los orígenes de los sacerdotes del vodú. En su mayoría provienen de medios rurales. En este caso, ¿es rural el vodú practicado en estos barrios o ha sufrido sensibles transformaciones debidas al cambio de espacio neosocial? En realidad, como se lo preguntan nuestros informantes, ¿puede haber diferencias reales en el vodú tal y como es practicado en los barrios de lata y el «país de afuera»? En este caso, ¿cuáles serían sus características distintivas? Esta primera investigación nos permite formular algunas hipótesis sobre la evolución del vodú en los barrios de lata:

1. Los *oungan* y *manbo* son personas de edad, en su mayor parte de más de cincuenta años, lo que explicaría en parte su discurso conservador (en lo referente a la homosexualidad, la música, el matrimonio, etc.). Uno de los *oungan* declaró incluso no tolerar el rastafarismo porque introduce a los jóvenes en la práctica del consumo de drogas⁵.
2. Hay más *asogwe* que *makout* (*makoutis* o *makouse*). A los *asogwe* se les reconoce por sus ritos de iniciación. Por ejemplo, se les debe preguntar: ¿«*Sa k mamman w? ¿Sa k papa w?*»⁶ Sin embargo, no se les deberá preguntar «*sa k te asogwe w? Kote ou te kouche? Kote ou te pran ason?*»⁷ El *asogwe* responderá en un lenguaje codificado y mantenido en secreto por los iniciados. Otra diferencia importante entre el *asogwe* y el *makouse* es la relación con la vida. El primero respeta la vida, mientras que el segundo puede acudir a la brujería (*bòkò*) como entienda conveniente para hacer justicia. En general, todos los *oungan* y *manbo* quieren hacerse pasar por *asogwe* ante los ojos de sus fieles y visitantes. Es por ello que nos fue necesario interrogar a

²No pudimos recoger datos en los templos cerrados.

³Durante su primera investidura, Aristide hizo que una *manbo* le colocara la banda presidencial.

⁴Emile Jonassaint, presidente provisional de facto, fue incluso llamado «Agawou» (nombre de un *lwa*) por sus vínculos con el vodú.

⁵Aunque *Manbo Pouloune* llama a respetar a los rastamen debido a que, según ella, el pelo albergaría fuerzas místicas.

⁶¿Quién es tu padre? ¿Quién es tu madre?

⁷¿Quién te «asogwe»? ¿Dónde te acostaste? ¿Dónde tomaste el *asson*?

*mémoire important. Notons qu'au cours des deux derniers siècles, le pays a connu plusieurs vagues de persécutions religieuses, visant particulièrement le vodou, connues sous l'appellation de « campagnes anti-superstitieuses ». Il se pourrait que ce temple soit fondé dans ce lieu pour évoluer dans la clandestinité, vu que la commune de Delmas a connu une urbanisation très récente. Deux questions sont, dès lors, importantes. Ce lieu culturel est-il la propriété des *lwa*, d'une famille ou de la communauté? Serait-ce aussi un lieu de conservation des valeurs traditionnelles du vodou du dix-neuvième siècle? A cette deuxième question, sur le plan architectural, il n'y a aucun doute que le local a tenté de s'accommoder, au fil du temps, aux différentes époques marquant la bidonvilisation de l'espace physique.*

*Il est aussi intéressant de porter l'attention sur l'intervalle moyen de fondation des temples en activité². Un temple est fondé chaque 20 ans environ depuis la dernière grande campagne anti-superstitieuse (1941-1942). Le premier est fondé en 1952, soit 10 ans après cette dernière. Le second ouvre ses portes en 1974, soit 22 ans plus tard, sous la présidence de Jean-Claude Duvalier, fils du médecin ethnologue François Duvalier qui a beaucoup milité en faveur de la reconnaissance du vodou dans la constitution de l'identité culturelle haïtienne. Précisons, dans ce cas, que *manbo Pouloune* ne cache pas sa gratitude envers la lutte de ce dernier. Elle avoue même avoir fait partie d'une association de fidèles vodou, sous sa présidence, et elle posséderait même un de ses ouvrages qui traite en partie du vodou. En dernier lieu, s'y ajoutent 2 autres templos en 1991, au moment même de la montée du mouvement politique *Lavalas* de Jean-Bertrand Aristide. On connaît à l'époque l'instrumentalisation du vodou que ce soit du côté des lavalassiens³ ou de celui de leurs opposants⁴. Nous avons pu remarquer dans ces templos des indices nous permettant de supposer leur attachement au mouvement *Lavalas* sinon à la personne d'Aristide.*

Une troisième remarque s'impose quant aux origines des prêtres du vodou. La plupart proviennent de milieux ruraux. Dans ce cas, le vodou qui est pratiqué dans ces quartiers est-il rural ou a-t-il subi de sensibles transformations dues au changement d'espace géo-social? En fait, comme se le demandent nos informateurs, peut-il vraiment y avoir de réelles différences dans le vodou tel qu'il est pratiqué dans les bidonvilles et le « pays en dehors »? Dans ce cas, quelles seraient leurs caractéristiques distinctes? Cette première investigation nous permet de formuler quelques hypothèses sur l'évolution du vodou dans les bidonvilles:

²Nous n'avons pu recueillir des données sur les templos fermés.

³Lors de sa première investiture, Aristide s'est fait passer l'écharpe présidentielle par une *manbo*.

⁴Emile Jonassaint, président provisoire de facto, s'était même vu appelé «Agawou» (nom d'un *lwa*) pour ses liaisons avec le vodou.

⁵Bien que *Manbo Pouloune* appelle au respect des rastamen du fait que, selon elle, les cheveux abriteraient des forces mystiques.

cada *oungan* y *mambo* sobre las actividades de sus cofrades, de ahí que estemos convencidos de que la gran mayoría, con excepción de un *oungan*, es *asogwe*. Este último recurría, en sus invocaciones, a *lwa* del panteón *petro* (genios muy violentos como *Dangé Malè*, *Kriminèl*, *Briz Montay*, etc.).

3. Es un vodú transformado por la violenta politización de estos barrios populares. Según un buen número de habitantes, algunos responsables de los templos vodú serían favorables hasta el punto de apoyar a los movimientos de agitación y violencia de las bandas armadas lavalasianas.
4. Los templos son poco frecuentados. Esto puede ser un fenómeno coyuntural ya que estos barrios precarios tienen la reputación de ser de alto riesgo y hacen uso de la violencia para integrarse en el espacio sociopolítico y económico. Sin embargo, no debe minimizarse la distribución al mismo tiempo simbólica y espacial del protestantismo en estos medios⁸. En ausencia de toda institución católica⁹ se desarrollan corrientes pentecostalizantes y células del Ejército Celeste (¿sincretismo pentecostalismo/vodú o pentecostalismo popular?)¹⁰ que se despliegan en todos los puntos estratégicos donde se hace sentir la presencia del vodú. Observemos que históricamente la calle Saint-Lot es conocida como uno de los primeros centros del Ejército Celeste. También podrían haber transformaciones operándose en el vodú, una especie de «desfiguración» o quizás un proceso de secularización y/o de recomposición de lo religioso, y que, en algunos casos, haría del adepto del vodú alguien ajeno a su propia religión. Los templos son espacios domésticos¹¹ o pequeñas construcciones que reflejan la precariedad socioeconómica de estos barrios.
5. Generalmente de difícil acceso, situados en corredores (verdaderos laberintos), los «peristyles» están abiertos a todo visitante y a fieles del culto vodú. Hay incluso dos templos a menos de cien metros y quizás esta proximidad geográfica, y el hecho de compartir una misma clientela es lo que anima la competencia entre ellos. Un *oungan* declara que dirige el único templo de los alrededores. El otro le grita al charlatanismo. Son también espacios de sociabilidad, lugar de encuentro para muchachos del barrio y parientes de los sacerdotes del vodú y de los *ounsi*

⁸Lista de las iglesias protestantes censadas en estos barrios: Iglesia Bautista Bellevue Salem, Iglesia Evangélica Filadelfia, Iglesia Bautista de Delmas, Iglesia La Foi Apostolique, Iglesia de Dios, Iglesia de Cristo por la Fe, Misión Indígena, Iglesia Bautista Emmanuel, Iglesia de Dios de la Redención por la Fe, Iglesia Evangélica de Haití, Iglesia Metodista Libre James Wesley, Iglesia de Cristo Les Rachetés, Iglesia Evangélica de Haití.

⁹Tendríamos que interrogar a la historia sobre la desaparición de los Ti Kominote Legliz (TKL), las famosas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que dominaban el espacio político-religioso en los barrios de lata durante la década de los 80.

¹⁰Jean Louis-André, *Etude socio-juridique du vodou sur le catholicisme et le protestantisme en Haïti*. Mémoire de licence. Université d'Etat d'Haïti, Puerto Príncipe, 1987. Ricot Pierre-Louis, *Vers la compréhension de l'inter-religieux en Haïti. Une étude de cas : l'Armée Céleste*. Mémoire de licence. Université d'Etat d'Haïti. Puerto Príncipe, 1998. Charles Poisset Romain, *Le protestantisme dans la société haïtienne*. Contribution à l'étude sociologique d'une religion. Imp. H. Deschamps, Puerto Príncipe, 1986. André Corten, *Diabolisation et mal politique*. Haïti : misère, religion et politique. Ed. CIDIHCA/ Montreal, KARTHALA/Paris, 2001. André Corten, « Un mouvement religieux rebelle en Haïti : l'Armée Céleste » in *Conjonction*, 203, 1998, pp. 53- 62.

¹¹Este tipo de construcción expresa claramente la confusión de los espacios privado y público en estas comunidades. A modo informativo, precisemos que la madre de uno de los *oungan*, convertida al protestantismo, vive en una habitación que se hizo construir encima del peristyle. Muy devota, comparte su tiempo entre el ayuno y la predicación.

- i. *Les oungan et mambo sont âgés, pour la plupart, de plus d'un demi-siècle. Ce qui expliquerait, en partie, leur discours conservateur (en ce qui concerne l'homosexualité, la musique, le mariage, etc.). Un des oungan a même déclaré ne pas tolérer le rastafarisme parce qu'il introduit les jeunes gens dans la pratique de la consommation de la drogue*⁵.
- ii. *Il y a plus d'asogwe que de makout (makoutis ou makouse). On reconnaît les asogwe à leurs rituels d'initiation. On doit, par exemple, leur demander : « sa k mamman w ? Sa k papa w ?⁶ » Par contre, on ne doit pas leur demander : « sa k te asogwe w ? Kote ou te kouche ? Kote ou te pran ason ?⁷ L'asogwe répondra dans un langage codé et tenu secret par les initiés. Un autre point de différence important entre l'asogwe et le makouse est le rapport à la vie. Le premier est tenu de respecter la vie, alors que le second peut recourir à la sorcellerie (bòkò) comme il l'entend pour rendre justice. En général, tous les oungan et mambo veulent se faire passer pour des asogwe aux yeux de leurs fidèles et des visiteurs. C'est pour cela qu'il nous a été nécessaire d'interroger chaque oungan et mambo sur les activités de leurs confrères. De là, nous sommes persuadés que la grande majorité, à l'exception d'un oungan, est asogwe. Ce dernier ferait appel, lors de ses interpellations, à des lwa du panthéon petro (des génies très violents comme Dangé Malè, Kriminèl, Briz Montay, etc.).*
- iii. *C'est un vodou transformé par la violente politisation de ces quartiers populaires. Selon bon nombre d'habitants, certains responsables de temples vodou seraient favorables au point d'aller jusqu'à supporter les mouvements d'agitation et de violence des bandes armées lavalassiennes.*
- iv. *Les temples sont peu fréquentés. Ceci peut être un phénomène conjoncturel puisque ces quartiers précaires sont réputés à haut risque et font usage de la violence pour s'intégrer dans l'espace socio-politique et économique. Mais il ne faut pas minimiser le quadrillage à la fois symbolique et spatial du protestantisme dans ces milieux⁸. En effet, en absence de toute institution du catholicisme⁹, se développent des courants pentecostalisants et des cellules de l'Armée Céleste (syncretisme pentecôtisme/*

⁶ Qui est ton père? Qui est ta mère?

⁷ Qui t'a «asogwe»? Où t'étais-tu couché? Où as-tu pris l'asson?

⁸ Liste des Eglises protestantes recensées dans ces quartiers: Eglise Baptiste Bellevue Salem, Eglise Evangélique Philadelphie, Eglise Baptiste de Delmas, Eglise La Foi Apostolique, Eglise de Dieu, Eglise du Christ par la Foi, Mission Indigène, Eglise Baptiste Emmanuel, Eglise de Dieu de la Rédemption par la Foi, Eglise Evangélique d'Haïti, Eglise Méthodiste Libre James Wesley, Eglise du Christ Les Rachetés, Eglise Evangélique d'Haïti.

⁹ Il faudrait aujourd'hui questionner l'histoire sur la disparition des Ti Kominote Legliz (TKL), ces fameuses Communautés Eclesiales de Base (CEB), qui dominaient l'espace politico-religieux dans ces bidonvilles au cours de la décennie 80.

¹⁰ Jean Louis-André, *Etude socio-juridique du vodou sur le catholicisme et le protestantisme en Haïti*. Mémoire de licence. Université d'Etat d'Haïti, Port-au-Prince, 1987. Ricot Pierre-Louis, *Vers la compréhension de l'inter-religieux en Haïti. Une étude de cas : l'Armée Céleste*. Mémoire de licence. Université d'Etat d'Haïti. Port-au-Prince, 1998. Charles Poisset Romain, *Le protestantisme dans la société haïtienne*. Contribution à l'étude sociologique d'une religion. Imp. H. Deschamps, Port-au-Prince, 1986. André Corten, *Diabolisation et mal politique*. Haïti : misère, religion et politique. Ed. CIDIHCA/ Montréal, KARTHALA/Paris, 2001. André Corten, «Un mouvement religieux rebelle en Haïti: l'Armée Céleste»

- (iniciados del vodú). Todos los templos, según sus administradores, merecen una reconstrucción o ampliación para airear o hacer más seguro el espacio de culto. Destaquemos que el templo *Ti Cheri* está a diez metros de un cementerio.
6. El barrio de lata es el crisol de todas las tendencias religiosas. Cada *oungan* o *manbo* sirve a los *lwa* a su manera. Así, las danzas, ritos y ritmos musicales pueden variar de un peristyle a otro. Deberá prestarse atención a esta tendencia que pretende que la inscripción de la música *rasin* en el repertorio carnavalesco haitiano sea un acto de desacralización del vodú. Igualmente, sin querer entrar en demasiados detalles, para *manbo* Pouloune, por ejemplo, la gran diferencia entre el vodú rural y el de Puerto Príncipe reside en la iniciación en el rito *kanzo*.
 7. El espíritu de competencia es muy fuerte en lo que podría constituir el mercado de lo religioso en el seno del vodú. Por ejemplo, algunos *oungan* pretenden hacerse pasar por los «verdaderos si no los únicos servidores del vodú». Esto explicaría la debilidad de la dinámica asociativa en este sector religioso en los barrios. Sin embargo, el templo *Sosyete pa pousuiv* cree en la necesidad de afiliarse a asociaciones voduzantes y es en esta perspectiva que nace la Asociación de los Voduzantes de Solino. En todo caso, todos lamentan lo que llaman el drama del vodú en los medios populares: el charlatanismo.
 8. La clientela de los templos está compuesta sobre todo por mujeres. No disponemos de estadísticas sociodemográficas precisas sobre estos barrios, lo que nos permitiría plantear algunas hipótesis sobre la débil participación/integración de los hombres en este culto.
 9. El vodú de los barrios de lata se inspira mucho en la tradición de la magia francesa. La mayor parte de los *oungan* confiesa que, junto a su fondo místico, buscan recetas mágicas en los *Secrets merveilleux*, *Dragon Noir*, *Dragon Rouge*, etc. Sin embargo, algunos creen que los procedimientos terapéuticos del vodú deberían limitar el uso de elementos físico-químicos.
 10. El estatus modal de los templos es de tipo familiar gracias a las actividades de «remembramiento» familiar. Por ejemplo, las danzas que reúnen a los miembros de una misma familia son programadas, de un peristyle al otro, durante el mes de diciembre y pueden extenderse hasta mediados del mes de enero. Es el caso de *Deravine*, que dedica el período entre el 27 de diciembre y el 10 de enero a este tipo de actividad. Otros momentos importantes del año, como los *Gede* (fiesta de los muertos), marcan también reencuentros familiares y reúnen a varias decenas de iniciados y visitantes.
 11. La organización de los templos hace pensar en una organización de tipo solar, incluso nuclear, donde toda decisión pasa por un individuo: el *oungan* o la *manbo*. Puede suceder que al sacerdote lo asistan uno o varios individuos, la mayor parte de las veces de su comunidad religiosa, para las necesidades sanitarias y las exigencias rituales. En el caso de la sociedad *Société L'Afrique Guinen*, son más bien los tres *oungan* los que se ponen de acuerdo para dirigir de forma conjunta, pero es casi siempre el mayor de ellos quien dice la última palabra. Tal modelo de organización responde probablemente a lo reducido de este grupo confesional en estos barrios y facilita la rapidez de las decisiones. Por el contrario, en cuanto al financiamiento de las ceremonias, es sobre todo la comunidad (miembros del templo, practicantes en el exterior del país, etc.) quienes más invierten. Después vienen las familias, entidades sociales importantes en la medida en que la mayor parte de estos templos tiene un estatus de tipo familiar.

- vodou ou pentecôtisme populaire ?*)¹⁰ qui se déploient dans tous les points stratégiques où la présence du vodou se fait sentir. Notons qu'historiquement, la rue Saint-Lot est connue comme l'un des premiers foyers de l'Armée Céleste. Il se pourrait aussi qu'il y ait des transformations s'opérant dans le vodou, une sorte de « défiguration » ou peut-être un processus de sécularisation et/ou de recomposition du religieux, et qui rendrait l'adepte du vodou, dans certains cas, étranger à sa propre religion. Les temples sont soit des espaces domestiques¹¹ ou des petites constructions reflétant la précarité socio-économique de ces quartiers.
- v. En général, difficile d'accès, situés dans des corridors (de véritables labyrinthes), les « peristyles » sont ouverts à tout visiteur et fidèle du culte vodou. On retrouve même deux temples à moins de cent mètres et ce sont peut-être cette proximité géographique et le partage probable d'une même clientèle qui aiment la compétition entre eux. Tel oungan déclare qu'il dirige le seul temple des lieux. Tel autre crie au charlatanisme. Ce sont aussi des espaces de sociabilité, des lieux de rencontre pour certains enfants du quartier et des proches des familles des prêtres du vodou et des ounsi (initiés du vodou). Tous les temples, selon leurs gérants, méritent soit un réaménagement soit un agrandissement pour aérer et sécuriser l'espace cultuel. Il convient de remarquer que le temple de Ti Cheri est à une dizaine de mètres d'un cimetière.
 - vi. Le bidonville est le creuset de toutes les tendances religieuses. Chaque oungan ou manbo servent les *lwa* à leur manière. De ce fait, les danses, les rites et rythmes musicaux peuvent varier d'un peristyle à l'autre. On devra prêter attention à cette tendance qui veut que l'inscription de la musique *rasin* dans le répertoire carnavalesque haïtien soit un acte de désacralisation du vodou. De même, sans vouloir donner trop de détails, pour *manbo* Pouloune, par exemple, la grande différence entre le vodou rural et celui de Port-au-Prince, réside dans l'initiation au rite *kanzo*.
 - vii. L'esprit de compétition est très fort dans ce qui pourrait constituer le marché du religieux et au sein même du vodou. Par exemple, certains oungan veulent se faire passer pour les « vrais sinon les seuls serviteurs du vodou ». Cela expliquerait la faiblesse de la dynamique associative dans ce secteur religieux dans ces quartiers. Cependant, le temple *Sosyete pa pousuiv* croit dans la nécessité de s'affilier à des associations de vodouisants, et c'est dans cette perspective que l'Association des Vodouisants de Solino a vu le jour. En tout cas, tous regrettent ce qu'ils appellent le drame du vodou en milieu populaire : le charlatanisme.

¹¹Ce type de construction exprime clairement la confusion des espaces privé et public dans ces communautés. A titre informatif, précisons que la mère d'un des oungan, convertie au protestantisme, réside dans une chambre qu'elle s'est fait bâtir au-dessus du peristyle. Très zélée, elle partage son temps entre le jeûne et la prédication.

12. La clientela de estos templos se compone esencialmente de voduzantes (*pitit fèy*, servidoras) y de católicos. Son gente mayoritariamente pobres y de baja escolaridad (personas que han sido alfabetizadas o con nivel primario de enseñanza).

III. Implantación y evolución del Rastafari en Haití

El fenómeno de los que usan *dreadlocks* parece aparecer en Haití a mediados de los años 90 favorecido por la disolución de las Fuerzas Armadas de Haití (FAD'H) que reprimían ciertas modas en el uso del cabello. Lamentablemente sabemos muy poco de sus características antropológicas, así como de su evolución histórica y estadística. ¿Se trata de un trasplante de la religión afroamericana que se extiende un poco por todas partes desde Jamaica hacia las Antillas (Dominica, Guadalupe, Martinica, San Vicente y las Granadinas, etc.)? En este caso, ¿existirían cofradías rastafaris del mismo tipo que la *Ethiopian Salvation Society* de Leonard Perceval Howell (1898- 1981) o la de los *Bobos Dreads* de Edward Emmanuel (1915- 1994)? ¿Este fenómeno albergaría, además, movimientos sociales y artísticos que impugnarían algunos valores sociales o tendría lazos con el vodú? ¿Qué vínculo tendría con la violencia en los barrios populares politizados? Todas estas interrogantes merecen ser aclaradas.

En el marco de este texto nuestro objetivo es brindar algunas indicaciones, algunas hipótesis que nos permitan apreciar mejor la evolución del fenómeno y prepararnos para un estudio más profundo. Ante todo es necesario destacar que bajo la presidencia del Dr. François Duvalier (1957-1971), la República de Haití trató de fortalecer sus lazos con África. Es en este marco que el emperador de Etiopía Haile Selassie efectúa una visita, el 24 de abril de 1966, y recibe la más alta condecoración militar (el Grand Collier Plaque Or de l'Ordre du Mérite militaire Jean-Jacques le Grand)¹². En ese momento, el rastafarismo y la moda de llevar *dreadlocks* eran desconocidos en el país. Sin embargo, desde 1947, el llevar trenzas se extendía en el Caribe tal vez como un signo de protesta ante los cánones estéticos occidentales ya fuera como respeto a un precepto del Viejo Testamento (Levítico XXI- 5), de imitación a los guerreros *mau-mau* de Kenya, o como signo de protesta ante el orden preconizado por los *Ethiopian Warriors* y la *Youth Black Faith*. Sin embargo, el 6 de abril de 1966, Haile Selassie visitaba oficialmente Jamaica. El rastafarismo tomó alcance nacional ya que el emperador se reunió y condecoró a treinta personalidades rasta.

¹²François Duvalier, Mémoires d'un leader du Tiers-Monde. Mes négociations avec le Saint-Siège ou Tranche d'Histoire. Hachette, Paris, 1969, pp. 217-219, 334- 348.

viii. La clientèle de ses temples est composée surtout de femmes. Nous ne disposons pas encore de statistiques socio-démographiques précises sur ces quartiers. Ce qui nous permettrait d'émettre certaines hypothèses sur la faible participation/intégration des hommes dans ce culte.

ix. Le vodou des bidonvilles s'inspire beaucoup de la tradition de la magie française. La plupart des oungan avouent qu'à côté de leur fond mystique, ils puisent des recettes magiques dans les Secrets merveilleux, Dragon Noir, Dragon Rouge, etc. Toutefois, certains croient que les procédés thérapeutiques du vodou devraient limiter l'usage d'éléments physico-chimiques.



Tapiz Vodou /V.Marín

x. Le statut modal des temples est le type familial, grâce aux activités de « remembrance » familiale. Par exemple, des danses réunissant des membres d'une même famille sont programmées, d'un péristyle à l'autre, au cours du mois de décembre et celles-ci peuvent s'étendre jusqu'au milieu du mois de janvier. C'est le cas à Deravine qui consacre l'intervalle du 27 décembre au 10 janvier à ce genre d'activités. D'autres moments importants de l'année, comme les Gede (fête des morts), marquent aussi des retrouvailles familiales et rassemblent plusieurs dizaines d'initiés et de visiteurs.

xi. La gestion des temples fait penser à une organisation de type solaire, nucléaire même, où toute décision passe par un individu : le oungan ou la manbo. Il arrive que le prêtre se fasse assister par un ou quelques individus, le plus souvent de sa communauté religieuse, pour les besoins sanitaires et les exigences rituelles. Dans le cas de la Société L'Afrique Guinen, ce

El rastafarismo nació con las prédicas de Marcus Garvey, quien en julio de 1914 fundó la UNIA (*Universal Negro Improvement Association*) para promover el slogan «Un dios, un Objetivo, un Destino». Su empresa conoció un extraordinario éxito en los medios intelectuales negros de los Estados Unidos, mientras paralelamente se desarrollaban movimientos de valorización del arte y el pensamiento negros generalmente tratados con el nombre genérico de indigenismo. Podemos interrogarnos legítimamente sobre la ausencia de todo impacto ideológico del rastafarismo entre los principales representantes de la escuela de los Griots o aún entre los indigenistas reunidos alrededor del Dr. Jean-Price Mars en los años 30. ¿Habría cierta oposición entre el rastafarismo y el indigenismo? En lo esencial, si el rastafarismo se divide en varios grupos ideológicos, su doctrina gravitaría alrededor de seis puntos fundamentales¹³:

1. los negros son la reencarnación de los israelíes y están exilados en el Caribe debido a sus pecados
2. el blanco es inferior al negro
3. jamaica es un punto de tránsito hacia el paraíso: Etiopía
4. Haile Selasie I es el Dios vivo
5. los negros se harán fuertes y someterán a los blancos al servilismo
6. toda la diáspora negra volverá un día a la madre patria

El rastafarismo, para extenderse, busca fuerzas en reivindicaciones culturales y sociopolíticas a partir de una particular lectura de la Biblia (*Holy Piby*), lo que ha facilitado la producción de una contracultura rica en innovaciones (la música reggae, el «patois rasta» o *dread talk*, el uso de *dreadlocks*, la dependencia de la marihuana, la circulación de un discurso homóforo, etc.). En Haití, estos diez años han estado marcados por la introducción en el creole de algunos barrios populares de palabras provenientes del repertorio rastafari. Por ejemplo, es corriente encontrar en Solino, Cité Soleil o en Grand Ravine, jóvenes que se dirigen frases como «*Peace and love*», «*One love*» o vocablos como «*Babylone*» (policías, ejército), *dread* (rasta), *Natty dread* (dreadlocks), *raggamuffin* (tipo de reggae digital), *rude boy* (delincuente), *Brother* (hermano, camarada), *Black* o *Black man* (compañero, amigo), etc. Muchos niños y jóvenes conocen de memoria los éxitos musicales de Bob Marley y del artista sudafricano Lucky Dube, quien recientemente visitó Haití. También les gusta el rap norteamericano que de alguna forma les inspira sus hábitos en el vestir. Para la mayoría, los principales referentes son artistas haitianos como Don Kato (que se presenta como musulmán y rastafari), Don Kato (hijo de un evangelista) o Jah Nesta (símbolo del reggae/roots), pero también figuras políticas extranjeras como Fidel Castro, Muhammad Kadhafi, Hugo Chavez, Che Guevara, etc. Destaquemos que Don Kato y Jah Nesta son conocidos en Haití por su lucha contra la estigmatización de los rasta. Basta prestar atención a algunas de sus composiciones musicales para captar la amplitud de su compromiso. Por ejemplo, en *Rasta pa chimè* (El rastaman no es un bandido¹⁴) de Don Kato, puede oírse:

¹³Este resumen doctrinal es establecido por George Eaton Simpson, citado en Velma Pollard, «The social History of Dread Talk» in *Caribbean Quarterly*, 28,4, 1982, pp. 17-41.

¹⁴Tal vez se trate de una traducción impropia del término creole haitiano *chimè*. Nació a finales de los años 90 para designar a los militantes políticos pro lavalas, proveniente de las capas pobres de los barrios de lata que utilizan la violencia extrema para imponer sus puntos de vista. En el texto mantendremos el término «bandido» para traducir este tipo social. En estas traduc-

sont plutôt les trois oungan qui se mettent d'accord pour diriger ensemble le domaine. Mais c'est surtout l'aîné d'entre eux qui détient le dernier mot. Un tel modèle organisationnel répond probablement à la petitesse de la taille de ce groupe confessionnel dans ces quartiers et facilite de rapides prises de décisions. Par contre, quant au financement des cérémonies, c'est surtout la communauté (membres du temple, pratiquant vivant à l'extérieur du pays, etc.) qui investit le plus. Viennent ensuite les familles, entités sociales importantes dans la mesure où la majeure partie de ces temples possède un statut de type familial.

xii. *La clientèle de ces temples se compose essentiellement de vodouisants (piti fèy, serviteurs) et de catholiques. Ce sont des gens majoritairement pauvres et de faible scolarité (personnes ayant suivi un programme d'alphabétisation ou ayant atteint le niveau primaire).*

III- Implantation et évolution du Rastafari en Haïti

Le phénomène des porteurs de dreadlocks semble apparaître en Haïti au milieu des années 1990 à la faveur de la dissolution des Forces Armées d'Haïti (FAD'H) qui réprimaient certaines modes de coupe de cheveux. Malheureusement, on sait très peu de ses caractéristiques anthroposociologiques et son évolution historique et statistique. S'agit-il d'une transplantation de la religion afro-américaine qui s'étend un peu partout depuis la Jamaïque vers les Antilles (la Dominique, Guadeloupe, Martinique, Saint-Vincent et Grenadines, etc.) ? Dans ce cas, existerait-il des confréries rastafaristes de même type que l'Ethiopian Salvation Society de Leonard Perceval Howell (1898- 1981) ou encore que les Bobos Dreads d'Edward Emmanuel (1915- 1994) ? Ce phénomène abriterait-il, par ailleurs, des mouvements sociaux et artistiques contestant certaines valeurs sociales ou aurait-il des liens avec le vodou ? Quel lien aurait-il avec la violence dans les quartiers populaires politisés ? Autant de questions qui méritent d'être éclaircies.

Dans le cadre de ce texte, notre objectif est de fournir quelques indications, sinon quelques hypothèses pouvant nous permettre de mieux apprécier l'évolution du phénomène et de nous préparer à une étude plus approfondie. Il est nécessaire, tout d'abord, de remarquer que sous la présidence du docteur François Duvalier (1957-1971), la République d'Haïti a cherché à renforcer ses liens avec l'Afrique. C'est dans ce cadre que l'Empereur d'Ethiopie Haïlé Sélassié y effectua une visite, le 24 avril 1966, et reçut la plus grande décoration militaire (le Grand Collier Plaque Or de l'Ordre du Mérite militaire Jean-Jacques le Grand)¹². A ce moment, le rastafarisme et la mode du port des dreadlocks étaient pratiquement inconnus dans le

¹²François Duvalier, *Mémoires d'un leader du Tiers-Monde. Mes négociations avec le Saint-Siège ou Tranche d'Histoire*. Hachette, Paris,

(Gen moun ki panse
Rastaman vle di chimè tande
Gen moun ki panse
Cheve trese se chimè
Gen moun ki panse
Rasta vle di bad boy tande
Gen moun ki panse
Rasta vle di chimè)¹⁵

Jah Nesta, en *Kè kal manman* (No te preocupes, mamá), donde relata las palabras defensivas de un rastaman que vive la preocupación materna en cuanto a la adopción de los dreadlocks, canta:

(Kè kal manman
Kè kal si pitit ou rasta)¹⁶

Para ellos, un rastaman es un apóstol del amor, de la sinceridad y de la pureza de corazón.

(Gen yon diferans ant rasta ak chimè
Gen yon diferans ant dreadlocks ak rasta)
(Rastaman se lanmou, senserite, se pwòpte
Sa pa gen anyen pou l wè avèk chimè)¹⁷ (Don Kato)

(Sasen pouse dread pa vle di li rasta pou sa
Chimè pouse dread pa vle di li rasta pou sa)

(Ti chèlbè pouse dread pa vle di yo rasta pou sa
Si rasta pouse dread mwen di gen yon rezon pou sa)¹⁸
(Jah Nesta)

En Jamaica se distinguen los *dread* (rasta) de los *Wolf* (persona que usa *dreadlock* sin ser rasta). En Haití, como canta Don Kato, la mayoría de los jóvenes de los barrios populares piensan que esta distinción es necesaria. Por otra parte, distinguen la corriente de la moda (*dread*) de la pertenencia a un rastafarismo desprovisto de su sentido y contenido originales. Para ellos, los rastas son promotores de la paz, incluso si son víctimas de un proceso de deshumanización plurisecular por parte del colonialismo y la burguesía. Todo hace creer que muchos de los que usan trenzas, según numerosos testimonios, son artesanos de la violencia en los barrios de lata. Es por otra parte la explicación más plausible del corte de cabellos de muchos rastas cuando cayó Jean-Bertrand Aristide en febrero de 2004. En ese trágico período de violencia política pro Aristides, bautizada «Operación Bagdad» (septiembre de 2004-febrero de 2006), la sola evocación de algunos sobrenombres de rastas podía provocar una ola de pánico en el corazón de la capital y sus alrededores. Poco a poco, se convierten en verdaderos señores, amos de vidas y bienes de la población de los barrios de lata. Se forja entonces un discurso legitimador de este nuevo orden del desorden. Se presentan al mismo tiempo como hijos y

¹⁵«Algunos piensan que el rastaman es un bandido. Otros que quien lleva el pelo trenzado es un bandido. Otros creen que el rastaman es un delincuente o un bandido».

¹⁶«No te preocupes, mamá, no te preocupes si tu hijo es rasta».

¹⁷«Hay una diferencia entre rasta y bandido. También entre dreadlocks y rasta. Ser rasta es consagrarse al amor, la sinceridad y la pureza. Por lo tanto no tiene nada que ver con la actividad de un bandido».

¹⁸«El asesino puede usar dreadlocks, pero eso no lo hace un rasta. El bandido puede usar dreadlocks, pero eso no lo hace un rasta. Si el rastaman usa

pays. Mais, dès 1947, le port des cheveux en nattes se répandait dans les Caraïbes probablement soit comme signe de protestation contre les canons esthétiques occidentaux, soit dans le souci du respect d'un précepte vétéro-testamentaire (Lévitique XXI-5) ou d'imitation des guerriers mau-mau du Kenya, soit comme un signe de contestation de l'ordre tel que prôné par les Ethiopiens Warriors et la Youth Black Faith. Par contre, le 6 avril 1966, Haïlé Sélassié visitait officiellement la Jamaïque. L'événement prit alors une tournure nationale au point que l'Empereur tint à rencontrer et à décorer une trentaine de personnalités rastas.

Le rastafarisme prit naissance avec les prédications de Marcus Garvey, qui fonda en juillet 1914 l'UNIA (Universal Negro Improvement Association) pour promouvoir le slogan « Un Dieu, un But, un Destin ». Son entreprise connut un succès extraordinaire dans les milieux intellectuels noirs des Etats-Unis d'Amérique alors que parallèlement se développaient des mouvements de valorisation de l'art et de la pensée nègres généralement évoqués sous le nom générique d'indigénisme. On peut légitimement se questionner sur l'absence de tout impact idéologique du rastafarisme chez les principaux représentants de l'école des Griots ou encore parmi les indigénistes réunis autour du docteur Jean-Price Mars dans les années 1930. Y aurait-il une certaine opposition entre rastafarisme et indigénisme ? Pour l'essentiel, c'est que même si le rastafarisme se répartit en plusieurs groupes idéologiques, sa doctrine graviterait autour de six points fondamentaux¹³:

- i- les Noirs sont la réincarnation des Israélites et sont exilés dans la Caraïbe en raison de leurs péchés
- ii- le Blanc est inférieur au Noir
- iii- la Jamaïque est un point de transit vers le paradis : l'Ethiopie
- iv- Haïlé Sélassié Ier est le Dieu vivant
- v- les Noirs deviendront forts et soumettront les Blancs à la servitude
- vi- toute la diaspora noire retournera un jour dans la mère patrie

Le rastafarisme, pour s'étendre, puise ses forces dans des revendications culturelles et socio-politiques soulevées à partir d'une lecture particulière de la Bible (Holy Piby). Ce qui a facilité la production d'une contre-culture riche en innovations (la musique reggae, le « patois rasta » ou dread talk, le port des dreadlocks, le « gangisme » ou dépendance à la marijuana, la circulation d'un discours homophobe, etc.). En Haïti, ces dix dernières années sont marquées par l'introduction dans le créole de certains quartiers populaires d'une variété de mots venant du répertoire rastafariste. Par exemple, il est courant de rencontrer à Solino, Cité Soleil ou à Grand Ravine, des jeunes gens s'entretenir avec des formules incantatoires

¹³ Ce résumé doctrinal est établi par George Eaton Simpson, cité dans Velma Pollard, «The social History of Dread Talk» in Caribbean Quarterly,

no desde el ángulo de la problemática identitaria? ¿Deberíamos adentrarnos en un paradigma antropológico de la africanía que obstruye o excluye categóricamente los posibles préstamos culturales al modo occidental difundidos mediante las nuevas tecnologías de la información y la comunicación? ¿Se trataría de un movimiento milenarista que puede ser estudiado con los materiales epistemológicos y conceptuales movilizados para abordar actualmente el rastafarismo jamaicano? Es importante recordar que la distinción entre *dread* y *Wolf* nos parece necesaria ya que nos permite descubrir otras categorías no identificables con el reagrupamiento religioso rastafari, lo que complica todo enfoque basado en la cuestión identitaria. En Haití, cuando las trenzas no son motivadas por la moda, son características de ciertas categorías sociales como, por ejemplo, algunos estudiantes que se dicen de izquierda, artistas comprometidos e incluso militantes feministas. Según algunos artistas, habría incluso un encuentro entre rastafarismo y mitología vodú. Algunos voduzantes, para identificarse mejor con los *lwa* Simbi (divinidades de la familia *petro*) o Zing, preferirían usar el pelo largo trenzado y no trenzado. ¿Se trata de un nuevo sincretismo religioso o sería un caso de mestizaje cultural sintomático de una tendencia a la apertura y de otras formas culturales en el seno de la sociedad haitiana? ¿Se debería, por otra parte, crear en una especie de creolización, hibridación de dos tradiciones culturales desterritorializadas, verdadera fuente simbólica para el fundamento moderno de la idea de diversidad que se abre a resultados imprevisibles? ¿Sería imperioso que los musicólogos precisaran los probables aportes del vodú y el rastafarismo e la formación de la corriente musical *rasin*.

IV. Para una reestructuración de las investigaciones

Este primer esbozo de análisis espera su consecución, pero será conveniente realizar las investigaciones en los diversos barrios populares que rodean la capital de Haití como la zona de Carrefour (situada al sur de la capital), la Saline, las *cités de Dieu*, *l'Eternel*, los barrios de denominaciones tan sugestivas como Brooklyn, Boston, Tokyo, etc... Así, incluso de forma indirecta, se tendrán informaciones preciosas sobre la demografía, las organizaciones, las formas de estructurar las actividades, las formas de presencia del Estado, las fuentes de ocupación, de trabajo e ingreso, pues se trata de descubrir también el peso de las religiones afroamericanas en la vida cotidiana como memoria y fuente cultural y artística. Para ello deben establecerse comparaciones tanto con el desarrollo actual de la Santería en Cuba, del Candomblé en Brasil y del Shango cult en Trinidad, como con los movimientos culturales y religiosos de Jamaica.

Nos comprometemos a elaborar un modelo de encuesta y análisis de las religiones afroamericanas, algo así como lo que se hizo para los sitios de memoria de la Ruta del Esclavo. A partir de ahora pensamos organizar seminarios de investigación con los estudiantes de maestrías en las universidades haitianas en el campo de las ciencias sociales acerca de las religiones afroamericanas y la memoria de la esclavitud durante el año 2007 para hacer funcionar un verdadero laboratorio de investigación sobre la sociología de las religiones en Haití. Sentimos igualmente la necesidad de convocar a la comunidad de investigadores en antropología, historia y sociología de las religiones a un coloquio internacional que haga un balance sobre la evolución actual, el estatus de las religiones afroamericanas, los problemas referentes a su protección como memoria de la esclavitud y como fuente de solidaridad entre los pueblos del Caribe y América Latina. ■

telles « Peace and love », « One love » ou des vocables comme « Babylone » (policiers, armée), dread (rasta), Natty dread (dreadlocks), raggamuffin (type de ragga numérique), rude boy (voyou), Brother (frère, camarade), Black ou Black man (camarade, ami), etc. Beaucoup d'enfants et de jeunes gens connaissent par cœur les succès musicaux de Bob Marley et de l'artiste sud-africain Lucky Dube qui a récemment visité en Haïti. Ils sont aussi très friands du rap américain qui leur inspire quelque part leurs habitudes vestimentaires. Leurs principales références sont, pour la plupart, des artistes haïtiens comme Don Kato (qui se présente comme musulman et rasta), Wyclef Jean (fils d'un évangéliste) ou encore Jah Nesta (symbole du reggae/ roots), mais aussi des figures politiques étrangères comme Fidel Castro, Muhammad Kadhafi, Hugo Chavez, Che Guevara, etc. Précisons ici que, de leur côté, Don Kato et Jah Nesta sont reconnus en Haïti pour leur lutte contre la stigmatisation des rastas. Il suffit de prêter attention à quelques-unes de leurs compositions musicales pour saisir l'ampleur de leur engagement. Par exemple, dans « Rasta pa chimè » (Le rastaman n'est pas un brigand¹⁴) de Don Kato, on peut écouter :

(Gen moun ki panse

Rastaman vle di chimè tande

Gen moun ki panse

Cheve trese se chimè

porte-parole du peuple, pauvre et appauvri, dont le dessein est de réparer les deux cents ans d'histoire d'exploitation du prolétariat et des masses rurales par la bourgeoisie. La violence dont ils seraient investigateurs se présentent dans l'opinion populaire comme une correction du système socio-économique: ainsi les rastas seraient-ils, dans les bidonvilles, de véritables acteurs sociaux pour une lutte des classes.

Qu'est-ce qui explique que les rastas pullulent dans ces « zones de non-droit » plus qu'en tout autre lieu ? Quels liens auraient-ils avec l'émergence des Organisations Populaires pro-lavalassiennes et la disparition des Communautés Ecclésiales des Base ou Ti Legliz (Petites Eglises) qui y consistaient, au cours des années 1980, l'un des espaces de conscientisation? Il serait intéressant d'explorer leurs croyances religieuses et leur implication dans la vie politique quand on sait que certains estiment être victimes par une vaste campagne de stigmatisation à dessein politique. Y a-t-il méfiance des rastas à l'égard des confessions chrétiennes ? Le rastafarisme se serait-il implanté, parallèlement au pentecôtisme, en alternative à un déficit du religieux et comme solution à un besoin d'affirmation et d'intégration

¹⁴ Il s'agit peut-être d'une traduction impropre du terme créole haïtien «chimè». Il est né à la fin des années 1990 pour désigner des militants politiques pro-lavalas, provenant des couches pauvres des bidonvilles, qui utilisent de violences extrêmes pour imposer leur point de vue. Nous garderons, dans tout le texte, le terme «brigand» pour traduire ce type social. Dans ces traductions, rasta et rastaman sont des termes équivalents.

sociale dans les quartiers populaires ? Devra-t-on aussi croire à un syncrétisme islamo-rastafariste compte tenu du fait que plusieurs musulmans se disent rastas ? Autant de questions qu'il convient d'approfondir.

Il semble que de nombreux jeunes qui se disent rastas connaissent fort peu du rastafarisme jamaïcain. Pour eux, le mode de vie rastafarien

sur la question identitaire. En Haïti, quand le port des cheveux nattés n'est pas motivé par la mode, il est caractéristique de certaines catégories sociales comme, par exemple, certains étudiants se réclamant de la gauche, des artistes engagés et même des militant(e)s féministes. Selon certains artistes, il y aurait même une rencontre entre le rastafarisme et la mythologie vodou. Certains vodouisants, pour mieux s'identifier aux lwa Simbi (divinités de la famille petro) ou Zing, préféreraient porter de longs cheveux nattés et non-tressés. S'agit-il d'un nouveau syncrétisme religieux ou serait-ce un cas de métissage culturel symptomatique d'une tendance à



Religiosidad popular haitiana / Foto cedida por los autores.

se résumerait à se regrouper en association et en réseau informel pour promouvoir l'entraide, la musique raggae et racine et les pratiques artisanales, « prendre le bôz » (cannabis), parler de sexe, etc. On retrouve ainsi, un peu partout dans les environs de Port-au-Prince (Bel Air, Delmas 2, La Saline, etc.) de petites « bases » (associations) souvent informelles de porteurs de dreadlocks. Serait-ce ici les canaux d'une contre-culture embryonnaire ? Devra-t-on questionner le phénomène sous l'angle de la problématique identitaire ? En fait, devrions-nous nous investir dans un paradigme anthropo-sociologique de l'africanité obstruant ou excluant catégoriquement les possibles emprunts culturels aux modes occidentales diffusées à travers les nouvelles technologies de l'information et de la communication ? S'agirait-il d'un mouvement millénariste pouvant être étudié avec les matériaux épistémologiques et conceptuels mobilisés pour aborder actuellement le rastafarisme jamaïcain ? Il importe de rappeler que la distinction entre dread et Wolf nous paraît nécessaire autant qu'elle nous permet de découvrir d'autres catégories non-assimilables au regroupement religieux rastafarien. Ce qui complique toute approche axée

l'ouverture à d'autres formes culturelles au sein de la société haïtienne ? Devra-t-on, par ailleurs, croire en une sorte de créolisation, hybridation de deux traditions culturelles déterritorialisées, véritable bassin symbolique au fondement moderne de l'idée de diversité ouvrant à des résultats imprévisibles ? Il serait, dès lors, impérieux que des musicologues précisent les apports probables du vodou et du rastafarisme dans la formation du courant musical rasin.

IV- Conclusion : pour un redéploiement des enquêtes

Cette première esquisse d'analyse attend donc d'être poursuivie, mais il conviendra de mener les investigations dans les divers quartiers populaires qui ceinturent la capitale d'Haïti comme la zone de Carrefour (située au sud de la capitale), la Saline, les cités de Dieu,

l'Eternel, les quartiers aux appellations suggestives de Brooklyn, Boston, Tokyo, etc.... On aura ainsi, même de manière indirecte des informations précieuses sur la démographie, les organisations, les modes de structuration des activités, les modes de présence de l'Etat, les sources d'occupation, de travail et de revenu, car il s'agit de découvrir aussi le poids des religions afro-américaines dans la vie quotidienne comme mémoire et source culturelle et artistique. Pour cela des comparaisons doivent être établies avec le développement actuel de la Santería à Cuba, du Candomblé au Brésil et du Shango cult à Trinidad comme avec les mouvements culturels et religieux de la Jamaïque.

Nous nous promettons d'élaborer une grille générale d'enquête et d'analyse des religions afro-américaines, un peu comme celle qui a été réalisée pour les sites de mémoire de la Route de l'esclave. Nous envisageons dorénavant de d'organiser des séminaires de recherche avec les étudiants en maîtrise des universités haïtiennes dans le champ des sciences sociales sur les religions afro-américaines et la mémoire de l'esclavage au cours de l'année 2007 afin de faire fonctionner ainsi un véritable laboratoire de recherche sur la sociologie des religions en Haïti. Enfin nous ressentons la nécessité de convoquer la communauté des chercheurs en anthropologie, histoire et sociologie des religions dans un colloque international qui puisse faire le point sur l'évolution actuelle, le statut des religions afro-américaines, les problèmes relatifs à leur protection comme mémoire de l'esclavage et comme source de solidarité entre les peuples de la Caraïbe et de l'Amérique latine. ■

¹⁵ « Certains croient que le rastaman est un brigand. D'autres croient que celui qui porte des cheveux tressés est un brigand. D'autres encore croient que le rastaman est un voyou ou qu'il est un brigand ».

¹⁶ « Sois tranquille, maman. Sois tranquille si ton fils est rasta ».

¹⁷ « Il y a une différence entre rasta et brigand. Il y en a une entre dreadlockset rasta. Etre rasta, c'est se consacrer à l'amour, la sincérité, la propreté. Il n'y a donc rien à voir avec les activités d'un brigand ».

¹⁸ « L'assassin peut porter des dreadlocks, mais cela ne fait pas de lui un rasta. Le brigand peut porter des dreadlocks, mais cela ne fait pas de lui un rasta. Celui qui suit la mode du port des dreadlocks n'est pas pour autant un rasta. Si le rastaman porte des dreadlocks, il y a sûrement une raison ».

TRIBUTO A AIMÉ CÉSAIRE

HOMMAGE A AIMÉ CÉSAIRE



Aimé Césaire, foto Jean Bernard Vemier / Sigma, París
Publicada por El Correo de la UNESCO. mayo 1997

Aimé Fernand David Césaire

(Basse-Pointe, Martinica, 26 de junio de 1913/ 17 de abril de 2008)

Hombre de la palabra esencial, promotor de publicaciones y cultura, pensador caribeño e ideólogo de una obra marcada por la defensa de sus raíces africanas, profesor de literatura. Junto a Jacques Roumain, Guillén, Lam, Carpentier y otros de su generación que marcaron el siglo XX.

Aimé Césaire, un gran Baobab ha caído, un poeta y político de Martinica que entre otros reconocimientos ha recibido en 2004 el Premio Toussaint Louverture otorgado por la UNESCO, legando también al siglo XXI los grandes aportes de la cultura del Caribe.

ORALIDAD le rinde merecido homenaje a «uno de los escritores más destacados de este siglo», como le calificó Annick Thebia Melsan en la entrevista que le hizo para El Correo de la UNESCO (ver mayo de 2007), y que atendiendo a la vigencia de su testimonio, se reproduce a continuación.

Aime Fernand David Césaire

(Basse-Pointe, Martinique, 26 juin 1913/Fort de France, 17 avril 2008)

Un homme du mot essentiel, un promoteur de publications et de culture, un penseur caribéen et un idéologue d'une œuvre marquée par la défense de ses racines africaines, un professeur de littérature. A côté du Sénégalais Léopold Sedar Senghor, du Guyanais Léon-Gontran Damas et suivi de l'Haïtien Jacques Roumain et des cubains Nicolas Guillén, Wifredo Lam et d'autres, Aimé Césaire est parmi ceux ayant scellé le legs de l'Afrique aux Caraïbes du XX^e siècle.

Aimé Césaire, un grand Baobab qui vient de tomber, un poète et homme politique de la Martinique qui entre autres mérites a reçu en 2004 le Prix Toussaint Louverture décerné par l'UNESCO, a étendu son legs culturel et éthique aux Caraïbes du XXI^e siècle.

ORALIDAD rend un fervent hommage à «l'un des écrivains les plus remarquables de ce siècle», comme Annick Thebia Melsan l'a qualifié dans l'interview qu'elle lui avait faite pour Le Courrier de l'UNESCO (édition mai 2007), et dont nous reproduisons le texte de par la vigueur de son témoignage.

AIMÉ CÉSAIRE

Un arma *Une arme* milagrosa *miraculeuse* contra un *contre le* mundo *monde* amordazado *bâillonné*¹

Entrevista por Annick Thebia Melsan publicada en El Correo de la UNESCO, mayo 1997

Nacido en Martinica en 1913, Aimé Césaire es uno de los escritores más destacados de este siglo. Con su poesía y su teatro, pero también con su acción política, ha contribuido a la desalienación de los pueblos colonizados. Este poeta, que nunca ha renunciado a reconciliar el sueño con la realidad, reafirma aquí su fe en el poder de la «palabra esencial». Entrevista realizada por Annick Thebia Melsan.

Né en 1913 en Martinique, Aimé Césaire est l'un des écrivains majeurs de ce siècle.

Tan par sa poésie et ses pièces de théâtre que par son action d'homme politique, il n'a cessé de oeuvrer à la désaliénation des peuples colonisés. Le poète qu'il est avant tout, qui n'a jamais renoncé à réconcilier rêve et réalité, rappelle ici à Annick Thebia Melsan sa foi dans les pouvoirs de la «parole essentielle».

■ **A fin de poder situarlo, es costumbre mencionar varias referencias: el espacio, la geografía, el tiempo de la historia, la escritura, la poesía y sus diversos departamentos, la acción política. Pero, ¿cómo se sitúa usted mismo?**

Aimé Césaire: Es difícil. Es una pregunta terrible. Pero en fin, soy un hombre, un martiniqués, un hombre de color, un negro, el hombre de un país, el hombre de una geografía, de una historia, de un combate. No es muy original. Grosso modo, pienso que es la historia la que dirá quién soy.

■ **Usted viene del norte de la Martinica...**

A.C.: Siempre he tenido la impresión de que partía a la reconquista. A la reconquista de mi nombre. A la reconquista de mi país. A la reconquista de mí mismo.

Por esa razón mi enfoque ha sido esencialmente un enfoque poético.

Porque me parece que la poesía es en cierto modo todo eso.

Es la reconquista de sí por sí mismo.

■ **Il est coutume pour vous situer de mentionner plusieurs références: l'espace, la géographie, le temps de l'Histoire, l'écriture, la poésie et ses divers départements, l'action politique. Mais vous, comment vous situez-vous?**

Aimé Césaire: C'est difficile. C'est une terrible question. Mais bon, je suis un homme, un Martini-quais, un homme de couleur, un négre, l'homme d'un pays, l'homme d'une géographie, l'homme d'une histoire, l'homme d'un combat. Ce n'est pas très original. Grosso modo, je répondrais que c'est l'histoire qui dira ce que je suis.

■ **Donc, vous venez du nord de la Martinique...**

A.C.: J'ai toujours eu l'impression que je partais à la reconquête. A la reconquête de mon nom. A la reconquête de mon pays. A la reconquête de moi-même.

Et c'est pour cela que ma démarche a été essentiellement une démarche poétique.

Parce qu'il me semble que la poésie, c'est un peu tout cela. C'est la reconquête de soi par soi.

■ **De sí por sí mismo. ¿Mediante qué instrumento decisivo?**

A.C.: Creo que el instrumento esencial es la palabra. Para un pintor sería la pintura. Para un poeta es la palabra.

Creo que era Heidegger el que decía: «La palabra es la morada del ser.» Se podrían multiplicar las citas. Creo que René Char decía, en la época en que era surrealista: «Las palabras saben de nosotros mucho más que lo que sabemos de ellas.»

Pienso que eso también es revelador. Que el «verbo» es revelador y no sólo creador.

■ **¿Revelador, creador, explorador?**

A.C.: ¡Explorador es excelente! Es la sonda que se lanza. Es el detector que busca, que trae el ser a la superficie.

■ **Usted ha dicho a menudo que la primera palabra negra, tras un largo silencio, no podía ser más que una palabra revolucionaria. ¿Entonces, la poesía es también «revolución»?**

A.C.: Sí. Es revolucionaria. Es el mundo ordinario convulsionado, socavado, transmutado. Por eso, es revolucionaria.

Cuando en 1941, en plena guerra mundial, la revista *Tropiques* apareció en la Martinica ocupada como una inmersión en las fuentes contradictorias del magma del alma antillana, con una visión descarnada de las profundidades de la alienación colonial, era realmente una revolución cultural.

Y cuando el censor de Vichy, en 1941, prohibió *Tropiques* diciendo: «Son revolucionarios», era en realidad un muy buen crítico. ¡Es cierto! Se trataba de una revolución cultural.

Era una suerte de revolución copernicana la que realizábamos. Era sorprendente. Y los más sorprendidos fueron los propios martiniqueses. Ser revelados a sí mismos. ¡Extraño encuentro!

Eso modificaba ciertos valores.

■ **¿Cuáles?**

A.C.: Por definición somos seres complicados. Es la regla común a toda sociedad, acentuada por la trama compleja de la sedimentación nacida de los términos desiguales del hecho colonial. Eso no significa que todo sea negativo; ni mucho menos. Esta hibridación de la que somos resultado tiene elementos y valores positivos a los que Occidente y Europa también hicieron un aporte. Un aporte fecundo, diría, cuyos efectos han sido a veces tardíos para los no europeos, pero que son innegables, y de los cuales somos a la vez actores y participantes. Debería decir a veces también beneficiarios. El abate Grégoire, Victor Schoelcher

■ **De soi par soi. Et par quel outil privilégié?**

A.C.: *Je crois que l'outil essentiel, c'est le mot!*

Un peintre, ce serait par la peinture! Mais un poète, c'est par le mot.

Je crois que c'est Heidegger qui a dit cela: «Le mot, c'est la demeure de l'être.» On pourrait multiplier les citations. Je crois que c'est René Char qui disait, du temps qu'il était surréaliste: «Les mots savent de nous beaucoup plus que nous savons d'eux.»

Je crois que cela aussi, c'est révélateur. Que le «verbe» est révélateur. Et pas seulement créateur.

■ **Révélateur. Créateur. Explorateur?**

A.C.: *Explorateur est excellent! C'est la sonde que l'on jette. C'est la tête chercheuse. Qui ramène l'être a la surface.*

■ **Vous avez dit souvent que la première parole negra, après le long silence, ne pouvait être qu'une parole révolutionnaire. Alors, la poésie est aussi «révolution»?**

A.C.: *Oui. Elle est révolutionnaire. C'est le monde ordinaire chamboulé, labouré, transmuté. C'est pourquoi elle est révolutionnaire.*

Lorsque, en 1941, en pleine guerre mondiale, la revue «Tropiques» a paru dans la Martinique occupée, comme une immersion dans les sources contradictoires du magma de l'âme antillaise, avec un regard cru dardé sur les profondeurs de l'aliénation coloniale, c'était véritablement une révolution culturelle.

Et lorsque le censeur de Vichy, en 1941, a interdit «Tropiques» en disant: «Vous êtes révolutionnaire», c'était un fort bon critique. C'est vrai! Il s'agissait d'une révolution culturelle. C'était une sorte de révolution copernicenne que nous opérions! Il y avait de quoi surprendre! Et les Martiniquais, eux-mêmes, ont été surpris! Révé-lés a eux-mêmes. Etrange rencontre!

Ça modifiait un certain nombre de valeurs.

■ **Lesquelles?**

A.C.: *Nous sommes par définition des êtres compliqués. C'est la règle commune a toute société, accrue par le tissu complexe de la sédimentation née des termes inégaux du fait colonial. Tout n'y est pas négatif, loin de là. Cette hybridation dont nous sommes le résultat a des acquis et des valeurs positives, où l'Occident, et l'Europe, ont eu aussi leur part. Leur part positive, disais-je, dont les effets ont été parfois tardifs pour les non-Européens, mais qui sont indéniables, et dont nous sommes a la fois les acteurs et les partenaires. Je devrais dire parfois aussi les bénéficiaires. L'abbé Grégoire, Victor Schoelcher, et toutes ces voix d'hier et d'aujourd'hui, qui se sont engagées pour l'Homme et ses droits, au-delà de la race et contre la discrimination, ont été des guides dans ma vie, et représentent a jamais un formidable élan de générosité et de solidarité de l'Occident, une contribution essentielle a l'avancée des idées d'universalité concrète et d'humanisation -sans lesquelles notre monde actuel ne pourrait pas envisager d'évoluer positivement. Je suis a jamais leur frère de luttés et d'espérances.*

■ **A Genève, en 1978, lors de l'événement appelé «Genève et le Monde Noir», vous avez, dans un discours important, prononcé ces paroles: «Le pouvoir opératoire de la poésie, avec son double visage de nostalgie et de prophétie, salvatrice,**

y todas esas voces de ayer y de hoy que se comprometieron por el hombre y sus derechos, más allá de la raza y contra la discriminación, han sido guías en mi vida y representan para siempre un formidable impulso de generosidad y solidaridad de Occidente, una contribución esencial al avance de las ideas de universalidad concreta y de humanización -sin las cuales nuestro mundo actual no podría pretender transformarse positivamente. Soy para siempre su hermano de luchas y de esperanzas.

■ **En Ginebra, en 1978, durante el evento llamado «Ginebra y el Mundo Negro», en un discurso importante, pronunció usted las siguientes palabras: «El poder operativo de la poesía, con su doble rostro de nostalgia y de profecía, profecía salvadora, pues recupera el ser, intensifica la vida.» ¿El Cuaderno de un retorno al país natal, publicado en 1939, era entonces esta palabra primordial?**

A.C.: Sí. Es así como lo concibo: es un punto de partida, un nuevo punto de partida, que es el verdadero. Pues en la vida muchas veces al partir se fracasa.

Pero creo que constituye para mí el verdadero punto de partida.

La memoria, lo esfumado, lo sepultado, todo eso que es exhumado, devuelto al mundo, proferido, resplandeciente en el mundo ya existente, en el mundo en que vivimos, creo que es una señal importante. Decir el sobresalto. No callarlo, la palabra recuperada como arma milagrosa contra el mundo amordazado. Y las mordazas son a menudo meramente interiores.

■ **Cómo «desamordazar» el mundo?**

A.C.: Creo sencillamente que la palabra es salvadora.

■ **¿Es suficiente frente a la condición humana y a sus desviaciones recurrentes?**

A.C.: Tal vez no, no sin el amor y el humanismo.

Realmente, creo en el hombre. Y me identifico con todas las culturas. Con ese esfuerzo extraordinario que todos los hombres, dondequiera que se encuentren, en todas las latitudes, han hecho, ¿para qué?

¡Sencillamente, para que la vida sea vivible!

¡Pues ello no cae de su peso! Soportar la vida y afrontar la muerte.

Y eso es lo patético.

Todos participamos en una misma y gran aventura.

En eso consisten las culturas, que se encuentran, y que se encuentran en alguna parte.

■ **La afirmación de la negritud, término que usted creó y que ha sido el fundamento de un movimiento histórico, ¿no entrañaba el riesgo de separarlo de los demás, de los «no negros»?**

car récupératrice de l'être, est intensificatrice de vie.» Le Cahier d'un retour au pays natal, paru en 1939, était-il donc cette parole première?

A.C.: *Oui. C'est bien ainsi que je le conçois: c'est un départ, un nouveau départ, qui est le vrai départ. Car, dans la vie, il y a beaucoup de faux départs.*

Mais je crois que e' est la pour moi le vrai départ.

La mémoire, l'enfoui, l'enseveli, tout cela exhumé, remis au monde, proféré, éclatant dans le monde tout fait, dans le monde que nous vivons, je crois que e' est un signal important. Dire le sur-saut. Ne pas le taire, la parole réinvestie comme arme miraculeuse contre le monde bâillonné. Et les baillons sont souvent purement intérieurs.

■ **Comment «débâillonner» ce monde?**

A. C.: *Je crois simplement que la parole est salvatrice.*

■ **Est-elle suffisante face à l'humaine condition et à ses dérivés récurrentes?**

A.C.: *Sans doute pas, pas sans l'amour et l'humanisme. Vraiment, je crois en l'homme. Et je me retrouve dans toutes les cultures. Dans cet effort extraordinaire, que tous les hommes, ou qu'ils soient, sous quelque latitude qu'ils soient, ont fait, pour quoi?*

Mais pour rendre, tout simplement, la vie vivable!

Car cela ne va pas de soi! Supporter la vie. Et affronter la mort.

Et e'est cela qui est pathétique.

Nous participons tous à la même grande aventure. C'est cela les cultures. Qui se rencontrent, et qui se rencontrent quelque part.

■ **L'affirmation de la négritude, mot que vous avez créé et qui a été le ciment d'un mouvement historique, ne portait-elle pas en elle le risque de vous séparer de l'Autre, du «non-nègre»?**

A.C.: *Nous n'avons jamais conçu notre singularité comme l'opposé et l'antithèse de l'universalité. Il nous paraissait très important - en tout cas pour moi - de poursuivre la recherche de l'identité. Et, en même temps, de refuser un nationalisme étroit. De refuser un racisme, même un racisme à rebours.*

Notre souci a toujours été un souci humaniste et nous l'avons voulu enraciné.

Nous enraciner et en même temps communiquer.

Je crois que e'est dans Hegel que nous avons trouvé - dans un chapitre de cette pensée de Hegel très marquée par la dialectique du maître et de l'esclave - cette réflexion sur la singularité. Hegel explique qu'il ne faut pas opposer le singulier à l'universel, que l'universel, ce n'est pas la négation du singulier, mais que e'est par l'approfondissement du singulier que l'on va à l'universel.

Pour être universel, nous disait-on en Occident, il fallait commencer par nier que l'on est nègre.

Au contraire, je me disais: «Plus on est nègre, plus on sera universel.»

C'était un renversement. Ce n'était pas le: ou bien, ou bien. C'était un effort de réconciliation.

Mais pas de réconciliation froide. De réconciliation dans le feu, de la réconciliation alchimique, si vous voulez.

Une identité, mais une identité réconciliée avec l'universel. Chez moi, il n'y a jamais d'emprisonnement dans une identité.

A.C.: Nunca hemos concebido nuestra singularidad como lo opuesto y la antítesis de la universalidad. Nos parecía muy importante -en todo caso a mí- proseguir la búsqueda de la identidad. Y, al mismo tiempo, rechazar un nacionalismo estrecho. Rechazar un racismo, incluso un racismo al revés.

Nuestro propósito siempre ha sido un propósito humanista y lo hemos querido arraigado.

Arraigarnos y al mismo tiempo comunicar.

Creo que es en Hegel donde encontramos -en un capítulo de su pensamiento tan marcado por la dialéctica del amo y el esclavo- esa reflexión sobre la singularidad. Hegel explica «que no hay que oponer lo singular a lo universal, que lo universal no es la negación de lo singular, sino que ahondando en lo singular es como se va hacia lo universal».

Para ser universal, se nos decía en Occidente, había que empezar por negar que se era negro. Yo me decía, por el contrario: «Cuanto más negros seamos, más universales seremos.»

Era un vuelco. No era la consabida disyuntiva. Era un esfuerzo de reconciliación.

Pero no de reconciliación fría, sino de reconciliación en el fuego, de reconciliación alquímica, si usted quiere.

Una identidad, pero una identidad reconciliada con lo universal. Para mí, nunca estamos aprisionados en una identidad.

La identidad es arraigo. Pero también paso, paso universal.

■ El fuego, ¿en primer lugar entre las energías vitales?

A.C.: Sí, usted lo ha dicho: el fuego.

Está claro que mi poesía es ígnea. ¿Pero, por qué? Pertenezco a esta isla... ¿Por qué en mi poesía existe esa obsesión? No es de ninguna manera una búsqueda deliberada. Compruebo -todo el mundo lo comprueba- la presencia del volcán. Es la tierra, es el fuego.

El fuego no es destructor. El volcán no es destructor. Es destructor en segundo grado. Es una cólera cósmica, dicho de otro modo, una cólera creadora. ¡Es creadora!

Estamos lejos de ese idilio romántico bajo el mar dormido. Son tierras de cólera, tierras exasperadas. Tierras que escupen, que vomitan, y que vomitan la vida.

Debemos ser dignos de ello. Esa parcela creadora, es necesario recogerla. ¡Hay que proseguirla!

Y no dormirse en la aceptación, la resignación. Es una especie de emplazamiento de la historia y de la naturaleza que se nos hace.

■ Cómo explicar entonces que esa palabra primordial la haya pronunciado usted en la lengua del poder colonial? ¿Del colonialismo?

A.C.: Eso no me molesta para nada.

No fue deliberado. Pero sucede que el idioma en el que me expresaba es el que aprendí en la escuela. Y eso no me causaba ningún problema, no me apartó para nada de mi rebeldía existencial, del surgimiento de mi ser profundo. Sometí la lengua francesa a lo que yo quería decir.

L'identité est enracinement. Mais e'est aussi passage. Passage universel.

■ Le feu, au premier rang des énergies vitales?

A.C.: Oui, vous avez dit: le feu.

C'est clair que ma poésie est ignée. Mais pour-quoi? J'appartiens a cette île... Pourquoi dans ma poésie, y a-t-il cette hantise? Ce n'est pas du tout une recherche voulue. Je constate - tout le monde le constate-la présence du volcan. C'est la terre, c'est le feu.

Le feu n'est pas destructeur. Le volcan n'est pas destructeur. Il est destructeur au second degré. C'est une colère cosmique, autrement dit, une colère créatrice. Elle est créatrice!

Nous sommes loin de cette idylle romantique sous la mer endormie. Ce sont des terres de colère, des terres exaspérées. Des terres qui crachent, qui vomissent, et qui vomissent la vie. C'est de cela que nous devons être dignes. Cette parcelle créatrice, il faut la recueillir! Il faut la continuer!

Et non pas s'endormir dans l'acceptation, la résignation. C'est une sorte de sommation de l'His-toire et une sommation de la Nature, a nous faites

■ Comment expliquer, alors, que cette parole première, vous l'avez dite dans la langue du pouvoir colonial? Du colonialisme?

A. C: Cela ne me gêne pas du tout.

Je ne l'ai pas voulu. Mais il se trouve que la langue dans laquelle je m'exprimais, c'était la langue que j'avais apprise à l'école. Et cela ne me gênait en rien, ne m'a séparé en rien de ma révolte existentielle, et du jaillissement de mon être profond. J'ai plié la langue française à mon vouloir-dire.

Nous sommes, par la nature et par l'Histoire, situés au carrefour de deux mondes. Nous sommes au carrefour d'au moins deux cultures. Il y a une culture africaine qui me paraît sous-jacente. Et c'est parce qu'elle est sous-jacente, oubliée, méprisée, qu'il fallait l'exprimer, la faire vivre à la lumière.

Mais l'autre était la culture évidente! Celle que l'on percevait a travers le livre, a travers l'école, et qui était notre aussi, comme part intégrale de notre destin individuel et collectif. Donc, j'ai essayé de réconcilier - parce qu'il le fallait - ces deux mondes. Mais je me sens tout a fait a mon aise aussi bien en me revendiquant du griot africain et de l'épopée africaine qu' en me revendiquant de Rimbaud, de Lautréamont. Et par-delà eux, de Sophocle ou d'Eschyle!

■ Mais que peut penser le griot africain face au drame du Rwanda, du Zaïre et de la désespérance qui plane sur cette Afrique que vous avez tant rêvée, dans votre engagement pour la décolonisation?

A.C.: En Afrique comme en Martinique, dans les Amériques, et ailleurs, je ne me suis jamais illusionné quant aux risques de l'Histoire. L'Histoire est toujours dangereuse. Le monde de l'Histoire c'est le monde du risque. Mais e'est a nous qu'il appar-tient a chaque moment d'établir et de réajuster la hiérarchie des périls.

Des 1966, face a la grande espérance de ce que l'on a appelé le «Soleil des indépendances», j'en avais la claire vision. Je l'ai d'ailleurs exprimée au colloque d'ouverture du Festival Mondial des Arts Nègres a Dakar en Avril 1966, face a un parterre de dignitaires africains tout neufs, et il faut l'avouer, peu lucides sur le monde, ses rapports de force, sur eux-mêmes et leur irréversible responsabilité.

Je retrouve ici les propres termes de mon discours du 6 avril 1966. J'ai dit:

Nos encontramos, por la naturaleza y por la historia, situados en la encrucijada de dos mundos. Estamos en la encrucijada de por lo menos dos culturas. Hay una cultura africana que me parece subyacente. Y porque se encuentra subyacente, olvidada, despreciada, era preciso expresarla, darle vida a plena luz.

¡Pero la otra era la cultura evidente! La que se percibía a través del libro, a través de la escuela, y que también era nuestra, como parte integrante de nuestro destino individual y colectivo.

Por consiguiente, procuré reconciliar-porque era necesario-esos dos mundos. Pero me siento tan a mis anchas identificándome con el griot africano y la epopeya africana como con Rimbaud o Lautréamont. ¡Y más allá de ellos, con Sófocles o Esquilo!

■ **¿Pero qué puede pensar el griot africano frente al drama de Rwanda, del Zaire y de la desesperanza que se cierne sobre esa África que usted tanto soñó, en su compromiso por la descolonización?**

A.C.: En África como en Martinica, en las Américas, y en otras latitudes, nunca me hice ilusiones en cuanto a los riesgos de la historia. La historia es siempre peligrosa. El mundo de la historia es el mundo del riesgo. Pero es a nosotros a quienes corresponde en cada momento establecer y reajustar la jerarquía de los peligros.

En 1966, frente a la gran esperanza de lo que se denominó el «sol de las independencias», tenía yo una visión muy clara. Lo señalé por lo demás en el coloquio de apertura del Festival Mundial de Artes Negras en Dakar, en abril de 1966, ante un elenco de flamantes dignatarios africanos, poco lúcidos, hay que confesarlo, sobre el mundo, su correlación de fuerzas, sobre ellos mismos y su irreversible responsabilidad.

He aquí los propios términos de mi intervención del 6 de abril de 1966, ocasión en que dije:

«África está amenazada. Amenazada a causa del impacto de la revolución industrial. Amenazada por el dinamismo interno de Europa y de América. Se me dirá: ¿Por qué hablar de amenaza, puesto que no hay una presencia europea en África, puesto que el colonialismo ha desaparecido y que África es independiente?

«Por desgracia, África no saldrá del paso tan fácilmente. Que el colonialismo haya desaparecido no quiere decir que el peligro de desintegración de la cultura africana haya desaparecido también. El peligro existe y todo lleva a él, con o sin los europeos: el desarrollo económico, la modernización, el desarrollo político, la mayor escolarización, la enseñanza, la urbanización, la inserción del mundo africano en la red de las relaciones mundiales, y me quedo corto. En resumen, en el momento en que África nace verdaderamente al mundo, corre el riesgo como nunca de morir para sí misma. Eso no significa que no haya que nacer al mundo. Significa que hay que abrirse al mundo, con los ojos muy abiertos frente al peligro y que, en todo caso, la protección que significa una independencia que sólo fuera política, una independencia política que no se aso-

«L'Afrique est menacée. Menacée a cause de l'impact de la civilisation industrielle. Menacée par le dynamisme interne de l'Europe et de l'Amérique. On me dira: pourquoi parler de menace, puisqu'il n'y a pas de présence européenne en Afrique, puisque le colonialisme a disparu et que l'Afrique est indépendante?

«Malheureusement, l'Afrique ne s'en tirera pas a si bon compte. Ce n'est pas parce que le colonialisme a disparu que le danger de désintégration de la culture africaine a disparu. Le danger est là et tout y concourt, avec ou sans les Européens: le développement économique, la modernisation, le développement politique, la scolarisation plus poussée, l'enseignement, l'urbanisation, l'insertion du monde africain dans le réseau des relations mondiales, et j'en passe. Bref, au moment où l'Afrique naît véritablement au monde, elle risque comme jamais de mourir a elle-même. Cela ne signifie pas qu'il ne faut pas naître au monde. Cela signifie qu'il faut s'ouvrir au monde, avec les yeux grands ouverts sur le péril et qu'en tout cas, le bouclier d'une indépendance qui ne serait que politique, d'une indépendance politique qui ne serait pas assortie et complétée par une indépendance culturelle, serait en définitive le plus illusoire des boucliers et la plus fallacieuse des garanties.»

A cela s'est ajoutée l'irresponsabilité politique et toute la palette d'un cynisme partagé! Mais heureusement, des figures exemplaires comme celle de Nelson Mandela, attestent la grandeur de l'Afrique. L'Afrique vit l'aventure humaine, et je gage que le chant du griot retrouvera la sève de l'Afrique éternelle.

■ **Et l'utopía marxista a laquelle vous avez adhéré en 1946, et que vous avez dénoncé avant la crise de Budapest, par votre Lettre a Maurice Thorez, où vous énoncez les raisons de votre rupture avec le Parti Communiste?**

A.C.: J'ai effectivement, comme tant de mes contemporains, cru a ce qui s'est révélé n'être qu'une mauvaise utopía. Je n'en ai aucune honte. Il y avait a cela, dans le contexte de l'après-guerre, un enthousiasme du coeur, et une espérance pour l'esprit.

Mais très vite il y a eu la déception, le sentiment de la manipulation, la conviction du mensonge, et, selon mes termes d'alors, la conscience intolérable de la «faillite d'un idéal et l'illustration pathétique de l'échec de toute une génération». J'ai ressenti comme une nécessité impérieuse de ne pas me taire, et contre le conformisme de l'époque, de rompre a mes risques et périls avec le cadre, alors tout-puissant, de l'appareil marxiste. Cela faisait partie de mon choix ontologique d'homme, conscient de la responsabilité non négociable d'une identité assumée.

■ **«Nul, dites-vous dans le Discours sur le colonialisme (1950), ne colonise impunément, ne colonise innocemment. Le prix sera lourd à payer pour une humanité réduite au monologue.»**

A.C.: Oui, je crois profondément que la civilisation universelle a beaucoup a perdre a réduire au silence des civilisations entières.

Si la voix des cultures africaines, la voix des cultures indiennes, la voix des cultures asiatiques se taisent, eh bien, je crois que ce sera un appauvrissement de la civilisation humaine. Si la monodialisación que l'on nous propose devait aboutir a un monologue réducteur, elle créerait une civilisation qui ne peut que s'étioler.

Je crois a l'importance de l'échange. Et l'échange ne peut se faire que sur la base de l'estime réciproque.

ciara ni se completara con una independencia cultural, sería en definitiva la más ilusoria de las protecciones y la más falaz de las garantías.»

¡A ello se añade la irresponsabilidad política y toda la gama de un cinismo compartido! Pero felizmente, figuras excepcionales como la de Nelson Mandela son un testimonio de la grandeza de África. África vive la aventura humana, y apuesto que el canto del griot encontrará la savia del África eterna.

■ **¿Y la utopía marxista a la que usted adhirió en 1946, y que denunció antes de la crisis de Budapest, en su Carta a Maurice Thorez, en la que explica la razones de su ruptura con el partido comunista?**

A.C.: En efecto, como tantos de mis contemporáneos, creí en lo que resultó ser sólo una mala utopía. No siento ninguna vergüenza. En ello había, en el contexto de la posguerra, un entusiasmo del corazón y una esperanza para el espíritu.

Pero muy pronto se produjo la decepción, la sensación de manipulación, la convicción de la mentira, la conciencia intolerable del «fracaso de un ideal y la ilustración patética del fracaso de toda una generación». Sentí como una necesidad imperiosa de no callarme, y contra el conformismo de la época, romper por mi cuenta y riesgo con el marco, entonces todopoderoso, del aparato marxista. Eso formaba parte de mi opción ontológica de hombre, consciente de la responsabilidad no negociable de una identidad asumida.

■ **«Nadie, afirma usted en el Discurso sobre el colonialismo (1950), coloniza impunemente ni coloniza inoportunamente. El precio por pagar será muy duro para una humanidad reducida al monólogo.»**

A.C.: Sí creo profundamente que la civilización universal tiene mucho que perder al reducir al silencio a civilizaciones enteras.

Si las voces de las culturas africanas, de las culturas indias, de las culturas asiáticas se callan, pues bien, creo que eso constituirá un empobrecimiento de la civilización humana. Si la mundialización que se nos propone desembocara en un monólogo reductor, ello crearía una civilización condenada a marchitarse.

Creo en la importancia del intercambio. Y el intercambio sólo puede realizarse sobre la base de la estima recíproca.

■ **¿Por consiguiente, para usted, en 1997, el combate sigue estando de actualidad?**

A.C.: Todos seguimos siendo guerreros. La guerra cobra formas diferentes, según las edades, pero hay cosas contra las cuales uno siempre se rebela. Uno siempre es el rebelde de algo. Cosas que no se pueden aceptar, que no aceptaré jamás. Es el destino de todo el mundo, y tal vez de todos los hombres. Hay cosas con las cuales no he transigido en absoluto. No me resignaré al aplastamiento de un pueblo, a la desaparición del África. No, no puedo resolverme a aceptar eso.

■ **Pour vous, en 1997, le combat est donc toujours d'actualité ?**

A.C.: *Nous sommes tous toujours guerriers. La guerre prend des formes différentes, selon les ages, mais il y a des choses contre lesquelles on est toujours rebelle. On est toujours le rebelle de quelque chose. Des choses que l'on ne peut pas accepter, et que je n'accepterai jamais. C'est le sort de tout le monde, et sans doute de tous les hommes. Il y a des choses avec lesquelles je n'ai pas du tout fait la paix. Je ne prendrai pas mon parti de l'écrasement d'un peuple, de l'effacement de l'Afrique. Non je ne peux pas m'y résoudre.*

Je voudrais - passionnément - que les peuples existent en tant que peuples, qu'ils s'épanouissent et qu'ils apportent leur contribution à la civilisation universelle.

Parce que le monde de la colonisation et de ses avatars contemporains, c'est le monde de l'oppression, c'est le monde de l'écrasement, le monde de l'affreux silence.

■ **Etes-vous effectivement aujourd'hui, Aimé Césaire, a 84 ans, bien plus d'un demi-siècle après le Cahier d'un retour au pays natal, fidèle à l'urgence de la poésie?**

A.C.: *Bien sur. Je n'ai plus la même énergie tellurique; je n'ai plus du tout la même force. Mais enfin, je la salue, je ne la renie pas*

■ **La poésie est-elle toujours opérante aujourd'hui? Le sera-t-elle toujours?**

A.C.: *En tout cas, c'est pour moi la parole fondamentale. Et le salut du monde dépend de sa capacité d'entendre cette parole. Il est clair que durant tout le siècle que nous avons vécu, l'écoute de la parole poétique a été diminuant. Mais on se rendra compte de plus en plus que c'est la seule parole qui puisse être encore vivifiante et à partir de laquelle on peut rebâtir et reconstruire.*

■ **Est-ce que vous ne pensez pas que dans l'œuvre d'Aimé Césaire, la dimension poétique est toujours sous-tendue par un propos, par un projet éthique?**

A.C.: *Certainement. Tout est soutenu par un projet éthique. Des le Cahier d'un retour au pays natal, le souci de l'homme apparaît, je crois qu'il ya une quête de soi-même, mais aussi une quête de fraternité et d'universalité. Quête de la dignité de l'homme, je crois que ce sont les fondements de l'éthique.*

■ **Et pourtant notre siècle n'a pas été un siècle où l'éthique a triomphé?**

A.C.: *Non, certainement pas. Mais l'éthique doit être une affirmation. Que l'on soit suivi ou que l'on ne soit pas suivi, il y a des choses qui, pour nous, sont fondamentales, auxquelles on s'accroche. Même à contre-courant, faut-il encore les maintenir.*

Alors, ce que nous recherchons, c'est la réconciliation, c'est la connivence avec le cosmos, la connivence avec l'Histoire, la coïncidence de nous-même avec nous-même.

Autrement dit, pour moi, la poésie, e'est une recherche de la vérité et de la sincérité. La sincérité, hors de ce monde, «hors des jours étrangers». Et nous la recherchons au fond de nous-même. Et sou-vent, contre nous-même. Contre ce qui apparaît être nous-même. Le plus profond de nous-même.

La poésie est abyssale. Abyssale et explosive. Encore une fois, le volcan.

Quisiera -fervientemente- que lo pueblos existan como tales, que se realicen y que aporten su contribución a la civilización universal.

Porque el mundo de la colonización y de sus avatares contemporáneos es el mundo de la opresión, es el mundo del aplastamiento, el mundo del horrible silencio.

■ **Hoy día, Aimé Césaire, a los 84 años, más de medio siglo después del Retorno al país natal, ¿sigue usted siendo fiel a la urgencia de la poesía?**

A.C.: Por cierto. Ya no tengo la misma energía telúrica: ya no tengo la misma fuerza. Pero, en fin, la saludo y no reniego de ella.

■ **¿La poesía sigue funcionando actualmente? ¿Será siempre así?**

A.C.: En todo caso, para mí es la palabra fundamental. Y la salvación del mundo depende de su capacidad de escuchar esa palabra. Está claro que durante todo el siglo que hemos vivido ha ido disminuyendo la escucha de la palabra poética. Pero se advertirá cada vez más que es la única palabra que aún puede ser vivificante y a partir de la cual es posible reconstruir.

■ **¿No piensa usted que en la obra de Aimé Césaire, en la dimensión poética, siempre está implícita una finalidad, un proyecto ético?**

A.C.: Efectivamente. Todo se apoya en un proyecto ético. Desde Cuaderno de un retorno al país natal, la preocupación por el hombre aparece; creo que hay una búsqueda de sí mismo, pero también una búsqueda de fraternidad y de universalidad. Búsqueda de la dignidad del hombre, creo que éstos son los fundamentos de la ética.

■ **Y, sin embargo, nuestro siglo no ha sido un siglo en que la ética haya triunfado.**

A.C.: No, sin lugar a dudas. Pero la ética debe ser una afirmación. Que lo sigan a uno o que no lo sigan, hay cosas que, para nosotros, son fundamentales, a las que uno se aferra. Incluso contra la corriente, hay que mantenerlas.

Entonces lo que buscamos es la reconciliación, es la connivencia con el cosmos, la connivencia con la historia, la coincidencia de nosotros mismos con nosotros mismos.

Dicho de otro modo, para mí la poesía es una búsqueda de la verdad y de la sinceridad. La sinceridad fuera de este mundo, «fuera de los días extraños». Y la buscamos en el fondo de nosotros mismos. Y a menudo, contra nosotros mismos. Contra lo que parece ser uno mismo. Lo más profundo de uno mismo.

La poesía es abisal. Abisal y explosiva.

Una vez más, el volcán.

Me encuentro en el momento del gran paso, sin duda, pero lo afronto imperturbable por haber proferido lo que me parecía esencial, imperturbable, por haber, si usted quiere, increpado al pasado y gritado el porvenir.

Es lo que creo haber hecho. Apenas desorientado por el contraste de las estaciones. Pero es así. Y tal es, creo, mi vocación.

Nada, nada de rencores, ni de resentimientos, pero la inevitable soledad del hombre. En fin, lo esencial está ahí. ■

Je suis au moment du grand passage, sans doute, mais je l'affronte, imperturbable, d'avoir proféré ce qui me paraît essentiel, imperturbable, d'avoir, si vous voulez, hélé l'amont et hurlé l'avenir.

C'est ce que je crois avoir fait. A peine désorienté par la contremarche des saisons. Mais e'est ainsi. Et telle est, je crois, ma vocation.

Pas, mais pas du tout de rancœurs, ni de rancunes, mais l'inévitable solitude de l'homme. Enfin, l'essentiel est là. ■

Tributo | Hommage



AIMÉ CÉSAIRE

Les armes miraculeuses, 1946

JOUR ET NUIT¹

Le soleil le bourreau la poussée des masses la routine de mourir et mon cri de bête blessée et c'est ainsi jusqu'à l'infini des fièvres la formidable écluse de la mort bombardée par mes yeux à moi-même aléoutiens qui de terre de ver cherchent parmi terre et vers tes yeux de chair de soleil comme un négrillon la pièce dans l'eau où ne manque pas de chanter la forêt vierge jaillie du silence de la terre de mes yeux à moi-même aléoutiens et c'est ainsi que le saute-mouton salé des pensées hermaphrodites des appels de jaguars de source d'antilope de savanes cueillies aux branches à travers leur première grande aventure: la cyathée merveilleuse sous laquelle s'effeuille une jolie nymphe parmi le lait des mancenilliers et les accolades des sangsues fraternelles.

Las armas milagrosas, 1946

SUPERVIVENCIA²

Te evoco
bananero patético que agitas mi desnudo corazón
en el día salmodiante
te evoco
viejo hechicero de las montañas sordas por la noche
justamente la noche que precede a la última
y sus redobles de tedio golpeando en la poterna loca de las
ciudades
enterradas
pero no es sino el preludio de las selvas en marcha sobre el
cuello
sangrante del mundo
es mi odio singular
llevando a la deriva sus témpanos de hielo en el aliento de las
verdaderas llamas
dadme
ah dadme el ojo inmortal del ámbar
y sombras y tumbas de granito cuadrículado
pues la barrera ideal de los planos húmedos y de las hierbas
acuáticas
escucharán en las zonas verdes
los intérpretes del olvido anudándose y desanudándose
y las raíces de la montaña
exaltando la estirpe real de los almendros de la esperanza
florecerán por los senderos de la carne
(la penuria de vivir pasando como una tempestad)
mientras que bajo el cartel del cielo
un fuego de oro sonreirá
al canto ardiente de las llamas de mi cuerpo

VISITACIÓN

oh marejada anunciadora sin nombre sin polvo de toda pala-
bra vinosa
marejada y mi pecho salado en las ensenadas de los antiguos
días y el joven color
tierno en los senos del cielo y de las mujeres eléctricas
de qué diamantes
fuerzas eruptivas trazad vuestros orbes
comunicaciones telepáticas retomad a través de la materia
refractaria
los mensajes de amor extraviados en los cuatro rincones del
mundo volved a nosotros reanimados
por las palomas viajeras de la circulación sideral
en lo que a mí se refiere a nada temo soy de antes de Adán no
dependo siquiera del mismo león
ni del mismo árbol soy de otra caloría y de otro frío
oh mi infancia leche de luciérnaga y estremecimiento de reptil
pero ya la víspera se impacientaba hacia el astro y la poterna
y huíamos
sobre un combado mar increíblemente sembrado de popas de
naufragios
hacia una orilla donde me aguardaba un pueblo agreste y pe-
netrador de bosques con
ramas de hierro forjado en las manos -el sueño camarada sobre
la escollera- el perro azul de la metamorfosis
el oso blanco de los témpanos de hielo y Tu muy salvaje
desaparición
tropical como una aparición de lobo nocturno en pleno
mediodía

¹ *Les armes miraculeuses, 1946 (extrait) traduction: Gilles de Seze*

² Supervivencia es un poema de su libro *Las Armas milagrosas* y la versión que se presenta es una traducción de Lizandro Z.D.Galtier, Publicado inicialmente en *Violín del Diablo*, página dirigida por Manuel Ruano, como homenaje a Aimé Césaire 1974

UNESCO rinde tributo a Aimé Césaire¹

El Director General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) rindió tributo al poeta martinico de la negritud, Aimé Césaire, muerto el 17 de abril de 2008 en Fort-de France, a los 94 años de edad.

«De Aimé Césaire recordaremos el alcance universal de su llamamiento por la dignidad humana, el respeto y la responsabilidad», dijo Koïchiro Matsuura.

Recordó que el poeta de la negritud, junto con el senegalés Léopold Sédar Senghor y el guayanés Léon-Gontran Damas, dedicó su vida a la poesía y a la política, participando en todos los combates contra el colonialismo y el racismo desde los años 30.

«La UNESCO pierde hoy a uno de sus amigos más queridos», afirmó el director general de la Organización.

Hizo memoria del otorgamiento en 2004 a Aimé Césaire del premio Toussaint Louverture de la UNESCO, que reconoce el compromiso con la igualdad de los hombres y las culturas y la lucha contra la discriminación y la exclusión.

¹Nota publicada por la Oficina de Comunicación de las Naciones Unidas en Cuba

Flash Info N° 048 2008
Office of the Spokeswoman
La Porte-parole

L'UNESCO rend hommage à Aimé Césaire

Devant le Conseil exécutif de l'UNESCO qui achevait les travaux de sa 179^e session, le Président du Conseil, M. Olabiyi Babalola Joseph Yaï, et le Directeur général, M. Koïchiro Matsuura, ont rendu hommage à la mémoire d'Aimé Césaire, décédé à la Martinique le 17 avril 2008.

Le Président du Conseil exécutif a fait part de sa profonde émotion après la disparition de « celui qui restera la voix des sans-voix ». « Un grand baobab est tombé, (...). Ce grand poète et auteur dramatique de langue française était aussi un grand humaniste, notre peine est immense », a-t-il déclaré.

M. Matsuura a salué le : « (...) Chantre, avec le Sénégalais Léopold Sedar Senghor et le Guyanais Léon-Gontran Damas, du concept de «Négritude» », « Aimé Césaire a consacré sa vie à la poésie et à la politique. Depuis les années 1930 il a été de tous les combats contre le colonialisme et le racisme. L'UNESCO perd aujourd'hui un de ses plus estimables amis. Les défenseurs des droits de l'homme, une de leurs figures les plus emblématiques », a-t-il déclaré.

« Vous vous souviendrez sûrement de sa participation, par vidéo conférence, à la cérémonie de remise du Prix Toussaint Louverture qui lui a été décerné par l'UNESCO en 2004. Ce prix destiné à couronner l'engagement pour la reconnaissance de l'égalité des hommes et des cultures, et la lutte contre les discriminations et l'exclusion dont font l'objet les descendants des peuples mis en esclavage, ne pouvait avoir de meilleurs lauréats qu' Aimé Césaire et Abdias do Nascimento, deux infatigables combattants pour la liberté et les droits fondamentaux, honorés ce soir là. D'Aimé Césaire nous retiendrons la portée universelle de son appel à la dignité humaine, à la vigilance et à la responsabilité », a-t-il poursuivi.

« Gardons ses paroles en mémoire et poursuivons ensemble son combat universel. Nous aurons certainement à l'occasion de la célébration du soixantième anniversaire de la Déclaration des droits de l'homme de nombreuses occasions de lui rendre hommage », a conclu le Directeur général.

Le Conseil exécutif, à l'invitation du Président Yaï, a ensuite respecté une minute de silence en hommage à Aimé Césaire.

La conservación del patrimonio material e inmaterial en Baracoa, Cuba, a través de la comunicación oral

Alejandro Hartman Matos



Fotografías de Julio Larramendi.

Pienso que la capacidad del hombre de comunicar se oralmente, a través de todos los tiempos, ha sido un factor del desarrollo humano imprescindible para expresar su creatividad, su relación con la naturaleza, con las artes, con las técnicas y con sus maneras de vestir, comer, vivir. Sus vínculos con las fuerzas sobrenaturales, su mundo mágico religioso, sus relaciones sexuales, ser partícipe de una comunidad y generación es ese parlamento indispensable de todos los pueblos del orbe.

Hay características comunes para todos los hombres y países, pero cada asentamiento humano tiene una personalidad propia y responde diferente en su bregar cotidiano. Esa diversidad cultural es la gran riqueza, es lo más bello de la humanidad. Cuando se pierde la diversidad estamos ante el riesgo de perder el patrimonio espiritual y tangible que identifica a cada sociedad. Por eso es impostergable mantener nuestras raíces

autóctonas ante la globalización cultural neoliberal que engulle la memoria de los pueblos y le desarticula su sentido de pertenencia.

Legado lingüístico indígena

Baracoa es la primera villa de Cuba, fundada por Diego Velásquez el 15 de agosto de 1511. Tuvo la primacía de ser primera capital y obispado de Cuba.

Desde entonces ha conservado su gentilicio de origen Arauco que significa «existencia de mar». Su vocablo ha prevalecido desde aquellos tiempos muy arraigado en la población, aunque El Adelantado la bautizara con el nombre de Nuestra Señora de la Asunción. Las fuerzas orales desde nuestros antecesores indios hasta hoy lo han mantenido vivo igual que otros topónimos como **Toa, Duaba, Yumurí, Barigua, Yara** o fitónimos como **guanábana, mamey, guayaba, guásima, guano** o zoónimos como **jutía, carey, manatí, biajaca, colibrí, cao,**

y otros. De la cultura material, **barbacoa, canoa, guamo, hamaca**. De la naturaleza, **huracán, sabana**, entre otros. Un sinnúmero de estos vocablos son de uso diario en el habla popular local.

La cayuca

Es conocida como la reina del río Toa. Su historia constructiva y su arraigada tradición nos viene desde nuestros antecesores indígenas que, de boca en boca, ha llegado hasta hoy.

Es una embarcación que se considera la hermana mayor de los ríos de Baracoa. Ellos con sus transparentes aguas, con la exuberancia de su vegetación endémica, la multiplicidad de su avifauna, los bohíos y los hombres que viven en sus riberas no complementan el entorno sin la presencia de este medio de transporte.

Estas típicas naves son diseñadas por expertos carpinteros populares que conocen que el cedro, el najesí o la majagua son las maderas idóneas para su construcción, si se cortan cuando la luna es menguante. Actualmente todas son de fondo plano, sin quilla. Es parte de ella «la palanca» una vara larga de ocuje o guarano. Los cayuqueros son verdaderos maestros en las habilidades de usarla. Con ella conducen esta peculiar nave cuando los ríos están crecidos o cuando tienen que utilizar su ingeniosidad para atravesar los fuertes «rápidos».

Los campesinos baracoanos de lugares tan remotos como Mal Nombre, Jaguani, El Naranjo del Toa y otros sacan sus producciones de malanga, plátano, ñame amarillo, otras viandas y frutas en las mismas. En puntos determinados dejan sus cargas y recogen los víveres para su alimentación y vestuario.

Pero a través de todos los tiempos, ha transportado a heridos, a embarazadas ya prestas a parir, a enfermos, a los que van de visita a la ciudad y a los fallecidos.

Uno de los cayuqueros que más han desandado por el Toa nos contó que hay un sistema de comunicación entre ellos y los vecinos. Son los «toques» que con el puño se hace sobre la madera para transmitir a la persona que va por tierra que lo esperara o para que la casa próxima fuera al paso de la cayuca para recibir algún recado o noticia para la familia. (*)

El «guamo» es otro medio de información. Produce diferentes sonidos que de acuerdo a los códigos establecidos entre los hombres de ese camino fluvial sirve para avisar también que se está transportando viandas, enfermos, o para identificarse o saludar.

Beba, anciana de 92 años, me dijo:

«No es posible para nosotros los «toaenses» la vida diaria sin la cayuca. Desde muchos años atrás, me contaron mis abuelos que siempre se había transportado todo a través de ella en nuestros alejados parajes, donde el único camino que hay es el río. Ellos me contaron

también que la sabiduría para construirla, los “toques”, el “fotuto” o «guamo» y las habilidades para navegar con ella venían desde muy atrás, desde los indios. Antes se hacían de cedro. Se ahuecaban con hachuelas y se les ponían velas. Se les llamaba **cayucos**. En aquellos tiempos abundaban en nuestras montañas grandes árboles. Los hombres del río la aprendieron a hacer siguiendo las experiencias de sus antecesores que se las enseñaron oralmente. Hoy los corazones de los hombres del río laten porque ellas existen. «(**)

El Bohío, patrimonio de las construcciones domésticas.

Del Bohío sólo existen referencias de soslayo por los más connotados especialistas. Todavía tiene fuerte trascendencia popular y está vivo en muchas de las comunidades rurales de Cuba, República Dominicana y Puerto Rico.

El endemismo de nuestra floresta contiene el 50 % de las maderas que posee Cuba y la mayor diversidad botánica. Estas condiciones naturales han coadyuvado a la sostenibilidad constructiva de esta vivienda. Visitando a Clemente Moreira Rodríguez, un descendiente de indio de Las Minas, Cabacú, una zona montañosa de difícil acceso del municipio, nos expresó;

*«En el campo, la mayoría de las casas
son de madera y guano,
porque hay posibilidad de estos materiales,
que nos brinda la naturaleza y porque de nuestros
bisabuelos hemos aprendido a construir, un bohío, una
barbacoa, un vara en tierra, un caney y un bajareque.»*

Desde ese tiempo para acá, pese al ingente esfuerzo de la Revolución, que ha construido escuelas de varios tipos, policlínicas, consultorios médicos de la familia, panaderías, comunidades en las zonas de difícil acceso, todavía permanece viva esa práctica centenaria de ascendencia aborigen que la describe el Almirante Cristóbal Colón cuando visita a Baracoa el 27 de Noviembre de 1492

*«Vive una casa hermosa,
no muy grande, y de dos puertas,
porque así son todos,
y entré en ella
y vive una obra maravillosa,
como cámaras hechas por una cierta manera
que no lo sabría decir
y colgado al cuello della caracoles
y otras cosas.
Yo pensé que era templo
y los llamé y dije por señas
si hacían en ella oración,
dijeron que no,
y subió uno dellos arriba
y me daba todo cuanto allí había,
y de ello tomé algo». (1)*

(*) Erasido Navarro Blet, conocido como el Rey de los cayuqueros

(**) Genoveva Rodríguez Rueda

(1) Valdés Bernal, Sergio. Los indoamericanismos en la poesía cubana de los siglos XVIII y XIX. Editorial Ciencias sociales, La Habana, 1984, p. 53



En la construcción de sus paredes se emplean las maderas de la palma real (*Roystonea regia*), cedro (*Cedrela Mexicana M.I Roem*), majagua (*Hibercus elatus*), caoba (*Swutenia mahagoni*), entre otras.

El techo generalmente de dos aguas se cobija con el yarey, el guano, el yuraguano o la palma cana (*Sabal paruiflora Becc*) la palma justa o boba (*Geonoma intermedia gris, Wendl*) y la palma de manaca. Cuando se usan las pencas del cocotero (*Cocos nucífera L*) tienen que ser secas.

Si el bohío se construye en una loma el frente del mismo se sitúa al este u oeste y se hace de norte a sur; pero si la edificación es en un terreno llano, se pone mirando al camino real, carretera o terraplén.



En su estructura observamos dos o tres cuartos a la izquierda, una sala y el comedor, aunque éstos adoptan otras variantes. Al fondo se construye la cocina independiente, así como el excusado, servicio o letrina, situado de acuerdo al terreno y alejado a uno diez metros del bohío.

En una de nuestras visitas a Caleta de Jauco, Alejandro Matos Samón, de 92 años y descendiente de padres indios, nos contó que su papá Dámaso Matos Rodríguez, le pedía permiso a la palma antes de cortarla cuando iba a construir el bohío. Nos narró que fue costumbre por muchos años bendecirlo cuando se terminaba. Se buscaban un padrino y una madrina. Estos debían ser personas mayores y respetadas en la comunidad. Era una condición indispensable de ellos el saber rezar. El agua que se utilizaba era de los arroyos, manantiales o ríos. Los padrinos la «rozeaban» por el interior y exterior, pero era obligatorio echar el agua en cada una de las esquinas del bohío, de norte a sur y de este a oeste. Se arrojaba el agua y se decían al unísono oraciones. Generalmente se hacía la bendición los sábados y se invitaban a los familiares y amigos.

El bohío indudablemente ha sobrevivido a todos los periodos arquitectónicos. Todavía vive en el sentir cubano y en la imaginación popular. Su legado aborigen ha venido transitando verbalmente de generación a generación y es el símbolo de la casa cubana y caribeña.

La leyenda de los jigües.

Otra de las expresiones populares que han desandado en los hogares nuestros a través de los años y que todavía tienen la vigencia en la imaginación y fantasía son los tantos comentarios y decires de la población acerca de los jigües o güijes.

Me contaba Eugenio Palmero, músico del grupo Nengón y Kiribá, que desde pequeño siempre sus abuelos y padres les comentaban que los jigües abundaban en todos los ríos de Baracoa en los que hay infinidad de charcos. Cada charco tiene su nombre y en cada uno de ellos aparecían los jigües.

«El jigüe es pequeño, negrito, que sale a tomar el sol. Me decían que nos podía coger si nos veía cerca del charco solo. A mi igual que a mis primos y amiguitos nos daba mucho miedo y no íbamos a bañarnos o a pescar si no iba una persona mayor con nosotros. Nos enseñaron que había que respetarlo porque ellos eran antiguos indios que eran los dueños de los ríos.

Una vez, un tío mío, el más pequeño, se atrevió a irse solo al charco que estaba cerca de la casa y pasó tremendo susto porque un jigüe con sombrero le cayó detrás y mientras mas corría más grande le crecía el sombrero al jigüe. Esto es verdad porque siempre en la casa se hace este cuento.»

Han pasado casi cinco siglos desde que se instauró la primogénita ciudad de Cuba y todavía posee un sinnúmero de particularidades diversas que componen su identidad. Ellas se han transmitido verbalmente y han permanecido vivas en el sentimiento, en la memoria, en el quehacer cotidiano de las comunidades que conforman la región. Algunas de las mismas son irrepetibles en el país. ■

Imágenes de la SEMANA SANTA

Foto reportaje de **Julio Larramendi**(2007), sobre una de las principales expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial de Guatemala

En Guatemala, lo Español y lo Maya se funden en las antiguas cofradías religiosas.

Las conmemoraciones de Semana Santa, destinadas a recapitular la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, conforman la fiesta popular más extendida por el país y donde se pone en juego todo el ingenio en la elaboración de las alfombras de Jueves Santo, juntando aserrín, arena, flores y pino para el paso de los grandes cortejos procesionales, en las que los diseños son un alarde de arte y creatividad.

Numerosas leyendas y tradiciones que se conservan están ligadas a la cuaresma y semana santa, que hoy son parte del legado cultural de la nación y cuya principal manifestación son las procesiones.

Mayas, Xincas, Garífunas y Mestizos se mezclan en torno de estas celebraciones a las que acude un turismo creciente.



EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE GUATEMALA, Ciudad de Guatemala, 2003.

Este interesante estudio desarrollado para la UNESCO por Luis Fernando Urquizu y Celso Lara Figueroa, ha sido la base de las notas preparadas por el equipo de ORALIDAD para la presentación de este fotorreportaje cedido por su autor.

Rnaqd k`r Naq`r L` drsq`r cdk O`sqhlnmhn Nq`k d Hml`sdqh`k

La tradición del teatro bailado Cocolo es desde 2005 Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad en la República Dominicana. En diciembre de 2007, el Festival Good Morning Wavaberry se celebró con éxito por los «Guloyas» en San Pedro de Macorís.

En este poema del libro Espejo de la Pitonisa, el dominicano Geo Ripley le canta a sus portadores.

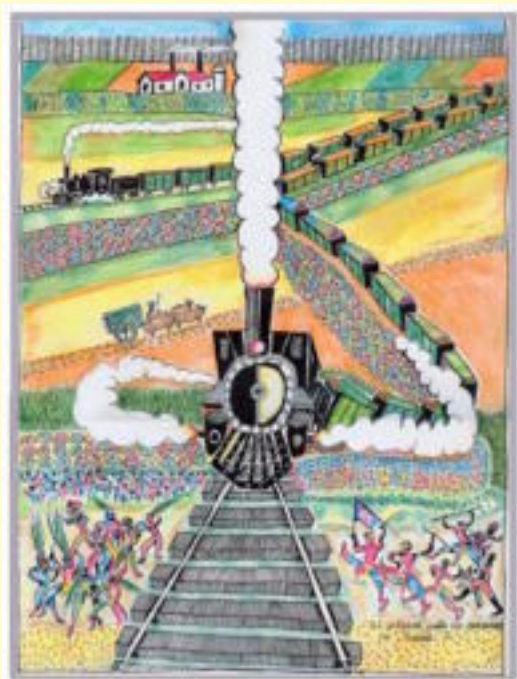
Ultimo puerto del retorno¹

George Ripley

*A Nelson Mandela en su lucha
por la definición de una sola humanidad,
rememorando a Viejo negro del puerto
de Francisco Dominguez Charro*

*Recuerdo a Marcus Garvey
Saint Peter of Macoris
Macorís del Mar
Ultimo Puerto del Retorno
One God, one aim, one destiny
Back to Africa
Black Star Line
Freedom Africa
Marcus Garvey te saludo
Back to Africa
Freedom
Back to Africa
África -África -África*

San Pedro de Macorís 2003



Dibujo cedido por cortesía de la Sra. Laura Faxas



¹Por Geo Ripley Publicado en Espejo de la Pitonisa, Cocolo Editorial, Santo Domingo Republica Dominicana, julio de 2004

Rnaqd k`r Naq`r L`drsq`r cdk O`sqhlnmhn Nq`k d Hml`sdqh`k

Las fiestas indígenas populares del día de muertos en México son desde 2005 Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, La Dra Beatriz Mariscal ofrece para ORALIDAD una imagen de estas celebraciones a través de la visión de los romances, tanto en sus antecedentes históricos como en los romances vulgares que asentaron la popularidad de esta tradicional fiesta.

El espectáculo de la muerte en el México colonial

Beatriz Mariscal Hay



Todas las fotos publicadas en este artículo (incluyendo la foto de la página 33), han sido autorizadas especialmente para ORALIDAD por la Dirección de Culturas Populares e Indígenas de CONACULTA, México.

Al hablar del culto a los muertos, no es necesario insistir en que los mexicanos tenemos una relación bastante particular con la muerte. Tal vez peculiar sea mejor término.

Nos congregamos con entusiasmo el día de muertos y «celebramos» la muerte con altares, comida, música y hasta con oraciones por los difuntos, inclusive si no profesamos una religión. Las modalidades de esas celebraciones tienen una historia, una tradición que varía de una cultura a otra dentro de las diversas regiones de México.

Nuestras tradiciones en torno al día de muertos tienen, en su mayoría, un origen prehispánico que, al cristianizarse, adquirieron esa mezcla de paganismo y cristianismo, de lamento y de fiesta, que las hace tan originales y tan interesantes.

Más allá de la celebración del día de difuntos, en el México colonial había otros tipos de celebraciones en torno a la muerte, celebraciones públicas que llegaban a congregarse a enormes multitudes: los ajusticiamientos o ejecuciones públicas de reos.

Así como las celebraciones del día de muertos producen su dosis de literatura, las «calaveras» rimadas, los ajusticiamientos se acompañaban también de poesía, de «romances de ajusticiados» una modalidad particular del llamado «romancero vulgar».

El romancero vulgar es la rama menos «prestigiosa» del romancero español, ese extraordinario conjunto de relatos poéticos cuya composición y transmisión oral se inicia en el siglo XV, o antes, y que continúa siendo parte del acervo cultural de numerosas comunidades de habla española, lo mismo en la península ibérica que en las naciones adonde se introdujeron las lenguas española y portuguesa.

El rechazo por los romances llamados «vulgares» se basa, en primer lugar, en los temas que lo inspiran: frente a los romances de tema épico o histórico del Romancero viejo, a los de tema folklórico o inclusive a los de tema religioso, los romances vulgares se regodean en temas violentos, grotescos y aún píadosos, siempre y cuando estos incluyan algún horror o sacrilegio, nos narran crímenes espantosos y su castigo: la muerte de los criminales en manos de la justicia.

Además de la temática, el lenguaje poético de estos romances también es diferente del lenguaje del Romancero tradicional, ya que el romancero vulgar surge hermanado de la imprenta, interesada en vender el mayor número de impresos al vulgo, al pueblo.

Su publicación se hacía en pliegos sueltos y su costo era bajo, de tal manera que pudieran adquirirlos las personas de pocos recursos que eran los más aficionados a esos relatos.

Los romances de crímenes y bandoleros eran compuestos, en su mayoría, por poetas bastante malos que intentaban copiar el estilo «culto» de poetas del momento, poetas del grandioso «barroco español», como Góngora, Lope de Vega o Quevedo, entre otros. Refinamiento y erudición que la falta de oficio hace insoportable a nuestros oídos y que dificultaba enormemente su apropiación por parte del pueblo.

La dificultad del lenguaje y el hecho de que fueran difundidos fundamentalmente por la letra impresa, los mantuvo prácticamente inalterados y muy pocos de ellos llegaron a adquirir la belleza y frescura de los romances tradicionales, que pasaban por el proceso de «refinación» propio de la transmisión oral.

A los romances vulgares se les conoce también como «romances de ciego», ya que los ciegos eran los encargados de venderlos y recitarlos en las calles y plazas. Esta actividad era tan importante para los

ciegos, que sus cofradías lucharon por obtener la exclusividad de su venta y, en algunas partes de España, lo lograron.

Una teoría sobre el origen de los corridos mexicanos, en mi opinión la más sólida, es que derivan del romancero vulgar; lo cierto es que si bien el romancero tradicional no logró adquirir en América la fuerza creativa o la gran difusión que ha tenido en España a través de muchos siglos, el romance, como forma poética – con su verso octosílabo asonantado en los versos pares – si echó raíces y se naturalizó en el Nuevo Mundo.

Siguiendo la tradición de utilizar el romance para hablar de la muerte en el patíbulo, uno de los más notables poetas novohispanos, don Luis de Sandoval Zapata (antecesor de Sor Juana) y considerado por Octavio Paz como el «mejor representante en Nueva España del apogeo del arte barroco español»¹, escribe una *Relación fúnebre a la infeliz, trágica muerte de dos caballeros de lo más ilustre desta Nueva España, Alonso de Ávila y Álvaro Gil González de Ávila, su hermano, degollados en la nobilísima ciudad de México a 3 de agosto de 1566*.

Los hermanos Ávila, miembros de la nobleza criolla, se habían alzado en 1566 en repudio a una cédula real que mandaba suspender la sucesión de indios en tercera vida, es decir, que cancelaba el derecho de los hijos de los conquistadores de heredar a sus hijos encomiendas de indios. Los «älzados» resuelven ofrecer la tierra a Martín Cortés, hijo del conquistador y heredero del marquesado del Valle de Oaxaca, un gesto de marcado simbolismo. Los conjurados fueron apresados, procesados y condenados a morir en «público, vil cadalso».

La relación fúnebre de Sandoval Zapata, además del metro romance: octosílabos asonantados, incluye, tal y como lo hacían los romances de ajusticiados, noticias sobre «la infeliz, trágica muerte» de los pro-

cesados, haciéndonos partícipes del proceso legal y del pathos fascinante de su ejecución pública.

En contraste con los romances de ajusticiados, Sandoval Zapata no compone su romance con la impresión de los hechos frescos en su memoria, sino 100 años después de la ejecución de los hermanos Ávila, con la idea de impresionar a sus lectores como si se tratara de algo que sucede ante sus ojos, con la intención de que participe en la celebración de la muerte de los jóvenes criollos.



En primer lugar está el proceso legal, que Zapata juzga injusto:

*La severidad togada
¡Con qué prisa los procesa,
con qué ardor los fulmina
y con qué ira los sentencia!
Ya sus descargos no valen,
ya se frustran sus promesas,
ya los abogados callan,
que el furor los atropella.*
(vv. 143-150)

De la sentencia pasamos a escuchar los sonidos y a visualizar el dolor que acompañan a la procesión que va al patíbulo:

*Ya visten tristes bayetas
los dos tristes inocentes.
Ya la voz fúnebre suena,
y ya en lamentables ecos
las sordinas y trompetas
van entristeciendo el aire
y las más duras orejas.*

.....

*Con tristísimos clamores
ya por las calles los llevan
y ya fúnebres los ojos
con sus lágrimas se anegan.*

Por medio de un reiterativo «ya», que trae la escena al presente, el autor nos lleva a la culminación del espectáculo de la muerte, a la ejecución de los reos:

*Ya al cadalso vil se
llegan, ya sentados
en las sillas, el verdugo
cauto llega y con negros tafeta-
nes
la visiva luz les venda.
Ya sobre el cuello del
uno,
con sangrienta ligereza
descarga el furor del golpe
e intrépido lo degüella;
y para poder quitar
de los hombros la cabeza,
una y otra vez repite
la fulminada dureza.
Y al ver tan alevos golpes
el otro hermano se queja
de mirar que en un cadáver
aún dure la rabia fiera.
Después de estar ya difunto,
al segundo hermano llega
la cólera del verdugo,
y las rosas aún no muertas
del rojo humor desatado
tiene otra vez en sus venas.
Troncos los cuerpos quedaron,
difuntas púrpuras yertas,
deshojadas clavellinas
y anohecidas pavesas.²*

¹Octavio Paz, «Introducción a la historia de la poesía mexicana», Prólogo a la *Anthologie de la poésie mexicaine*. Paris: UNESCO, 1952.

²Luis de Sandoval Zapata. *Obras*. Estudio y edición de José Pascual Buxó. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, págs. 64-79.



La Relación de Sandoval Zapata, independientemente de sus méritos literarios, no está muy lejos, como podemos constatar, del romancero vulgar.

Tomo como ejemplo unos versos del romance publicado en un pliego suelto del siglo XVII que incluye Julio Caro Baroja en su *Ensayo sobre la literatura de cordel*³, y que lleva por título: *Causa y sentencia del reo que está en capilla con su nombre y apellido y cómo se llama*:

*Ya lo sacan de la cárcel
lo llevan por la carrera
hasta llegar a la plaza
donde turbado se queda.*

O el que refiere la muerte del cordobés Juan Portela, en el que el criminal narra su propia muerte:

*Ya subo por la escalera,
ya el verdugo me acomete:
creo en Dios Padre y Dios Hijo,*

*¡Aquí fue el dolor más fuerte!
Ya me sientan en el palo,
mirando estoy a la gente,
me retiran la cabeza
en un torno el cuello meten,
y al decir: su único Hijo
a pelear voy con la muerte.*

La tradición novohispana de cantar a la muerte de los ajusticiados se emparenta con esa literatura «ínfima» como se la ha llamado, que era propiedad de los ciegos, quienes a mediados del siglo XVIII consiguen, de diversos cabildos españoles, el privilegio de exclusividad para recibir un corto relato de la vida de todos los sentenciados a muerte, mismo que era utilizado por los miembros de la cofradía de ciegos para componer, publicar y vender el romance correspondiente.

En este mismo siglo XVIII, ese privilegio de componer romances de ajusticiados lo obtiene, en Nueva España, Patricio Antonio López, caci-

que «de uno de los valles de Antequera», noble indio zapoteca, erudito e Intérprete General del Apostólico y Real Tribunal de Cruzada y Superior Gobierno de Nueva España.

Patricio Antonio López compuso cuando menos cuatro romances de ajusticiados que fueron publicados en pliegos sueltos entre 1723 y 1726. Cito fragmentos de dos de ellos para complementar esta somera visión de la poesía virreinal cuyo objetivo era llevar a los lectores al patíbulo y hacerlos partícipes del espectáculo de la muerte⁴.

En el romance dedicado: *A la violenta muerte que prodicatoriamente executó Don Joseph de Estrada Muñón, el día 13 de julio del año de 1720, en el Coronel Don Gonzalo Gámez Messía, Gentil Hombre de la Cámara de su Majestad y Governador que fue de la Nueva Vera Cruz... con la punición del homicida, y degüello que en él se executó*

³Madrid: Revista de Occidente, 1969, p.60.

⁴Enrique Flores ha dedicado sendos estudios a los romances de ajusticiados de Patricio Antonio López. Cf. «Patricio Antonio López, indio romancista (Romancero vulgar del siglo XVIII novohispano)», Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, tomo XLVI, 1991, págs. 75-116. Actualmente preparamos la edición de la obra de este escritor para la «Biblioteca Novohispana».



en plaza pública, el cacique zapoteca, en estilo propio del romancero vulgar, en su descripción del cadalso imita nada menos que a Góngora:

*Era por lo obscuro tumba
y por lo vuelo garzota,
amphiteatro por sangriento,
y por lo fornido roca.
¡O sombra, o noruega, pues
neutral la vista allí
ignora,
lo que era o fue, pues que noera
ni bien noruega, ni sombra.*

Versos en los que asocia el patíbulo con una garzota en vuelo, recuerdo de las *Soledades* de Góngora, quien llama ahí a los halcones «raudos torbellinos de Noruega», los cuales, ciegos y aprisionados en el guante de los halconeros, son imagen de la fría desolación y rapiña.

En el romance de los *Triunfos conseguidos de otros cuarenta bandidos por el capitán don Miguel Velásquez Lorea, alcalde provincial y juez de la Cordada, con los hechos en la vida y extremos en la muerte de Manuel Caldera, uno de los principales caudillos*, Patricio Antonio López enfatiza el aspecto religioso tan presente en los romances de ciego españoles.

*De veinte y quatro iba el año
ya sobre el Abril corriendo,
quien vio veinte y siete veces
en su Zenit a Timbreo.*

*quando el infeliz Calderas
y su consorte Viveros,
el recto Juez le pronuncia
el házido fin tremendo.*

...

*Enojoso, furibundo,
irreverente y blasfemo,
desprecia al Sacro Hacedor,
y Juez de vivos y muertos.*

...

*porque, recto, el Provincial
sus designios conociendo,
pronuncia que muera assí,
para el público escarmiento.
Tres horas le da, que fue
término bien breve, pero
aunque pudo allí ser más
ello no pudo ser menos.*

...

*Humilde, contrito y tierno
allí implora sus piedades,
y a su poder todo inmenso,
siendo en lágrimas de fee
bañado, herido y deshecho.
Allí perdón pide a todos
de la nota y mal ejemplo,
confesando ser la pena
corta para tantos yerros.
Assí a aquel patio salió
a dar a un verdugo el cuello,
y a las tres volantes viras
el agonizante cuerpo.
Assí acabó quien guadaña
fue de vitales alientos,
Eescándalo de los campos,
de los poblados incendio.*

...

*assí por postre pasó
al público en un madero,
a dar a los buenos grima
y a los malos escarmiento.*

Y para quien no se haya dado bien cuenta de lo que pasa en el patíbulo, Patricio Antonio López incluye en uno de sus pliegos un dibujo del instrumento de tormento y su explicación, aclarando lo magnífico del instrumento, ya que: «La mayor parte del tormento es el tiempo que precede al tormento... Máxima que movió al Provincial para la invención del instrumento figurado, cuyos movimientos se explican a continuación.»

No voy a darles la explicación completa, pero les aseguro que además de minuciosa, es de horror. Termina así:

«... y torneando el verdugo los dos extremos del perno, que le remata en donde están la Z y P, a dos bueltas y media, llama azia atrás de dicho madero todo el medio círculo, pegando la A a la M, cogiendo la garganta en medio, y assí le une la nuez con el cerebro, ahogando, tronchando y deshaciendo...».

Precisiones y lindezas del espectáculo de la muerte en tiempos de la colonia, un espectáculo público concebido y concertado para entretener a las multitudes, a la vez que servía de escarmiento y de advertencia a quien violara las leyes de los hombres y de Dios.

Cabe aclarar que la tradición de contar y cantar la muerte de los ajusticiados no termina con la Colonia. A modo de epílogo incluyo un par de coplas recogidas en la segunda mitad del siglo XX en el *Cancionero Folklórico de México*⁵, en el apartado titulado: «Coplas de malhechores y presos»

9565

*Monjitas, rogad a Dios
por un pobre ajusticiado
que se mira sentenciado
al suplicio más atróz.*

#9566

*¡Ay qué ruido de candados!
¡Ay, qué subir y bajar!
¡ay, ya vienen los soldados,
que me van a fusilar!*

México Tenochtitlan,
noviembre de 2006

⁵*Cancionero folklórico de México*, Margit Frenk, et. al, compiladores y editores. 5 vols. (México: El Colegio de México, 1982).

El sitio Sitio Lun Kong Kun Sol en el barrio chino de La Habana

Foto reportaje Michael Cobiellas
CUBA



Entre las diversas sociedades y lugares del barrio chino habanero algunas de las muchas imágenes tomadas por Michael Cobiella sobre el sitio Sitio Lun Kong Kun Sol, mostradas en esta edición de ORALIDAD dan fe de la variedad de manifestaciones religiosas y símbolos culturales utilizados por los descendientes de los antiguos emigrantes como parte del amplio sincretismo religioso prevaleciente en Cuba y el Caribe. Estas imágenes y las de otras sociedades existentes en el populoso barrio chino habanero, junto a los artículos publicados en esta sección brindan una panorámica de la diversidad cultural y en este caso de la religiosidad popular de los chinos y sus descendientes en Cuba.

El sitio Sitio Lun Kong Kun Sol en el barrio chino de La Habana, 2007

Notas preparadas por el equipo de ORALIDAD para la presentación de este fotorreportaje cedido por su autor

Asia en Cuba

Presentación y cuatro poemas

Como dijo Fernando Ortiz, «sin el negro Cuba no sería Cuba», y hoy podemos añadir desde Oralidad que, sin el chino tampoco Cuba sería Cuba. La presencia china en Cuba, que como sabemos, se inició desde las primeras migraciones masivas de culíes llegadas de Cantón y Macao, como contratados, pero que realmente vivían sujetos a mecanismos tan represivos como los de la esclavitud africana, dejó una huella profunda en la cultura cubana. Posteriormente esa huella se acentuó con migraciones provenientes de China a comienzos del siglo XX y de los Estados Unidos de América, especialmente de California.

Este número de Oralidad, que incluye las migraciones japonesa y coreana, lleva sobre todo el signo de la gran tragedia que ha significado siempre el desarraigo de las tierras originarias, pero también el agudo y estimulante llamado de la corneta china de los carnavales santiagueros, sin la cual el rico mundo sonoro de nuestra música no tendría la calidad tímbrica que lo engalana.

Van aquí cuatro textos escritos en diferentes circunstancias que han querido reflejar desde el ámbito de la poesía este valioso legado que Asia aportó a nuestra nación. La mano de obra asiática y los procesos de miscegenación que acompañaron estas migraciones contribuyeron a definir el perfil de la idiosincrasia cubana.

Miguel Barnet



El tren de lavado

Entro a este cobertizo de sombras. Tropiezo con alguna canasta. Sólo yo gesticulo, sólo yo hablo. Huele a hojas de hortaliza, a col. Estiran una sábana blanca, de apio. Huele a tierra húmeda, a verduras, a humo de siglos, balsámico. Un perro lame una cáscara de mango. Hay paz en este templo de Asia. Nadie parece escuchar, nadie mira.

Sólo se plancha largamente. Las toallas, en el patio, cuelgan al sol, como hojas de malanga. La lluvia cae por las rendijas del techo, rocía los bultos de ropa blanca.

Me gusta el silencio huraño de este idioma de cabezas amarillas. Joaquín Li, Francisco Wong, Alfredo Jo, sueñan interminablemente un sueño profundo que no se parece al nuestro, mientras planchan.

Abí vienen los chinos

Ahí vienen los chinos
detrás de sus abanicos
los chinos de China milenaria,
los que huelen a bambú
y a té verde
¿Qué haremos con ellos,
con los chinos de China?
¿Les enseñaremos a bailar la conga
y a tomar café?
No queremos más chinos suicidas,
ya tuvimos bastantes colgados
de las matas de guásima
en las haciendas, de la esclavitud
y eran también los chinos de China
sin linaje
pero con el médico chino de Cantón
y el chino de la charada
con su coleta engomada

Ahora llegan los chinos con sus trajes de lino
y sus papeles firmados
y también con cajas de mimbre
con telas satinadas
y bálsamos de olor
¡Qué bueno que ahora vengan
los chinos de China
a bailar la conga
y a tomar café con Mamá Inés
y todos los negros de Cuba!
Y a juntar su paciencia a la nuestra
en un gran ajíaco
Los chinos de China detrás de sus abanicos,
con su dragón y sus danzas marciales,
los chinos rojos, modernos,
sin pipas de opio ni charada,
pero antiguos igual
hijos de Confucio y de Lao Tse,
los chinos de China milenaria,
los chinos



Pregunté que fruta era esa

Pregunté qué fruta era esa
que colgaba en ramos de un árbol
tan fino como las venas de la princesa Fu Peng
- Ciruelas, me contestó el edecán

Pregunté si la grulla esculpida
a las puertas del Pabellón de las Bodas
era de jade legítimo
- No hay otro, me contestó el edecán

Pregunté, a la hora de la cena,
si la raíz de loto era realmente
la comida preferida de la emperatriz
- Lo era, me contestó el edecán

Pregunté, al pie de la muralla,
si la sangre derramada allí por millones de
hombres
que dejaron sus casas enlutadas no era un
monumento
a la historia de China
- Lo es, me contestó, grave, el edecán

Pregunté si aquel dragón tallado en la piedra
era un símbolo imperial
- Lo es, me contestó el edecán

Pregunté si era un dragón con cabeza de león
un león con cabeza de dragón
- Lo es y no lo es, me contestó con ironía el
edecán

En Sou Chou

En Sou Chou
la ciudad de las pagodas,
vi juegos acrobáticos
y un templo de madera
donde Lao Tse iba a predicar

Camino del mercado del pueblo
un enjambre de bicicletas
alucinó mi visión de la ciudad religiosa
Como en cámara lenta
iban en busca del pez plateado de Li Tai Po

En Sou Chou
comí raíz de loto
y compré un rollo Kodak para fotografiar
el templo de madera y el mercado del pueblo

El rollo se veló, a la ciudad religiosa no volveré,
¡Oh signo adverso de la fatalidad!
ahora de Sou Chou
me queda sólo la fijeza

La Fundación Fernando Ortiz y la presencia asiática en Cuba

Jesús Guanche

Diversos proyectos editoriales de la Fundación Fernando Ortiz, durante sus doce primeros años de trabajo, hacen posible conocer variados aspectos de los movimientos migratorios desde Asia hasta Cuba, bien de modo directo o por terceros países, que dejaron su huella cultural en la memoria histórica de la mayor de las Antillas. De acuerdo con un orden cronológico, estos trabajos son:

En 1996 se publica *Componentes étnicos de la nación cubana* (152 pp.),¹ de quien suscribe esta reseña. Este libro, que también sirvió de referencia para los capítulos iniciales del *Atlas de los Instrumentos de la música folclórico-popular de Cuba* (1997) y del *Atlas etnográfico de Cuba. Cultura popular tradicional* (2000), incluye un capítulo dedicado a los «Componentes étnicos chinos» (pp. 72-87), debido a la significación que tuvieron tras la inmigración masiva desde 1847 y su asentamiento hasta nuestros días. Conjuntamente, en el capítulo dedicado a los «Otros grupos étnicos de Norteamérica, Latinoamérica continental, Europa y Asia» (pp. 103-117), se hace referencia a los inmigrantes japoneses e hindúes, principalmente, atraídos por la industria azucarera y asentados como pequeños grupos en diferentes sitios del país.

Al año siguiente se publica *Los chinos de Cuba. Apuntes etnográficos* (242 pp.),² de José Baltar Rodríguez, una importante



El barrio chino habanero / Foto Victor Marín

monografía basada tanto en fuentes documentales como en la rica cultura de tradición oral atesorada por los inmigrantes de tercera edad, una parte de los cuales aun reside en el barrio chino de La Habana. La obra, con un enfoque etnohistórico, aborda el tráfico de culíes durante la segunda mitad del siglo XIX, la formación de una comunidad de chinos y descendientes en la Habana extramuros, la organización social a partir de las relaciones familiares y asociativas, junto con la tradición de las artes escénicas y marciales chinas en Cuba y la religiosidad popular de chinos y descendientes.

Posteriormente, con el objetivo de dar continuidad al inicio de un conjunto de plegables cartográficos dedicados a sintetizar mediante mapas, textos, fotos, gráficos y otros medios representativos de los diversos componentes étnicos de la nación cubana, se publica en 1999 uno dedicado a la *Presencia china en Cuba*,³ una versión trilingüe (español, chino e inglés) realizada en coordinación con el Grupo promotor del barrio chino de La Habana y con el apoyo de la Embajada de la República Popular China en Cuba. Este plegable incluye referencias geográficas de los *Puertos de procedencia*

¹ Colección La Fuente Viva, no. 3, La Habana, 1996.

² Colección La Fuente Viva, no. 4, La Habana, 1997.

³ Fundación Fernando Ortiz y Ediciones Geo, La Habana, 1999.

tales como: *Fuzhou, Xiamen (Amoy), Santou (Swatau), Wampoa, Aomen (Macao) y Xianggang (Hong Kong)*, desde donde arribaron a Cuba las principales oleadas de culés durante el siglo XIX, hasta la red de instalaciones restauradas o remodeladas actualmente en el barrio chino de La Habana. En el mapa principal se representan por orden cronológico cada una de las sociedades fundadas por los chinos en Cuba y es posible distinguir además las *Sociedades chinas según nexos de afiliación*, tales como las *Clánicas*, las *Regionales o de distrito*, las *Corporativas o gremiales*, las *Secretas*, las *Políticas*, las *Artísticas*, las *Deportivas* y la de alcance *Nacional* como el Casino Chung Wah.

En esa misma dirección, la revista cubana de antropología *Catauro*, dedica el número 2 del año 2000, al tema monográfico de la presencia china en Cuba con muy variado alcance. Se dan a conocer estudios de antropología física, las pugnas por el control del barrio chino de La Habana durante el primer cuarto del siglo XX, expresiones teatrales y musicales de origen chino en Cuba, su significación en el orden lingüístico, su participación en el ejército libertador cubano durante la guerra de 1895-1989, junto con otros temas relacionados con estudios anteriores de Gonzalo de Quesada y Aróstegui, José Antonio Saco, Juan Jiménez Pastrana, Juan Pérez de la Riva y Miguel Barnet, que convierten esta revista en una referencia obligada sobre el tema.

El libro de Raúl R. Ruiz y Martha Lim Kim sobre los *Coreanos en Cuba* (198 pp.)⁴ ve la luz en el propio año 2000, con el auspicio de la Iglesia Evangélica Presbiteriana Unida de Seattle, Washington, EE.UU.; la Iglesia Evangélica Bautista Central de Cumaná, Venezuela y la Asociación Nacional de Coreanos de Cuba. La obra es resultado tanto de las vivencias de este matrimonio mixto de cubano con una descendiente de coreanos, como del estudio de fuentes documentales y

especialmente de múltiples testimonios orales, tanto coreanos como descendientes de primera generación residentes en las ciudades de Cárdenas, La Habana, Las Tunas, Matanzas y Santiago de Cuba.

El estudio de setenta oraciones populares que se efectúa en el libro *Oraciones populares de Cuba. Invocaciones e iconografía* (319 pp.)⁵ de J. Guanche, incluye la oración a «San-Fan-Con», una verdadera creación sincrética del imaginario chinocubano, donde se santifica o deifica la memoria del ancestro Cuan Cung, cuyo sitio ceremonial se ubica en el referido Casino Chung Wah del barrio chino de La Habana. Aunque este ancestro es propio del área meridional de China, la oralidad popular reflejada en el texto oratorio lo identifica como «Poderoso Santo de toda China. Supremo Emperador del Celeste Imperio». El texto es una invocación protectora del orante para librarlo «de Prisiones, de malas lenguas, de hechicerías y maleficios»; en este sentido se le pide ayuda para «derrumbar las murallas que no me dejan avanzar» y concluye con una alusión casi idéntica a otras oraciones católicas como la del Justo Juez.

En el 2002, con motivo del centenario del inicio de las relaciones entre Cuba y Japón se publica el plegable cartográfico sobre la *Presencia japonesa en Cuba*,⁶ también en edición trilingüe (español, japonés e inglés). Este plegable fue realizado con el apoyo de la Embajada de Japón en Cuba, y se empleó entre las ilustraciones una parte del espléndido *Jardín Japonés* que se encuentra en el Jardín Botánico Nacional de La Habana. En él se representaron las «Regiones (prefecturas) de procedencia de la emigración japonesa a Cuba (finales del siglo XIX y principios del siglo XX)», mediante diversos mapas, así como las «Sociedades japonesas en Cuba (siglo XX)» que ocu-

paron el mapa principal. Una segunda edición de esta obra fue distribuida ese mismo año en Japón.

Conjuntamente, fue publicado el libro *Japoneses en Cuba* (265 pp.)⁷ de Rolando Álvarez y Marta Guzmán, que profundiza en lo que por cuestiones de síntesis un plegable no puede abarcar. El texto aborda las características de la emigración japonesa a la mayor de las Antillas, sus procesos de asentamiento, la vinculación con la horticultura y floricultura, la transformación de tierras pantanosas en áreas agrícolas, los vínculos de campesinos japoneses con el cultivo del arroz, la minería y la pesca, diversas actividades deportivas que realizaron como el baseball, el judo y el karate-do; así como la dramática situación sufrida por ellos durante la Segunda Guerra Mundial en el ya desaparecido Presidio Modelo de la entonces Isla de Pinos, hoy Isla de la Juventud; entre otros aspectos histórico-culturales. Esta obra también fue traducida y publicada en Japón.

El esfuerzo realizado por la Fundación Fernando Ortiz en dar a conocer de diversos modos el legado asiático a la cultura cubana, constituye una vía efectiva para constatar el papel de la diversidad cultural como riqueza nacional en sus más variados matices y manifestaciones. De manera especial este legado se transmite mediante la memoria oral de una generación a otra y marca la cualidad inclusiva del pueblo cubano cuyas raíces se nutren de los más variados confines. ■



El barrio chino habanero / Foto Victor Marín

⁴Colección La Fuente Viva, no. 9, La Habana, 2000.

⁵Colección La Fuente Viva, no. 13, La Habana, 2001.

⁶Fundación Fernando Ortiz y Ediciones Geo, La Habana, 2002.

⁷Colección La Fuente Viva, no. 17, La Habana, 2002.



Gertrudis y Luisa, en atuendo de figuras marciales de teatro chino tradicional, años '40.

La historia del teatro chino¹ en Cuba es la historia de una experiencia única. Indiscutiblemente, dicha experiencia se inserta en el general marco de la institucionalización de la cultura china emigrada en América, más, teniendo en cuenta las especiales condiciones socioculturales de la evolución nacional y regional cubana, la práctica teatral china en Cuba resume un rico caudal de años dedicados a la materialización de un conocimiento milenario en los predios de un pueblo cuya cultura no se avenía en lo más mínimo con «lo chino».

La profundización de las dinámicas de vida de los trabajadores chinos en Cuba en los años de las tres últimas décadas del siglo XIX permitió la creación de patrones de esparcimiento entre los que se encontraron las artes escénicas y musicales tradicionales. No nos interesa en este texto hacer la historia ni las particularidades estéticas y técnicas de estas manifestaciones artísticas, por dos motivos: primero, porque ello significaría la disponibilidad amplia de tiempo, generadora de una investigación completa y rigurosa. No estamos en ese caso. Este trabajo sólo pretende ser un acercamiento al fenómeno artístico del teatro chino en Cuba.

El teatro tradicional chino en Cuba: experiencias personales de una actriz cubana desde el «exotismo oriental».

Julio Tang Zambrana

En segundo lugar, la especificidad china del fructífero y complicado escenario de las artes escénicas cubanas ha sido una peculiaridad de los pocos estudios que se han producido en nuestro país sobre el tema. Hasta ahora, la bibliografía que hemos podido consultar se distingue por la exclusiva concentración en la esencia del arte escénico chino sin hacer el menor caso al trasfondo sociocultural cubano, responsable de la particularización del teatro chino en la isla. Por otro lado, la vital y escasa referencia oral no ha proporcionado datos para desarrollar este elemento, tal vez por la necesidad imperante de rescatar primero el tesoro que representan las experiencias individuales o grupales alrededor de las artes escénicas chinas.

Por lo tanto, nuestro primer objetivo será hacer una breve reseña del panorama histórico del teatro cubano, específicamente el de La Habana, desde los primeros años del siglo pasado hasta los años '40, como único modo de entender la tipificación de teatro tradicional chino y el retraimiento en que siempre se encontró en la sociedad cubana. Este ejercicio hará posible presentar el caso de una familia habanera de aquellos años y sus experiencias con las comunidades chinas de la capital y del interior del país, teniendo como trasfondo la práctica de las artes escénicas chinas y el mundo simbólico que este puede revelar, expresión multifacética de la cultura china y de los emigrados chinos en América. Consideramos que el análisis de un caso –que no obstante

ser uno de los pocos que se encuentran no es para nada aislado– no es suficiente para producir generalizaciones históricas, psicológicas o etnológicas pero sí es necesario su estudio debido a la importancia de conocer la visión de los ciudadanos de los países a los cuales llegan los inmigrantes y los modos en que se reciben las manifestaciones culturales y organizativas de estos.

Tal vez la primera idea que se necesite tener en cuenta al comenzar el análisis sobre el tema que nos ocupa sea la siguiente: las artes escénicas chinas presentes en el panorama cultural cubano no tuvieron nada que ver con la práctica dramática cubana. Una pequeña mirada a la evolución del teatro cubano desde los años de la llegada de los primeros culíes chinos a Cuba muestra la abismal distancia entre ambas formas de ejercer el teatro. La praxis teatral cubana fue puramente occidental, con elementales y profundas raíces en las dramaturgias francesa, italiana, española y norteamericana. A partir de los años '70 del siglo XIX la creación de los primeros teatros chinos o la visita a Cuba de las primeras compañías teatrales chinas –provenientes de Estados Unidos significó una complejización de la realidad cultural cubana.

A partir de la obra del eminente crítico e historiador del teatro cubano Rine Leal² podemos precisar un contradictorio y empedrado camino a través del cual las habilidades literarias e histriónicas del patio produjeron avances y retrocesos importantes en las artes escénicas. Por

¹Cada vez que utilizemos los términos «teatro chino» o «artes escénicas chinas» nos referimos al teatro chino tradicional que desarrolló las representaciones operísticas en las cuales se mezclaban armónicamente el canto, la actuación y acrobacias propias de la popularización del arte marcial chino.

cuestiones obvias referiremos en estas páginas solamente la evolución del teatro cubano como fenómeno social –no artístico, aunque necesariamente destacaremos algunos aspectos intrínsecos de esta forma de arte- a partir de los comienzos del siglo XX en adelante.

El siglo XX cubano comenzó convirtiendo en ciudadanos a los habitantes de una República con escudo, bandera e himno nacional y una euforia civilista incommensurable, practicada y guardada celosamente durante casi un siglo. De pronto, y aunque fuera formalmente –y esto se dice fácil ahora, después de más de cien años-, los cubanos pasaron de ser súbditos a saberse ciudadanos, libres y conscientes de ir y hacer lo que quisieran. Todo lo que se hizo en aquellos años tenía el sello indescifrable de la confusión ante lo nuevo, las abrumadoras necesidades de todo tipo y las inmediatas tareas individuales y colectivas que se encimaban sobre todos. Nada era futuro ante las apremiantes realidades que la mayoría de la población tenía ante sí.

Sin embargo, la nueva república nació atenazada por la Enmienda Platt y la dependencia de intereses de las oligarquías económica y política cubanas a las norteamericanas. Toda la historia de Cuba hasta los años '30 estuvo marcada por este proceso. La aprehensión popular hacia una posible intervención –que no fue nunca tan hipotética- llegó incluso a afectar la vida cotidiana hasta tal punto que el racismo tan criticado en la reciente guerra de independencia se hizo perceptible en los acontecimientos relacionados con la sublevación de los Independientes de Color. Este y otros fenómenos –como por ejemplo, la corrupción cabalgante que se enseñoreó del Estado cubano desde los propios inicios de la vida política- generaron un ambiente de degeneración civilizatoria en el cual se cebaba todo aquel que poseía algún tipo de poder gracias a las libertades creadas, destino contradictorio si se tienen en cuenta las ansias de libertad

(no de libertinaje) sentidas y conformadas desde mediados del siglo anterior.

Esta circunstancia abarcó todas las instancias de la vida del cubano y uno de los círculos donde esto se evidenció con fuerza fue en la producción y actividad teatral. La fuerza aplastante del vértice cotidiano que significó el Teatro «Alhambra» desarraigó de las mentes de los habaneros del primer tercio de siglo todas las demás ansias por encontrar un entretenimiento válido. Las otras acciones quedaron sin apoyo de público y desprestigiadas por elitistas o plegadas a la identidad colonialista.

Mas, el «Alhambra» no resultó la solución que muchos pensaron necesitaba la sociedad cubana, amén de presentarse como la veraz continuación del bufo decimonónico. Según Rine Leal, sus autores:

«(...) no hicieron otra cosa que prolongar (y perfeccionar) los mecanismos de comunicación de bufo, sustituir unos tipos vernáculos por otros y mantener los elementos de aceptación del público, basados en la música, el texto superficial, el choteo, la parodia, el tono subido de color o francamente pornográfico, y la actualidad política, excluyendo de la misma toda crítica que fuese a la raíz del problema.

«Su repertorio tuvo los oportunos cambios que le convenían: atacó a los mambises en el 95; a los norteamericanos en el 98; se plegó a la intervención; y si descubrimos referencias antiyanquis en algunas piezas, se trata más bien de nostalgia madrileña frente a los vencedores, que defensa de la soberanía. En la república varió con el juego de los partidos políticos, se sometió a Menocal (...), y fue anticomunista, por supuesto.»³

La gozadera desplegada por el «Alhambra» durante su largo reinado en el mundo de las tablas cubanas hasta 1935 resumía la degenerada situación de la Cuba de aquellos años en la cual no podía germinar la semilla moral de Martí. El ansia indi-

vidualista y el libertinaje social, impuestos por una sucesión de gobernantes que mantuvieron en alto los paradigmas del personalismo político y la corrupción en una nación apenas nacida necesitada de un Estado eficaz para hacerse cargo de las imperantes necesidades que el momento exigía, no podían generar otra cosa que un desparpajo total en las prácticas sociales, incluidas las del entretenimiento. Y lo peor del caso fue que con el «Alham-bra», el desparpajo se convirtió en negocio.

A la par de esto nacía un esfuerzo serio pero que, por elitista y alejado de la realidad cubana, no constituyó en los primeros treinta años del siglo a formar una propuesta competente frente al populismo vernáculo. Ese esfuerzo estaba presente en las importantes creaciones de Gonzalo Roig, Rodrigo Prats, Eliseo Grenet, Moisés Simons y Ernesto Lecuona y en las destacadísimas interpretaciones de Rita Montaner, Candita Quintana, Alicia Rico, Rosita Fornés, Esther Borja, Miguel de Grande y Panchito Naya, entre otros. Con ellos el teatro cubano tomó el empujón oportuno para crear el único teatro lírico verdaderamente autóctono en América Latina que pervive hasta nuestros días. A propósito de esto Leal apuntó:

«Es significativo que el teatro lírico tome su verdadero impulso cuando el «Alhambra» entra en decadencia, y tras su derrumbe [ocurrido el 18 de febrero de 1935] ocupe su lugar en la preferencia popular. Descontando sus notables partituras, los libretos fueron poco menos que lamentables, y ofrecieron una visión edulcorada y escapista de los problemas nacionales. Sólo en su aspecto musical podemos aceptar la escena lírica, porque su 'literatura' no fue más que otro sucedáneo, una nueva vía de evasión.»⁴

Con el teatro lírico vieron la luz importantes obras del tablado cubano como «María La O», «Cecilia Valdés», «Rosa la China», «Amalia Batista», «El Cafetal», «La flor del

³Prácticamente no existe en Cuba autor más prolífico con respecto a la historia de la práctica teatral de nuestro país que Rine Leal.
⁴Leal, Rine. *Breve historia del teatro cubano*. Ciudad de La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1980; pág. 108.

sitio» y el «Batey», por sólo citar algunas. No obstante, estas obras tenían más que ver con el espíritu romántico del siglo IX europeo y cubano y, de hecho, sus títulos remitían más a los pasados «gloriosos» años de los padres de la nacionalidad que a los inmediatos y quemantes tiempos de la construcción republicana.

Ya sobre los años 30 se amplía la popularidad de un émulo del desaparecido «Alhambra» sobre el cual por falta de espacio y por no ser nuestro objeto de estudio no podemos extendernos mucho, salvo para decir que sirvió para despertar y generar los instintos más bajos de la sociedad cubana de la época y para crear una especie de híbrido entre la práctica de la prostitución y la creación literaria y escénica pornográficas. Eso representó el teatro «Shanghai», cuyo nombre creemos que tuvo que ver más con el trasfondo del Barrio Chino habanero y su exotismo muchas veces criminal que con la supuesta e hipotética existencia de dueños asiáticos tras sus telones⁵. «Este teatrico de Zanja –escribió con desprecio Leal– fue el único que logró el ‘honor’ de una noticia en *Variety*, el periódico oficial del teatro norteamericano. ‘Los shows más indecentes del mundo’, fue así como nos calificó la crítica yanqui.»⁶

Por otro lado, existía una tendencia a hacer teatro de nubes, o sea, folletinesco, que sólo agradaba a aquellos individuos, grupos o clases sociales que no veían –o que sencillamente lo habían olvidado– el esfuerzo que se necesitaba hacer para llegar a ser algo en la vida, gracias a sus abultados bolsillos. Para el esparcimiento de estos «(...) los dramaturgos neocoloniales, hasta la renovación de 1936, van a mostrar-

se partidarios de un romanticismo trasnochado o de un inofensivo realismo, que suplantaba la verdad social por problemas morales y sentimentales, en torno a conflictos amorosos. (...) Los temas fundamentales de nuestra dramaturgia (la nacionalidad, la patria, la soberanía, la penetración imperialista, la lucha obrera, la igualdad de la mujer, la corrupción política), fueron suplantados por un hábil maquillaje que creó un rostro falso e idílico. Y estos autores crearon esa imagen irreal bien por intereses clasistas y complicidad con el imperialismo, o bien porque habían sido deformados por la costra tenaz del coloniaje»⁷

La verdadera escalada teatral de la sociedad cubana comienza en la segunda mitad de los años '30, con la crisis galopando sobre las espaldas de los cubanos y los tiros, cañonazos y blasfemias políticas que despertó la fracasada revolución del 33. En 1936 es creado por un grupo de intelectuales habaneros el grupo teatral «La Cueva», el cual abre con sus representaciones una etapa de creación prolífica, no exenta de altibajos, que se extiende hasta nuestros días. El comienzo de dicha etapa se caracterizó por el rompimiento definitivo con la herencia dramática española y la búsqueda de nuevos patrones técnicos y literarios a través del estudio de nuevos autores a nivel internacional. Es así que son creadas en 1940 la Academia de Artes Dramáticas y el Teatro- Biblioteca del Pueblo, compañía itinerante por los pueblos y campos del interior del país; en 1941, el Teatro Universitario –especializado en dramas griegos y aprovechando el escenario adecuado de la Universidad de La Habana y el Patronato del Teatro.

En 1943 se produce la primera función del Teatro Popular, no casualmente en el local de un sindicato. Este esfuerzo resultó un importante avance en la creación de la identidad clasista propia del proletariado cubano, rural y urbano, por cuanto desarrolló un tipo de representación en la cual quedaban revelados con la crudeza propia del realismo socialista de esos años los sufrimientos y contradicciones propias del capitalismo periférico de Cuba materializadas en las personas de campesinos, jornaleros y obreros. No obstante y debido a la simpleza y lo elemental de sus creaciones, y después de acercarse durante casi veinte años a los trabajadores la verdad de sus miserables vidas, el Teatro Popular entra en crisis ante la oleada de nuevos escritores que surgen a principios de los años '60, como muestra evidente de la necesidad de renovación que imperaba en este tipo de hacer.

A partir de los años '40 queda conformada la escena habanera del teatro cubano: se conforman infinidad de grupos, los cuales dan trabajo a un sinnúmero de actores y dramaturgos que se esfuerzan por presentar obras de calidad a un público deslucido y escéptico. Pulan por toda La Habana pequeñas salas que van desde la conocida Hubert de Blanck, con 392 asientos, hasta la casi insignificante sede del grupo «La Comedia», con sólo 84.⁸ Se hacen palpables la lucha por la búsqueda de cuerpos técnicos y adaptaciones propias. Según Leal estas compañías o grupos «(...) a pesar de su *elitismo* social y su escasa resonancia popular, consiguen modificar la visión de los propios teatristas, y ganar sectores minoritarios, emanados principalmente de

⁴Ibíd.; pág. 118.

⁵Con respecto a este punto, el desaparecido etnólogo José Baltar destacó, a partir de fuentes orales, que este teatro fue fundado y administrado por chinos, los cuales durante una etapa de dificultades económicas tuvieron que venderlo a empresarios cubanos. A partir de ese momento, la reputación del teatro –la que actualmente se conoce– fue adquiriendo matices poco aceptables en la moralidad social. Según Baltar, hasta los años '40 y '50 se le permitía a ciertas compañías teatrales chinas representar escenas un día de la semana, reservando para los otros seis días las representaciones «eróticas» que tanto escandalizaban a la sociedad habanera. Para mayor profundización en el tema ver José Baltar Rodríguez. *Los chinos de Cuba. Apuntes etnográficos*. Colección La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1997.

⁶Ibíd.; pág. 121.

⁷Ibíd.; pág. 107-108. Esta cita de Leal establece las reales causas de la crisis teatral de toda la etapa recorrida desde la creación de la república hasta los años '30. Queremos, no obstante, destacar que los temas románticos no son *per se* desdeñables en su tratamiento dramático. El problema radica en cuando esos temas son convertidos en mercancía y fetichizados para producir por las elites burguesas la hegemonía necesaria para sostener su dominación.

⁸Ibíd.; pág. 127.

la intelectualidad o la pequeña burguesía. La influencia ahora viene directamente de Nueva York, donde estudian muchos de sus creadores, o de París, pero Stanivlaski gana prestigio, mientras las puestas en escena se rigen por principios estéticos, más que por comerciales. (...) el teatrero sigue siendo un artista heroico, que no logra vivir de su trabajo profesional, y las salidas se mantienen más por austeridad económica, que por éxitos de taquilla.»⁹

Este es el contexto en el cual se desarrolló el teatro chino tradicional. Al adentrarnos en las realidades históricas y socioculturales de Cuba hasta los años cuarenta podemos entonces entender por qué sobrevivió algo tan diferente a los patrones estéticos y técnicos de la producción teatral cubana. Sólo así podemos explicarnos la función y espacios creados por las comunidades chinas de la isla para desplegar uno de sus entretenimientos típicos que a la vez fungió como agente reproductor de sus identidades, nacional, grupal, regional, familiar e incluso clasista.

Como habíamos apuntado desde el inicio del trabajo las experiencias chinas en la actividad teatral en Cuba se remontan a casi los inicios de la conformación de un asentamiento poblacional de esa etnia. Los datos acerca de estos inicios proceden casi completamente de una fuente: Antonio Chuffat Latour, importante personalidad de la comunidad china de Cienfuegos en los años '20 y '30 del siglo pasado. A partir de las consideraciones personales de Chuffat¹⁰ se ha logrado establecer una serie de ideas básicas alrededor de la práctica teatral tradicional china en Cuba, específicamente en La Habana.

El primero de esos fundamentos es que existen momentos históricos con características propias en esa práctica teatral. De acuerdo a las peculiaridades de las dinámicas de la presencia china en nuestro país, y

haciendo una generalización un tanto concisa, esos momentos se pueden organizar cronológicamente de esta forma:

Primer momento: Se define en los marcos de la segunda mitad del siglo XIX, a partir de las últimas tres décadas de la dominación colonial española y de acuerdo a las prácticas como hombres libres de los primeros chinos llegados masivamente a nuestro país como culíes. Esta etapa es la del inicio de la formación de asentamientos poblacionales en las principales ciudades y pueblos del país, comenzándose a generar lo que ya a partir de la segunda década del siglo XX fue conocido como barrio chino. Las prácticas teatrales de este momento se caracterizaron por su austeridad y pequeñez, debido fundamentalmente a lo precario de la situación tanto de sus practicantes como de su público, siendo los primeros ex trabajadores contratados o unos pocos actores profesionales venidos de los Estados Unidos y los segundos, también exculíes o trabajadores que aún no terminaban el período de su contrata. Sobre la dinámica del teatro chino en estos años, escribió Baltar:

«Se entiende que la realización de la ópera de títeres resultaba mucho menos costosa que el resto de los tipos [de teatro] locales, y es lógico que un primer intento no debía abordarse con una inversión cuantiosa, sin contar con experiencias concretas que permitieran el cálculo de su posible rentabilidad. De aquí se infiere que tanto causas económicas como técnicas –ausencia de actores y personal chino especializado en la representación de óperas tradicionales locales– facilitaron a la ópera de títeres ser la pionera en la introducción de esta manifestación en Cuba.»¹¹

Segundo momento: Se refiere a la etapa de mercantilización o comercialización de las prácticas teatrales. Ya hacia los años '80 del siglo

XIX las relaciones con los chinos de Estados Unidos eran tales que, según Chuffat y Baltar, las condiciones fueron propicias para la existencia de varias compañías de teatro y de un sistema de contratación de actores provenientes del país del norte. Con respecto a esta etapa expresó Baltar, siguiendo las pistas de Chuffat:

«El Sun Yen [un teatro chino de fines del siglo XIX] daba funciones diarias desde las seis de la tarde hasta las diez de la noche, excepto los domingos que se oficiaban de una a cuatro y media de la tarde. La magnitud de la oferta presupone una alta demanda de este tipo de espectáculo. Sin embargo, llama la atención el horario de las funciones. Los actores trabajaban ante el público cuatro horas diarias de función durante los siete días de la semana. Si a este horario le sumáramos el tiempo de ensayos, aunque fuese mínimo, resultaría de todas formas un trabajo excesivo.

Desconocemos exactamente el pago que recibían exactamente los actores chinos en esta época, pero las referencias orales coinciden en que era mínimo. Parece que estos actores fueron sometidos a un régimen de trabajo parecido al resto de los paisanos que trabajaban como dependientes en las casas comerciales y establecimientos de propietarios chinos adinerados»¹²

Tercer momento: Comienza en los inicios del siglo XX y se extiende hasta fines de la tercera década del mismo cuando comienza a hacerse evidente que las oleadas de los inmigrantes chinos no iban a poder seguir contando con Cuba como punto de destino de sus búsquedas de nuevas vidas o como puente para continuar camino hacia los Estados Unidos. De hecho, la legislación inmigrativa se endurece a tal punto que todavía en 1946, no obstante la existencia desde noviembre de 1942 de un tratado de amistad y apoyo diplomático suscrito entre el gobierno de Chiang Kai Shek y el de Fulgencio Batista¹³, la comunidad

⁹Ibidem; pág. 127

¹⁰Chuffat Latour, Antonio. *Apunte histórico de los chinos en Cuba*. Habana, Molina y Cía, 1927.

¹¹Baltar, José. Op. Cit.; pág. 148-149.

¹²Ibidem; pág. 150.

¹³Ver Guillermo Tejero. *Historia ilustrada de la colonia china en Cuba*. Habana, Cuba, 1947. En esta obra aparece en toda su extensión el referido tratado.

china del país se quejaba de que todavía funcionaban los mecanismos que impedían la entrada frecuente y constante de individuos o familias chinas a la isla, como único modo de mantener lo que hasta ese momento la comunidad había construido.

Respecto a este momento y las posibilidades de expansión o desarrollo del teatro tradicional chino en La Habana, escribió Baltar: «Durante la primera mitad del Siglo XX [sic], se presentaron en La Habana compañías de operas que fueron invitadas por los principales teatros chinos existentes en la capital de la Isla. Algunas compañías procedían directamente de Hong Kong y llegaban a la América contratadas para actuar en San Francisco y Nueva Cork, Estados Unidos.

Luego venían a La Habana por solicitud de los empresarios chinos de Cuba. Otras eran de las creadas dentro de los propios asentamientos chinos en el territorio de los Estados Unidos de Norteamérica...

«En el siglo XX, el teatro chino en Cuba y especialmente en la capital alcanzó un desarrollo considerable, sobre todo en las tres décadas iniciales, fenómeno que coincide con la segunda gran oleada inmigratoria de chinos libres hacia Cuba, ocurrida entre los años 1920-1930.»¹⁴

Cuarto momento: Se produce alrededor de la década del '40 y presenta como característica fundamental la crisis de las compañías de teatro tradicional chino debido al estancamiento generacional y cultural que estaba sufriendo la comunidad china de la isla, lo cual hacía que escasearan cada vez más los individuos dedicados a las artes escénicas. También funcionaron otros dos fenómenos: primero, la importancia que iba alcanzando la descendencia de esos chinos llegados



Escena de Teatro chino en los años '40 representada por descendientes

a Cuba en las tres primeras décadas de siglo (entre la cual se contaban numerosos mestizos grandemente influenciados por la cultura cubana). Esto se manifestó en la necesidad de la contratación o utilización de la misma para la representación de papeles teatrales y todos los obstáculos que esta solución representó.

En segundo lugar existió otro elemento, esta vez tecnológico pero que tenía un alcance cultural enorme prontamente evidenciado: la aparición de salas de cine que proyectaban películas provenientes de Hong Kong o los Estados Unidos. En muchos casos estas salas se establecieron en los antiguos teatros de ópera tradicional y alternaban sus proyecciones fílmicas con las representaciones teatrales. Sin embargo, la aparición de esta nueva forma de entretenimiento debió haber producido los mismos efectos que produjo su aparición en las culturas occidentales: una emigración de los espectadores ante la magia, la baratura y la más provechosa dinámica del cinematógrafo. Incluso, debió haber sido también bastante cómodo para

los dueños de las salas ante la posibilidad de tener a actores, música, vestuario, guión y temas en un solo producto, lo que sin duda abarató el negocio.

Ante estas limitaciones, comenzaron a crearse lo que Baltar llamó compañías cubanas de operas tradicionales¹⁵ que revelaron la crisis civilizatoria y cultural que se estaba desarrollando en el interior de la comunidad china del país como comunidad emigrada. A propósito de esto, reflexionó Baltar:

«La creación de las compañías cubanas de óperas tradicionales, (...) constituyó un elemento integrador del inmigrante con su propia descendencia, a la que transmitió, mediante la formación escénica, toda una serie de elementos culturales autóctonos del país de sus antecesores, convirtiendo al teatro en un vehículo de transmisión de valores culturales a las nuevas generaciones.»¹⁶

Indudablemente, este fenómeno debió haber sido extremadamente gratificante para los pocos descendientes¹⁷ que lograron llegar a cum-

¹⁴Baltar; Op. Cit.; pp. 153-154.

¹⁵Concepto con el que no estamos de acuerdo. La única forma de existencia de la cultura cubana en esas compañías era la presencia de descendientes de chinos que tenían que aprender, a falta de otros métodos indudablemente más complicados, de memoria los textos de los guiones de las obras. Este hecho demuestra un aspecto de evidente fuerza: el abrumador —no obstante la real crisis de la comunidad china— y aún vigente peso en aquellos años de la cultura china que hacía que lo cubano tuviera que reducirse a su mínima expresión. Entonces, siguiendo al propio Baltar en uno de sus momentos más lucidos, creemos que no se trató de compañías *cubanas* de teatro chino sino de compañías *chinas con participación cubana* de teatro chino.

¹⁶Baltar; Op. Cit.; pág. 165

¹⁷Las últimas muestras que han llegado a nuestros días sobre este fenómeno están presentes en la vida de, para colmo de asombro e interés, mujeres que llegaban incluso a representar papeles masculinos, lo cual lleva a una pregunta que nadie ha podido responder hasta ahora: ¿por qué se hizo necesario que mujeres descendientes hicieran lo que se suponía podían y debían hacer los descendientes masculinos, seguramente también numerosos en aquellos años?

plir las exigencias de la labor de actor de teatro chino tradicional. Sin embargo, también debió haber sido triste y frustrante hacia los años '40 y '50 del siglo pasado para los precursores y los practicantes originales de tan antiguo arte en Cuba ver cómo se desarraigaba en las personas de los descendientes –aunque fueran amadas hijas o parientes– una manifestación cultural celosamente cultivada durante muchos años. Tratar de imaginar qué podía haber pasado por la mente de esos individuos al presenciar este fenómeno, día tras día, sin poder hacer nada al respecto, resulta una tentativa que sólo puede encontrar realidad en los ojos y recuerdos de las descendientes actrices aun vivas. Y si esto es posible imaginar, trátase en algún momento de hacerlo ante la realidad de mujeres *cubanas* practicantes del teatro tradicional chino, sin ninguna relación con la cultura y la realidad china salvo su propio interés de relacionarse con ella y la aceptación de los portadores de la misma a acercarla a su mundo, cotidiana e históricamente considerado cerrado y excluyente¹⁸. Este es el caso de la familia de Gertrudis Gómez, una habanera que hacia los años '40 del siglo pasado decidió vincularse de tal modo a la cultura china que hasta el momento no ha podido separarse de ella, ni aún en el hipotético caso que quisiera hacerlo.

Todas las consideraciones anteriores destacan una segunda idea, muy importante a nuestros ojos: la cultura china en Cuba –y podemos decir en América– y su reproducción fue y es cosa de los chinos y sus descendientes y no de los naturales de los países donde aquellos se insertan. Salvo en el último párrafo

y en las citas que hemos utilizado, las referencias a la presencia cubana en las prácticas chinas en Cuba son mínimas. Entonces, tal vez lo que acercaba estas manifestaciones al espíritu de los cubanos fuera algo que destacaba Alejo Carpentier, consciente de sus impresiones en los años '20 cubanos, cuando para él y sus amigos, el teatro chino colmaba su deseo de *exotismo*.

Recordaba Carpentier que por aquella época trabajaba en Cuba una artista teatral china llamada Won Sin Fon, que para él era la materialización del exotismo chino¹⁹.

Las apreciaciones de Carpentier, amén de sus consideraciones juveniles acerca de las mujeres chinas, no eran algo disparatado y fuera de lugar por los años en que vivió esas realidades. Los productos culturales chinos siempre fueron muy apreciados en Cuba²⁰ y el tema chino apasionó a varios intelectuales desde el propio siglo XIX hasta bien entrados los años '60 del siglo pasado. Por ejemplo, en 1923, en la Revista «Social», apareció un cuento de Alfonso Hernández Catá titulado «Los chinos». A partir de este cuento el investigador Rogelio Rodríguez Coronel utilizaba estos términos: «Alucinación, locura ante lo extraño, lo absurdo, enigmático, *pero a la vez subyugante*»²¹.

Nótese como después de una sucesión de expresiones de acento casi peyorativo, el autor termina con una frase contradictoria pero que a la vez engloba todo lo anterior. ¿No son acaso la alucinación, la locura, el absurdo o lo enigmático, subyugantes? Y subyugante es la presencia de los chinos en el cuento. Como igualmente cautivadora fue la cosmovisión china para autores

como José Lezama Lima y Severo Sarduy, los cuales utilizaron temas filosóficos y místicos chinos para desarrollar algunas de sus obras²².

Quizás fue algo parecido a este deslumbramiento lo que guió a la madre de Gertrudis Gómez a vincularse con el mundo de los chinos de La Habana. Divorciada y con una niña pequeña, decidió unirse a un chino secretario de una de las sociedades chinas del Barrio Chino, el cual no tuvo reparos en adoptar una familia cubana y así crear una manifestación más de uno de los híbridos culturales más interesantes de Cuba. Nacida en 1931, Gertrudis entró a formar parte del Barrio Chino desde que tuvo conciencia de sus actos, siendo muy pequeña. Ya a los 11 años, y hasta los 17, formaba parte de la compañía de teatro chino «Kow Kong», a instancias de una amiga suya descendiente, Luisa. Tuvo un novio chino, muy joven, que llegó a Cuba proveniente de Singapur y fue internado en Tricornia por tres meses debido a que fue descubierto portando opio. Tanto fue la relación de la madre de Gertrudis con la cultura china que al querer que ella se casara con un chino la joven se escapó de la casa adoptiva y contrajo matrimonio con un joven cubano. Esto le costó el resentimiento de la madre hasta el punto de que esta última destruyó muchas fotografías que representaban el mundo «chino» de Gertrudis y que nos hubieran servido para aumentar nuestra historia.

El caso de Gertrudis es interesante pues revela el interés de una adolescente de los años '40 en Cuba por la cultura de una de las minorías más importantes del país en aquellos tiempos. Sin embargo esa atrac-

¹⁸Este fenómeno –el del acercamiento de los individuos nativos de la sociedad de destino donde los inmigrantes establecen el asentamiento poblacional luego convertido en comunidad– a nuestra consideración ha sido poco estudiado internacionalmente y en Cuba no existen obras ni históricas ni etnológicas que hayan tocado el tema. No es nuestro objetivo en este trabajo desarrollar este punto, debido a la falta de tiempo y de espacio. Sólo lo focalizaremos para generar otro punto de debate e interés, posible de desarrollar en el futuro.

¹⁹Balán, María Elena, «El Barrio Chino visto por Carpentier», en <http://www.nnc.cbaweb.cu>

²⁰Recuérdense toda la «fiebre» de orientalismo y chinerías que se generalizó en toda la sociedad europea y americana a partir de la entrada de la India y China a finales del siglo XIX en el torbellino del capitalismo monopolista occidental. Las elites políticas y económicas de Cuba en aquellos años fueron importantes consumidores de porcelana y manufacturas chinas, las cuales fueron sistemáticamente introducidas al país por los almacenistas chinos «californianos». Este fenómeno se profundizó en los años de la Cuba republicana al incrementarse el número de importadores chinos y tiendas de variado nivel que vendían sus productos por todo el país.

²¹Rodríguez Coronel, Rogelio. «La huella del dragón en cuatro narradores cubanos». El subrayado es nuestro.

²²Ibidem.

ción estuvo siempre muy matizada por la etapa generacional en que se encontraba. Por ejemplo, a una pregunta nuestra sobre si visitaba frecuentemente las funciones de los teatros chinos respondió que no, que solamente participaba en los ensayos de sus funciones y cuando le tocaba representarlas. Tal respuesta es muy lógica pues en esos espacios y momentos se encontraba y podía compartir con una de sus mejores amigas de la infancia, Luisa.

Sin embargo, su experiencia en el teatro chino fue enriquecedora. A pesar de la complejidad de los ejercicios marciales —que tenía que repasar hasta el cansancio dada la especificidad de sus papeles de guerrera joven y de anciana— y a la peligrosidad frecuente de los mismos²³, siempre se mantuvo fiel a sus actividades como artista marcial de teatro chino tradicional. Las funciones en que ella actuaba tenían horarios agresivos para una chica de su edad: de 8:00 o 9:00 pm hasta las 11:00 pm o tal vez más tarde. La madre iba a sus funciones y regresaban a casa juntas después que terminaban o sencillamente cuando no iba buscaba a la niña después de la función. Gertrudis llegó a trabajar en el «Águila de Oro» y en un teatro situado en la esquina de Zanja y Manrique (en el local actual del Bar «Beijing») por el bajísimo salario de dos o tres pesos por función.

Casi desde el principio su vínculo con los chinos y descendientes de la compañía de teatro fue completo. Le fue asignado un padrino que, aunque avaro, le puso un nombre chino, le compró ropa y regalos. Gertrudis consideraba estos lazos como familiares. Después de la escuela, llegaba al local donde se hacían los ejercicios, situado en Zanja y Campanario, y practicaban los demás miembros de la compañía y allí se quedaba toda la tarde. Pero quizás fueron sus vivencias en las provincias del interior del país lo más sugestivo para ella. Siempre con el permiso entusiasta de la madre y la compañía protectora de su amiga

Luisa y los colegas de la compañía visitó Camaguey, Holguín, Las Villas, Guantánamo y Pinar del Río.

Sobre el tiempo que pasaba en provincias, Gertrudis cuenta que a veces se quedaban hasta un mes completo de gira. Se albergaba no en hoteles, sino en las casas de los propios chinos que vivían en esos apartados lugares y que solicitaban la presencia de la compañía para amenizar sus noches.

Eran casas humildes, pequeñas lavanderías o bodegas y a Gertrudis y Luisa les tocaba dormir en la parte de atrás de estos negocios, siempre con el debido cuidado y respeto por parte de sus anfitriones. Nuestras amigas regresaban a La Habana llenas de regalos y según ella a veces cada miembro de la compañía volvía a la capital con \$ 500.00 en su bolsillo.

Como punto importante del caso de Gertrudis está el siguiente: refiere haber sido iniciada en los ritos de la hermandad Min Chih Tang. Esto, junto a la efectiva comunicación que alega siempre haber tenido tanto con los chinos de la compañía de teatro —en la cual mayoreaban los hombres con su danza del león e incluso el que le enseñaba los ejercicios era un anciano— y con los de las provincias adonde se iban de gira, no obstante el obstáculo mayúsculo que era la barrera del idioma, muestra un asombroso vínculo de adaptación, contrario a lo que generalmente es estudiado por los especialistas sociales. La mayor parte de los científicos sociales ha dirigido sus pasos tras las respuestas de los inmigrantes ante las presiones de los ciudadanos de los países de destino. Sin embargo poco se ha estudiado el reverso del fenómeno: la influencia de la cultura de los inmigrantes en la vorágine de la cultura dominante. Tal vez, el caso de Gertrudis sirva para generar consideraciones sobre esta cuestión. Todas estas posiciones de los chinos de Cuba a partir de las consideraciones de Gertrudis revelan espec-

tos de una realidad vívida, no sólo de ella sino del entorno mayoritariamente chino en el que se crió²⁴. Anteriormente hablábamos del teatro «Shanghai» y apuntábamos que en él hubo participación china tanto desde el punto de vista patronal como actoral. Gertrudis niega tal realidad, acotando que no cree existiera ni una china prostituta ni que los chinos tuvieran que ver con «el tipo de negocio» que era el «Shanghai». A partir de esta opinión se revela uno de los paradigmas sobre las personas de los inmigrantes chinos de Cuba y su forma de organización social en sus países de destino: la visión del chino virtuoso y pacífico, organizado y benévolo hacia los ciudadanos que lo rodean, muchas veces desde actitudes hostiles.

No sabemos hasta qué punto la subjetividad de Gertrudis hace que sus argumentos maticen una realidad poco estudiada. Las vivencias de los chinos y los cubanos en el entorno cultural —y más específicamente, el teatral— de nuestro país, como expresiones muchas veces insolubles y/o excluyentes se despliegan a nuestros ojos como relaciones contradictorias que van mucho más allá de las individuales consideraciones sobre qué es lo bueno, lo malo, lo interesante, lo que es disponible o lo bonito. Sin embargo, seguir estas nociones ayuda a revelar el mundo interior de ciertas personas sin las cuales sería imposible explicarse determinados fenómenos. El caso de Gertrudis Gómez, si bien puede explicarse a partir de bases puramente psicológicas, plantean la posibilidad de la existencia de un reservorio de razones adaptativas o incluyentes en las sociedades de destino hacia las cuales los chinos se dirigieron. ■

²³Fue, precisamente, la alta frecuencia de repeticiones de uno de esos ejercicios la causante de una afección en la columna vertebral que necesitó de intervención quirúrgica años después de terminar con las prácticas teatrales.

²⁴Vivió en el mismo corazón del Barrio Chino, específicamente en Dragones # 410 e/ Campanario y Manrique.

Una mirada a las celebraciones asiáticas en Cuba.

Virtudes Feliú Herrera.



Actuación de la Danza del león durante una festividad del barrio chino de la capital. Año 2005 / Foto cortesía de Oscar Aza y Ferval.

El proceso de transculturación que posibilitó la conformación de los rasgos propios de la nacionalidad y la identidad cultural cubanas incluyó una gama de grupos étnicos diversos en procedencias geográficas, que enriqueció notablemente nuestro legado con manifestaciones que representan las características más descolantes de cada uno de ellos a través del devenir histórico. De esta suerte, la influencia de las culturas asiáticas están presentes en múltiples aspectos de la vida actual del cubano.

La descendencia china es un importante componente de la cultura cubana. A pesar de que los inmigrantes fueron mayoritariamente masculinos, hubo una unión considerable de chinos con cubanas, de ahí que se produjera la multiplicación y diversificación de individuos mezclados con otras etnias, los cuales constituyen una representación a tomar en cuenta en la sociedad cubana contemporánea.

Grupos humanos de China están presentes a través de determinadas instituciones, hábitos, tradiciones, elementos o manifestaciones ya recreadas, relativas a las prácticas religiosas, la gastronomía, el pensamiento filosófico, las artes en general, la música y la danza, las artes marciales, los festejos y otros.

Es evidente que en la cultura alimentaria actual del cubano la influencia china está presente en el consumo del arroz, de plantas alimenticias como la calabaza china, la col, habichuela y pepino, entre otros, introducidos por hortelanos de esta procedencia. También se dedicaron a cultivar varios árboles frutales hoy muy conocidos, vale destacar a la naranja y el mamoncillo chino, así como el uso de la canela y el aceite chino. En este sentido, la oferta gastronómica de origen chino ocupa un lugar preponderante, los cubanos han hecho suyos platos como el arroz frito, los chop suey, las maripositas, las sopas y un sinfín de delicias que nos

recuerdan las antiguas frituras de frijol carita, el chino vendedor de maní y otras granjerías preferidas por nuestras abuelas, sin olvidar las estimulantes infusiones.

Los chinos preservaron sus tradiciones ancestrales por medio de sus relaciones familiares y su sistema asociativo a partir de 1867, el cual obedecía a intereses patronímicos, regionales, gremiales, secretos, deportivos, culturales y políticos en 36 sitios de nuestra geografía. Luego de un largo período de asentamiento y estabilización proliferaron 182 sociedades, clubes, casinos y asociaciones que transmitían sus costumbres, idioma y expresiones artísticas y religiosas, prácticas de diversas técnicas marciales e ideas políticas, estas últimas apoyadas por la edición de órganos de prensa propios.

Los inmigrantes asentados en territorios de EE.UU. fueron víctimas de la discriminación por medio de una legislación emitida en su contra. Al efecto se vieron obligados a cambiar sus ocupaciones de costumbre y comenzar a reagruparse en actividades y espacios determinados, denominados «barrios chinos», los cuales representaban la marginación socio-racial que padecían. Los chinos con posibilidades económicas determinaron emigrar de EE.UU. hacia otros territorios que parecían poseer mejores posibilidades.

Después de 1860 se inicia un éxodo a Cuba de los llamados chino-californianos, a través de México y Nueva Orleans. Se estima que 5,000 llegaron hasta 1875.

El panorama que existía entre los chinos asentados hasta ese momento era disímil: muchos luchaban por la libertad de Cuba, y otros trataban de subsistir en medio de una situación colonial muy difícil. De esta suerte, los recién llegados encontraron un terreno fértil para sus inversiones, una mano de obra barata y laboriosa presente en los antiguos culíes contratados y ya liberados. A partir de 1870 se inicia el establecimiento de gran variedad de comercios en todo el país, así como la inversión en centrales azucareros de Matanzas y Las Villas. Otra actividad por ellos desarrolladas fue la

introducción del juego y ciertas drogas. A pesar de esto no se puede obviar que el capital chino procedente del norte resultó beneficioso al desarrollo de la comunidad china de Cuba. A ello hay que agregar también el alza de los precios del azúcar por la I guerra mundial, que bautizó a la época como «La danza de los millones.»

En este marco la intronización del teatro chino en 1873, por parte de cuatro inmigrantes llegados de California, es un hecho que marcó un hito en el devenir artístico no sólo de la colonia de este grupo, sino de toda la ciudad de La Habana. Se reporta que en 1875 arribaron los primeros actores chinos denominados «cómicos», los cuales determinaron la instalación de otro teatro en la calle Lealtad. De esta forma comienzan a proliferar las actividades de este género con una buena acogida en cuanto a representaciones de óperas procedentes de Shangai y San Francisco (EE.UU.), las cuales pronto fueron llevadas a otros pueblos del país.

Alejo Carpentier nos ofrece una pincelada cuando nos narra que... «pudo verse durante un año en el teatro de Zanja una de las más grandes actrices chinas de este siglo [el XX], que se llamaba Won Sin Fon, que era una mujer de una belleza extraordinaria, bailarina, un poco acróbata, que conocía todos los papeles, representó todos los grandes ciclos clásicos del teatro chino, y en una época esto creó en los jóvenes dibujantes, intelectuales, escritores, poetas, músicos, etc, una verdadera furia.»

Como dato curioso acota a continuación determinadas simbologías presentes en estas representaciones, por ejemplo: un personaje vestido de azul era invisible, una varilla con unos nudillos de cintas era un caballo, por lo que resultaba necesario dominar toda la gesticulación.

Los descendientes se formaron desde pequeños con profesores y directores de los teatros, en la medida que crecían les encomendaban roles más importantes. Los informantes entrevistados recuerdan que en las representaciones sólo era permitido a los chinos natura-



Comparsa «Los chinos» integrada por chinos y cubanos. Santiago de las Vegas, municipio Boyeros, año 1949.

les tocar en la orquesta, no así en cuanto a la actuación, en que podían intervenir sus familiares. Hubo un teatro dedicado a las obras contemporáneas (el situado en los altos del restaurant «Pacífico»), los tres restantes eran de ópera cantonesa, una de las 300 tradiciones que posee China.

Los chinos trajeron consigo tradiciones festivas muy antiguas sustentadas por leyendas y mitos que las mantienen vigentes hasta hoy. De esta gama se mantiene el Año Nuevo Lunar o Fiesta de la Primavera que se celebra en el mes de febrero. Se basa en la leyenda de un extraño animal llamado Nian que merodeaba en busca de sus víctimas. En su afán por salvarse éstas hacían fogatas que lograban alejar a Nian. Al día siguiente se realizaban fiestas para celebrar el triunfo. Esta leyenda constituye la génesis de la festividad más importante de la nacionalidad Han y otras etnias chinas.

Según el antiguo calendario lunar comienza la fiesta durante la medianoche del día 30 del duodécimo mes, con una velada denominada «Víspera del año nuevo». Dicho día pertenece al período del calendario chino llamado Lichun o llegada de la primavera, que en el calendario gregoriano significa una fecha móvil comprendida entre los últimos 10 días de enero y la primera quincena de febrero. A pesar de que China

adoptó el calendario internacional solar a partir de 1912, la tradición continuó con su vieja fecha. Es en 1949 que la fiesta recibe el nombre de Fiesta de la Primavera. Para su celebración se dedican ofrendas a los dioses y antepasados, pidiendo siempre por buenas cosechas, salud y felicidad. Uno de los platos que se consumían durante la fiesta era la sopa del duodécimo mes, a base de mijo, arroz, dátiles, frijolitillos rojos, nueces y maní.

El dios del hogar estaba presente el día 23, cuando se le ofrecía vino y carne. La leyenda en torno a este día es que este dios regresaba al cielo para contar al emperador Yuhuang acerca de su labor junto a los hombres. La idea era evitar malas opiniones a través de las ofrendas que se le depositaban al dios.

Para la cena de la noche vieja, el día 30 se reúnen los familiares para intercambiar felicitaciones y comer alrededor de la mesa. Esta fiesta se celebra tanto en la capital como en otros pueblos de asentamiento chino. Se popularizó la costumbre de adornar los comercios, sociedades y calles. También se puso de moda lanzar cohetes y fuegos artificiales en general, muchas veces confeccionados por los propios descendientes.

Fernando Ortiz nos aportó una rica semblanza de este día en uno de sus oportunos artículos:



Diseño de parte del vestuario chino para la comparsa del mismo nombre. Municipio Guanabacoa, año 1931.

«Los hijos de China acostumbraban a celebrar su año nuevo el 2 de febrero de cada año. Especialmente en La Habana, la solemnidad no podía pasar desapercibida aún para los que no conocen las costumbres asiáticas. La antigua calle de Zanja y las vías públicas inmediatas se llenan de espectadores que no cesan en todo el día de disparar cohetes, bombas, petardos y toda clase de diabólicas invenciones tronantes del arte pirotécnico.

A los chinos debemos el conocimiento, importación y abusivo uso de ciertas clases de cohetes, saltapericos y siquitraquis. Allá en Asia el ruido de la pólvora (invento chino) está acompañado del que produce toda clase de instrumentos musicales, especialmente los gongs o panderos de cobre, y en este estrépito se basa todo el simbolismo de la solemnidad china».

Otra fiesta muy popular es el Día Qing Ming o de los difuntos en fecha movable durante los primeros días del mes de abril. Esta celebración es conocida también con el nombre de Día de la claridad o de la luz pura. Como su nombre lo indica es el día escogido para honrar a los fallecidos mediante la ofrenda de flores y comidas en el lugar donde descansan sus restos. La fiesta de la claridad es el quinto día del tercer mes del calendario lunar, o lo que es lo mismo, durante los primeros días del mes de abril.

En el período de los Reinos combatientes (475-221 a.n.e.) ya esta fiesta era una celebración tradicional. La leyenda que la sustenta es que el príncipe de Jin, Wen Gong, fue desterrado y acosado por el hambre. Uno de sus vasallos, Jie Zhitui, cortó carne de uno de sus brazos para confeccionar una sopa y alimentarlo. Posteriormente el Príncipe conoció el hecho, y cuando regresó a su tierra como emperador supo que Jie se había retirado al monte con su madre. Deseoso de concederle algún beneficio fue personalmente a buscarlo, al no encontrarlo ordenó incendiar el bosque con vista a que Jie saliera. Esta decisión causó la muerte a Jie y su madre. El emperador mandó entonces a guardar 3 días de duelo en los cuales quedaba prohibido encender fuego alguno. Esto dio origen a la celebración de «El día de la comida fría». Esta tradición cobró fuerza en Cuba a partir de 1860, cuando se inició la libre inmigración y se crearon las sociedades. Sin embargo, no fue hasta octubre de 1893, con la inauguración del cementerio chino, que se consolida la costumbre del Día de los difuntos o Qing Ming. A partir de 1949 la celebración cobra un nuevo significado al dedicársela a los héroes y mártires de la Revolución. Actualmente se convoca a los chinos y descendientes para rendir homenaje de recordación a los chinos combatientes por la guerra de liberación cubana del siglo XIX.

Junto al monumento dedicado a ellos en L y Línea, en el Vedado, se depositan flores, se pronuncian discursos en lengua cantonesa, y luego todos marchan al cementerio.

Otras fiestas presentes en la práctica actual de este grupo es la que celebra la presencia china en Cuba el día 3 de junio, así como el Día de la República Popular China el primero de octubre. Los aniversarios son también objeto de júbilo popular, actualmente no se olvida el del ancestro venerado, el de la construcción del edificio sede y el de la fundación de la sociedad de que se trate.

Estos festejos obedecen a simbolismos que se desarrollan en las distintas instituciones con sus asociados e invitados, o aquellos que se dedican al público en general. Una de las tradiciones vigentes que goza de mayor popularidad es la denominada «Danza del león», la cual comienza a ejecutarse a partir de 1931, durante la fiesta del año nuevo lunar, en las calles que comprende el barrio chino.

El león chino es un animal imaginario, producto de la fantasía popular. Se dice que posee dientes afilados, cuernos y una gran cabeza, garras y cola corta. Tiene atractivos colores donde predomina el dorado, grandes fauces y copiosa barba. El bautizo del león es una de las ceremonias más importantes, se realiza una sola vez por un maestro de gran reputación. Este se hace antes de que el animal salga por primera vez al público. Sin embargo, muchas veces esta ceremonia no se efectúa por desconocimiento de la tradición original y la leyenda en que se basa. Según el ritual, el monje budista entra a la cueva del león y lo encuentra durmiendo. El monje intenta convertirlo pero el león se niega a rezar, entonces éste insiste hasta que lo logra. Aquí comienza el león a ejecutar su danza yendo hacia adelante 3 veces, para después retroceder en señal de humildad, al mismo tiempo que mueve la cabeza en dirección a las manecillas del reloj.

Después de algunas escaramuzas el monje le proporciona como alimento un vegetal verde. Cuando el león lo come inmediatamente lo escupe 3 veces, con el ánimo de ben-

decir a los presentes. La danza se basa en movimientos hacia adelante y hacia atrás, así como en forma de zig-zag, tratando con ello de confundir o evadir a los malos espíritus, ya que según la antigua tradición china los demonios se mueven en línea recta.

Estos movimientos son variables de acuerdo con las distintas escuelas existentes, pero la intención siempre es la misma: ahuyentar los malos espíritus, para atraer la felicidad, la suerte.

Se dice que la danza comenzó en China hace 2,000 años aproximadamente, durante la dinastía Han (206 a.n.e.-220 n.e.). Se afirma también que tuvo su mayor auge en la dinastía de Tang (618-907 n. e.), y su referencia aparece en el libro sobre la música, texto que recoge la danza del león con todos sus elementos (5 leones de distintos colores, portados por 12 personas ataviadas con diferentes colores, además de 140 personas que danzaban al compás de una banda de música.). Es bueno aclarar que la danza era privativa de las personas que pertenecían al gobierno imperial, situación que cambió paulatinamente al hacerse más popular. Al efecto, se simplificó su composición hasta llegar a ser bailada por un solo león. Otros estudiosos plantean que su mayor popularidad la alcanzó en la dinastía Ping (1644-1911), cuando los manchúes prohibieron la práctica de las artes marciales, con el fin de evitar que éstas fueran utilizadas en contra del gobierno. De esta suerte, la mayoría de los practicantes de wushu se convirtieron en revolucionarios deseosos de restablecer la dinastía Ming (1368-1644), de ahí que la danza del león sirvió para intercambiar información entre los revolucionarios. El intérprete principal de la danza solía gritar las palabras «choy ching», lo que significa capturar a los Ping. La razón es que estas palabras suenan muy parecidas a «choy chiang», que quiere decir atrapa a la verdura, contentiva del dinero y la información secreta entre sus ho-



Rosa Wong desfilando en la carroza de la comunidad china durante el carnaval de La Habana, año 1954.

jas. Uno de los elementos fundamentales en la historia de esta manifestación es la práctica de las artes marciales, las cuales permiten desarrollar los desplazamientos y movimientos imprescindibles para obtener la disciplina y agilidad necesarias durante la ejecución.

El proceso de aislamiento y la interrupción del asentamiento conllevó el languidecimiento de la práctica de la danza del león y la propia celebración del año nuevo lunar, la cual quedó como una expresión simbólica de los chinos más ancianos. El proyecto de revitalización surge a través del rol que desempeñan las nuevas generaciones, y al deseo expreso de los diferentes elementos que intervienen en el desenvolvimiento de la cultura artística del barrio chino.

Si bien esta manifestación ha sufrido cambios en Cuba producto del proceso de transculturación, conserva los elementos principales que la originó. Se mantiene como parte de una celebración tradicional que realizan las sociedades que aún están presentes en la capital del país, ausente de los elementos míticos y supersticiosos que poseían.

Las instituciones chinas son las responsabilizadas de la preparación de todos los detalles inherentes a la actuación: acondicionamiento del lugar, decoración con la ornamentación alegórica y confección de la comida tradicional. La presentación incluye danzas del león y del dragón, demostración de habilidades de artes marciales, la ejecución de la música acompañante con instrumentos tradicionales, así como la interpretación de las leyendas que dieron origen a esta hermosa tradición. El vestuario ricamente bordado en hilos de oro y abalorios está valorado en 15, 000 pesos y su estructura es de mimbre, papier maché y tela de colores. Sobre el esqueleto se colocan las partes móviles como los ojos y las orejas, adornados con lentejuelas doradas y piel de conejo. A ambos lados de la cabeza posee pompones de diferentes colores dotados

de muelles que permiten libremente los movimientos. La cola mide alrededor de 2 metros, con largas telas que cuelgan a los lados con profusión de cascabeles y lentejuelas. Las artes marciales constituyen el elemento fundamental, ya que los pasos deben ser firmes y ágiles, por lo que los ejecutantes deben contar con una constitución física fuerte basada en un entrenamiento riguroso. Las posturas o paradas de wushu que realizan los bailarines resultan fundamentales en el desarrollo del espectáculo, para ello sus piernas deben ser fuertes, flexibles y ágiles, con gran sentido del equilibrio y ritmo, independientemente de lograr la armonía entre la respiración y el movimiento, contracción y relajamiento, o lo que es lo mismo, llegar a dominar la armonía entre el Yin y el Yang. El grado de dificultad se mide por la cantidad de saltos, la realización de acrobacias y de equilibrio. Estas danzas se distinguen en China por su forma, estilos y música, según la región a que pertenecen. Otro personaje que juega un papel importante es el buda barrigón con notable flexibilidad y acrobacia, el cual debe caer y rodar por el piso

constantemente. Lleva la cabeza dentro de una máscara y su barriga prominente a veces es postiza. Su rol primordial es molestar al león con su abanico mágico. Hay leones plateados, dorados, blancos y de otros colores, los cuales poseen un significado simbólico de acuerdo a los mismos. La música de la danza está interpretada por el conjunto de instrumentos chinos conformado por el gong, platillos o cínbalos y trompeta, para cada paso existe un toque específico del tambor, aunque poseen también toques complementarios. No es este instrumento el que define los pasos del león, sino que trata de seguir a éste, acoplado al tiempo a la coreografía.

En Cuba la leyenda se transmite con características románticas, quijostescas y milagrosas. Se cuenta que una princesa de la China imperial vivía en una región montañosa rodeada de doncellas y un dragón la protegía. Un día la princesa salió a realizar un paseo y es acechada por un león. Las astudizas doncellas y la princesa quedan paralizadas por el temor, el león se acerca, pero al ver una princesa tan hermosa no la ataca y la bella muchacha lo acaricia. El emperador y sus guerreros, que pasaban por el lugar, piensan que el león quiere agredir a las doncellas y deciden iniciar el combate. Al ver caer los primeros heridos la princesa interviene y la fiera se tranquiliza. Aparece un monje en el lugar en calidad de propietario del león. Este se asombra de que la princesa haya logrado someter al animal, ya que ésta sólo lo hacía por sus poderes mágicos. Atraídos por el fragor de la batalla llegan también el dragón custodio y sus jinetes preparados para la lucha, sin embargo se encuentran una feliz fiesta presidida por el león domado.

La danza del león constituye actualmente el espectáculo más completo y popular de origen chino no sólo en La Habana, sino también en el interior del país. Es una tradición que identifica a las comunidades chinas de Ultramar, junto a la comida, religiosidad y laboriosidad de éstos. Se encuentra en todas las celebraciones que se efectúan en el barrio chino, y desde el año 1937 fue incorporada al desfile del carnaval

habanero por sugerencia de Don Fernando Ortiz, en ocasión del reinicio de la actuación de las comparsas tradicionales, luego de la famosa polémica nacional que las prohibieran. En aquella época se ambientaban las casas y comercios colocándoles mazos de lechuga con una bolsita roja en cuyo interior se encontraba una gratificación (Leisi o Sun Lai). Esta era recogida al paso de la danza después de su actuación con habilidades acrobáticas y vigorosos movimientos que, según la tradición, es la que ahuyenta la mala suerte y garantiza el advenimiento de un año pleno de alegrías.

En la década de los 80 del siglo pasado, al calor de las investigaciones realizadas por la Comisión del Atlas de la cultura popular tradicional del municipio Centro Habana, se logró revitalizar esta danza, la cual estaba ausente de todos los escenarios habituales. De nuevo pudimos disfrutar de ella en el desfile de los carnavales de la ciudad y en las celebraciones propias del barrio, lugar en que tuvo un rol fundamental la gestión del grupo promotor encargado de la reanimación de la zona en general. Desafortunadamente se nota últimamente un decaimiento de su nivel de actuación durante esta fiesta al extremo que el año pasado no estuvo presente, todo lo contrario de lo que ocurre en el barrio propiamente dicho. Esta situación es digna de análisis porque si bien es cierto que la danza del león es una manifestación de la cultura china, la misma también forma parte de la identidad cultural cubana y, en este caso, de la identidad habanera. Es evidente que existe una sustancial diferencia entre la danza destinada al carnaval y la que actúa frecuentemente en las celebraciones propias de los chinos y sus descendientes. Se debe retomar la idea de conformar un espectáculo destinado especialmente al carnaval coordinado con la dirección del Grupo promotor del barrio, y al efecto destinar un equipo de especialistas de ambas partes que analicen y propongan un proyecto coherente que refleje las ideas básicas de la leyenda de esta tradición, cuidando especialmente la coreografía, la música, las artes marciales y los instrumentos originales, así

como todos los elementos y personajes que incluye esta danza. Solamente con un trabajo investigativo y artístico serio podemos retomar una manifestación que representa la nacionalidad china en la única fiesta popular tradicional que pervive en la ciudad. Este festejo necesita mostrar un abanico de manifestaciones artísticas propias de todas las etnias que conformaron la cultura cubana, como muestra de la rica y variada identidad cultural de la cual nos enorgullecemos.

Si bien es cierto que este espectáculo es la mejor representación del arte chino en el carnaval contemporáneo, hubo en otros momentos manifestaciones que demostraban la influencia china en el festejo más popular de la capital. En el Casino Chung Wah, fundado hace 113 años, obran evidencias gráficas de una carroza pertenecientes a esta institución, la cual desfiló durante la fiesta en un año no determinado de la década del 20 del siglo pasado. El hecho pone de manifiesto que estas sociedades tuvieron un papel activo en estas celebraciones con sus propias representaciones. Así también lo confirman protagonistas de esa época que aportan valiosas informaciones acerca de este particular. Georgina Wong, antigua actriz del teatro chino, acostumbraba a desfilarse en una carroza preparada para la ocasión con los elementos artísticos chinos durante todas las noches del carnaval. Rosa Wong salió durante varios años de la década del 50 del siglo XX, siendo apenas una jovencita de 16 años. Recuerda que el vestuario se lo facilitaban con la ayuda de algunos comerciantes y que la carroza no llevaba música, sólo se pretendía que las muchachas representaran dignamente al barrio chino con las manifestaciones autóctonas que lo caracterizaban.

Los descendientes que se formaron en las disciplinas propias del teatro chino concuerdan en reconocer la importancia que este significó para ellos. Sin dudas fue el factor artístico el que ayudó al inmigrante a establecer un acercamiento a las tradiciones nacionales, al ser este un símbolo del acervo cultural y folklórico de su país. Representó asimis-

mo un elemento de enlace del chino asentado en Cuba con su descendencia, ya que a través de la práctica de este arte podía transmitir varios elementos culturales autóctonos como el idioma, las leyendas, la música, los instrumentos musicales, el vestuario, el repertorio tradicional, siempre con los rasgos distintivos de la ópera cantonesa, una de las más antiguas entre las 300 que posee ese territorio.

El influjo de este grupo étnico provocó la participación no solamente de los naturales y sus descendientes, sino también de cubanos y cubanas que lograban la caracterización asiática a través del vestuario, la música y el maquillaje. Tal fue el caso de algunas comparsas con temas alegóricos que actuaron en las fiestas carnavalescas de poblados vecinos a la capital y del interior del país. Así vemos que en la barriada del Carmelo (municipio Plaza de la Revolución), existió en 1921 la comparsa «Los chinos». Otro tanto ocurrió en Santiago de las Vegas, poblado del municipio Boyeros de la capital, cuando en 1949 actuó un colectivo de igual nombre, en el que figuraban niños y jóvenes cubanos y descendientes ataviados con vistosos trajes típicos, al mismo tiempo que utilizaban instrumentos chinos. En la villa de Guanabacoa fue conformada otra denominada de igual forma, por jóvenes blancos cubanos. Pablo Tibeiro, fungía como director, y su esposa Caridad Pacheco hacía el papel de reina. Este colectivo salió por primera y única vez en 1931 con vestuario propio de este grupo. El recorrido incluyó el vecino poblado de Regla, y luego el propio carnaval de la ciudad. Se hacían acompañar por instrumentos musicales chinos, y entonaban una canción china que se transcribe fonéticamente de la forma siguiente:

Yuri maisá
Orú ya San Fan Kon
San Fan Kon monu acá
Yauri, Yauri, Yauri
Ton Isasi.

La presencia china estuvo activa en todo el territorio nacional no solamente por sus festividades, sino también en las fiestas popula-

res tradicionales cubanas de cierta importancia como las Patronales. Al efecto se utilizaban sus instrumentos musicales para acompañar la música china, así como los danzones, sones y rumbas, debido a la popularización de que ya gozaban la corneta china (naturalizada ya en los carnavales de Santiago de Cuba desde el año 1925), el Yon Kan, platillos, flautas de caña brava, los tambores Ku, de parches que se ejecutan con 2 baquetas, y la cajita china, de madera dura con hendiduras a los lados.

Las religiones populares cubanas de origen africano en nuestro país ostentan características que las distinguen. Quizás la fundamental es su capacidad de admitir diferentes elementos y su facilidad de adaptarse a los cambios e incorporaciones de otras culturas con sus objetos simbólicos y divinidades. Este sincretismo constante provoca que sean reconocidas variantes de la Regla Ocha como por ejemplo, la Santería con Palo o con Espiritismo, al hacer suyas concepciones, cantos, rituales, músicas, bailes, deidades y variados aspectos propios de esos rituales.

Este proceso complejo se ha producido en todas las prácticas religiosas, del mismo modo que opera la transculturación de las diferentes etnias que conforman el espectro cultural identitario. La convivencia de chinos y cubanos en diferentes momentos de nuestra historia posibilitó un proceso de relaciones interculturales propias del hábitat en plantaciones azucareras, palenques y en las guerras de independencia, además del entorno familiar, al unirse chinos y cubanas que originaron un mestizaje interracial y cultural. No es extraño, pues, que la Santería admitiera el uso de soperas de porcelana china y el incienso purificador, de uso también en el ritual católico. Tampoco puede ser ajeno a nuestra idiosincrasia que se incluyera a Kuan Kong a la Santería, un ancestro venerado de los chinos, identificando sus características y color con el oricha Shangó, uno de los más famosos y poderosos del panteón yoruba. Kuan Kong figuraba como el protector de los inmigrantes y constituyó el factor ideológico que

aglutinó a los fundadores de las primeras sociedades chinas surgidas en la capital.

La frase cantonesa Shen Guan Kong se empleaba para referirse a este antepasado (ancestro venerado en vida). Fonéticamente se produjo un cambio al llevarlo al idioma español, se sustituyó la palabra Cheng por el apócope de santo o san, de ahí que se populariza como San Fan Con.

La leyenda de Kuan Kong se remonta al año 220 de nuestra era, en tiempos difíciles de la dinastía Han. Cuentan que tres héroes de la tradición Han hicieron un juramento de unión y fidelidad, al que se unieron Chuí Chi Lung, amigo de Leo Pei. De hecho los descendientes de estos cuatro apellidos asumen ser hermanos por legado de sus antepasados. Kuan Kong se popularizó por su valentía, cualidad que trascendió a su fallecimiento cuando fue decapitado por los enemigos del Emperador, y su leyenda se expandió hasta convertirse en el ancestro venerado Kuan. El culto está muy acorde a las prácticas confucianas basadas en el culto a los antepasados, por ello los chinos en Cuba también conservaron la tradición de rezar y quemar incienso al ancestro.

La tradición oral de Kuan Kong en Cuba es conocida en Cimarrones, pueblo de la antigua provincia de Matanzas. Esta historia cuenta que Ching Si estaba en su casa cuando un espíritu se apoderó de su cuerpo. Le dijo que hablaba el Ken Hong, el príncipe que viajaba por el espacio para traer felicidad a los hijos buenos que recordaban a su tierra de origen. Agregó que el Dios del cielo protegería a los virtuosos que realizaran actos de caridad y compartieran el arroz con los más necesitados. De lo anterior se infiere que gracias al sincretismo y la transmisión oral de Kuan Kong este se convirtió en parte de nuestros seres míticos, adoptado como creencia popular a través de una deidad cubana. San Fan Con hoy ostenta una iconografía, una oración y muchos creyentes que testimonian sus milagros, concedidos a los que imploran con verdadera fe. Sus fiestas se registran desde el siglo XIX, cuando en Cimarrones se escribían rótulos con fragmentos de su leyenda desde 1880.

Al representarse a Kuan Kong con la cara de color rojo, ayudó a que se identificara con Changó (también Santa Bárbara para los católicos), quien además también fue un guerrero notable.

En grupos menos considerables llegaron los japoneses desde diversos puntos de Estados Unidos, México y otros países aledaños. En 1914 arribaron los primeros, pero fue en la década del 20 del siglo XX cuando se nota un incremento de estos inmigrantes.

Pronto comenzó su movimiento asociativo, marcado por la tendencia laboral, así en 1915 crean la Sociedad de productores japoneses, en el llamado campo de Carmelina en la provincia de Cienfuegos, a la que sigue la Sociedad Japonesa de Cuba por iniciativa de Hideji Kato, en el municipio Centro Habana de la capital. Las fundadas en Isla de Pinos en 1935, 1950 y 1973 son de similares intenciones. La idea fue poseer representaciones legalizadas que les permitieran actuar ante las autoridades, de modo que estas permitieran la obtención de recursos para establecerse en diversas actividades.

Fueron muchos los lugares de asentamiento en tareas relativas a la minería, la agricultura, el comercio, la pesca, la horticultura, la industria azucarera y los servicios en general. Prácticamente en todas las provincias hubo japoneses, además de la Isla de Pinos (actualmente Isla de la Juventud), los cuales suman 46 sitios en total. Según el censo de junio de 2001 la población actual de japoneses originarios y descendientes suman 1,119, pero su característica fundamental es su dispersión además del aporte que han hecho en renglones como la agricultura, la pesca y la minería, al introducir sus experiencias y técnicas desconocidas hasta ese momento en nuestro país.

La transmisión de tradiciones orales se produjo principalmente en el ambiente hogareño, ya que las sociedades por ellos fundadas tuvieron desde el inicio otros objetivos.

En este marco se entonaban canciones de sus tierras de origen, sobre todo en fechas especiales como el año nuevo, el día del cum-

pleaños del Emperador, el día de la marina y otros. Los informantes recuerdan especialmente la melodía que cantaban el primer día del año, titulada Aiko-Ku Koshinkyoku.

Los que permanecieron detenidos en la prisión de Isla de Pinos durante la II guerra mundial recuerdan los Tea Party que efectuaban por variados motivos: cumpleaños, actos de agradecimiento a profesores, entre otros. Era una de las pocas ocasiones en que podían confraternizar y recordar sus manifestaciones culturales, las cuales inevitablemente se borraban al paso del tiempo en otro habitat y al influjo de la impronta presente en las nuevas generaciones.

coreanos sobre el valor de la tierra, al ser desplazados por el flujo migratorio, marcan la pauta acerca de los orígenes de este proceso. En especial la ocupación japonesa significó un trauma que trajo por consecuencia el éxodo hacia China y EE.UU. La guerra y división del país (norte y sur) posibilitó la emigración del norte al sur y los soldados de Corea del norte podían en un momento dado regresar al norte o establecerse en otro país. Según datos de 1997, a América Latina arribaron 80,000 coreanos, fundamentalmente a México. Al Puerto Salinas Cruz (México) llegaron 1,031 en 1905 con vistas a laborar en el henequén. Procedentes de este sitio



Imagen de San Fan Con en la Sociedad china «Lung Kong» del municipio Centro Habana.

La diáspora coreana se diseminó por América Latina y EE.UU. debido a varias causas que justifican este fenómeno de hondas connotaciones económicas, políticas, sociales y culturales que inciden directamente en el individuo, la familia y el grupo o comunidad de la misma etnia. En el caso de los coreanos, queda claro que los cambios ideológicos y espirituales que sufrió la península a partir de los períodos de hambruna de la dinastía Choson, la ocupación japonesa, la guerra que se originó entre las dos Coreas y, en fin, el cambio de una sociedad rural y agrícola tradicional a una sociedad industrial, que en un período de 30 años causó cambios en la mentalidad de los

comienzan a trasladarse a Cuba en 1921, con un grupo inicial de 300, defraudados por las penurias que encontraron en ese país.

De esta primera oleada se consigna que sólo el 40 por ciento era parte del que se estableciera en México, el resto habían nacido en América producto de la mezcla de coreanos y otras etnias o del matrimonio entre los naturales. Según los datos de 1998 la población cubano-coreana se calcula en 640 personas, las cuales se encuentran asentados en 16 sitios de 7 provincias e Isla de la Juventud, cuya diáspora abarca desde Ciudad Habana hasta Santiago de Cuba. La mayor densidad demográfica se localiza en la ciudad de Cárdenas (Matanzas)

con 211 individuos, seguida por Ciudad Habana con 135 y Matanzas con 116.

Del mismo modo que los demás inmigrantes los coreanos trataron de mantener sus costumbres ancestrales en el marco doméstico y asociativo. Aunque en menor medida, tuvieron sociedades destinadas a preservar su idioma, religión, culinaria y eventos festivos, entre otros. El afán por salvaguardar la identidad de su etnos motivó la creación del Colegio Juvenil en 1932, ubicado en el asentamiento denominado «El Bolo» (provincia Matanzas). En esta institución se impartieron clases, círculos de lectura, y se efectuaron distintas actividades con el objetivo de elevar el sentido de pertenencia de los inmigrantes. Posteriormente se funda la Asociación de Jóvenes de Matanzas, a fin de preparar a los descendientes en su nueva realidad. Otros intentos se extendieron hasta los años 50 del siglo XX. En Cárdenas y Matanzas surgieron la Federación Juvenil de los Coreanos, el Club de Jóvenes Coreanos y la Asociación Juvenil Coreana, las cuales propugnaban el amor a la patria lejana recordando su autoconciencia étnica.

Las mujeres hicieron otro tanto, durante 1938 crearon en «El Bolo», con sólo 20 miembros, la Sociedad Patriótica Femenina. Esta iniciativa tomaba como modelo análogas sociedades de grupos coreanos que vivían en EE.UU. Esta desempeño una labor efectiva al lograr el envío de donativos al ejército libertador de su patria hasta 1945.

Uno de los legados tradicionales más preciados eran los cuentos y leyendas. Muchos recuerdan a Angel Chang contar sus historias en coreano, evocando los símbolos y paisajes de la patria ausente. Durante las fiestas de Navidad, fin de año, cumpleaños y bodas se observaba la interpretación de cantos y danzas coreanas, también el consumo de su gastronomía tradicional. Desde luego, al acercarse los amigos y vecinos cubanos a la celebración, se intercalaban los géneros nuestros acompañados de instrumentos musicales propios como el tres, la guitarra, el guayo y las tumbadoras, ar-

mándose el consabido guateque característico de nuestros campos. Los días de conmemoraciones de fechas patrias el orgullo nacional se traducía en lucir el vestuario típico coreano, entonar el himno nacional, e interpretar cantos y danzas populares tradicionales. Las costumbres alimentarias se mantuvieron en ciertos casos como el arroz, ya que también es uno de los platos más consumidos en Cuba, sólo que ellos lo acompañaban con legumbres. Cuando el arroz era cocinado de esta forma tomaba el nombre de kimchí, voz que en coreano quiere decir «vegetales sumergidos», o lo que es lo mismo, cubiertos, en conserva. Al efecto ellos celebraban la Fiesta del kimchí. Ante la carencia de algunos ingredientes este plato sufrió una adaptación, de modo tal que los actuales coreano-cubanos utilizan un vegetal de base al cual le añaden ajo, ají picante y sal. Ellos y los coreanos fundadores afirman que este plato no tiene nada que envidiarle al tradicional kimchí en cuanto a presencia y sabor. Otras comidas muy consumidas por estos grupos fueron el mandú, el chocal y el chiyimí. A veces se hacía presente su herencia yucateca con la inclusión del picante, la tortilla y el chimole. Manatí, pueblo de la provincia Las Tunas, posee una pequeña comunidad de coreano-cubanos que no celebra sus fiestas tradicionales pero continúa la costumbre de comer el kimchí, lo que prueba una vez más que la comida es un elemento fundamental de la cultura material de cualquier grupo étnico, sólo comparable a la práctica de la lengua materna y el amor a los símbolos patrios.

Las festividades coreanas que más trascendieron en Cuba fueron «la de los 100 días de nacido», «la de los 61 años de edad» y el «Samoriril». La primera festejaba el primer año de vida del niño, y la llamaban también pegual. Era más bien un acto ceremonial que revelaba el futuro del infante y su suerte. Consistía en colocar en una mesa 16 objetos con un valor simbólico de acuerdo a cada uno de ellos. El niño debía escoger, y de acuerdo a su simbología estaba echada la suerte del pequeño. Por ejemplo, el carretel de hilos era indicio de larga vida, un

plato de comida significaba salud, y así sucesivamente. A modo de colofón cada invitado debía entregar un regalo con vistas a que el niño gozara de estabilidad económica durante toda su vida.

Arribar a la edad de 60 años en Corea era poco probable debido a la brevedad del ciclo de vida. Alcanzar los 60 era como un acto heroico, un privilegio que colocaba al individuo en un marco de notables. Para la ocasión se realizaba la fiesta Han zap o fiesta del amor filial, propio del confucionismo. Se trataba de una reunión familiar amplia en que se efectuaba un brindis para rogar por la vida del homenajeadado. El mismo se organizaba de acuerdo a un orden jerárquico de edades, sexos y parentescos. Para el final se reservaba el banquete, con deliciosos platos y bebidas autóctonas.

El Samoriril es la festividad nacional más recordada, ya que evoca el levantamiento armado contra la ocupación japonesa, el primero de marzo de 1919.

En «El Bolo», Matanzas y Cárdenas se celebraba la fecha con múltiples juegos, el uso de trajes tradicionales y la entonación del himno nacional. Los instrumentos musicales coreanos, bien originales, bien confeccionados por los inmigrantes, también hicieron la travesía de Yucatán a Cuba. Durante un tiempo sobrevivió su uso, acompañando canciones y la música destinada a las danzas nacionales. Los informantes todavía recuerdan el kan gui (una variante del violín), la flauta y platillos. De ellos, al parecer, no ha quedado ninguna huella en los asentamientos que aún perviven en nuestro suelo.

Como todo proceso natural, el medio ambiente preponderante se impuso, y aún vigentes todavía las expresiones coreanas, la tendencia fue la mezcla con los elementos propios del lugar en que se asentaban.

Por su parte los hindúes aparecieron en el escenario cubano en 1920 procedentes de la vecina isla de Jamaica, lugar donde estos grupos irrumpieron desde la década del 30 del siglo XIX. Se considera que la cifra de inmigrantes estuvo alrededor de 2,000 entre 1905 y 1916 del siglo pasado.

Por razones geográficas resulta lógico que sus sitios de asentamiento fueran en la provincia de Guantánamo, y más exactamente en los lugares de mayor demanda de mano de obra barata, como los centrales azucareros. Cabe mencionar entre ellos a: el «Ermita» (actual Costa Rica), «Soledad» (El Salvador), «La Isabel» (ahora llamado Honduras), «Baltony» (Los Reinaldos después de 1959) y «Romelié» (conocido por Héctor H. Infante). Los grupos que se mantienen en franca comunión con nuestras costumbres están radicados en el central «Costa Rica», en Palma Soriano, II Frente y demás municipios de Guantánamo y Santiago de Cuba.

Estas comunidades pasaron del sistema endogámico al exogámico, al contraer matrimonio con cubanas. En fechas notables de su patria, eventos familiares y fin de año vestían sus trajes tradicionales, ejecutando sus cantos y bailes con el acompañamiento de instrumentos musicales de su tierra como el lacaltal, el violín y la tambora.

Actualmente se observa en ellos una asimilación de nuestras costumbres y tradiciones, ya que la nueva generación, al considerar-

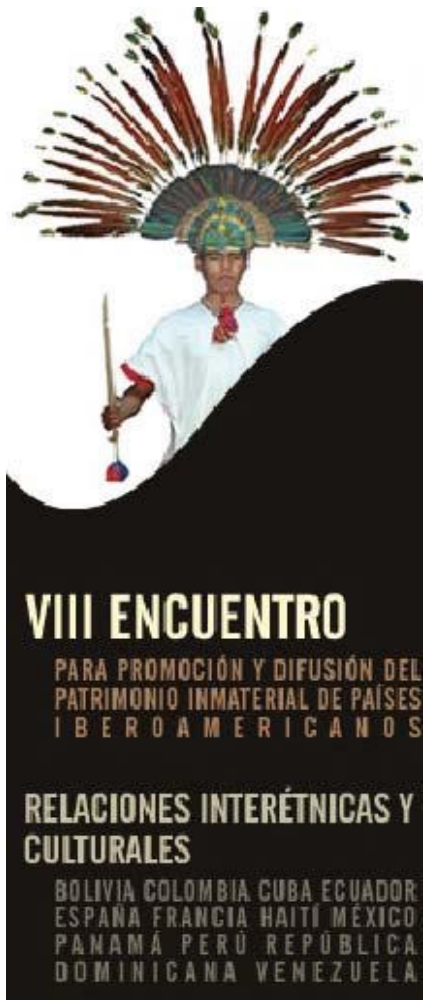
se cubana, las ha hecho suyas. No podemos olvidar que los antiguos hábitos pasaron por un proceso de contextualización y refuncionalización que dio paso a nuevas formas culturales, de acuerdo con los rasgos contemporáneos del medio. En cada grupo hubo elementos integradores con su descendencia mestiza. Uno de los factores fundamentales en este sentido fueron los enlaces mixtos con naturales del país. Los necesarios contactos interculturales por este medio y el papel de la madre endógena respecto a la endo-culturación de la descendencia mezclada generaron procesos de transmisión a niveles intergeneracionales. De este modo, se refuncionalizan ciertos caracteres culturales relacionados con determinados componentes étnicos originales, sobre todo si tomamos en consideración las nuevas relaciones humanas presentes en la realidad cubana, en que jugó un papel importante la automarginación y la exclusión en cierta forma, de aquel que llegaba tratando de preservar una cultura desconocida. Debemos reconocer que en los procesos de oralidad son tan válidos los sistemas de transmisión como de intercambio.

De esta manera, se demuestra una vez más la necesidad de realizar estudios de la composición étnica de la población con vistas a determinar características regionales, locales y nacionales, ya que cada factor que integró nuestra nacionalidad aportó su impronta, la cual a veces parece perdida o simplemente pasa desapercibida. La identidad cultural funciona en varios niveles que van desde la pincelada local inmersa en un territorio mayor hasta la reconocida como identidad nacional. En el primer plano es donde están presentes los rasgos de los grupos de inmigrantes que ya son parte de ese colectivo humano, estos son los responsables de imprimirle el sello que caracteriza y distingue al mismo tiempo a una comunidad de otra, aunque pertenezcan a la misma provincia o municipio. Es precisamente en el aspecto relativo a la otredad donde radica la riqueza de nuestro acervo, en la diversidad y colores artísticos presentes en los ritos, festejos, músicas, comidas y bebidas, juegos y competencias, danzas, artesanías y demás manifestaciones que nuestro pueblo muestra y disfruta satisfecho. ■

Fuentes consultadas

- Albuquerque, Enrique. Carnaval de ciudad de La Habana. 1989.
- Alay Jo y otros autores. La Danza del León en Cuba. Ciudad Habana, 2006, s/p.
- Alvarez, Rolando y Marta Guzmán. Japoneses en Cuba. Colección La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2002, p.164.
- Baltar Rodríguez, José. Los chinos de Cuba. Colección La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1997., p.56 y 60. 145 y 158.161, 174.
- Carpentier, Alejo. Conferencias (Sobre La Habana, 1912-1930). Edit. Letras Cubanas, 1987, p.70.
- Feliu Herrera, Virtudes. Actuales festividades tradicionales de la comunidad de chinos y descendientes en Cuba. En: Plegable «Presencia china en Cuba. «Ediciones GEO y Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1999.
- González Díaz, Blanca. Apuntes históricos sobre las comparsas en Guanabacoa. Dirección Municipal de Cultura de Guanabacoa, 1999. p.5., 15 y 20.
- Martínez Montiel, Luz María. La gota de oro. Instituto veracruzano de cultura. Veracruz, 1988, p.3-4.
- Ortiz, Fernando. El año nuevo de los chinos en Cuba. Rev. Archivo del Folklore Cubano, 1924, p.177.
- Pérez de la Riva, Juan. Los culíes chinos en Cuba. Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 2000.
- Ruíz, Raul R. y Lim Kim, Martha. Coreanos en Cuba. Colec. La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2000, p.43, 77 y 122.
- Saruski, Jaime. Los fantasmas de Omaja. Ediciones Unión, La Habana, 1986, p.72 y 87.

Encuentros del patrimonio inmaterial de los países iberoamericanos



Los Encuentros para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Iberoamericanos son espacios favoritos para conocer, reconocer y participar del legado vivo de generaciones y pueblos. Tiempos para apreciar muestras de las riquezas y el potencial que subyace en diversas formas de expresión popular.

Cada nuevo encuentro entre las comunidades latinoamericanas y sus raíces hispanas y lusitanas es una fiesta de intercambios, un momento para el trazado de nuevos enlaces y para la creación de redes de trabajo. El fortalecimiento de los nexos y de las capacidades de la Región en la salvaguarda de su rico legado vivo se amplifica.

En octubre de 2006 se efectuó en Venezuela el VII Encuentro. El VIII Encuentro, en septiembre 2007, tuvo por sede a Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Un próximo encuentro tendrá por sede en 2008 a Cartagena, Colombia. Los carteles de los encuentros y las fotografías de Jesús Guanche, testigo presencial de estos encuentros, brindan imágenes para *ORALIDAD*.



La UNESCO en el IV Foro de Lenguas Amerindias

Dando continuidad a las acciones para el estudio, salvaguardia y promoción de las lenguas y tradiciones orales en peligro, que incluyen el auspicio al *Coloquio sobre Diversidad Cultural en el Caribe* organizado por la Casa de las Américas, la publicación del libro «Lenguas y Tradiciones Orales en la Amazonía. ¿Diversidad en Peligro?» y el Taller «Diversidad Lingüística y Biodiversidad en Amazonía» en ocasión del VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Iberoamericanos en Venezuela, la Oficina Regional participó en el IV Foro de Len-

guas Amerindias celebrado en Barcelona en noviembre del 2006, organizado por la Casa América Catalunya y con el auspicio de Linguamón-Casa de las Lenguas y el programa LINGUAPAX de UNESCOCAT.

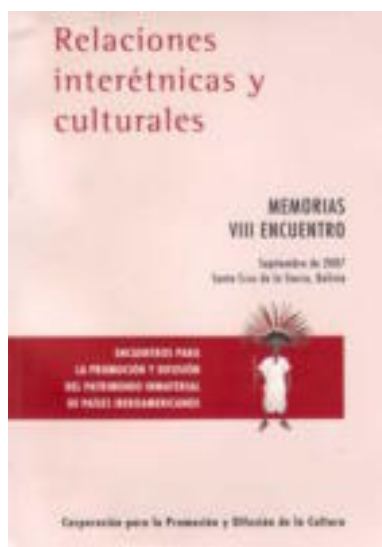
Los temas abordados por el IV Foro fueron: *los mecanismos de protección para las lenguas amenazadas, los modelos de educación intercultural bilingüe, la lengua y los medios de comunicación e Internet, la vitalidad de las literaturas y culturas indígenas y la revitalización de las lenguas indígenas y el desarrollo sostenible.*

Este IV Foro acogió a lingüistas, escritores y líderes políticos de comunidades indígenas procedentes de 9 países y diversas organizaciones internacionales y

regionales, quienes debatieron sobre la situación de las lenguas en América Latina y las acciones y buenas prácticas que se están llevando a cabo para su salvaguardia. Los participantes intercambiaron también con diversas instituciones catalanas que trabajan este campo.

Por la Oficina Regional intervino Frederic Vacheron, y la Consultora UNESCO, Marie-Claude Mattei, quienes presentaron, respectivamente, los objetivos y acciones normativas y de proyectos que la UNESCO desarrolla en defensa de las lenguas y las tradiciones orales, así como los desaciertos y logros en la preservación de las lenguas y culturas amerindias en peligro (La intervención de la Dra. Mattei puede ser consultada en este número).

Memorias del VIII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos



El VIII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos, dedicado a las Relaciones Interétnicas y Culturales, tuvo lugar en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, entre el 9 y el 16 de septiembre de 2007. El evento fue organizado por la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, con el apoyo de los Gobiernos de la

República de Bolivia y del Departamento de Santa Cruz de la Sierra, así como de la Fundación Simón Patiño y la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO.

El encuentro generó un espacio interdisciplinario para la reflexión, valoración crítica y la comprensión de las relaciones interétnicas y culturales en los países iberoamericanos, dentro de los ámbitos del patrimonio inmaterial. En general, los encuentros aportan al desarrollo de una agenda sobre las políticas culturales en el campo del patrimonio inmaterial y contribuyen a la integración cultural de los países iberoamericanos.

Las memorias del VIII Encuentro abarcan las reflexiones, relatorías y conclusiones de los temas tratados en mesas de debate, conversatorios, encuentros pedagógicos, talleres, espectáculos, exposiciones, proyecciones audiovisuales y cinematográficas e intercambios sobre los procesos de producción, apropiación y recrea-

ción del patrimonio inmaterial, y las formas de participación y expresión interétnica e intercultural; incluyendo las manifestaciones de música, danza, artesanía, gastronomía y tradiciones orales de los países iberoamericanos.

La publicación de las Memorias del VIII Encuentro está disponible junto con las Memorias del VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos, celebrado del 17 al 22 de octubre del 2006 en Venezuela, en versión digital en formato PDF en la página Web de la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura (<http://www.folclorandino.org>).

Para más información contacte a la directora general del encuentro:

Isadora de Norden,

folclorandinoisanorden@yahoo.com,

de la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura,

Carrera 7 N° 84 – 49 Oficina 205

Bogotá – Colombia, Tel: +571 610-23-27,

Telefax: +571 611-48-59.

Tiempo de la Nación Mestiza—Memorias del 3er. Foro Latinoamericano: Memoria e Identidad



Con apoyo financiero de la Oficina Regional de UNESCO en Montevideo y la Universidad de la Rioja fueron publicadas las Memorias del 3er. Foro Latinoamericano: Memoria e Identidad

Tiempo de la Nación Mestiza – Imaginarios y saberes de los pueblos para un modelo social intercultural, compiladas por Natalia Rebetéz Motta y Néstor G. Ganduglia de Signo Latinoamérica, Área Comunitaria de Signo, Centro Interdisciplinario.

«Durante más de una década de puertas cerradas y utopías oficialmente muertas, en cada comunidad o grupo y en cada rincón de América Latina, muchos miles de pequeños procesos invisibles reconstituían la esperanza. Desde los páramos a los desiertos, desde los infiernos de asfalto a las selvas y llanuras, un horizonte nuevo emergía de la resistencia de los pueblos a entregar sus identidades y memorias a los nuevos dioses tecnológicos del olvido posmoderno y la ciudadanía global.

Este libro da cuenta de algunos de esos procesos, entre el pensamiento y la acción, que hoy

comienzan a constituirse en alternativa visible, capaz de alimentar nuevas concepciones y nuevas direcciones del desarrollo. Imaginarios sociales, valores y sentidos pacientemente contruidos por generaciones, prácticas socioculturales que testimonian memorias significativas, trabajos que procuran visibilizar sectores olvidados o patrimonios inadvertidos, miradas sobre los Derechos Humanos y sobre los viejos y actuales procesos de migración, búsquedas de formas de integración regional que superen la mera regionalización aduanera, hablan de una inquietud creciente por crear un modo legítimamente latinoamericano de concebir una sociedad democrática.»

Para más información consulte:

www.signo.com.uy o contacte Natalia Rebetéz o Néstor Ganduglia, signocomunitaria@gmail.com
Signo Latinoamérica.

XI Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana

Sesionó del 5 al 8 de enero del 2007, en la Casa de África perteneciente al Centro Histórico, XI Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana, donde se discutieron temas como «Procesos de cimarronaje y resistencia», «Cultura, identidad, otredad», y «Problemáticas de género en África y su diáspora».

La cita se inauguró el viernes 5 de enero de 2007, con las intervenciones especiales del Excmo. Sr. Jevana Ben Maseko, embajador de la República de Zimbabwe en Cuba y el Dr. Miguel Barnet, presidente de la Fundación Fernando Ortiz. Durante la apertura se entregó el Premio Internacional Fernando Ortiz al Dr. Laennec Hurbon, presidente del comité de la Ruta del Esclavo en Haití con el auspicio de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO.

Dedicado a divulgar y debatir estudios antropológicos sobre el continente africano y el papel de la diáspora, el ya tradicional evento reunió a expertos e investigadores de México, Benin, Cabo Verde, Brasil, Venezuela, Italia, España, Congo, Haití, Mali, Francia, Nigeria, Colombia, Perú y Cuba. La arqueología, las vertientes de religiosidad popular y confraternidades de origen africano, la antropología visual y la etnobiología, fueron también tópicos del encuentro, que a su vez analizó las principales temáticas de la identidad africana bajo la impronta de las corrientes ideológicas de la globalización.

El taller incluyó además en su programa los paneles especiales «Fernando Ortiz, esclavitud y cimarronaje», «La música cubana y africana» y «Red regional

de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas», con el auspicio de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO; la presentación del libro *Bembé para Cimarrón*, de la Dra. Ana Cairo, de la Universidad de La Habana, y la inauguración de la muestra *Yemayá y sus Siete Caminos*, de la artista italiana Maria Guilia Alemano.

El sábado 6 aniversario XXI de la Casa de África—, como es ya tradicional, grupos danzarios animaron las diferentes plazas del Centro Histórico con ritos y cantos del siglo XIX cubano, y con el sonido contagioso de los tambores, recordando los tradicionales desfiles del Día de reyes AFROCUBANOS.

La RED *ORALIDAD* en construcción



La propuesta de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO de conformar una red sobre diversidad lingüística y tradiciones orales está dirigida a facilitar y potenciar el intercambio entre instituciones y especialistas dedicados al estudio, descripción y preservación de las lenguas y sus tradiciones orales en América Latina y el Caribe, especialmente las que se encuentran en riesgo.

Un objetivo central de la RED es poner a disposición de los interesados una base de datos de especialistas de la región con sus correspondientes currículos y formas de localización, así como la relación de instituciones y entidades interesadas en colaborar con la *Red*. Por tanto, uno de los principales servicios es devenir vehículo de comunicación entre los propios especialistas y entidades que constituyen la red en sí, y entre ellos y las demás personas e instituciones interesadas en colaborar con la *Red*.

La información sobre reuniones científicas de todo tipo afines con la orientación de la *Red*, realizados o por realizar durante el año en curso o en los siguientes años deberá tener presencia en la *Red*.

Un aspecto de relevancia será propiciar que miembros de la *Red Oralidad* brinden su colaboración a la UNESCO y contribuyan a la elaboración de directrices para la implementación y monitoreo de la Convención de 2003, así como con sus trabajos, al Centro de Documentación de la Secretaría de la Convención.

Del funcionamiento de la *Red* se derivan un conjunto de actividades, entre ellas:

- Difundir las buenas prácticas de preservación y revitalización de lenguas y tradiciones orales en la región.
- Contribuir a la actualización del Atlas Mundial sobre Lenguas en Peligro.
- Contribuir al año 2008, año internacional de las lenguas.
- Apoyar la publicación de compilaciones de cuentos, leyendas, mitos, refranes, etc. de la literatura oral de las etnias y pueblos de América Latina y del Caribe, especialmente en la revista *Oralidad*.
- Establecer vínculos con otras redes cuyos objetivos coincidan en parte con los de la *Red Oralidad*, para establecer el necesario intercambio de información y/o generación de proyectos comunes.
- Brindar acceso a los documentos de la UNESCO relacionados con la problemática de la red, así como documentos, artículos, libros y revistas especializadas en este campo.
- Ofrecer enlaces de interés con organizaciones, institutos y universidades en las que se realizan investigaciones o estudios afines con la temática de la red (publicaciones, tesinas, tesis de doctorado, proyectos de investigación, etc.).

Contactos:

Si le interesa estar al tanto de la construcción de la *RED ORALIDAD*, puede contactar a:

Frédéric Vacheron, especialista de programa: f.vacheron@uneco.org.cu

Gilda Betancourt, consultora: g.betancourt@unesco.org.cu

Víctor Marín, oficial de programa: v.marín@unesco.org.cu

V Congreso Internacional Cultura y Desarrollo: en defensa de la diversidad cultural

La Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO coauspicó, junto a otras instituciones y organizaciones nacionales y extranjeras, el V Congreso Internacional Cultura y Desarrollo, celebrado en el Palacio de las Convenciones de La Habana, Cuba, del 11 al 14 de junio de 2007, dedicado a la defensa de la diversidad cultural.

Para continuar el apoyo que la Oficina Regional brinda a estos congresos, la participación en éste ha incluido asegurar la presencia de personalidades en los foros Diversidad cultural en un mundo global e Industrias culturales y cambios tecnológicos. La Oficina también colaboró con la organización de una mesa redonda sobre lenguas y tradiciones orales en América Latina y el Caribe; en diversos encuentros y talleres dedicados al patrimonio cultural; en el concurso de vídeo e imagen; en los observatorios de desarrollo cultural, las redes culturales y la Muestra de Cine Itinerante del Caribe.

Entre los oradores de la sesión inaugural del evento, estuvo la Sra. Katérina Stenou, directora de la División de Políticas Culturales y del Diálogo Intercultural de la UNESCO, quien expresó su agrado por representar a la Organización en este congreso, dedicado a la defensa de la diversidad cultural. En nombre del Director General, Sr. Koïchiro Matsuura, agradeció a las autoridades cubanas, al ministro de Cultura de Cuba, Abel Prieto, y a los organizadores del congreso por este encuentro bienal, convertido ya en referencia insoslayable.



Señaló la importancia de escoger como tema principal la defensa de la diversidad cultural, que ha sido causa de la UNESCO desde su creación. Este tema manifiesta el compromiso de la Organización a favor de la «fecunda diversidad de las culturas», dentro del respeto a la «libre circulación de las ideas, mediante la palabra y la imagen» para «construir la paz en el espíritu de los hombres», según los términos del Acta Constitutiva de la Organización, que entró en vigor en 1946.

Esta línea de acción —dijo—, postula la convicción de una humanidad plural, con culturas consideradas como procesos dinámicos y en desarrollo constante por su capacidad de comunicación y de intercambio. La diversidad cultural ha sido un tema permanente en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y, especialmente, de la UNESCO, su institución especializada en la cultura.

Enfatizó en el concepto de «cultura» expuesto por la UNESCO desde MONDIA-CULT (1982) y la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001): un conjunto de rasgos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que engloban, entre otros, al arte y la literatura, los modos de vida, las tradiciones, los sistemas de valores y las creencias.

El principio de la unidad dentro de la diversidad se ha reafirmado con fuerza después de los sucesos del 11 de septiembre, con la adopción, por unanimidad, de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, que nos hace un llamado a la defensa del patrimonio cultural material e inmaterial, y de las expresiones culturales contemporáneas.

Finalmente, expresó: «En nombre de mis colegas de la Oficina de la UNESCO en La Habana y, en particular, de su director, el Sr. Herman van Hooff, quienes siguen, con gran interés y diligencia, la riqueza cultural de la región y, en especial, esta iniciativa cubana, un verdadero catalizador de la cooperación regional e internacional, les expreso mis más sinceras felicitaciones y calurosos votos por el éxito de su trabajo.»

El V Congreso Internacional Cultura y Desarrollo reunió, en varios eventos simultáneos, a más de 800 participantes de 64 países, entre ellos, 20 ministros y autoridades de cultura, así como expertos, portadores, artistas y funcionarios, y ofreció un espacio para reflexionar y debatir sobre importantes temas de actualidad referidos a las culturas de nuestros pueblos, principalmente, la defensa de la diversidad cultural como la alternativa posible ante un mundo cada vez más homogeneizado que amenaza con destruir las culturas autóctonas y la fértil imaginación popular con preestablecidos modelos de vida.

También, con alrededor de 300 participantes, se desarrollaron los cursos y talleres previos al congreso, impartidos por profesores e investigadores cubanos, que abordaron temas como «Identidad y diversidad en las expresiones de la música cubana actual desde el jazz» y «El patrimonio cultural inmaterial. Un recurso sostenible de la comunidad. Metodología de identificación. La experiencia cubana». El análisis de estos temas

incluyó tres estudios de casos: el Atlas Etnográfico de Cuba, la Tumba Francesa y la Parranda Remediana.

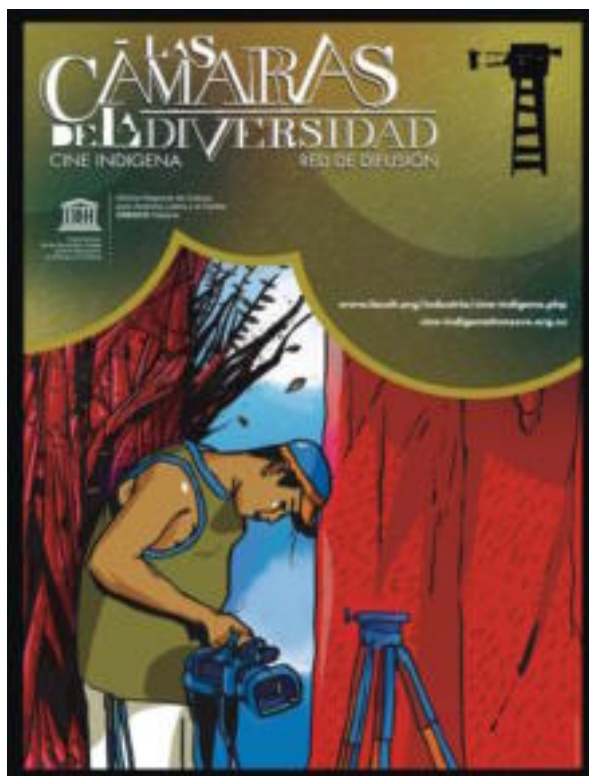
El proyecto acerca de la Tumba Francesa tuvo la presencia de investigadores del Plan de salvaguarda de la Tumba Francesa, junto a los especialistas de la Oficina Regional para América Latina y el Caribe de la UNESCO, quienes comentaron acerca de esta expresión cultural tradicional centenaria, surgida en Cuba después del proceso de inmigración de blancos (españoles y franceses), y mulatos pardos (haitianos).

También, se hizo referencia a la Tumba Francesa La Caridad de Oriente de Santiago de Cuba, proclamada el 7 de noviembre de 2003 por el Director General de la UNESCO como la primera Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad en Cuba. Por su relevancia para la cultura, esta expresión fue invitada a actuar durante el acto inaugural del congreso.

Como parte de las actividades colaterales del congreso, se presentó el Concurso Video e Imagen Comunitaria, IMACOM 2007; el II Encuentro de Observatorios de Desarrollo Cultural de Iberoamérica; la III Mesa Redonda Internacional Culture-Mondo, y el taller internacional «Las Bibliotecas del Sur: por una cultura de paz». Todos estos eventos, auspiciados por la UNESCO, tuvieron una amplia participación nacional y extranjera.

El V Congreso Internacional Cultura y Desarrollo dejó entre los participantes el compromiso de defender y proteger la multiplicidad de voces de las diferentes regiones del mundo; el deber de reflexionar y analizar sobre la existencia de culturas autóctonas excluidas; la responsabilidad de salvaguardar el patrimonio originario de los pueblos y, así, entre todos, preservar el gran legado cultural de la humanidad.

Cámaras de La Diversidad Cultural



Con las adopciones recientes de la *Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial* (2003) y la *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales* (2005), la salvaguarda y la protección de las expresiones culturales y del patrimonio cultural inmaterial de muchas comunidades locales y de las comunidades identificado por ellos mismos como tales, su acceso a los medios de expresión y difusión, así como la promoción del pluralismo en dichos medios se han convertido en imperativo absoluto en el contexto de la globalización. Es necesario que la diversidad humana ocupe su lugar en el corazón de las políticas para el desarrollo cultural y la comunicación.

Muchos de las comunidades portadoras de esta diversidad viven aislados, en comunidades rurales alejadas y en asentamientos urbanos marginados sin acceso a las nuevas tecnologías de la comunicación y a menudo sin la capacitación necesaria para revitalizar sus recursos culturales como factor de diálogo intercultural y de desarrollo humano.

El proyecto las Cámaras de la Diversidad es un programa transversal de los sectores Cultura y Comunicación de la Oficina Regional de la UNESCO en colaboración con la Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano, que estimula la formación y profesionalización en materia de comunicación de los miembros de las comunidades marginadas, a fin de que se conviertan en sujetos creadores de su propia palabra e imagen, a la vez que sensibiliza a nivel nacional e internacional sobre la creatividad local y la importancia de la diversidad cultural.

Igualmente, el proyecto pretende aprovechar las oportunidades que ofrecen estas tecnologías para reforzar el diálogo intercultural entre estas comunidades y otros grupos de población, tanto urbanos como rurales, a la vez que se refuerza su identidad cultural, contribuye a luchar contra los estereotipos y la folclorización cultural, valoriza el patrimonio inmaterial (mitos, tradiciones orales, cantos, modos de vivir, etc.) y la diversidad lingüística. Latinoamérica y Caribe cuentan con más de 400 lenguas, para promover esta diversidad y su oralidad los productos audiovisuales son medios eficientes y prácticos.

Como ejemplo, en el caso de las comunidades indígenas, el programa, con la colaboración de la Escuela Internacional de Cine y Televisión (EICTV), del Centro de Formación y Realización Cinematográfica (CEFREC) y la Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia (CAIB), ha apoyado en América Latina a los Quechua, Aymara, Kikanantay, Rapa Nui y Mapuche a través de actividad de capacitación y entrenamiento en producción audiovisual y televisión comunitaria. Por otra parte, gracias al desarrollo del componente de difusión, el proyecto cuenta con más de 20 títulos de diferentes comunidades que se han presentado en varios festivales de Latinoamérica y Caribe, América del Norte y Canadá y Europa, llegando incluso a ser premiados en alguno de estos eventos.

La Oficina Regional ha puesto a disposición de los realizadores del audiovisual comunitario o indígena una Red de los realizadores latinoamericanos y caribeños llamada la **Red –Las Cámaras de la Diversidad: Audiovisual Comunitario e Indígena** que tiene como objetivo promover estas obras y dar una voz a los sin voz, a los que sin tener acceso a las grandes producciones desean expresar la diversidad de sus talentos y culturas.



Nehbhm` Qdfhnm`k cd Btkstq`
o`q` @lqhb` K`shm` x dk B`qhad
TMDRBN G`a`m`





RED Las Cámaras de la Diversidad: Audiovisual indígena y comunitario

La Red se inscribe en el marco del Proyecto Regional «Las Cámaras de la Diversidad» que estimula la formación y profesionalización en materia de comunicación de los miembros de las comunidades marginadas, a fin de que se conviertan en sujetos creadores de su propia palabra e imagen y que puedan reflejar su propia visión del mundo. Esta iniciativa contribuye a luchar contra los estereotipos y la folclorización cultural, valoriza el patrimonio inmaterial de estas comunidades (mitos, tradiciones orales, cantos, modos de vivir, etc.) y la diversidad lingüística. El programa también busca mejorar las capacidades de los portadores en el uso de las TICs.

Requisitos

Podrán presentar sus obras los realizadores (directores o codirectores) de audiovisuales, pro-

venientes de culturas locales o reconocidos por ellas, que hayan producido materiales con temática de su entorno cultural o que muestren su visión de otra cultura y que requieran de apoyo para promover o difundir su material.

Los materiales enviados serán propuestos a un jurado de especialistas quien los seleccionará en función de la creatividad, del valor estético y de la calidad de realización técnica para la inclusión en la **Red - Las Cámaras de la Diversidad. Audiovisual Comunitario e Indígena**. Dichas películas pueden pertenecer a cualquier género¹ (ficción, documental, dibujos animados, etc.).

La Oficina Regional y la Fundación de Nuevo Cine Latinoamericano se esforzarán en difundir las obras seleccionadas en los principales eventos o festivales de la región latinoamericana o en el mundo.

La convocatoria está abierta permanentemente en la Página Oficial del proyecto <http://www.cinelatinoamericano.org/camaras.aspx?cod=111>. Una vez admitidas las obras en la Red, éstas se beneficiarán de todos los servicios que ofrece la página.

Las obras aspirantes a formar parte de la red deberán enviarse en formato DVD o VHS, acompañadas por la planilla de solicitud debidamente completada a la siguiente dirección:

Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO. Calzada No. 551 e/ C y D, El Vedado, CP: 10400 Ciudad de La Habana, Cuba

La planilla de solicitud también puede descargarse desde la página oficial.

Después de la selección se pedirá que se nos envíen las obras escogidas en formato DVCAM, Mini-DV o Betacam como copia master para su difusión. Las mismas deben venir acompañadas de la lista de diálogos en versión electrónica en la lengua original y eventualmente traducida a otros idiomas para valorar el posible subtítulo.

Para cualquier información contactarnos a través de:

E.mail:

cine.indigena@unesco.org.cu

Teléfonos:

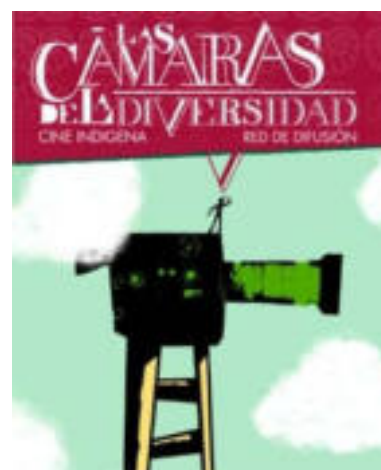
(53-7)8333438 - 832 17 87-
832 2840- 832 77 41

O a través de la página web:

<http://www.cinelatinoamericano.org/camaras.aspx?cod=111>.

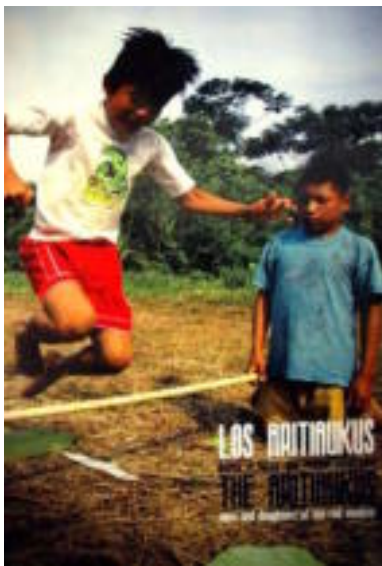
O en el Portal de la Cultura:

<http://www.lacult.org>



¹ Las películas que adopten posiciones parciales o que no tengan como objetivo fundamental la promoción o la valorización de una expresión cultural específica sino la defensa de intereses partidistas no podrán ser consideradas en este marco. Serán igualmente rechazadas, las obras cuyo contenido invoque la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el Derecho Internacional.

Alba Moya, *Los Aritiakus hijos e hijas del Mono Colorado*, UNESCO 2007



El libro *Los Aritiakus hijos e hijas del Mono Colorado* de la autora Alba Moya fue publicado por la Oficina de la UNESCO en

Quito. La publicación es parte del proyecto de Salvaguardia y Revitalización del patrimonio oral intangible de la lengua Sápara.

A través de un recorrido fotográfico e histórico nos podemos adentrar en la rica y misteriosa comunidad sápara. La historia comienza desde la conquista de los españoles, hasta la situación actual por la que atraviesa esta comunidad, e inherentemente su lengua y su cultura.

Los sáparas se encuentran ubicados en la provincia de Pastaza, cuya capital es el Puyo. Esta comunidad vive en un nicho ecológico del Ecuador centro oriental, en lo que muchos consideran la verdadera selva, donde encontramos el auténtico

biotipo amazónico. Es una llanura cubierta por una espesa selva que está a una altura máxima de 600 metros sobre el nivel del mar. Los Sápara puros son alrededor de 200 personas, y alrededor de 1000 Sápara mezclados con quichuas, shuar y shiwiar.

Tsítsano, como héroe cultural que es, enseña a las mujeres a dar a luz. Como sháman, en el que se convierte, deja sus huellas de tigre; puede curar a la hija precisamente de los tigres- esto es, de los shamanes, puesto que para los sápara, como para el resto de pueblos amazónicos, los shamanes pueden convertirse en tigres.

Ruth Moya, *Esbozo gramatical de la lengua Sápara*, UNESCO 2007

Como resultado del trabajo de investigación en el campo y la convivencia durante 3 años con la Comunidad Sápara, Ruth Moya realizó este Esbozo gramatical de la lengua sápara, que fue publicada por la UNESCO Quito en noviembre 2007.

El pueblo sápara, quizás desde hace centurias se convirtió en un pueblo bilingüe, que manejaba tanto el sápara como el quechua y, posteriormente el castellano. Por distintos factores ha ocurrido, paulatinamente, el desplazamiento de la lengua ancestral sápara por la lengua quechua que constituye en la actualidad la lengua primaria y el medio principal de interacción comunicativa en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

Los niños, los adultos hombres y mujeres y los ancianos son mayormente monolingües en quechua y sólo las nuevas generaciones escolarizadas o que han debido migrar a ciudades o pue-

blos amazónicos o de otras partes del Ecuador, hablan también el castellano. Pese a este fenómeno de desplazamiento lingüístico, el pueblo sápara del Ecuador tiene la fortuna de contar con unos pocos ancianos y ancianas que todavía recuerdan la lengua sápara lo suficientemente bien como para informar acerca de su estructura y de su genio. La cultura sápara se ha preservado y conservado, aunque actualmente se transmite de forma oral a través del quechua. En el Perú la lengua sápara se ha perdido totalmente pero, como en el caso ecuatoriano, la cultura se ha preservado.

(Ada Rosa Pentón, Prefacio/
Esbozo gramatical de la lengua sápara, UNESCO 2007)

Como resultado del trabajo de investigación en el campo y la convivencia durante 3 años con la Comunidad Sápara, el día 26

de noviembre 2007 se realizó el lanzamiento oficial de estas dos publicaciones en la Casa UNESCO - Quito, Ecuador con la presencia de la ONZAE – Organización Nacional Zápara del Ecuador – y varias autoridades de Cultura, Relaciones Exteriores, y prensa del Ecuador y de América Latina.



Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales



Bajo la cuidadosa edición de Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos, acaba de ver la luz una importante obra, en versión digital, dedicada a la reflexión crítica sobre el histórico y actual impacto de la esclavitud y la dependencia en la población colombiana identificada como «negros, afrocolombianos y raizales», tres denominaciones con alcances semánticos diferentes pero ampliamente interconectados, junto con estudios de otros países como Brasil, Ecuador y Estados Unidos de América. El libro digital de 794 páginas, en formato PDF, Bogotá, enero de 2007, forma parte de los resultados del trabajo investigativo y docente del Grupo de Estudios Afrocolombianos (GEA), sede Medellín, de la Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social, Centro de Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de Colombia.

La publicación digital cumple precisamente con varias de las acciones propuestas por la Nueva estrategia para el **Proyecto Ruta del Esclavo**, de la UNESCO, para el periodo 2008-2009, encaminadas a conocer las consecuencias de la esclavitud mediante uno de los estudios «sobre el trauma que dejó esta tragedia y sobre las consecuencias para la

conducta individual y colectiva de los descendientes de africanos»; contribuye a combatir el racismo y la discriminación mediante la «desconstrucción de las teorías y prejuicios racistas que continúan alimentando la discriminación contra las poblaciones de origen africano». Pone al descubierto muchos de los problemas para el reconocimiento y las reparaciones, a la vez que abre una puerta al diálogo respetuoso y para el estudio crítico en otros países del área.

Memorias del Taller Internacional «Salud y Diversidad Cultural en el Mundo»

El simposio internacional en forma de taller titulado *Salud y Diversidad Cultural en el Mundo*, dedicado a la promoción y preservación de las culturas indígenas de todo el mundo, tuvo lugar en La Habana, Cuba, entre el 20 y el 23 de noviembre del 2006. El evento fue organizado, financiado y coordinado por la Fundación de Ayuda y Promoción de las Culturas Indígenas (FAPCI), con el apoyo de la Escuela Latinoamericana de Medicina (ELAM), el Consejo Nacional de Casas de Cultura (CNCC), el Centro Nacional de Medicina Natural y Tradicional (CENAMENT) y la Sociedad Cubana de Medicina Bioenergética y Natural (SCMBN) del Ministerio de Salud Pública (MINSAP) de Cuba, así como la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO en La Habana y la Oficina de la UNESCO en Quito.

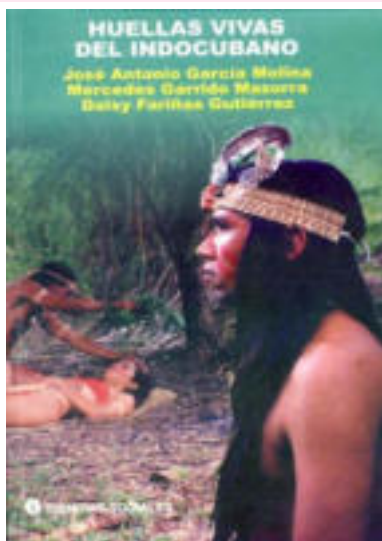
En el marco del evento se creó un diálogo intercultural de gran valor para la promoción de las

culturas indígenas y el taller generó un espacio interdisciplinario para la reflexión, valoración crítica y la comprensión de los valores, costumbres, hábitos y tradiciones que en las culturas indígenas están relacionados con la medicina y la salud física, espiritual y comunitaria.

Las memorias del simposio internacional abarcan las reflexiones, relatorías y conclusiones de los temas tratados en mesas de debate, conversatorios, encuentros pedagógicos, talleres, exposiciones, proyecciones audiovisuales y cinematográficas e intercambios sobre interculturalidad y salud, medicina natural, tradicional e indígena, saberes y haceres en la construcción de salud, la doble dimensión de cultura y salud, así como las diferentes teorías, metodologías y técnicas ancestrales de diagnóstico, prevención y tratamiento de enfermedades, y los conocimientos indígenas sobre la utilización de plantas medicinales y prácticas de curación. Entre otros especialistas participó Sofía Zaragocín, Asistente de Proyectos del Sector de Cultura de la Oficina de la UNESCO en Quito, en el taller y presentó una conferencia sobre medicina ancestral, desarrollo e interculturalidad en los Andes. Para más información contacte a Rosa Collelldevall Coromines, rosacbarcelona@fapci.org, Presidenta de la Fundación FAPCI, <http://www.fapci.org>.



Huellas vivas del indocubano



¿Murieron todos los indios en su enfrentamiento con los españoles en Cuba? ¿Hay rastro indígena en nuestro acervo cultural? ¿Se equivocaba fray Bartolomé de las Casas al declararlos desaparecidos en el siglo XVI? ¿No quedaron vestigios de su espiritualidad en el pueblo cubano? Durante mucho tiempo las respuestas a estas interrogantes fueron negativas.

Este libro, sin embargo, demuestra todo lo contrario: Está vivo en la espiritualidad cubana una parte del legado indígena, sobre todo en las zonas orientales de la Isla, está vivo en la cotidiana relación con los muertos y los espíritus que tienen un origen indígena. La ceremonia del cordón, hasta el momento, es un ejemplo notable y único – según los autores – de la huella indígena en la cultura espiritual contemporánea cubana. Para demostrarlo los autores presentan no solo presupuestos científicos, sino material gráfico y partituras con las melodías más usadas en los ritos que encontraron durante sus investigaciones en la parte oriental de Cuba.

Nos complace mucho presentar la primera edición en Cuba de la obra *Huellas vivas*

del indocubano de los autores José Antonio García Molina, María Mercedes Garrido Mazorra y Daisy Fariñas Gutiérrez, Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

Es una obra de 502 páginas y cinco capítulos con individualidad propia y con autores específicos. Por ejemplo, el capítulo II marca los criterios de la autora sobre la complejidad de la religión de los grupos aborígenes que habitaban el archipiélago cubano y el resto de las Antillas a la llegada de los conquistadores europeos; presenta desde su punto de vista y a partir de obras claves una visión bastante concreta de cómo pudo ser el sistema religioso arahuaco antillano. El capítulo V dedicado al problema de la danza y el canto en las ceremonias es muy rico y bien elaborado, con un excelente trabajo de campo, el cual se expone en todo su esplendor y profesionalismo. La unidad de los capítulos III y IV representa la esencia de la obra al hacer una exhaustiva presentación de las tradiciones que perviven en el pueblo cubano y que generalmente se dice «no se sabe de dónde vienen», así como la vinculación real del llamado areíto aborígen y la religión llamada «cordón», y sobre todo su relación con la doctrina kardeciana.

Tomando las palabras del autor principal de la obra, García Molina, el eje principal de este libro es demostrar la supervivencia de los aborígenes de Cuba, lo que según Lourdes S. Domínguez hace esta obra tan importante y actual en el contexto bibliográfico cubano, el cual adolece de una falta de análisis profundo del tema debido a su rechazo ancestral, lo que al mismo tiempo está en total desacuerdo con el resto de las islas del Caribe, las cuales sí tienen presente su pasado aborígen.

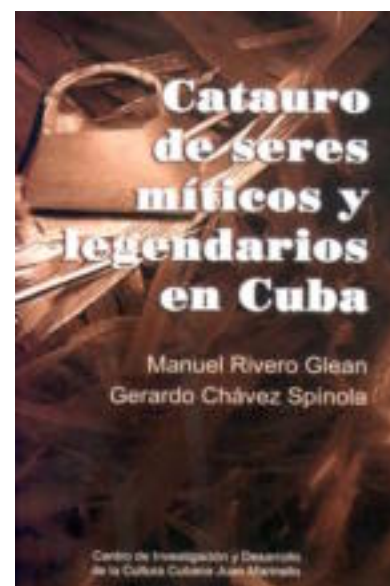
Acercarse a esta obra es abrir un debate y los autores están conscientes de ello (Lourdes S. Domínguez en el prólogo de la obra *Huellas viva del indocubano*, La Habana, septiembre de 2007).

Catauro de seres míticos y legendarios en Cuba

El Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello presenta el libro *Catauro de seres míticos y legendarios en Cuba*, La Habana, 2005, de los autores Manuel Rivero Glean y Gerardo Chávez Spínola.

La obra es fruto de largos años de investigación y de un prisma muy abierto a la inclusión, tanto de seres míticos como leyendas propias de la época precolonial, colonial y republicana (neocolonia y revolución) como a los primeros años del recién iniciado siglo XXI.

Es el primer diccionario comentado de mitología cubana, en el que se describen seres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos pertenecientes a la cosmovisión del cubano; denomi-



naciones del saber paremiológico, apariciones fantásticas, criaturas sagradas, legendarias o mitológicas y personajes históricos que se convirtieron en leyendas. Criaturas todas que reflejan fabulaciones y mitologemas de culturas, etnias y pueblos que desembarcaron en el territorio cubano, y de una manera u otra se reflejaron en el árbol mitológico, con los cuales lo cubano se torna universal. En tanto Catauro, cual recipiente ampliamente incluyente -de estirpe indígena ya cubanizado- la obra está estructurada como diccionario no exhaustivo con múltiples referencias cruzadas a la amplia fuente de información que lo nutre o a otros términos que forman parte del texto.

El volumen fue editado por Norma Suárez Suárez y cuenta con 572 páginas, 715 términos y 69 ilustraciones en blanco y negro. Con él los autores obtuvieron el Premio Becas de Investigación Sociocultural 2001, otorgado por el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Cartografiando los componentes étnicos y culturales de la nación cubana

Como indica este título, que comienza a manera de gerundio y que a primera vista parece poco convencional a la hora de titular una publicación, el siguiente artículo pretende trasladarnos al mundo fascinante de la geografía y de la antropología socio cultural, específicamente de dos de sus subdisciplinas, la etnodemografía y la etnohistoria. La razón es presentar el proyecto de publicaciones de la Fundación Fernando Ortiz denominado *Plan de Ple-*

gables Cartográficos, o también, de *Plegables Cartográficos Etnográficos*.

Este proyecto constituye una idea original del Dr. Miguel Barnet, presidente de la Fundación, que tiene sus raíces históricas en un sueño muy anhelado por el gran sabio cubano Fernando Ortiz, el bien llamado *Segundo descubridor de Cuba*, quien hace ya exactamente sesenta años expresaba que «El mismo campo etnográfico en Cuba aun está por estudiar, en lo geográfico, en lo histórico y en lo cultural. El mapa étnico de Cuba está aun por hacer, las capas étnicas producidas por las sucesivas inmigraciones durante varios siglos están aun por describir, la dinámica social de las distintas fluencias culturales está por analizar»¹. En la praxis, este proyecto, que se inserta dentro del plan editorial de la Fundación Fernando Ortiz y que tiene como coautores a un colectivo de Ediciones GEO, de la Empresa de cartografía GEOCuba, se gestó en el año 1998. Fue en esta fecha cuando, como parte de las actividades cubanas enmarcadas en el programa de *La ruta del esclavo* de la UNESCO, se publicó el primer plegable con el título *La ruta del esclavo en Cuba*, que dio inicio a una colección que ya lleva siete publicaciones de este tipo impresas hasta el presente.

En el transcurso de casi diez años la Fundación Fernando Ortiz, con la participación de GEOCuba, ha publicado además los siguientes Plegables cartográficos etnográficos: *Presencia china en Cuba* (1999); *Presencia Árabe en Cuba* (2001); *Presencia Japonesa en Cuba*, (dos ediciones 2002 y 2003); *Presencia Hebrea en Cuba* (2004); *Presencia Canaria en Cuba* (2005) y *Presencia Francesa en Cuba* (2007).

El objetivo primordial ha sido contribuir a ir llenando poco a poco cierto vacío en cuanto al conocimiento y a la divulgación científica de los diferentes componentes étnicos, especialmente de los menos conocidos, que confluyeron en la mayor de las Antillas a lo largo de su historia pasada y presente. Para alcanzar este objetivo, la Fundación Fernando Ortiz ha procurado siempre reunir a un destacado colectivo de investigadores, todos ellos especialistas, en mayor o menor grado, de cada una de las migraciones étnicas que han sido abordadas en los distintos plegables cartográficos realizados. Este grupo de investigadores se encarga de reunir toda la información escrita, gráfica e iconográfica, que queda contenida en un expediente de trabajo que resulta medular para confeccionar los plegables. En una segunda fase, la investigación pasa a manos de un colectivo de Ediciones GEO que, de conjunto con el Jefe de Redacción del proyecto y demás investigadores, combinan creativamente la etnodemografía y la etnohistoria con la geografía, la cartografía y el diseño gráfico. Finalmente, todo el conjunto de este trabajo entra en la fase decisiva de filmación e impresión del producto final, o sea, el plegable cartográfico.

Michael Cobiella



¹Ortiz Fernando. «Preludios étnicos de la música afrocubana». En: Revista Bimestre Cubana, Editorial Lex, La Habana, Cuba, Vol. LIX, no. 1, 2 y 3, enero-junio 1947.

Revista Internacional de Ciencias Sociales, UNESCO



La Revista Internacional de Ciencias Sociales se publicó por primera vez en 1949, editada en seis idiomas: Inglés, Francés, Español, Árabe, Chino y Ruso y es una de las revistas más importantes sobre ciencias sociales y humanas, del mundo.

Su objetivo fundamental ha sido tender un puente a las diversas comunidades científicas que

trabajan en diferentes problemas y disciplinas en distintas partes del mundo.

Es una especie de forum de reflexión y discusión para informar los resultados más relevantes de los especialistas en diferentes temas y materias de las ciencias sociales y humanas.

Esta Revista tiene un particular interés para destacadas cuestiones políticas y un gran acercamiento interdisciplinario.

En el número 187 de Marzo del 2006, dedicado a la Diversidad Cultural y a la Biodiversidad, los artículos están realizados por autores que casi todos participaron en el Taller «Diversidad biológica, diversidad cultural: Temas relacionados con el conocimiento local» que fue organizado por Douglas Nakushima y Marie Roué, en el marco de la Conferencia Internacional «Biodiversidad, ciencia y gobierno» que tuvo lugar en la UNESCO del 24 al 28 de enero del 2005.

Se pone énfasis en señalar que la diversidad cultural es la base esencial para la acción mundial a favor del desarrollo sostenible. Los autores de los artículos han investigado las relaciones entre las sociedades locales e indígenas desde Filipinas a Benin., desde el Sub-Ártico a la Melanesia, y desde Tailandia a Francia, señalando que la relación entre diversidad cultural y biodiversidad, hace necesario crecer el desarrollo sostenible.

Los artículos de este número son polifónicos: ellos combinan las voces de los Samis, Karens, Ifugao, Benienses y Cévenols, como personas indígenas, investigadores y políticos con las voces del ambiente antropológico y sociológico.

Solamente desde un punto de vista holístico e interdisciplinario se puede comprender la interacción entre estas culturas, su diversidad y la necesidad de un desarrollo sostenible.

Conjonction-Nourriture et cuisine en Haïti

La revue franco-haïtienne de l'Institut Français d'Haïti, 215-216, Fondée en 1946 – 62^{ème} année – 2007. Dans ce numéro consacré à la cuisine et à l'alimentation en Haïti, une étude portant sur le milieu rural familiarisera le lecteur avec la richesse des traditions qui, pour être populaires, véhiculent cependant les valeurs de base de la cuisine nationale, et fera saisir également à quel point manger s'insère dans un tissu serré d'actes de la culture matérielle et morale. L'aperçu sur les pratiques en milieu rural se complète par une description de la restauration populaire dans la ville de Port-au-Prince. D'allure

ethnographique également, une deuxième étude, sur la « nourriture des dieux », opère, à la faveur de son sujet, un coup de sonde dans la religion autochtone haïtienne et en découvre des traits et des ressorts intimes. Suivent deux articles sur la technologie du sel et de l'alcool de canne. Un entretien avec Paule Duncan, une grande dame de la cuisine haïtienne, ouvre une fenêtre sur ce secteur d'activité vers les années 50. Institut Français d'Haïti – 99, avenue Lamartinière – B.P. 131 – Port au Prince – Haïti,

e-mail:
revues_conjonction@yahoo.fr



Sitios de Memoria de «La Ruta del Esclavo» en el Caribe Latino



La publicación multimedia sobre Sitios de Memoria de «La Ruta del Esclavo» en el Caribe Latino, preparada conjuntamente por las Oficinas UNESCO La Habana y UNESCO, Port-au-Prince, fue presentada en La Habana, Cuba, el 13 de marzo de 2007, en acto organizado por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO y la Casa de África de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.

Más de 25 Sitios, fueron inventariados y analizados en el Caribe Latino. Este proyecto piloto pone a disposición de todos los Estados Miembros una metodología para la identificación, validada en la práctica.

La página Web www.lacult.org/sitios_memoria/index.php del Portal de la Cultura de América Latina y Caribe, permite igualmente el acceso a esta publicación

La Cultura del cacao en Cuba: salvaguarda y Transmisión



Esta publicación multimedia sintetiza un proyecto iniciado por la Oficina UNESCO La Habana desde el segundo semestre de 2007 y que se enfoca a la salvaguarda y promoción de los aportes a la cultura local de Baracoa durante dos siglos de explotación cacaotera.

La primera villa fundada en Cuba y los relevantes impactos en la cultura material e inmaterial de la zona son estudiados como bases para el desarrollo de una ruta cultural que a su vez es generadora de un renovado interés por este cultivo, integrándose a un proyecto regional más amplio.

UNESCO-Quito apoya a «Kichwa Yaku Supay Runa», Red de Escuelas Interculturales Primarias

La UNESCO apoya con recursos financieros a la Red de Escuelas Interculturales Primarias de la Provincia de Pastaza para la elaboración y producción de material educativo para el fortalecimiento intercultural de la educación primaria.

La educación intercultural bilingüe en la Amazonía ecuatoriana, provincia de Pastaza, zona del Curaray, se divide en dos zonas: los centros educativos de acceso terrestre y los de acceso aéreo. Lógicamente, los docentes que laboran en el interior de la selva son los que tienen las mayores desventajas, como por ejemplo:

- El transporte aéreo es caro.
- No tienen posibilidades de capacitarse ni de estudiar, el título que tienen es de bachiller.
- No cuentan con ningún tipo de material educativo que les ayude a preparar las clases.

• Esta situación hace que los niños y niñas no tengan las mismas posibilidades de educación que sus congéneres ciudadanos o urbano marginales.

Ventajas y desventajas

Comparativamente, las ventajas con las que se cuenta son:

- La comunidad se convierte en un centro educativo.
- La lengua indígena es la lengua principal de aprendizaje y el español es lengua de relación intercultural.
- Se eliminan los grados y los años lectivos y se ha optado por el sistema de «avance de unidades».
- La evaluación es cualitativa y permanente; y, se está afianzando la coevaluación comunitaria. Las matrículas permanecen abiertas todo el tiempo.

Mejorar el nivel de vida de las comunidades

En este sentido, la UNESCO apoya la propuesta de elaboración de material didáctico, tanto en Kichwa como en castellano, material destinado a la Red de escuelas interculturales bilingües de Pastaza, para impulsar las acciones orientadas a mejorar el nivel de vida de las comunidades autóctonas con el fin de proteger sus recursos de biodiversidad. Los beneficiarios del proyecto son cuatro Centros Comunitarios, 49 estudiantes, y 4 docentes.

Contacto: Anastasio Mitjans, UNESCO Quito, Juan León Mera 130 y Av. Patria, Edif. CFN, Piso 6, Quito, Ecuador, TEL: +593 (0) 2 2529085, amitjans@unesco.org.ec, <http://www.unesco.org/quito>.

DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE *LOS PUEBLOS INDÍGENAS*¹

A/61/L.67, Distr. limitada, 12 de septiembre de 2007, Español, Original: Inglés

La Asamblea General,

Guiada por los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas por los Estados de conformidad con la Carta,

Afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales,

Afirmando también que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad,

Afirmando además que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas,

Reafirmando que, en el ejercicio de sus derechos, los pueblos indígenas deben estar libres de toda forma de discriminación,

Preocupada por el hecho de que los pueblos indígenas hayan sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses,

Consciente de la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su concepción de la vida, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos,

Consciente también de la urgente necesidad de respetar y promover los derechos de los pueblos indígenas afirmados en tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos con los Estados,

Celebrando que los pueblos indígenas se estén organizando para promover su desarrollo político, económico, social y cultural y para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión dondequiera que ocurran,

Convencida de que el control por los pueblos indígenas de los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos les permitirá mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades,

Considerando que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente,

Destacando la contribución de la desmilitarización de las tierras y territorios de los pueblos indígenas a la paz, el progreso y el desarrollo económicos y sociales, la comprensión y las relaciones de amistad entre las naciones y los pueblos del mundo,

Reconociendo en particular el derecho de las familias y comunidades indígenas a seguir compartiendo la responsabilidad por la crianza, la formación, la educación y el bienestar de sus hijos, en observancia de los derechos del niño,

Considerando que los derechos afirmados en los tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos entre los Estados y los pueblos indígenas son, en algunas situaciones, asuntos de preocupación, interés y responsabilidad internacional, y tienen carácter internacional,

Considerando también que los tratados, acuerdos y demás arreglos constructivos, y las relaciones que éstos representan, sirven de base para el fortalecimiento de la asociación entre los pueblos indígenas y los Estados,

Reconociendo que la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, así como la Declaración y el Programa de Acción de Viena afirman la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural,

Teniendo presente que nada de lo contenido en la presente Declaración podrá utilizarse para negar a ningún pueblo su derecho a la libre determinación, ejercido de conformidad con el derecho internacional,

Convencida de que el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la presente Declaración fomentará relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, basadas en los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la no discriminación y la buena fe,

Alentando a los Estados a que cumplan y apliquen eficazmente todas sus obligaciones para con los pueblos indígenas dimanantes de los instrumentos internacionales, en particular las relativas a los derechos humanos, en consulta y cooperación con los pueblos interesados,

Subrayando que corresponde a las Naciones Unidas desempeñar un papel importante y continuo de promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas,

Considerando que la presente Declaración constituye un nuevo paso importante hacia el reconocimiento, la promoción y la protección de los derechos y las libertades de los pueblos indígenas y en el desarrollo de actividades pertinentes del sistema de las Naciones Unidas en esta esfera,

Reconociendo y reafirmando que las personas indígenas tienen derecho sin discriminación a todos los derechos humanos reconocidos en el derecho internacional, y que los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos,

Reconociendo también que la situación de los pueblos indígenas varía según las regiones y los países y que se debe tener en cuenta la significación de las particularidades nacionales y regionales y de las diversas tradiciones históricas y culturales,

Proclama solemnemente la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, cuyo texto figura a continuación, como ideal común que debe perseguirse en un espíritu de solidaridad y respeto mutuo:

Artículo 1

Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como personas, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la normativa internacional de los derechos humanos.

Artículo 2

Los pueblos y las personas indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ninguna discriminación en el ejercicio de sus derechos que esté fundada, en particular, en su origen o identidad indígena.

Artículo 3

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4

Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.

Artículo 5

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 6

Toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad.

Artículo 7

1. Las personas indígenas tienen derecho a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona.
2. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo de vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo.

Artículo 8

1. Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura.
2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:
 - a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privar a los pueblos y las personas indígenas de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;
 - b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia enajenarles sus tierras, territorios o recursos;
 - c) Toda forma de traslado forzado de población que tenga por objeto o consecuencia la violación o el menoscabo de cualquiera de sus derechos;
 - d) Toda forma de asimilación o integración forzada;
 - e) Toda forma de propaganda que tenga como fin promover o incitar a la discriminación racial o étnica dirigida contra ellos.

Artículo 9

Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. No puede resultar ninguna discriminación de ningún tipo del ejercicio de ese derecho.

Artículo 10

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso.

Artículo 11

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.
2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

Artículo 12

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y vigilar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.
2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

Artículo 13

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados.

Artículo 14

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.
2. Las personas indígenas, en particular los niños indígenas, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación.
3. Los Estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.

Artículo 15

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas interesados, para combatir los prejuicios y eliminar la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los demás sectores de la sociedad.

Artículo 16

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación alguna.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.

Artículo 17

1. Las personas y los pueblos indígenas tienen derecho a disfrutar plenamente de todos los derechos establecidos en el derecho laboral internacional y nacional aplicable.

2. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, tomarán medidas específicas para proteger a los niños indígenas contra la explotación económica y contra todo trabajo que pueda resultar peligroso o interferir en la educación del niño, o que pueda ser perjudicial para la salud o el desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social del niño, teniendo en cuenta su especial vulnerabilidad y la importancia de la educación para el pleno ejercicio de sus derechos.
3. Las personas indígenas tienen derecho a no ser sometidas a condiciones discriminatorias de trabajo, entre otras cosas, empleo o salario.

Artículo 18

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.

Artículo 19

Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas y administrativas que los afecten, para obtener su consentimiento libre, previo e informado.

Artículo 20

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticas, económicas y sociales, a que se les asegure el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo.
2. Los pueblos indígenas desposeídos de sus medios de subsistencia y desarrollo tienen derecho a una reparación justa y equitativa.

Artículo 21

1. Los pueblos indígenas tienen derecho, sin discriminación alguna, al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, entre otras esferas, en la educación, el empleo, la capacitación y el readiestramiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces y, cuando proceda, medidas especiales para asegurar el mejoramiento continuo de sus condiciones económicas y sociales. Se prestará particular atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños y las personas con discapacidades indígenas.

Artículo 22

1. Se prestará particular atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños y las personas con discapacidades indígenas en la aplicación de la presente Declaración.
2. Los Estados adoptarán medidas, junto con los pueblos indígenas, para asegurar que las mujeres y los niños indígenas gocen de protección y garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación.

Artículo 23

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.

Artículo 24

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas, animales y minerales de interés vital desde el punto de vista médico. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.

2. Las personas indígenas tienen derecho a disfrutar por igual del nivel más alto posible de salud física y mental. Los Estados tomarán las medidas que sean necesarias para lograr progresivamente la plena realización de este derecho.

Artículo 25

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.

Artículo 26

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.
2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otra forma tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.
3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

Artículo 27

Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas interesados, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.

Artículo 28

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa, imparcial y equitativa, por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado.
2. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada.

Artículo 29

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos. Los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia a los pueblos indígenas para asegurar esa conservación y protección, sin discriminación alguna.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras o territorios de los pueblos indígenas sin su consentimiento libre, previo e informado.
3. Los Estados también adoptarán medidas eficaces para garantizar, según sea necesario, que se apliquen debidamente programas de control, mantenimiento y restablecimiento de la salud de los pueblos indígenas afectados por esos materiales, programas que serán elaborados y ejecutados por esos pueblos.

Artículo 30

1. No se desarrollarán actividades militares en las tierras o territorios de los pueblos indígenas, a menos que lo justifique una amenaza importante para el interés público pertinente o que se hayan acordado libremente con los pueblos indígenas interesados, o que éstos lo hayan solicitado.

2. Los Estados celebrarán consultas eficaces con los pueblos indígenas interesados, por los procedimientos apropiados y en particular por medio de sus instituciones representativas, antes de utilizar sus tierras o territorios para actividades militares.

Artículo 31

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.
2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos.

Artículo 32

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.
2. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.
3. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la reparación justa y equitativa por esas actividades, y se adoptarán medidas adecuadas para mitigar sus consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual.

Artículo 33

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones. Ello no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven.
2. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos.

Artículo 34

Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.

¹ La presente es una versión editada sólo hasta el artículo 34, especialmente reducida para *Oralidad*.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobada el jueves 13 de septiembre del 2007, por la Asamblea General de la ONU en su sexagésimo primer período de sesiones, cumpliendo una demanda histórica de los pueblos indígenas de todo el mundo. En la votación, se pronunciaron 144 países a favor, 4 en contra - Australia, Canadá, Estados Unidos y Nueva Zelanda - y 11 se abstuvieron.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se compone de 46 artículos. Usted puede consultar la versión completa de la Declaración en <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/LTD/N07/498/33/PDF/N0749833.pdf?OpenElement>

Para más información consulte el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU (UNPFII), <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/index.html>.

Datos y contactos de los colaboradores

@kdi' mcnq G' qsl' m' L' snr+ g' qsl' m' fsln-btks-bt Bta' mn+ Ghrsnqh' cnq' cd k' Bhte' c+ Chqbsnq' cdk Ltrdn L' s' bgm x qdoqdrdms' msd' cd k' NMF Etmc' bhm @msnmhn Mdy lhlmdy' cd k' M' stq' kdy' x dk Gnlaqd' dm A' q' bn' + cdrs' b' cn' oqnlnsnq' btkstq' k-

Ad'sqhy L' qhrb' k' G' x' al' qhrb' ?bnkldw-lw Ldwhb' m' + Cnbsnq' dm khsdq' stq' x Oqnedrnq' cdk qd' cd khmfrshb' cdk Bdmsqn' cd Drstchnr Khmfrshbnr x Khsdq' qhnr cdk Bnkdfhn' cd Lwhbn+ Choknlshb' + dmrd' Khsdq' stq' l'dchdu' k+ cd knr Rfhkfr' cd Nqn 'dro' nk' x mnunghro' m' (x khsdq' stq' sq' chbhnm' k' qnl' mbdqn x m' qq' shu' (-

Fdnqfd' Fdn(Qhokdx shdq' setmc' bhnrm?x' gnn-bnl @qshrs' okrshbn ltkshldch' + btkshu' k' khsdq' stq' + k' lrbh' x k' ohmstq' bnm dw' ks' bhm' cd kn b' qhadn x cd rt' q' y' eqhb' m' + dr s' lahm ltrdfq' en- Oqnedrnq' dm @qsdr okrshb' r+ hmudrshf' cnq' cd btkstq' r' eqn' l'dqhb' m' r x cdrs' b' cn' 'mhl' cnq' m' bhn, btkstq' k-

Fqhrdkc' F' qb' F' khbh' + fqhrdkc' f' khbh' ?gns' hk-bnl . fqhrdkc' f' khbh' f' ?x' gnn-bnl-lw Hmudrshf' cnq' Ldwhb' m' qdk' bhnrm' c' bnm' k' Bnmudmbhm' o' q' k' R' ku' ft' qch' cdk O' sqhlnmhn Btkstq' k' Hml' sdqh' k+ oqhlqdn bnl'n o' qsd' cd k' cdkdf' bhm l'dwhb' m' x cdrot' bnl'n d'wodqsn' cd Lwhbn' dm dk bnlhs Hmsdqftadqm' l'dms' k' cd k' Bnmudmbhm+ @bst' kldmsd sq' a' i' dm k' hlokldms' bhm' cd tm' drsq' s' d'fh' cd cdr' qnknk' l'hbqn qd'fhnm' k' dm k' Qd'fhm Lhwsdb' Onak' m' N' w' ptd' - O' q' drsd' 'qsbtkn btdms' bnm' dk' onxn' cd L' qbn @msnmhn l' bnan F' tshdqdy-

Idrr' Ft' mbgd Odqdy+ift' mbgd?bta' qsd-btks-bt hmudrshf' cnq' dm k' Etmc' bhm Edqm' mcn Nqshy x Oqnedrnq' cd k' Tmhudqrhc' c' cd K' G' a' m' + x cdk Hmshstsn Rtdodqhn' cd @qsd' dm K' G' a' m' + Bta' + dr tm' qdbnmnbhcn drodbh' khrs' dm' msqnonknf' btkstq' k-

ltkhn @mfdk K' qq' ldmch In' + i' k' qq' ldmch?x' gnn-dr+ Bnlhdmy' dm k' ensnfq' e' dm 0858 bnm u' qhnr khaqnr x lr' cd udhmsd d'wonrbhnmrd' odqnm' kdr' x nsq' r' s' ms' r' bnkdbshu' r+ ' r' bnl'n hlfdmrd' dm qduhrs' r' khaqnr x nsqnr oqnc' bsnr- Dm mnuhdlaqd' cdk 1/2 rd' hm' tftq' k' F' kdq' ltkhn K' qq' ldmch dm K' G' a' m' Uhd' i' x etd' drbnfhn' onq' k' Qduhrs' BTA@, ENSN dmsqd' knr 0// l'dinqdr' ensfq' enr' bta' mnr' cdk Rfhkn WW- Dr bnk' anq' cnq' dm *La Ruta del Cacao* x nsqnr oqnxdsbnr' cd k' TMDRBN-

ltkhn S' mf Y' laq' m' + bghmndwsq' n?x' gnn-dr ghnsnqh' cnq' bta' mn+ g' drstch' cn' dk a' qhqn bghm' cd K' G' a' m' x dk' s' dl' cd k' hmlhfq' bhm bghm' dm Bta' + dr hmudrshf' cnq' cd k' B' r' cd @qsdr x Sq' chbhnmdr Bghm' r' cd K' G' a' m' -

K' dmbd Gtqanm kgtqanm?x' gnn-bnl Chqbsnq' cd Hmudrshf' bhnmdr cdk BMQR 'O' qr(+ Oqdrhdmsd cdk Bnlhs' cd k' qts' cdk Drbk' un' dm G' hs' x bnm' k' snr' qdbnmnbhlhdmsnr' hmsdqm' bhnrm' kdr' onq' rt' k' anq- Rt' sq' a' in' o' q' drs' d'chbhm' g' r' hcn' cdr' qnknk' cn' bnm' k' bnk' anq' bhm' cd Qhbs' Ohdqdd, Knthr+ rnbhknfn' x oqnedrnq' dm k' Tmhudqrhc' c' Drs' s' k' cd G' hs' Kdvr' @lohct Bknqldtr+ rnbhknfn: x R' l' tdk Qdftkr+ rnbhknfn-

Khkh'mmd Cduhdw+ kcdudhtw?gns' hk-bnl Drbqhsnq' x odqhnchrs' g' hsh' m' + Oqnedrnq' cd k' Tmhudqrhc' c' cd Lnmsqd' k' B' m' c- Bnk' anq' cnq' g' ahst' k' cd *ORALIDAD*+ o' q' drs' nb' rhm' btdms' bnm' k' bnk' anq' bhm' ensnfq' ehb' cd rt' ghin' O' rb' k' Cdgnw-

L' qhd, Bk' tcd L' ssh Ltkkdy+ l' ssdhn?b' msu-mbs K' 'tsnq' dr' tm' qdbnmnbhc' hmudrshf' cnq' cd k' r' kdmft' r' hmfcdm' r' x cd k' btkstq' X' m' n' l' l' - Bnk' anq' cnq' g' ahst' k' cd *ORALIDAD*.

Lhbq' dk Bnahkk' F' qb' een?bta' qsd-btks-bt Hmudrshf' cnq' bta' mn' Khbdmbh' cn' dm Ghnsnqh' + Choknl' cn' cd @msqnonknf' x Dsmknf' + rd' cdrlod' bnl'n Hmudrshf' cnq' Bnnqchm' cnq' x l' d' ed' cd Qdc' bbhm' cdk Ok' m' cd L' o' r' B' qsnf' qehbnr x Dsmnf' qehbnr' cd Lhfq' bhnmdr' Bta' + dm k' Etmc' bhm Edqm' mcn Nqshy-

Lhftdk A' qmds+ eengshy?bta' qsd-btks-bt Ltksh' k' tqd' cn' drbqhsnq' bta' mn+ dsmknfn+ Oqdrhdmsd' cd k' Tmhm' M' bhnrm' k' cd Drbqhsnqdr' x @qshrs' r' cd Bta' TMD@B(+ Oqdrhdmsd' cd k' Etmc' bhm Edqm' mcn Nqshy x Oqdrhdmsd' cdk Bnmrdin' Dchsnq' k' cd k' qduhrs' *ORALIDAD*-

M' shuic' c' Ltstla' inx+ gss09. vvv-khmf' o' w-nqf Kcdq' Khmfrs' x L' drsq' cd k' bnltmhc' c' hmfcdm' hmf' mn' cd Bknlah' - G' sq' a' i' cn' hmb' m' akldmsd' o' q' oqnludq' k' d'ctb' bhm ltkshk' hmf' + x dm drodbh' k' k' qdbtodq' bhm' cd k' kdmft' hmf' -

Nchkm Q' Inr Any' +ncq' an0?x' gnn-bnl Odq' mn' Oqdrhdmsd' cdk Bqbtkn Btkstq' k' O@BG@JTSHP+ cdchb' cn' k' qdrb' sd' x qdu' knq' bhm' cd k' Btkstq' @mchm' x rt' kdmft' l' hkd' m' qh' 'ptd' bgt' (- Gt' mb' udk' hb' ,Odq- O' q' drsd' 'qsbtkn btdms' bnm' dk' onxn' cd Kntqdr' @tqhr' Btdsn-

O' akn Dcvhm l' bhmns R' msnr+ bhcd' qomds?fl' hk-bnl Kcdq' 'rgmhj' x Khmfrs' + Oqdrhdmsd' cd BHCD@QO 'Bnnqchm' cnq' Hmfcdm' cd Drstch' msdr' @rgmhj' cdk Qn' Odqdm(+ Bnlmhc' c' Hmfcdm' @rgmhj' L' q' mjh' qh' A' in+ Qn' Odqdm+ @l' ynm' b' dmsq' k' cdk Odq-

Uhgqstcd' Edkh Gdqddq' uhqstceq?bta' qsd-btks-bt hmudrshf' cnq' bta' m' + Cnbsnq' dm Bhdmhb' r' Ghrsqhb' r+ bnm' drstchnr' cd Ltrhbknf' + Hmudrshf' cnq' Shstk' q' cdk BDMBQDL- Oqnedrnq' cd Ghnsnqh' + Dsmknf' + l' d' cdk Dpthon' M' bhnrm' k' cd Hmudrshf' bhm' cdk @sk' r' Dsmnf' qehbn' cd Bta' + g' bnk' anq' cn' bnm' dk' Bnmudmhn' @mqqr' Adkkn' x nsq' r' dmsch' cdr' x dr' 'tsnq' cd tm' udhmsdm' cd otakhb' bhnmdr' x lr' cd sqd' hms' hmudrshf' bhnmdr' bhdms' ehb' r-

Dm drsd' mldqn' g' m' bnk' anq' cn' s' lahm

Para la edición y corrección:

Oghk'ho Fnmcdbjh+ o-fnmcdbjh?fl' hk-bnl dsmknfn' x 'ldqhb' mh'rs' 'kd' l'm+ g' bnk' anq' cn' bnm' k' Nehbhm' TMDRBN' dm K' G' a' m' x drodbh' kldmsd' o' q' drs' d'chbhm' cd *ORALIDAD*-

Xnk' mc' @qdmhbh' Gthcnaq+ Etmc' cnq' cd k' Qduhrs' *ORALIDAD* x Dw, Chqbsnq' cdk Bdmsqn' cd Cnbtidms' bhm' cd k' Nehbhm' cd k' TMDRBN' dm K' G' a' m' + g' s' dmhcn' b' q' n' k' bnqqdbbhm' cd drshkn' cd drs' d'chbhm-

Para las reseñas y preparación de documentos:

Ak' mb' O' s' kkn+ a- o' s' kkn?tmrdn-nqf-bt Chqbsnq' cdk Bdmsqn' cd Cnbtidms' bhm' l' h' l' d' Snqqdr' Ancds' cd k' Nehbhm' Qd'fhnm' k' cd Btkstq' o' q' @lqhb' K' shm' x dk' B' qhad' cd k' TMDRBN' x rt' d'pthon' cd sq' a' in-

Kdhqd' Edqmmcdy' k-edqm' mcdy?tmrdn-nqf-bt d'wodqs' dm' fdrsh' m' btkstq' k+ bnk' anq' cnq' TMDRBN-

Qnr' qhn' O' qnch' qnr' qhn?hmenldc-rkc-bt dchsnq' bta' m' bnm' d'wodq' hdmhb' bnl'n' qdc' bsnq' cd drshkn' dm' u' qh' r' dchsnq' kdr-

NQ@KHC@C dr' hft' kldmsd' 'bbdrh' akd' dm' rt' udq' rhm' chfhs' k' sq' ur' cdk Onqs' k' cd k' Btkstq' cd @lqhb' K' shm' x dk' B' qhad' gss09. vvv-k' btkns- nqf.

Trsd' s' lahm' otod' rdq' o' qsd' cd k' bnltmhc' c' cd bnk' anq' cnqdr' cd k' otakhb' bhm' bnms' bsmcnmnr' dm' dk' atym' cdk' m' t' qhn-

Rh' trsd' c' d' r' 'onx' q' dm' k' arptdc' cd tm' ch' knfn' lr' bshun' rnaqd' drsnr' x nsqnr' s' dl' r+ rh' otod' 'xtc' q' q' qdeny' q' k' o' qshbho' bhm' cd k' r' bnltmhc' cdr' dm' k' dk' anq' bhm' cdk' m' t' qhn' x rh' c' d' r' onmdq' drs' otakhb' bhm' k' chronrhbhm' cd knr' onqs' cnqdr' cd sq' chbhnmdr' bnl'n' dro' bhn' cd d'woqdrhm+ trsd' otod' bnmsq' h'athq' o' q' bqd' q' tm' f' qton' cd onqs' cnqdr+ d'wodqsnr' x rdq' l'hdlaqn' cd tm' qdc' cd sq' a' in' bnm' tm' drptd' l' cd etmbnm' l'hdmsn' odq' l' dmsd-

Bnmsbsdmmr9 nq' khc' c?tmrdn-nqf-bt

Usted puede acceder a las versiones digitales de Oralidad en el Portal de la Cultura de America Latina y el Caribe de la UNESCO www.lacult.org



oralidad@unesco.org.cu

SUMARIO

El tema de nuestra próxima edición:
**Patrimonio mundial
y expresiones orales**



Oficina Regional de Cultura
para América Latina y el Caribe

...presionesorales,ORALIDAD
...versidadcultural/expresiones
...cultural/expresio
...sionesorales,
...RALIDAD15
...sionesorales,ORA
...ALIDAD15 diversi
...ad cultural/expresiones.
...IDAD15 diversidadcultural/e.
...ural/diversidadcultural/expresionesorales,OR
...diversidadcultural/expresionesorales,ORALIDAD
...ales,ORALIDAD15 diversidadcultural/expresione
...DAD15 diversidadcultural/expresionesorales,ORA
...ad cultural/expresionesorales,ORA
...sionesorales,ORA
...AD15 dive
...cultural/ex
...al/expresioneso.
...ORA
...15 diversidad
...dadcultural/ex,
...es,ORALIDAD
...IDAD15 diversir
...xpresionesora
...ural/diversidadr
...nesorales,OR
...diversidadcultur:
...presione...
...ales,ORALIDAD15
...diversidadcultural/expresione
...AD15 diversidadcultural/expresionesorales,ORA
.../expresionesorales,ORALIDAD15 diver
...ales,ORALIDAD15 diversidadcultural/ex
...al/expresionesorales,ORA
...IDAD15 diversidad
...ales,ORALIDAD15
...dadcultural/diversidadcultural
...15 diversidadcultural/expresio.
...15 diversidadcu
...cultural/expr
...versidadcultural/expresionesorales,C
...expresionesorales,ORALIDAD15 di
...sionesorales, ORA
...ral/expresion
...ales,Or...
...diversidadcul
...dadcultural/diversidadcultural
...idadcultural/expre
...IDAD15 divers
...rsidadcultur
...expresiones
...s,ORALID/
...sionesora
...ALIDAD15 diver
...ALIDAD1. diversidadcultural
...cultural/expresionesorales.
...AD15 diversidadcultural/e
...diversidadcultural/expr
...dadcultural/expresion
...ALIDAD15 diversir
...versidade
...presiones
...sionesorales,ORA
...ales,ORALIDAD15 diver
...ALIDAD15 diversidadcultural/ex
...presionesorales, ORALIDAD15 diversidad
...dadcultural/expresionesorales,ORALIDAD
...ALIDAD15 diversidadcultural/expresione
...ural/diversidadcultural/expresio



Oralidad



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

Oficina Regional de Cultura
para América Latina y el Caribe
y Oficina de representación para Cuba,
República Dominicana y Aruba