

*PARA JUAN CARLOS CARDOZO Y OCTAVIO GARCÍA
QUIENES HACEN PARTE DE LAS VOCES DE MI TIEMPO*

*El Apostol nos dice que en el principio era la palabra.
No nos da garantía alguna sobre el final.
Goerge Steiner, Lenguaje y Silencio*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN
Fabio Silva Vallejo

PRÓLOGO
Rodrigo Argüello

TRADICIÓN ORAL, FANTASÍA Y VEROSIMILITUD
Guillermo Páramo

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA TRADICIÓN ORAL
R.C. Culley

LA TRADICIÓN ORAL COMO FUENTE DE LA HISTORIA
Mauricio Archila

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DE LA HISTORIA ORAL
Michel Boud

DINÁMICA DE LA TRANSMISIÓN ORAL
Manuel Zapata Olivella

ORALIDAD, ESCRITURA Y SUBJETIVIDAD
Roberto J. Salazar

LAS NARRATIVAS POPULARES COMO ELEMENTOS DE RESISTENCIA CULTURAL
Fabio Silva Vallejo

PROBLEMA DE LA TRADICIÓN ORAL INDÍGENA EN LATINOAMÉRICA
Mark Munzel

LA HISTORIA ORAL Y LA CREACIÓN DE DOCUMENTOS HISTÓRICOS
Germán Mejía Y Steve Stein

LA PROPUESTA DE BAJTIN Y LOS ORÍGENES DE LA CULTURA CÓMICA
POPULAR
Germán Castaño

ORALIDAD Y ARQUEOLOGÍA
Carlos E. López Castaño

ECOGONIA KAGGABA DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA
Julio Marino Barragán

PRESENTACIÓN

Tradición oral y cultura popular dos temas relevantes en el discurso académico actual: de ahí la vigencia que aun se mantiene en cada uno de los artículos que presentamos en este libro. Vigencia, porque si bien su origen parte de una serie de conferencias dictadas en la Biblioteca Nacional —organizada por los integrantes de la revista de Antropología UROBOROS por allá en 1989— hoy, dichos planteamientos se encuentran vigentes y más aún son puntos de partida indispensables en el discurso tanto académico como intelectual del desarrollo actual de las ciencias sociales en Colombia.

Aunque parezca pretensioso el subtítulo del libro: *“Oralidad y Cultura Popular. Una aproximación teórica”*, el objetivo primordial es el de repasar o, por qué no, fortalecer aspectos teóricos que tanto la oralidad como la cultura popular presentan en su desenvolvimiento intelectual. Si me permiten quisiera terminar esta corta presentación pero iniciar igualmente el debate con un corto párrafo del libro *“Antropología simbólica y acción comunicativa”* del antropólogo español Joan-Carles Mélich: *“muchos científicos sociales todavía desgraciadamente con la idea de que la ciencia es el modo de conocimiento ejemplar, definitivo, paradigmático. Creen incluso que la ciencia poco necesita de teorías, y que éstas cuanto más ligeras sean, mejor. En cualquier caso, los científicos sociales piensan que en el inicio de la actividad científica está la experiencia y que a partir de ésta, y a posteriorí, se construyen las teorías. pero todavía hay algo más grave: identifican conocimiento con conocimiento científico, con la racionalidad científica, y niegan al arte, a la literatura, al mito, a la religión o la filosofía su capacidad de conocer.”*

PROLOGO

Rodrigo Argüello G.

*"Los mitos son chismes que han
envejecido"*

Stanislaw Lec

Quizá sea Platón quien pone, por primera vez, los términos de un debate tan importante en la historia de Occidente: la oposición entre oralidad y escritura; incluso entre oralidad y expresión visual y que hoy se ha extendido a la discusión entre lenguaje verbal e imagen visual (se ha llegado incluso a hablar en ese momento de una era figurativa versus una era discursiva). Pero quizá sea también Platón el primero en caer en la más ingenua de las contradicciones: hablar en contra de la escritura (y hablar a favor de la oralidad) a partir de la escritura. Por eso, a primera vista, siempre resulta paradójica la publicación de un libro sobre tradición oral. Sin embargo, de estas paradojas está llena la historia de la humanidad. Sin ellas no es posible la evolución del pensamiento y, menos aún, la posibilidad de ciertos debates que son, en últimas, los que dan origen a toda clase de pensamiento.

El debate al que nos referimos se encuentra en el famoso mito de *Teuth y Thamus*, contenido en el *Fedro*, de Platón. El mito lo cuenta Sócrates. El que no escribía.

De acuerdo con este mito, el Dios de Teuth le trajo al rey Thamus sus artes que, según el Dios, debían ser entregados al pueblo egipcio.

SOCRATES: "...Muchas, según se cuentan son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Teuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas".

Pero cuando llegaron a los de las letras, dijo Teuth: *"Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y la sabiduría"*. Pero el rey dijo: *"Oh artificiosísimo Teuth. A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué daño o provecho aporta a los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen, porque es olvido lo que producirán en el alma de quienes las aprenden, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde afuera a través de caracteres ajenos, no desde adentro, desde ellos mismos y por si mismo. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporciona a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo al*

contrario en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además de tratar por qué han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad".

Más adelante, Sócrates, mucho más metafórico y sarcástico, agrega:

Sócrates: "Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras escritas. Podrían llegar a creer que lo que dicen fueran como pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo dicho, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual; entre los entre los entendidos que como entre aquellos que no les importa en absoluto, sin saber distinguir entre a quiénes les importa y a quiénes no. Y si son maltratadas y vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a si mismas".

Fedro: *"Muy exacto es todo lo que has dicho"*

(Fedro, 274c-275; 275c-275e)

De acuerdo con Teuth, la escritura hará más sabios a los hombres e incentivará su memoria. La sabiduría, en este caso, se refiere, sobre todo, a las formas de conocer y a las experiencias que nutre el conocimiento; además las letras permitirán, según el sabio, adentrarnos en el tiempo. Pero según Thamus, Sócrates, Fedro y por supuesto Platón, las letras adormecen, distancian, matan el conocimiento de la verdadera sustancia del hombre. Es interesante ver que aquí Sócrates compara a la palabra escrita con las imágenes de la pintura, acusándolas a ambas de aparentemente vivaces, pero profundamente sordas y malignas para la memoria.

Esta forma de pensar es la que, sin duda, ha atravesado a toda la filosofía occidental. De la ruta que va de Sócrates (pasando por San Agustín y Rousseau) a Husserl, la voz (la phoné), es, según la filosofía de Occidente, la expresión más apropiada para el pensamiento y la conciencia. Este logofonocentrismo, como bien lo llama Derrida, nos dice que hay una proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y la idealidad del sentido. El mismo Saussure confió más en la imagen acústica que en la misma escritura.

Esta es tal vez el llamado de atención casi toda la obra de Derrida a la cultura occidental que, no ha hecho otra cosa distinta al juego caduco de las oposiciones:

representación/realidad,

esencia/apariencia,

interno/externo,

inteligible/sensible,
ausencia/presencia,
significante/significado,
etcétera...

Sin embargo, a pesar de esta enmienda hecha por este brillante filósofo argelino a casi toda la forma de pensar en Occidente, hay que reconocer tanto las ideas de Platón como las de Husserl, son en sí mismas de un valor y una belleza sin límite, pues así como para Platón—Sócrates, en la palabra está la sabiduría y el arte de la memoria, para Husserl la expresión es un signo-fuerza que se mueve en el interior, en la phoné (voz), en el monólogo interno. La expresión pura será la pura intención activa (espíritu, psyché, vida, voluntad) de un *bedeuten* animador, de un discurso cuyo contenido será presente... *"La expresión en la vida solitaria del alma"*. Aquí es donde la imaginación es un elemento vital de su fenomenología, pues *"En éste, en el discurso solitario, nos contentamos normalmente con palabras representadas, en vez de palabras reales. En nuestra imaginación se cierne un signo verbal o hablado; pero en verdad este signo verbal no existe. No vamos a confundir las representaciones de la imaginación o todavía menos los contenidos que en la imaginación sirven de base a estas representaciones con los objetos imaginados. Lo que existe no es el sonido verbal imaginado, no es el signo impreso imaginado, sino la representación imaginativa de ellos. La representación es la misma que entre el centauro imaginario y la representación imaginativa del centauro.(Idea I)"*.

Lo que he querido decir hasta aquí es que si bien es cierto que se debe acabar con esta larga historia de oposiciones maniqueas, especialmente las que tienen que ver con el mundo de las representaciones y las diferentes expresiones humanas, también es cierto que estas expresiones deben ser valoradas en su momento y en su justa naturaleza. Por eso creo necesario, tratar de evaluar con mucho cuidado cuáles son las limitaciones y las posibilidades de cada expresión humana. En este caso, los límites y las posibilidades del lenguaje humano.

De entrada hay que decir, con respecto al lenguaje, que habíamos perdido, por culpa de la lingüística y la semiótica, la nominación de palabra. Se habló de signos (saussure), de símbolo (Peirce) o de expresión verbal. La palabra está escrita o representada físicamente. Se encuentra en la voz o representada fónicamente. Un primer aspecto sería ver ¿cuáles son, pues, sus límites y posibilidades míticas, poéticas y simbólicas? A esto le he llamado nivel estético de la palabra. Un segundo aspecto sería el interactivo: en qué sentido la palabra convoca, reúne o tiene poderes para la sociabilidad (aquí puede, por supuesto, estar lo poético y lo mítico) Tenemos el nivel Ético-Político de la palabra: Qué uso moral o ideológico se hace con la palabra, desde luego en algún momento dado este nivel se encuentra en los dos aspectos anteriores. Y por último, tendríamos el nivel epistemológico: ¿qué límites y posibilidades, en cuanto a comunicación del conocimiento, tuvo y tiene aún la palabra?.

A mi modo de ver de esta misma manera se deberían también mirar las otras clases de expresiones humanas, tanto la visual como las que tienen que ver con los sentidos analógicos: el olfato, el tacto, el gusto, etc.

Como sea, en *Las voces del tiempo* encontramos alguna reflexiones y posibilidades de la palabra hablada: la fantasía y la invención de mundos posibles a partir del mito y la palabra como bien lo cuenta ese gran maestro de la oralidad que es el profesor Guillermo Páramo. Encontramos de R.C Culley una reflexión amplia y flexible sobre los problemas de la tradición oral a partir de algunos relatos clásicos y sagrados tales como *La Odisea*, *El Antiguo Testamento* y *Los Rig Vedas*. El profesor Roberto Salazar, en una línea más de la filosofía que de lo poético, se pregunta en su texto *Oralidad, escritura y subjetividad*, “por qué las tecnologías de la oralidad posibilitan o dificultan la emergencia de una tecnología del yo, entendiendo ésta –dice él— como la subjetividad individualizada, y cómo opera la constitución de cierta tecnología de subjetividad colectiva”

En cuanto al nivel del conocimiento Michael Boud, ilustra de manera didáctica y clara, cuáles son los límites y las posibilidades epistemológicas de la oralidad para la historia. Desde un enfoque etnohistórico, nos dice que en el relato oral un pueblo se convierte en el mejor historiador de su propia historia. De igual manera, los historiadores Mauricio Archila, Germán Mejía Pavoni y Steve Stein nos ilustran con ejemplos de historiadores colombianos, cuál es el valor de las fuentes orales a la hora de construir el relato histórico. En la onda de la tradición oral, encontramos algunas reflexiones, (de parte del escritor Manuel Zapata Olivella, del semiólogo Germán Castaño, gran conocedor de M. Bajtin; de los antropólogos Fabio Silva, Mark Munzel y Julio Barragán), sobre la sabiduría popular y el poder de transmisión y conservación de la cultura a partir de la memoria oral.

Así, pues, confiemos, con la aparición de este libro, en la metáfora de Sócrates (Teeteto, 191 C-D) cuando supone que hay en nuestras almas un bloque de cera, regalo de la memoria, madre de las musas (Mnemosyne) y que allí se imprime lo que oímos, vemos, hacemos y pensamos. Pero, ante todo, confiemos en que lo que queda en este sello es lo que estamos oyendo todo el tiempo.

Por lo menos confiemos en que este bloque de cera aún perdura en nuestras almas.

TRADICIÓN ORAL, FANTASÍA Y VEROSIMILITUD

Guillermo Páramo

Me interesaría más poner en discusión que discutirla, una inconsistencia que me parece ver la tradición oral, determinada precisamente por el juego que en ella pueden tener la verosimilitud y la fantasía, y también por el crédito que ella puede tener para el intérprete de la historia de una cultura o de una comunidad.

En primer lugar es necesario señalar que la tradición oral está históricamente asociada con el concepto de mito. Inicialmente, por ejemplo en la antigua Grecia, no había oposición entre *mito* y *lógica*, entre *mito* e *historia*. Al contrario, el mito y la lógica se fundían, mito e historia eran una sola cosa. El mito no era otra cosa que la palabra sagrada, la palabra que podía ser transmitida de generación en generación, pero entre aquellos que eran iniciados en un saber particular, el saber acerca del pasado remoto, de los orígenes, del futuro, del hombre o de la naturaleza de las metas fundamentales de la sociedad... del bien y del mal. La palabra que se transmitía ritualmente y la palabra que contaba lo que era sagrado, el mito, era el «*Ieros Logos*», es decir, la palabra sagrada. El logos era por lo tanto parte del mito; el mito no era otra cosa que el «*Logo Sacro*», el logo sagrado. El logos, por otra parte, también tenía un carácter mítico. En términos de Murray, un especialista en la cultura griega, el Logos «era el poder de lenguaje, la palabra que implica razón, persuasión, interpretación, y que resuelve las diferencias en vez de utilizar la mano armada. Era, así, la palabra que mediaba entre los espíritus y los hombres o, en el lenguaje teológico, entre el hombre y Dios»; era para el filósofo la palabra silenciosa pero eterna en los labios de la naturaleza, el habla con la cual expresaba el cosmos sus distintas razones. El Logos era la palabra con que la naturaleza se presentaba ante el hombre, era la sabiduría presente en el libro de la naturaleza que el hombre debía leer. Logos y mitos no se distinguían, pues, en el origen, y no se distinguen en tiempos de Hesiodo, de Homero. El pensamiento de Hesiodo y de Homero es el pensamiento de lo que era verdad. Según Jaeger, otro de los especialistas en la cultura griega, no debemos trazar una distinción demasiado tajante entre la leyenda heroica y los mitos sobre los dioses, pues una y otros fueron considerados finalmente como verdaderos. Los mitos eran una verdad ejemplarizante, un modelo; los antiguos poetas, dice Groote, conscientemente pintaban un pasado, pero era un pasado ideal, un pasado que nunca fue presente; el mito era una verdad, una verdad que hablaba del origen, del desenvolvimiento del hombre, de la cultura, que, incluso hablaba del futuro eterno de ese hombre, pero era una verdad que era logos porque estaba escrita en la naturaleza, en la historia del hombre, y el hombre debía leer en ella su comportamiento y su destino.

Sin embargo, lentamente la tradición fue distinguiendo entre mito y logos, lo mismo que entre historia y mito. Ya los filósofos presocráticos, con alguna frecuencia, se rebelaron contra las doctrinas sagradas presentes en los textos, los juzgaron irracionales y pretendieron construir teologías racionales, teologías que

se atenían a un sentido de verosimilitud. Platón, por ejemplo, se burló irónicamente de los acontecimientos que narran las historias sagradas escritas por Hesiodo, presentes también en *La iliada*.

El mito va asociándose paulatinamente con la leyenda, a la versión que carece de rigor acerca del universo, aquella versión en la cual actúa libremente la imaginación del sujeto que cuenta y que va colocando imagen tras imagen dentro de una sucesión fantástica hasta convertirse exactamente en lo contrario de la realidad y de la verosimilitud.

El mito, por otra parte, se va asociando con la palabra hablada, por oposición a la palabra escrita. El mito es la historia que se cuenta con frecuencia en situaciones ritualmente establecidas, pero que se narra oralmente. Su capacidad de convicción, de persuasión, nace de sus posibilidades estéticas, de la habilidad de quien lo cuenta para adornarlo y para llegar a un auditorio de una manera poética, tal como lo hacen la tragedia y la comedia. El mito es tradición oral y tradición oral es mito. Como la tradición oral no tiene un patrón y como depende de las capacidades retóricas de quien la transmite, la tradición oral anda sin cauce, se introduce en el mundo de la fantasía y al hacerlo desobedece las reglas del razonar.

En el mito cualquier cosa puede suceder: el mito se convierte en lo distinto de la lógica; ésta mientras tanto, va a asociarse con las palabras escritas. El mito puede lograr una empatía con el auditorio que lo escucha, por su capacidad de fantasear; mientras que la lógica debe su poder a la capacidad de persuadir, que apela directamente a la inteligencia analítica de quien la estudia. La lógica debe su poder a la reflexión, a la manera como hilvana los argumentos y a la verosimilitud de las premisas y de las conclusiones.

El logos, que es la palabra escrita, tiene por lo tanto el carácter de saber analítico y reflexivo, mientras que el mito tiene el carácter de leyenda fantástica e irreflexiva, y con ese sentido va a pasar al pensamiento cristiano. En el mundo del cristianismo, los primeros filósofos trataron de enfrentar el saber tradicional de los griegos y de los romanos, vale decir, el saber de los paganos, a las creencias de los paganos. Los cristianos se vieron obligados a construir un sistema de reflexión y de interpretación del mundo que pudiera compararse en complejidad y en capacidad explicativa a las filosofías de los griegos y de los romanos, a las teorías del mundo y a las literaturas por ellos construidas. Comienzan, pues, a escribir su propia filosofía, y como esa filosofía se apoya en la creencia cristiana, que es para ellos verdadera, terminan considerando a las otras creencias que se le oponen mitos, y la palabra mito pasa a la tradición cristiana con el sentido de creencia o de representación fantástica.

El logos, mientras tanto, se va a asimilar en su sentido mítico, pero ahora con todas sus posibilidades de enfocar la reflexión y el orden. El logos en la filosofía cristiana llega incluso a identificarse con la figura del Creador y después con la figura de Cristo. Este es un problema que tienen que enfrentar filósofos como

Orígenes, San Jerónimo, San Agustín o San Buenaventura. La lectura de los evangelios con frecuencia supone un enfrentamiento a elementos contradictorios; por ejemplo, con respecto a la personalidad de Cristo plantea serios interrogantes: ¿quién fue Cristo? ¿Cristo fue un hombre? ¿Cristo es Dios? ¿Cristo fue un ángel?, mientras tanto, ¿quién era el Padre?, ¿por qué se hablaba del Padre? ¿por qué se hablaba del Hijo?

¿Cuáles eran los recursos lógicos para interpretar textos escritos de contenido aparentemente contradictorio? En esa investigación el logos no apareció como un camino conductor sino como un concepto. Dios y Cristo, por ejemplo, aparecieron como el Logos, y con ese nombre se introducen en la filosofía de la Patrística: Cristo era para Orígenes el logos espermático, el logos seminal, la semilla del orden, del universo, aquello en cual estaba presente la razón íntima de la vida y del mundo no obstante, el término debía ser también leído como en la antigüedad: El logos era Dios y era mito, una forma de pensamiento del paganismo. Esa tradición llega incluso a una época en la cual se ponen en duda las propias creencias cristianas. Pero la oposición entre los términos «MITO» y «LOGOS» sigue siendo la misma.

En la filosofía de la Ilustración, ocurre un cambio: se llama mito a la filosofía cristiana, pero para tildarla de falsa creencia, de conocimiento absurdo o de pensamiento absurdo, de forma de permanencia de la fantasía. Así también va a llegar a la antropología. La antropología del siglo XIX y de comienzos de este siglo procura mostrar el desarrollo de la cultura dentro de un orden que se considera un progreso de la humanidad en su conjunto, y restringe el uso del término mito a aquellas culturas que considera menos desarrolladas en ese proceso evolutivo. El pensamiento mítico es el pensamiento de los hombres primitivos o de los hombres salvajes. Los hombres civilizados se reservan para sí mismos la lógica y la ciencia, que están íntimamente ligadas. La historia es también patrimonio de las civilizaciones, es el saber exacto y preciso de las cosas tal como ocurrieron; el mito es nuevamente la manera que tienen las sociedades primitivas o salvajes, de pensar el pasado, concreta la necesidad de tejer historias fantásticas para explicar aquello que racionalmente no puede explicarse.

El mito es entonces una especie de conocimiento espurio, una pseudo-ciencia, un pseudo-saber en la ausencia de recursos intelectuales suficientes. El hombre, siempre curioso ante la realidad, siempre preocupado por su destino, por su pasado, improvisa soluciones de carácter mítico, fantástico que carecen de un apoyo en los hechos, en la observación empírica y sobre todo en los recursos de la lógica. Los mitos son formas equivocadas de solución a las incógnitas que el hombre se plantea respecto del mundo y de sí mismo. La lógica es el primer recurso científico que tiene el hombre de Occidente. Lévy-Bruhl pensaba que las sociedades primitivas eran prelógicas, no porque no tuvieran los mismos dispositivos intelectuales de las sociedades de Occidente, sino porque no habían tenido la oportunidad de aprender el rigor comunicado por la lógica que había surgido en Grecia y que había llegado con todo su poder al hombre de Occidente.

Los griegos por varios siglos habían desarrollado los instrumentos conceptuales y analíticos que fundamentaban el conocimiento occidental; los primitivos carecían de estos fundamentos, por lo tanto, su manera de pensar se basaba en los sistemas intelectuales o sistemas de creencias en los que todo podía ocurrir, eran sistemas determinados por la ausencia de orden, por la presencia del absurdo y por el universo de la fantasía.

Tradicción oral se oponía a tradición escrita, el hombre occidental dependía de la tradición escrita, la ciencia era ciencia escrita. El hombre primitivo simplemente trasladaba oralmente de generación en generación sus conocimientos, esos conocimientos se «contaminaban» de fantasías y llegaban como fantasías a las futuras generaciones. De esta manera, la literatura escrita aparecía como lo resistente a lo absurdo, lo resistente a la fantasía, mientras la tradición oral aparecía como el universo del mito, vale decir, como el universo de la fantasía y del absurdo.

Sin embargo, hay estudios antropológicos que apuntan a una dirección distinta: si bien se considera que en el libro —sobre todo en algunos que han dejado una marcada huella en el tiempo— se encuentran los fundamentos de las modernas culturas científico-técnicas, muchos estudios parecen subrayar el carácter enormemente resistente y arcaizante del pensamiento que se pone por escrito.

Jack Gody en sus conocidos estudios sobre el «alfabetismo en las sociedades primitivas» señala algunos de los aspectos que deben conectarse directamente con la tradición que se pone por escrito, que se convierte en sistemas de creencias con un punto de referencia en el libro. El lenguaje escrito aparece como una objetivación del lenguaje oral; las ideas que surgen y desaparecen rápidamente ahora quedan impresas y listas para difundirse más ampliamente, para transportarse a gigantescas distancias en el espacio y para resistir el paso del tiempo, de las generaciones, de las épocas... Las palabras escritas perduran como testimonio de lo que originalmente se dijo. Cesa, por lo tanto, esa variabilidad del texto mítico que se transmite oralmente: no hay lugar para la improvisación fantástica, siempre hay un patrón o un referente. Las religiones de conversión son religiones apoyadas en un libro: El cristianismo, el islamismo e incluso culturas vecinas, como, las orientales se funden en libros sagrados que son referente fundamental de lo que hay que creer y de lo que hay que pensar. Como lo que importa en este caso es el referente, entonces es posible trascender las fronteras éticas y las fronteras culturales propias, para convertir al otro a esa religión que se considera verdad.

Las religiones de conversión tienden a ser universalistas: no limitan su cobertura a la historia de un pueblo o de una sola cultura, sino que tratan de convertir a los hombres de otras culturas a su fe. El hecho que requieran basarse en un libro, en un texto sagrado e inmodificable, por paradoja posibilita —como una reacción esa inamovilidad— la herejía. Las religiones que se apoyan en las tradiciones orales, siendo estas de libre interpretación y fluidas en el sentido de que cada quien puede colocar su imaginación al servicio de las creencias que se

están difundiendo, son flexibles, no hay en ellas un referente único ni fundamental con el cual comparar cada acerto, cada cosa que se dice; estará la autoridad del viejo, pero en una comunidad los ancianos pueden abundar sin que pueda darse por supuesto que sus pareceres y criterios coincidan.

Habrán distintas interrelaciones, habrá distintas posibilidades de leer y aun de relatar las verdades fundamentales en un grupo que tiene un mito. Efectivamente, los mitos tienen esa capacidad —lo que Lévi-Strauss llama *bricolage*—: el sujeto mítico interpreta las cosas que van ocurriendo con los elementos míticos a su disposición, y es propio de los mitos narrados como tradiciones que sean armados y desarmados en virtud de lo que ocurre. Una versión mítica que narra acontecimientos del pasado, sin embargo, está expresada con un lenguaje del presente; conceptos antiguos y elementos estilísticos pueden conjugarse en el mito.

En la tradición escrita, en cambio, hay un referente que señala lo que corresponde a la verdadera religión o a aquello que la obedece. Hay, por lo tanto, lugar para la herejía, para disentir de una versión oficial del credo. Ludin señala también cómo en las religiones de salvación, las religiones universales apoyadas en los libros, aparecen con frecuencia movimientos de búsqueda de las fuentes y de retorno a las verdaderas creencias, a la verdadera interpretación del libro. Los movimientos exegéticos en las religiones universales apoyadas en los libros, tienden a ser bruscos y violentos; la lucha por la verdadera creencia tiende a asumir la forma de una lucha política. La posibilidad de imponer los criterios de verdad en las religiones de salvación suele ir apareada con el uso de la escritura, que se estatuye en referente; de esta manera las creencias devienen credos, es decir, recitaciones que objetivan ese pensamiento, que lo sintetizan y lo convierten en un conjunto de fórmulas fundamentales y claves que es posible desobedecer. También entonces es posible que esos credos se ritualicen, que aparezca la obligatoriedad de su aceptación y se conviertan en dogmas; las religiones de salvación se ritualizan, las creencias se vuelven credo y el credo se vuelve dogma. Y, ¿qué pasa con la verosimilitud y la fantasía? Como los textos quedan, y quedan también allí los acontecimientos de la época en que se produjeron los textos, y como los tiempos cambian, dejando atrás esos acontecimientos y esas creencias, los textos escritos que son fundamento de las religiones de salvación con frecuencia parecen arcaizantes y las nuevas generaciones también con frecuencia tienen que enfrentarse a esos textos, o procurar interpretarlos, a veces violentándose para poder explicar los nuevos comportamientos.

Una historia de la literatura es una historia de la fantasía. Si miramos las obras de los autores de la Edad Media europea, encontramos, por ejemplo, que el infierno era parte del universo; inclusive, era un lugar en la Tierra; es más, había varios infiernos, algo así como pisos en el mundo que van ampliándose paulatinamente a medida que va progresando el cristianismo. El fuego de los volcanes es el fuego de los infiernos; el Cielo es una especie de limbo que cubre

la Tierra como el techo de un templo. Animales que hoy nos resultan extraños, como las sirenas o los tritones, o seres como los ángeles, por ejemplo, eran parte de la realidad. Los hombres dejan constancia en sus escritos de lo que es el mundo, y el mundo es lo que a ellos les parece verosímil en la época siguiente, de tal manera que en los textos y sobre todo en los sagrados que se convierten en dogmas, con frecuencia se nota la presencia de la inverosimilitud como algo perfectamente característico y claro.

Todavía a la altura del siglo XVI, autores con una mentalidad claramente científica, como el padre José de Acosta, por ejemplo, que visitó América, estuvo en el Perú y escribió un libro que se tituló «La historia natural y moral de las Indias», siente la necesidad de explicar que sobre el Perú hay cielo, porque hay un texto sagrado y autoridades de la Iglesia que parecen prohibirlo; se siente en la obligación de demostrar que en estos países también puede haber gente, porque de acuerdo con la tradición escrita en estos libros, en aquellos lugares no puede haber gente, no existen los antípodas; además, ésta es la tierra donde el calor de la zona tórrida haría imposible la vida. José de Acosta está viendo esa vida, está viendo los hombres y está viendo que hay cielo sobre el Perú y se siente en la obligación de señalarlo y de contradecir esas fuentes.

Toda la historia de la llamada ciencia occidental puede resumirse como una historia de lucha entre textos entre la verosimilitud y la fantasía. La tradición oral, mientras tanto, puede ir adecuando la versión a los momentos y no va quedando memoria de la fantasía del pasado. ¿Es justa entonces, esa identificación de lo fantástico con la tradición oral? Quien mira los mitos tucanos recogidos recientemente y los compara con los recogidos a comienzos de siglo por autores como Grinnberg, por ejemplo, encuentra que esos mitos son adecuados al presente.

Recientemente apareció un artículo titulado «El mito, una máquina para tratar la historia», en donde muestra que los tucanos en vez de llegar en anacondas, lo hicieron en lanchas de motor; esa es la versión contemporánea del mito. ¿Formalmente difiere de otras modificaciones que seguramente se registraron en épocas pasadas? Siempre ha manejado los elementos que le ofrece la realidad y de esos elementos no ha quedado memoria, o si ha quedado, es una memoria de su plasticidad, de su capacidad de adecuarse rápidamente a las coincidencias del presente. Por otro lado, es justo sostener que el texto escrito resiste a la fantasía. Quien mire los textos concluirá que expresan lo que los hombres han considerado verosímil, y esa verosimilitud ha cambiado

¿Y dónde está el mito y la lógica? Es posible que estén en ambos campos, en la tradición oral y en los textos escritos, porque el mito puede ser más que la versión fantástica, aquello que sirve de marco de referencia para establecer lo que es verosímil. Para decirlo de otra manera, los hombres aceptarían que la verosimilitud pueda resistir tanto la invención del narrador de la tradición oral como el envejecimiento de los textos escritos. Tal vez los mitos estén mucho más allá de los acontecimientos que narran; tal vez, como señala Lévi-Strauss, estén

proporcionando las estructuras que permiten organizar esos acontecimientos de distintas maneras y hacer que esa organización se mantenga como el logos de una cultura, aquello que una cultura considera lógico.

Finalmente, José de Acosta se hace una pregunta sobre los aborígenes americanos que va a ser corriente después de la llegada de Colón: ¿Cómo fue que los aborígenes americanos llegaron a América? Después de discutir el problema de si hay cielo en el Perú y de si es posible la vida en la zona tórrida, él se hace esa pregunta. Bueno, sabemos que hay vida, pero y ¿cómo llegaron los indios a América? y él la propone de manera muy diciente, en un capítulo que se llama «De qué modo pudieron venir a Indias los primeros hombres y que no navegaron de a propósito a estas partes»; allí dice lo siguiente: *«Ahora es tiempo de responder a los que dicen que no hay antípodos y que no se puede habitar en esta región en que vivimos. Gran espanto le puso a San Agustín la inmensidad del océano para pensar que el linaje humano hubiera pasado a este nuevo mundo, y pues, por una parte sabemos de cierto que muchos siglos que hay hombres en estas partes y por otras no podemos negar lo que la Divina Escritura claramente enseña de haber procedido todos los hombres de un solo hombre, quedamos en vida obligados a confesar que pasaron los hombres de allí de Europa o del Asia o del Africa, pero el cómo y por qué camino vinieron, todavía lo inquirimos y lo deseamos saber, cierto, no es de pensar que hubo otra Arca de Noé que aportase hombres a Indias, ni mucho menos que un ángel trajese colgados por los cabellos, como el profeta Bacuc, a los primeros pobladores de este mundo, porque no se trata, que es lo que pudo hacer Dios, sino que es conforme a la razón, al orden y al estilo de las cosas humanas y así deberá en verdad tener por maravillosas de los secretos de Dios ».*

«Ambas cosas, una que haya podido pasar el género humano tan gran inmensidad de mares y tierras, que habiendo tan innumerables gentes acá estuviesen ocultas a los nuestros tantos siglos».

¿Había indios en América?, ¿había una verdad de la BIBLIA que lo contradecía? ¿Cómo conciliar ambos hechos y enfrentar eso que ve con aquello que cree? Considera tres posibilidades para explicar la llegada de los hombres a América. Una, que hubieran llegado por tierra, otra que hubieran llegado navegando en propósito propio y otra que hubieran llegado navegando, pero empujados por alguna tempestad o alguna catástrofe. El llega a la conclusión de que es imposible que los hombres llegaran a América navegando por su propia voluntad simplemente porque, no hay ningún dato acerca de la existencia de la brújula en las culturas de la antigüedad y la brújula es indispensable para llegar a América. No es posible tampoco que hubieran llegado por tempestades, pues le parece inverosímil. Los hombres tuvieron que haber llegado a América por tierra porque, además, eso lo documenta la presencia de otras especies vivas en el continente. José de Acosta dice: ¿cómo es posible que en América hayan leones, tigres y hayan zorros, que haya una cantidad de plantas y de animales, si esos animales y esas plantas tienen finalmente que haber sido creados en el mismo

sitio o al menos en relación con los animales sabemos que todos desembarcaron del Arca de Noé, y el Arca de Noé quedó anclada en el monte de Ararat? De tal manera que de allá tuvieron que haber venido de alguna forma. No es de pensar que los trajera alguien: ¿quién iba a ponerse a trastear animales dañinos como los leones, como las zorras? No es verosímil que hubieran venido andando; sabemos, dice, que hay aves que son capaces de hacer ese recorrido, que pueden descansar en el mar nadando para después volver a tomar el vuelo, andar de esa manera de estación en estación hasta atravesar grandes corrientes de agua, pero no es verosímil que eso lo haga un zorro, ni que lo haga un león. Por otro lado, hay algo que es característico del poblamiento de los animales en América, y es que a los animales americanos los encontramos agrupados en los continentes y cuanto más nos alejamos de los continentes hacia las islas, vemos también desaparecer algunas especies. Hay leones, por ejemplo, dice él, en el continente, hay ovejas de indias (que serían las llamas) y en el continente no encontramos ningún ejemplar de leones ni de ovejas de indias en las islas; en las islas, sin embargo, hay algunas guacamayas o animales que pueden volar. El llega a esta conclusión: *«no me cabe ninguna duda que tiene que haber un puente en el antiguo mundo y en el nuevo mundo, un puente de tierra que no se ha descubierto todavía por el cual pasaron los animales y por ahí tuvieron que haber pasado los hombres y tuvieron que haber pasado buscando los animales que los sustentaban y como se anda de región en región sin darse cuenta en un territorio completamente contiguo»*.

Para José de Acosta, el Arca de Noé es una clave para pensar en un puente entre dos mundos. Si hay animales en América y hay hombres en América, tiene que haber un puente entre Europa, Asia y América o entre Asia y América, y ese puente tiene que ser un puente de tierra.

UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA TRADICIÓN ORAL

R.C. Culley

Traducción: Guillermo Cortés Quintero

Desde los comentarios de Nyberg en su «*Etudien zum Hoseabuche*» sobre el sujeto de la tradición oral¹, un grupo de especialistas ha contribuido a una discusión permanente sobre el tema². Incluso antes, se había hablado de la tradición oral en relación con el Antiguo Testamento. Gunkel ha discutido acerca del sujeto en su comentario al libro del Génesis.

Es necesario resaltar que se debe establecer alguna distinción entre las primeras discusiones sobre tradición oral planteadas por Gunkel y otros y el desarrollo del debate en este momento. En su libro «*Tradición Oral*», Nielsen arguye que la suposición de Gunkel de que hubo un período de tradición oral antes de que las historias del Génesis fueran escritas ha sido ampliamente aceptada, mientras que el problema «moderno» se relaciona mas bien con los presupuestos de la crítica literaria que Gunkel aceptó y empleó³. O, como Van der Ploeg ha expuesto la diferenciación, los primeros estudiosos se dedicaron principalmente a descubrir cómo y dónde un texto se convirtió en lo que es; en cambio, los últimos se han centrado en la manera como son transmitidos los textos⁴.

Como quiera que sea, tanto las discusiones antiguas como las más recientes emplean el termino **tradición oral**. La pregunta más sencilla que se podría hacer es ¿qué es tradición oral? Ahora bien, es obvio que en sí mismo el término implica algo transmitido por vía oral. Pero, ¿cuál es el proceso implicado y cómo ocurre? Ni los especialistas antiguos ni los modernos han señalado esto con suficiente precisión. Lo que se necesita es una aclaración de lo que el término significa exactamente.

El término **tradición oral** ha sido usado sin definición adicional, como si se pensara que su significado fuera una cuestión simple y sencilla; no obstante, y al mismo tiempo, se han sugerido y supuesto distinciones y diferencias en los escritos acerca del sujeto. Nadie ha intentado mostrarlas todas juntas, para comprobar que el proceso de la tradición oral es realmente complejo y presentar un cuadro unificado de esta complejidad. Por ejemplo, Nyberg hace la afirmación de que un período de tradición oral en el Oriente, ya fuera largo o corto, ha precedido al momento en que una obra fue escrita. Resalta que, aún después de que esa obra se escribió, la tradición oral permaneció como la manera más habitual en que se pasaba de una generación a la siguiente. Cita el caso de una sacerdotisa persa, quien conocía la carta «*Vasna*» perfectamente y sólo consultaba el texto escrito ante grandes dificultades. De todas maneras, cuando Nyberg habla de la transmisión oral del Antiguo Testamento, sugiere que es obvio que ésta no ocurrió sin que se produjeran cambios en el material⁵. Aquí

tenemos una distinción que debería ser investigada con más profundidad. De un lado, se supone que la tradición oral es una transmisión perfecta de persona a persona. De otro, implica cambios en el material. Además, el primer asunto concierne a la transmisión oral en el momento en que ya existe un texto escrito, arreglado y fijo. El segundo tiene que ver con la transmisión oral de un material que, según Nyberg, no alcanzó por completo una forma escrita hasta después del exilio.

Solo Mowinckel ha intentado clarificar qué distinciones deberían hacerse dentro de la misma tradición oral. Diferenciar entre un período temprano, en el cual el proceso estaba vivo y no existía un texto fijo que fuera transmitido palabra por palabra, y un período posterior, en el cual el texto comenzó a fijarse y a pasarse sin cambios⁶. En lo que se refiere al Antiguo Testamento, Mowinckel asocia este último período al surgimiento de una noción de estructura sagrada. Aunque Mowinckel nota que se deben hacer las distinciones, no avanza con mucho detalle dentro de la naturaleza de los procesos y sus implicaciones, por lo que el problema de la complejidad de la tradición oral se sigue manteniendo.

Es importante que exista un acercamiento más cuidadoso a este asunto. Por fortuna, la literatura transmitida oralmente ha existido en varias culturas hasta tiempos relativamente recientes, aunque desaparece con rapidez. Durante los últimos cien años se ha realizado un buen número de investigaciones sobre este tipo de literatura y los especialistas han transcrito textos orales, observando cómo fueron transmitidos. Esto quiere decir que no dependemos totalmente de la especulación acerca de lo que fue la tradición oral en algún momento del pasado en Mesopotamia o en Arabia, pues poseemos estudios acerca de una amplia variedad de gentes y culturas, en los cuales se describe la transmisión de literatura en el período oral a partir de la observación directa, variando en su utilidad, pero con una idea importante que se ha ido formando en torno a la naturaleza de la literatura oral y de las características que parece presentar donde quiera que se encuentre.

Es así como existe un estudio muy conocido, en tres volúmenes, llamado «El Desarrollo de la Literatura», por H. Munro y Kershaw Chadwick, el cual muestra juntos los resultados de algunas investigaciones importantes sobre literatura oral⁷. Esta revisión incluye muestras de varios tipos de literatura oral encontrados entre los rusos, los yugoslavos, los tártaros, los polinesios y algunos grupos africanos. Al final de su extenso estudio, los Chadwick hacen las siguientes observaciones acerca de la preservación de la literatura oral en general:

«Tanto la memorización como la improvisación son empleadas en la conservación de la literatura oral. Algunas veces, las palabras exactas de un poema pueden ser recordados durante cientos de años, aún cuando el lenguaje se ha vuelto más o menos obsoleto o inteligible. A veces, sólo el esquema de un tema o historia puede ser preservado. Se pueden encontrar todas las variaciones posibles entre los dos extremos»⁸.

De aquí se sigue una afirmación significativa. Los autores dicen que dentro de la variedad libre, aquello que implica alguna improvisación es la forma normal de la tradición oral, mientras que la memorización estricta es la forma excepcional⁹.

Manteniendo esto en mente, cuando volvemos a los especialistas del Antiguo Testamento que han escrito sobre la tradición oral, encontramos que solo Mowinckel ha intentado establecer claramente que una obra puede ser transmitida en forma fija o en otra más o menos libre. Aunque casi todas las otras explicaciones suponen que la tradición oral era un proceso vivo en el que ocurrieron cambios, ninguna trata de aclarar que dos formas de transmisión, una libre y otra fija, deben ser tenidas en cuenta. Tomemos el caso de Nielsen, quien hace la siguiente afirmación:

«Y las épicas homéricas parecen haber sido creadas en la tradición oral sin la ayuda de la escritura; por algunos siglos habían sido elaboradas exclusivamente por la palabra oral. Es interesante que el hecho de que hayan sido escritas, no haya puesto punto final a su recitación o transmisión oral»¹⁰.

Ahora, desde lo que los Chadwick han dicho, uno podría sospechar que la transmisión de los poemas homéricos, en cualquier forma que hubieran tenido antes de ser escritos, podría ser en el modo libre con improvisación y que la transmisión después de escritos podría ser en una forma fija con mecanismos de memorización. Aun así, ocurre que algunos especialistas sostienen que los textos actuales de «*La Iliada*» y de «*La Odisea*» muestran características inconfundibles de una tradición oral en la cual un tipo particular de improvisación fue el modo de transmisión¹¹. Esta teoría se basa en el análisis estilístico de los poemas homéricos y en la comparación con el estilo de poemas narrativos tomados directamente de tradiciones orales vivas. Se debería agregar que estos especialistas están divididos acerca de la cuestión de si los poemas homéricos en su forma actual fueron compuestos oralmente o utilizando la escritura. No obstante, están de acuerdo en que estos poemas mantienen las señales de haber sido unas largas historias de tipo improvisado. Si hay algo de verdad en esta teoría, entonces no podemos hablar de la transmisión oral de los poemas antes y después de ser escritos, como si pensáramos que son la misma cosa, tal como Nielsen lo hace. Si bien es cierto que la transmisión pudo haber sido toda oral, el acto de escritura de los versos puede muy bien haber marcado el fin de una manera de transmisión oral y el inicio de otra.

El método de la transmisión oral, en el que no existen textos fijos, no implica una limitación a la tradición épica narrativa u oral. Cuando Mowinckel menciona un período sin textos fijos en relación con las primeras historias de Israel, está pensando en lo que los especialistas han descubierto acerca de las historias en prosa de la literatura oral¹².

En su libro «El Cuento Popular», Stith Thompson presta atención a la variación que suele ocurrir en la tradición de obras en prosa tales como leyendas, mitos y otras del mismo tipo¹³. En un estudio reciente de historias religiosas

turcas, W. Eberhard ha mostrado que los textos recogidos de diferentes fuentes no eran idénticos¹⁴. Este hecho es especialmente interesante debido a que las canciones están inspiradas en estas historias y ni la poesía de las canciones ni la prosa de los relatos permanecen sin cambios. Esta tradición demuestra muy bien el hecho de que la poesía no es necesariamente más estable que la prosa.

En este sentido, es claro que el término **tradición oral** no puede ser usado sin una definición complementaria, ya que existen diferentes métodos de transmisión oral. Para reafirmar este punto se han mencionado dos categorías generales: una forma fija, en la cual se usa la memorización estricta, y una forma libre, en donde se transmiten textos no fijados. Ambas merecen una atención más cuidadosa.

La forma se encuentra más a menudo en relación con un texto escrito. Entre los ejemplos bien conocidos de esto, tenemos el aprendizaje del *Corán* por los musulmanes, de los *Vedas* por los hindúes y de las *Escrituras Sagradas* y del *Talmud* por los estudiantes judíos. El proceso es estrictamente de memorización. Sea que el estudiante aprenda del texto escrito o escuchando a alguien que lo recite (lo cual es más posible), no parece haber ninguna diferencia. La existencia de la autoridad de un texto escrito es garantía contra el cambio o el error.

Existe también la posibilidad de una forma fija de tradición oral allí donde hay textos escritos aún no fijados. Podría tratarse de un texto oral fijo que aún no ha sido trasladado a la escritura. Una buena muestra de esto la encontramos en la transmisión del material védico. Si la descripción que se hace en el segundo volumen de «*El Desarrollo de la Literatura*» es razonablemente fiel, no existe en la India evidencia de escritura antes del siglo V a.C., y probablemente no fue usada para propósitos literarios sino hasta el siglo IV a.C. Los Chadwick afirman que generalmente es aceptada la teoría de que el Rigveda fue fijado finalmente y sin variantes alrededor del 600 a.C.¹⁵ El dato exacto no es el problema. Lo que importa aquí es la posibilidad de la existencia de un período de tiempo considerable durante el cual un texto haya pasado oralmente sin que existiera ninguna copia escrita. En este caso la transmisión, como en el texto escrito fijado, es el proceso puramente mecánico de memorización. Se debe anotar, además, que transcribir tal texto a la escritura sería el paso mecánico de grabar sobre papel lo que ya estaba fijado en forma oral.

Ya se ha trabajado bastante sobre la forma fija. ¿Qué ocurre con la forma libre? ¿Cuál es la naturaleza de los procesos de transmisión allí implícitos? Todas estas preguntas, en cualquier caso, parecen llevarnos de nuevo a una cuestión básica acerca de la naturaleza de la literatura oral: ¿de qué manera se diferencia de la literatura escrita? El término **literatura oral** es, claro está, una contradicción, al igual que el término **literatura no escrita**¹⁶. Literatura sugiere algo escrito. A pesar de esto el término **literatura oral** es usado por muchos y se mantendrá aquí. Literatura oral es simplemente literatura que ha comenzado a existir en un grupo o en una cultura oral, sin el uso de escritura. Algunas veces,

tal literatura es llamada folklore. Una comprensión errada del último término podría llevar a la conclusión de que la literatura creada oralmente es de calidad bastante inferior, si se le compara con la escrita. Pensar en la literatura oral como limitada a unos trozos de poesía, unos pocos relatos y algunas leyendas, es subestimar su categoría. La literatura oral comprende tanto prosa como poesía, incluyendo archivos históricos, genealogía y material didáctico del tipo de panegíricos, elegías, himnos, oraciones y poesía ritual.

Uno de los distintivos de la literatura oral es el método de composición usado con frecuencia y la manera como ese método imprime sus marcas sobre las obras compuestas. La composición oral en una tradición del mismo tipo, es de muchas maneras diferente de la composición con materiales escritos de una tradición literaria. Debido a que el término **composición oral** podría malinterpretarse en más de un sentido, es necesario establecer con claridad lo que significa. Nielsen habla de la **técnica de la tradición y composición oral**, y agrega a modo de explicación: «La formación de colecciones, el principio de términos guía, mnemotécnicas, fuentes de errores en la transmisión oral»¹⁷. Pareciera que se está usando el término **composición oral** para referirse al proceso de incorporar unidades más pequeñas dentro de complejos extensos, de componer grandes cuerpos de tradición fuera de pequeñas unidades individuales. Se podría encontrar algunos nombres diferentes para este proceso, y el término **composición oral** estaría reservado para descubrir el proceso mediante el cual un artista pone en palabras una de estas unidades individuales, un poema, un himno, un lamento o una historia. En lo que sigue, el término **composición oral** se referirá exclusivamente a este acto.

Primero, con fines de comparación, consideremos la composición escrita en una tradición literaria, en la que se usan materiales escritos. Lo escrito puede desarrollarse de una manera lenta. Hay tiempo para considerar qué y cómo decir mejor las cosas: el autor puede leer sobre lo que ha escrito y corregirlo si es necesario. Su público no está presente y posiblemente los puntos de vista de éste lo influirán mucho menos, lo que le permite romper de manera más radical con el lenguaje y las formas aceptadas comúnmente¹⁸. Puede que un escritor no haga uso de todas esas ventajas, pero está en libertad de hacerlo si así lo desea. Sus posibilidades son muy amplias. La intención de un escritor es poner en papel un esquema final, un texto fino merecedor de ser presentado en una forma permanente.

Se debe admitir que la composición oral podría comportarse de manera parecida a la composición escrita, y en algunas ocasiones aparentemente así ocurre. El autor podría trabajar con lentitud las ideas en su cabeza, hasta tener compuesto un texto final y, entonces, podría recitar esta forma fijada hasta que otros la hayan memorizado. En este caso, la expectativa consistiría en crear un esquema final, una obra pulida con un texto fijo. Existen indicios de que tal método fue usado¹⁹.

Empero, el método usual de composición oral, como los Chadwick han demostrado, vincula la improvisación a una extensión mayor o menor, y el acto de composición ocurre ante una audiencia. Hablando de la literatura oral en general, V. M. Sokoly, un especialista ruso, dice:

«No habiendo sido escrito, el único texto creado es preservado sólo en la memoria del narrador, contador de historias o cantor. Y, como han mostrado numerosas investigaciones de folkloristas, el texto nunca permanece en una forma inmutable, aun en boca de una misma y única persona. No se debe perder de vista el hecho de que, en una narración, un relato o una canción, existe siempre el elemento de la improvisación. Por muy buena que sea la memoria del relator o narrador, en interpretaciones repetidas de un relato o narración introduce inevitablemente este o aquel cambio, acorta o alarga el texto, agrega o quita, centra su atención sobre algo distinto a lo que había enfatizado la primera vez»²⁰.

En otras palabras, en este tipo de tradición oral, la composición y la transmisión están tan cercanamente relacionadas, que la segunda está acompañada de una continua recomposición. No se recita un texto fijo, sino que la obra es creada de nuevo cada vez que se interpreta. La literatura oral tradicional de varios tipos es transmitida por este procedimiento, en el cual el lineamento esencial de la obra y muchos de sus detalles son repetidos pero nunca exactamente de la misma forma. La poesía ritual, tal como los lamentos mortuorios, es transmitida en forma similar²¹. Aunque aparecen nuevos lamentos según las circunstancias, tienden a ser modelos familiares adaptados a la nueva situación.

Una de las principales dificultades para componer oralmente durante la interpretación radica en que no hay tiempo para pensar qué decir y cómo decirlo mejor. Tampoco hay tiempo para reconsiderar lo que se dijo, aunque quien recita lo recuerda con exactitud. Sobre la base de algunos estudios cuidadosos de tradición oral viva, tenemos una idea más o menos buena de cómo hicieron los poetas orales para componer y superar las limitaciones de tener que hacerlo ante un público. Decir que estas personas improvisan, puede sugerir que ellos simplemente lo llevan hasta donde pueden. Pero como es obvio, esto podría no ser así en el caso de material manejado tradicionalmente. Nuestra mejor información procede de estudios hechos sobre poesía narrativa oral²². Se ha encontrado que los poetas orales fueron capaces de componer en sus interpretaciones, utilizando un gran corpus lingüístico, consistente en frases tradicionales con una extensión conveniente para la forma poética y repetidas de la misma o de distinta forma. Al utilizar este lenguaje ya hecho y un cierto número de escenas y descripciones, el poeta podía construir canciones tradicionales, temas largos o cortos, según el talante de la audiencia o el interés del cantor. Las canciones compuestas de esta manera nunca eran repetidas en la misma forma dos veces. A partir de las descripciones hechas por Sokolov y los Chadwick, es doble pensar que este método también fue empleado en otros tipos

de poesía²³. Volviendo a la prosa, no se han hecho estudios tan minuciosos sobre el estilo en las historias orales, pero teniendo en cuenta algunas afirmaciones hechas por investigadores en este campo, pareciera que se utilizó un método análogo. Thompson dice lo siguiente:

«El recitador habilidoso utiliza usualmente su material de manera muy libre, pero dentro de límites tradicionales. Existen ciertos lugares comunes o eventos de fondo o palabras ordenadoras tan tradicionales, que son parte indispensable en el estilo del narrador de historias. Él está dirigido por estos mecanismos viejos y bien definidos, y añade a eso su genio individual y a menudo el genio del hombre o de los hombres de quienes aprendió su arte»²⁴.

Entonces, en la composición oral durante la presentación, entran en juego elementos tradicionales de distintos tipos. El esquema tradicional de la obra y el corpus de lenguaje tradicional usados aportan el elemento estable. Por esto la literatura compuesta oralmente presenta una naturaleza muy tradicional. Las limitaciones de estos medios de composición llevan al narrador a confiar en el material tradicional mucho más que un escritor. Además, se ha encontrado que en una tradición los artistas no se consideran así mismos como personas creativas, sino simplemente como aquellos a quienes se les transmitieron las viejas canciones y las han aprendido²⁵. No obstante, debido a que son obras compuestas tanto tradicional como oralmente, existe siempre un campo (debido al hecho de que hay un texto sin fijar), en el cual el narrador puede ser creativo. Amoldar el lenguaje y las formas tradicionales dentro de una obra de arte requiere hombres talentosos, bien entrenados en su oficio. Si bien en algunos grupos la composición oral es practicada casi por todos, es el profesional quien produce las mejores presentaciones y quien parece ser el principal portador de la tradición de la composición oral²⁶.

Se ha sugerido que en este tipo de tradición oral la composición y la transmisión se funden, mostrando dos aspectos del mismo evento²⁷. Aunque es cierto que en un poema o una historia debe existir un inicio de la transmisión, se debe enfatizar que en este tipo de transmisión puede que exista un texto no original que fuera puesto al comienzo en el proceso de la tradición oral. Una obra existe solo en la variedad de sus representaciones y las mejores de éstas son aptas para ser colocadas, por los artistas más talentosos, en la cima de sus carreras.

Otro aspecto importante de la literatura oral es el papel jugado por el público o el grupo ante el cual se representa. Los oyentes actúan como censores, ya que la audiencia sólo escucha aquello que quiere, y por esto quien representa debe ser muy sensitivo a los parámetros que fija el público²⁸. En un sentido amplio, la literatura oral depende de esta aceptación para su existencia. A menos que siquiera una persona esté dispuesta a recibir y transmitir la obra, la tradición corre el riesgo de terminar. Esta interrelación entre el intérprete y su audiencia, entre el artista y su grupo, es el elemento común en la creación y preservación de la literatura oral. El artista oral que compone literatura tradicional está siempre relacionado de manera inmediata con su audiencia o grupo, y no puede permitirse

ignorarlos, como lo podría hacer el poeta que escribe. El grupo impone límites sobre el campo en el cual el artista puede inovar. Este es el único sentido en el cual podemos hablar de autoría comunal. Opiniones recientes rechazan la opinión de que la comunidad, por sí misma, crea literatura²⁹.

Esta es una presentación general de lo que se ha descubierto acerca de la literatura oral en el estado anterior a la fijación, cuando todavía existen tradiciones vivas en las cuales la improvisación que recurre a elementos tradicionales, se presenta en mayor o en menor medida, dependiendo de la tradición particular. El método de la composición oral produce literatura con características diferentes de aquellas propias de la literatura compuesta por escrito. En teoría, deberíamos ser capaces de aislar estas características y, a partir del análisis decir si un texto ha nacido de la tradición; cuando se practicaba la composición oral o si proviene de una tradición literaria. Hasta ahora, este tipo de análisis ha sido bien realizado en el campo de la poesía oral narrativa, que ya hemos referido. Cuando se compara con poemas tomados de tradiciones épicas vivas o con los textos de poemas orales narrativos que han llegado a nosotros sólo en forma escrita, se encuentra un uso similar del lenguaje y de los esquemas tradicionales. Es así como la presencia de un estilo característicamente oral en Beowulf, el viejo poema inglés, ha llevado a ciertos especialistas a creer que está situado muy cerca a un período de composición oral³⁰.

Está claro que la tradición oral es un proceso muy complejo. Hasta aquí se ha discutido acerca de tres fases posibles: un período de composición oral en el cual puede existir un texto no fijado, un período de composición oral en el cual el texto se establece o fija, pero aún no ha sido escrito, y un período de transmisión oral fija que cuenta con un texto escrito ya fijado. La primera fase, la de la composición oral, es propia de la unidad más pequeña: la historia en prosa, el poema individual e incluso un ciclo de historias, pero no de una colección que contenga diferentes tipos de material con distintos estilos y lenguajes. Las colecciones más grandes de material mezclado harían presuponer que las unidades individuales han comenzado a fijarse antes de ser juntadas. Un período en el cual las unidades más pequeñas se fijan y son colocadas en conjuntos más grandes, hasta llegar a un cuerpo de tradición fija, mostraría que tanto la fase de composición oral como la de completar el cuerpo de tradición fija, están siendo transmitidas por memorización. Este es un período que constituye el edificio de complejos de tradición que marcaría ciertas características sobre la literatura, tales como las agrupaciones en torno a un sujeto, las cuales se constituirían en una ayuda para recordar. Este asunto ha sido ampliamente reconocido por muchos de los especialistas que han escrito sobre tradición oral y sobre el Antiguo Testamento³¹. Una analogía del proceso completo de la tradición oral serían los textos védicos. De acuerdo con los Chadwick, existieron al comienzo unidades simples, y probablemente éstas fueron transmitidas por composición oral, mientras tanto, en un estado aún no fijado³². Entonces, una gran cantidad de material se fue acumulando gradualmente y alcanzó una forma oral fija.

Después de existir de esta forma durante un tiempo, se produjo un texto escrito, pero la tradición oral continuó al lado de la escritura.

Llegados a este punto, se deben hacer algunas anotaciones importantes. Las distintas fases de la tradición oral antes mencionadas son posibles. Queda completamente claro que todas estas fases no necesitan estar presentes en toda tradición. Suponiendo que no exista un estado intermedio entre el momento de la composición oral y la versión escrita, la escritura debería ser la transcripción de una obra desde los labios de un interprete oral. Esto puede haber ocurrido. Por lo tanto, insistimos, si no había un texto oral fijado definitivamente, no se puede asumir que el copista simplemente transcribió exactamente lo que oyó. Por el contrario, puede haber utilizado algo de creatividad en su trabajo, el cual fue revisado, editado y reescrito hasta ajustarse a sus gustos literarios³³. Esta es una posibilidad muy real. Finalmente, ya se han citado algunos casos en los cuales un texto oral fijo se produjo al comienzo, sin ningún período de improvisación.

La complejidad del problema puede ser ilustrada de otra manera. En relación con un texto escrito recuperado en diferentes tipos de literatura y proveniente de períodos diversos, como en el caso del Antiguo Testamento, ¿cuáles son las posibilidades que se deben considerar desde el punto de vista de la composición de los elementos?

1. Podría haber partes compuestas por escrito por un autor literario en un momento en el cual la literatura escrita era común. En tal caso, dicha obra sería un texto escrito y tendría todas sus características.

2. Podrían existir textos dictados, esto es, textos transcritos por dictado a partir de un intérprete que aún estuviera realizando composición oral. En tal caso, el texto tendría las características de la literatura compuesta oralmente, algunas de las cuales ya han sido mencionadas.

3. Podrían existir conjuntos de tradición, compuestos de unidades más pequeñas. Si la unión de éstas se ha efectuado en un periodo oral, entonces las características de la construcción de conjunto, tales como las palabras guías, estarían presentes. Además, las unidades individuales provenientes de la composición oral, y que han sido fijadas antes de ser colocadas juntas, presentarían las características de la tradición oral. La creación de un texto escrito simplemente aseguraría la copia de lo que se había fijado en la tradición oral.

4. Podrían existir textos de «transición», los cuales provendrían de un período situado entre la composición oral y la literaria, en la cual una tradición viva de composición oral, con todas sus limitaciones, estaba llegando a su fin, y una tradición literaria en toda su envergadura estaba empezando. El autor, y podemos hablar de autor en este caso, todavía compone en este caso, en grandes extensiones, a la manera oral tradicional y, sin embargo, toma ventaja de las amplias posibilidades ofrecidas por la composición escrita, para producir una obra más pulida y consistente. La sugerencia de que existiría algo como un texto

de transición proviene de estudios sobre la obra de Homero y de especialistas en el Antiguo Testamento, quienes no pueden evitar concluir que, aunque estos textos tienen un estilo oral, son de una calidad mayor de la que se podría esperar de un poeta oral³⁴. La solución consiste en suponer un texto de transición. En esta categoría estaría incluido el caso mencionado previamente, en el cual un copista puede haber empleado su talento literario para reelaborar y pulir la obra de un intérprete oral. Un texto oral de transición tendría características orales, posiblemente en un grado muy grande, y algo de composición literaria.

5. Finalmente, se debe considerar la posibilidad de que una persona, en el período oral, pudiera producir una obra en forma fija y se preocupara por ver lo que habría pasado a otros en este proceso. Esto excluiría la improvisación, pero no las trampas mnemotécnicas. Se debe enfatizar de nuevo que basándose en la información existente sobre oralidad, éste no es el método usual de composición en la literatura oral.

La intención de este escrito era señalar la naturaleza de la tradición oral más claramente de lo que se ha hecho hasta ahora, debido a que sólo cuando comprendamos lo que es, podremos evaluar correctamente el papel jugado por ella en la formación del Antiguo Testamento. Lo que se ha mostrado es difícilmente definitivo, pero ojalá sea un paso en la dirección correcta. Aún persiste la necesidad de nuevas descripciones y definiciones de literatura oral. Más específicamente, necesitamos conocer en detalle cómo la composición oral deja su marca sobre los diferentes tipos de prosa y poesía. Este trabajo debe basarse en profundos estudios sobre las tradiciones orales del presente, que desaparecen rápidamente.

El siguiente paso consiste simplemente en analizar las partes relevantes del Antiguo Testamento para iluminar lo que se conoce acerca de las características de la literatura oral, para ver si están presentes en un grado significativo. Las historias en prosa del Pentateuco y los libros históricos, la literatura profética y los salmos, tendrían que ser considerados aquí. Una de las dificultades para descubrir las características orales, en lo que se refiere al Antiguo Testamento, es la gran cantidad de material disponible, el cual se ha utilizado para el análisis en todas las investigaciones llevadas a cabo. La variedad relativamente pequeña de tipos de literatura en el Antiguo Testamento produciría una limitación. Por lo tanto, ya que cada tradición posee sus propias peculiaridades, tales cosas deben tenerse siempre en cuenta. Por ejemplo, la primera literatura hebrea se convirtió, con el tiempo, en sagrada. Es importante establecer cuándo se desarrolló esta noción y qué pudo significar para la transmisión del texto.

NOTAS

1 Uppsala, 1935.

2 Entre ellos H. BIRKELAND, «Sobre la Tradición Oral Hebrea» (Oslo, 1938); I. ENGNELL, cuyos últimos comentarios aparecieron en «Aspectos Metodológicos del Estudio del Antiguo Testamento», suplemento T7 (1959), pp. 13-30; S. MOWINCKEL, «Profecía y Tradición» (Oslo, 1946); J. VAN DER PLOEG, «El Papel de la Tradición Oral en la Transmisión del Texto del Antiguo Testamento», RB54 (1947), pp. 5-41; G. WIDENGREN, «Aspectos Literarios y Psicológicos de los Profetas Hebreos», (Uppsala, 1948); y E. NIELSEN, «Tradición Oral» (Londres 1954).

3 p. 12.

4 Obra citada, p. 6, n.1.

5 Obra citada, p. 8.

6 Obra citada. pp. 26-35.

7 Ver especialmente los volúmenes II y III (Cambridge, 1936 y 1940).

8 Volumen III, p.867.

9 Ibídem, p. 868.

10 Obra citada, p. 31.

11 Ver especialmente A. B. Lord, «El Cantor de Relatos» (Cambridge, Mass.,1960) y los artículos de Milman Parry ahí mencionados; también a C. M. Bowra, «Poesía Heroica» (Londres 1952).

12 Obra citada, p. 27.

13 Pp. 437 ss.

14 Historias Sacras del Sur de Turquía» (Publicaciones de la Universidad de California: Estudios Folklóricos 5,1955), pp 58 ss.

15 p .463.

16 W. R. Bascom, en su artículo «Arte Verbal» Revista de Folklore Americano 68 (1955), p. 248, propone que se adopte el término «arte verbal».

17 Obra citada, p. 38.

18 Bascom, obra citada, p. 248.

19 Ver las amplias descripciones de composición poética en A. Musil, «Las Maneras y Costumbres de los Beduinos Ruala» (New York, 1928), pp. 283 ss. Idem, «Arabia Petraes III» (Viena, 1908), pp. 233 ss; también R.C. Thurnwald «Literatura Profana de Buin: Islas Salomón», Publicaciones en Antropología de la Universidad de Yale 8 (1936), p. 6.

20 Folklore Ruso», transcripción de C. R. Smith (New York, 1950), pp 668ss.

21 Ibídem, p. 227.

22 Ver los trabajos referidos a esto en la nota 11.

23 Sokolov, obra citada, pp. 6 ss; también Chadwick, obra citada, especialmente el volumen II, p. 196, p. 213 y pp 228 ss., y volumen III, pp. 668 ss.

24 Obra citada, p. 450; ver también Bascom, obra citada, p. 248.

25 Lord, obra citada, p. 28.

26 Chadwick, obra citada, volumen II, p. 286.

27 Lord, obra citada, p. 5; Sokolov, obra citada, p. 9.

28 Ver lo comentarios de P. Bogatyrev y R. Jakobson en «Die Folklore als eine Besondere Form des Schaffens», *Donum Natalicium Schynen* (Nijmegen-Utrecht, 1929), pp. 900-913; también Birkeland, obra citada, p. 23; y Mowinckel, obra citada, p. 27.

29 Por ejemplo, Eberhard, obra citada, p. 58; R. Benedict, *Mitología Zum* (New York, 1935), p. xxix; Sokolov, obra citada, p. 8.

30 Lord, obra citada, pp. 198-202 y los artículos allí mencionados, especialmente F. P. Magoun, «Fórmulas Orales Características de la Poesía Narrativa Anglosajona», *Speculum* 28 (1953), pp 446-467; y R. P. Creed, «Sobre las Posibilidades de Críticas a la Antigua Poesía Inglesa», *Estudios Texanos en Literatura y Lenguaje* 3 (1961), pp. 97-106.

31 Nielsen, obra citada, p. 38; Mowinckel, obra citada, p. 31.

32 Chadwick, obra citada, volumen II, p. 595.

33 Ver, Van Der Ploeg, obra citada, p. 17.

34 Bowra, obra citada, pp. 129 ss; Creed, obra citada, p. 97; Lord, obra citada, pp. 129 ss, se oponen a esta perspectiva.

LA TRADICIÓN ORAL COMO FUENTE DE LA HISTORIA

Mauricio Archila Neira

Tradicionalmente la historia académica o al menos la que enseña o la que divulga la Academia Colombiana de Historia, ha desconfiado de las tradiciones orales como fuente del trabajo histórico. Esto es bien sorprendente porque la historia comenzó precisamente recogiendo tradiciones orales. Historiadores como Heródoto y Tucídides lo que hicieron fue poner por escrito o recoger los distintos testimonios y tradiciones que circulaban en la época. Todavía es más sorprendente encontrar que el libro que ha orientado a Occidente, LA BIBLIA, no es otra cosa que la gran síntesis de una cantidad de tradiciones orales; comienza a escribirse solamente en el siglo IX u VIII a.C. y los hechos que refiere se remontan a los siglos XIII y XII a.C., entre ellos el proceso del éxodo, que fue el primer hecho histórico que da origen al libro. Por eso, decíamos, es llamativa la desconfianza, la sospecha que los académicos tradicionales demuestran hacia la oralidad y las tradiciones orales.

Ha sido concretamente el aporte de otras disciplinas sociales lo que ha llamado la atención sobre este tipo de fuentes. Tanto el trabajo periodístico (piénsese, por ejemplo, en la obra de Eduardo Galeano, o en el caso colombiano, los trabajos de Arturo Alape o las recientes publicaciones sobre los hechos del palacio de justicia de Olga Behar o Ramón Jimeno) basado en algunos elementos que van constituyéndose en tradición oral, como las nuevas versiones sociológicas, han llamado la atención sobre las fuentes orales. En esto tienen mérito, obviamente, Orlando Fals Borda y Alfredo Molano, para no insistir en los aportes antropológicos plasmados en los trabajos de, por ejemplo, Guillermo Vasco, Nina S. de Friedman y Jaime Arocha, entre otros.

Entiendo que hay una falacia, o por lo menos una trampa, en la oposición entre fuentes escritas y fuentes orales. Por el contrario, considero que son complementarias, a pesar de pertenecer y remitir a tradiciones distintas; no se trata de negar la diferencia entre la tradición escrita y la tradición oral, sino de destacar más bien la complementariedad de las fuentes.

FUENTES ESCRITAS

Lo escrito, consagrado por Occidente como poder, remite a una tradición de lo fijo y lo estático. Esto es, si se quiere, una de sus grandes virtudes, pero también uno de sus grandes defectos. Tiene una gran ventaja, que es la de trascender en el tiempo (se podría decir que también la tradición oral lo hace, pero la posibilidad de interpelación directa que puede ejercer la escritura, por lo menos con personajes que viven en distintos tiempos, no es tan clara en la tradición oral).

Un lector puede tener, por ejemplo, un relativo diálogo con autores como Shakespeare o Cervantes, puesto que el texto escrito permite muchas lecturas.

Con un texto oral, en cambio, este tipo de relación se dificultaría, dado que ese texto está sujeto a una flexibilidad mucho mayor.

Pero hay una cosa que quiero subrayar y que contradice lo ya expresado: en la tradición oral existe una serie de elementos fijos. Esto es claro en el caso de un mito: si sobre los elementos centrales de este mito se mira la posibilidad de recrearlos y conjugarlos, sería muy difícil obtener un buen resultado, puesto que dejaría de ser ese mito y se convertiría en otro. En cambio en lo escrito, a pesar de su rigidez y estaticidad, existe una posibilidad de distintas lecturas.

FUENTES ORALES

En general, se puede decir que la tradición oral es más cambiante, más flexible. Sin embargo, basado en la experiencia que he obtenido de mis investigaciones, puedo insistir en que hay una serie de elementos fijos en la tradición oral, porque si se sale de dichos elementos se pasa a otro tipo de tradición. Lo que quiero señalar es que la tradición oral permite una continua recreación lo que le da una apariencia más circular o espiral; lo escrito podría ser más cuadrangular, más estático.

Para citar un ejemplo, en las entrevistas hechas a gente que no cuenta con una tradición, leyendas o mitos, cada vez que se refieren a un hecho que conocemos, lo hacen de manera diferente, nunca lo cuentan exactamente de la misma forma, pero, curiosamente, siguen manteniendo en sus versiones elementos comunes. Por eso sostenemos que lo oral permite mucha más recreación y señala un límite de subjetividad.

La tradición oral es excluida en Occidente por el privilegio que se le da a la expresión escrita. Por esto la tradición oral se convierte en un refugio de resistencia de grupos marginados o subordinados que muy rara vez dejan un testimonio escrito.

En ese sentido, por lo menos para los historiadores, la tradición oral se convierte cada vez más en una fuente, en una mediación, que nos acerca a la cultura popular.

LA COMPLEMENTARIEDAD DE FUENTES

Insistimos en la complementariedad de estas dos tradiciones por varios motivos:

Es evidente que no han existido totalmente desligadas la una de la otra. Lo observamos en la historia misma de Occidente, en donde muchos de los trabajos escritos parten de tradiciones orales. Es el caso de los cronistas de la conquista, quienes básicamente reproducen una serie de tradiciones, de elementos orales que ya comenzaban a elaborarse sobre ese proceso.

Por otro lado hay una circularidad que conducen alternativamente de lo escrito a lo oral, como podemos ver en el famoso caso citado por el historiador Carlo

Guinzburg en su libro «El queso y los gusanos». Allí refiere que un molinero del siglo XVI en Italia tiene acceso a unos de los textos heréticos que refuerzan tradiciones orales que venían moviéndose entre campesinos, entre las gentes pobres de Europa. Esto nos permite concluir que no hay una adjudicación categórica de la tradición escrita a las clases hegemónicas y de la oral a las clases populares.

Por supuesto que hoy día, con la difusión que permiten los medios de comunicación, es cada vez más intensa esta circularidad. Ella también depende mucho de los tiempos y las regiones, factores que inciden en el aumento o disminución de esa circularidad.

Por último, ambas fuentes implican un diferente tipo de verosimilitud. Podemos decir —y en esto estamos de acuerdo muchos de los investigadores que utilizamos las fuentes orales— que las fuentes orales son básicamente subjetivas. Sin embargo, de ello no se escapa la fuente escrita. Por ejemplo, tomamos una típica fuente escrita de la que se puede afirmar que es la menos subjetiva, como puede ser el acta de un juicio que toma un escribano y que después uno consulta en un juzgado. Supuestamente ahí no habría mucha subjetividad porque el escribano está copiando lo que oye directamente en el juicio. En este caso no hay mediación de quince o veinte años, como en el caso de los cronistas que estuvieron en América y luego, tras su retorno a España, se sentaron a escribir las crónicas de la conquista en la quietud de su convento. Indudablemente, esa mediación de tiempo permite y fomenta la subjetividad. No obstante, el escribano del juzgado también puede darle cabida a ésta poniendo un énfasis al texto que la persona que estaba exponiendo el caso no se lo dio, o incluso tergiversando o cambiando una palabra.

Si queremos ir un poco más lejos, de las estadísticas en general, de las cifras que se apoyan en encuestas, también podría decirse que no son absolutamente objetivas... ¿Qué producto humano no es subjetivo en alguna medida?

Vemos, pues, que las fuentes escritas también son subjetivas. El trabajo del investigador social, del historiador, no se salva de este rasgo.

Tras estas consideraciones vale preguntarse si la subjetividad es un argumento de peso para rechazar la tradición oral como fuente válida de investigación histórica y social.

Desde el punto de vista del historiador la clave es delimitar el alcance y la verosimilitud de esa fuente. En otras palabras, señalar hasta dónde le podemos creer. En la historia no hay una reconstrucción única y verdadera del pasado; por el contrario, la sucesión histórica es una sucesión de hallazgos, de acercamientos a la realidad, por lo que nunca vamos a tener una reconstrucción absolutamente verdadera del pasado.

Esto no quiere decir que haya tantas verdades como individuos en el mundo. Existe una serie de elementos en la historia que afirma o niega la validez del

conocimiento obtenido, como por ejemplo la crítica de la fuente o el consenso entre los científicos y las comunidades interesadas en la reconstrucción histórica. Por ejemplo, si un grupo de indígenas considera que la reconstrucción histórica que se ha hecho a partir de sus testimonios es fiel, adoptará esa versión como la verdadera.

La tradición oral nos entrega la versión de los informantes, lo que ellos consideran que es su pasado, y además, cómo lo interpretan y cómo lo destacan. Lo que nos entregan no es un agregado de muchas verdades —esto sería tomar la historia oral en forma agregativa o cuantitativa— sino una recurrencia de temas, personajes, interpretaciones, tramas; eso que Orlando Fals Borda denomina «datos columna», solo que con otra connotación. Yo recogería esa terminología para denominar a esos elementos que se encuentran de una manera más o menos constante. Y ¿por qué?, porque las tradiciones orales remiten a la memoria colectiva.

LA MEMORIA COLECTIVA

Partimos del hecho de que existe memoria, que la gente recuerda, pero con ciertos límites, es decir, la gente recuerda lo que le importa. Ahora bien, si pensamos un poco en la propia experiencia y hacemos el ejercicio de mirar lo que recordamos, debemos reconocer que recordamos más de lo que esperaríamos en primera instancia.

A nivel colectivo sucede lo mismo. Ahora bien en términos reales, y siendo más específicos, en el caso colombiano, existe la denuncia constante de que este pueblo no tiene memoria o no tiene conciencia de su historia o que está condenado a repetirla, que continuamente olvida lo que pasó.

Aclaremos este punto. Hay cosas que son significativas y que las personas o los colectivos olvidan, no porque no las quieran o no las puedan recordar, sino porque no quieren hacerse conscientes de esa verdad, de ese pasado. Esto se debe a que la censura o la autocensura presionan para que ciertos temas se olviden. No obstante, nunca hay un olvido definitivo, pues persiste una permanencia del recuerdo que es reprimido.

En mi experiencia como investigador en el ámbito urbano con antiguos obreros y obreras, me he encontrado con temas de la vida cotidiana, como la sexualidad, que se convierten en algo muy difícil de tocar por dos motivos: primero, por falta de confianza para tratarlos; y segundo, por toda la tradición heredada en la sociedad contra este tipo de temas.

Como el anterior podemos encontrar varios temas vedados, por ejemplo la violencia cotidiana que existe en el hogar. En este caso acontece que la gente dialoga un poquito más acerca de la violencia externa, pero no de cómo se golpea a la mujer o a los niños. Este ejemplo es claro: no es que la persona esté olvidando el hecho, sino que no quiere decirlo.

Existen, pues, elementos para hablar de una memoria colectiva. Es cierto que no se recuerda todo, pues no todo lo que ha sucedido en la vida es «significativo», por lo que es imposible pedir una memoria colectiva que nos entregue detalladamente segundo por segundo. Hay elementos de perspectiva que permiten modificaciones en el juicio de lo que es o no significativo en un momento determinado. El tiempo y los intereses y necesidades particulares inciden en el aparato selectivo de una memoria colectiva. Cambiadas las condiciones de ese tiempo, la significación de los recuerdos y su permanencia u olvido pueden también cambiar.

Partiendo del supuesto de que para el trabajo histórico existe memoria colectiva y que las tradiciones orales hacen parte de ella, aparece otro problema que está más allá del olvido. Se trata de la mentira tanto en los testimonios individuales como en las tradiciones orales.

Como ejemplo podríamos señalar que en la Biblia aparece más de una mentira. Una de ellas es la que dice que el Sol gira alrededor de la Tierra. Eso para nosotros es, aparentemente, una mentira debido a que la ciencia ya ha demostrado lo contrario; sin embargo, como en el caso del olvido, aquí no se trata propiamente de una mentira, sino de una modalidad equivocada de «verdad». Esa «verdad», en este caso, obedece a una concepción del pueblo judío según la cual la tierra era el centro del universo, y una manera de expresarlo era decir que el Sol giraba alrededor de la Tierra.

Con esto queremos señalar que en las aparentes mentiras de las tradiciones orales hay «verdades» que conviene recoger. Pensando un poco en lo que es el testimonio histórico, no podemos invalidar los aportes de esas tradiciones a pesar de sus verdades a medias. Por supuesto que aquí estamos dejando de lado problemas bastante complejos, como los de la verdad en la ciencia y la verdad en la religión.

La verdad en la ciencia se va construyendo continuamente; la verdad en la religión se impone y lo que simplemente se debe hacer es aceptarla o no aceptarla. En otras palabras, se cree o no se cree. Afortunadamente se puede disentir en la ciencia; en la religión no, pues termina uno fundando otra religión.

Las reflexiones sobre el olvido y sobre la aparente mentira y la falsedad en la memoria colectiva, nos conducen a identificarlas como formas distintas de representar las «verdades» o las cosas que pueden ser importantes para los distintos grupos que participan de esas tradiciones.

Finalmente conviene preguntarse: ¿Para qué sirve un trabajo histórico apoyado en tradiciones orales? En mi opinión sirve para mucho más que ser «coleccionista de anticuarios», según la expresión de Germán Colmenares. Las tradiciones orales no sirven simplemente para enriquecer con fenómenos raros y nuevas fuentes la colección de archivos históricos. Ellas aportan una dimensión política, en el sentido más noble del término. En esta búsqueda se intenta ayudar a colectivizar esa memoria del pasado, confrontarla con otro tipo de versiones,

hacerla consciente en ese sentido, pero sobre todo generar identidad en el grupo con el que se va a trabajar. Normalmente para Occidente un pueblo que solo tiene historia oral no tiene historia, no tiene identidad. En el fondo se le niega su existencia.

Aquí radica una diferencia fundamental con aquellos que pretenden defender el quehacer histórico desde la perspectiva de las historias patrias. Cuando se habla de historia patria se está hablando de historia de grupos minoritarios que quieren imponer lo que fue su proceso como la historia de todos. Uno se pregunta por qué tanto énfasis de las historias patrias en lo político-militar, en la sucesión de personajes célebres (en los miembros de su élite). Pues esa es una manera de legitimar el STATU QUO, más en una sociedad como la nuestra, en donde la permanencia de una forma oligárquica de dominación es tan fuerte.

Esto explica por qué tanta polémica con algunos libros de historia. Han surgido proclamas condenatorias en torno a los trabajos realizados por Salomón Kalmanovitz y Rodolfo de Roux. Se oyen algunas voces disidentes contra la llamada nueva historia. ¿Por qué tanto problema con la historia? ¿Por qué cuando Salomón Kalmanovitz escribió sobre economía no lo condenaron y cuando escribió un libro de historia para el bachillerato le cayó la nueva inquisición? Es precisamente porque la historia encierra una profunda dimensión política que tiene que ver con la identidad de los pueblos.

En la medida en que una academia pueda controlar ese fenómeno, maneja el pasado y el modelo o imagen con la que los colombianos tenemos que identificarnos. En este sentido, una historia que se apoye en tradiciones orales ofrece al menos una ampliación de las identidades (grupos indígenas o minorías étnicas; obreros o campesinos, etc.). La identidad que nos ofrece la historia patria es una identidad muy vaga: un Santander un Bolívar mucho más distantes de los que nos presenta García Márquez. Ellos son supuestamente los modelos de nuestra nacionalidad.

Por eso insistimos en que una reconstrucción histórica que se apoya en tradiciones orales ofrece una mayor extensión y un campo más amplio de conocimientos en lo que a nuestra nacionalidad se refiere. Se ofrece, por ejemplo, una identidad de clase, una identidad de etnia, una identidad de género, de forma de vivir la sexualidad, de barrio, de región, etc.

Pero si criticábamos a la historia patria por su unidimensionalidad, mal haríamos si reemplazáramos esa unidimensionalidad por otra. Por ejemplo, si redujéramos todo el problema de identidad a la identidad de clase. En la vida concreta de un obrero, él es obrero (y eso es lo más importante en lo que se refiere a sus relaciones con los medios de producción), pero también es habitante de su barrio, pertenece a la acción comunal, puede ser también tendero (y en ese sentido es propietario), y también puede ser hijo, hombre, varón, padre, paisa, bogotano... es decir, aparecen una cantidad de identidades. De ahí que unidimensionalizar su identidad nos conduciría a afirmar que lo único que nos

interesa es que sea blanco o negro, mujer u hombre, obrero o burgués, y esto es reduccionista.

Cuando se trata de hacer historia apoyándose en las tradiciones orales, se está haciendo un intento pedagógico de diálogo de sujetos, como bien lo señala Orlando Fals Borda. El investigador tiene sus conocimientos y debe aportarlos, y los investigados que tienen sus propios conocimientos, irán apropiándose de la historia elaborada por el investigador, o eventualmente la rechazarán.

Así se van forjando identidades que, de pronto, son rebasadas o integradas en colectivos mayores, como es el caso de la lucha contra las estructuras patriarcales, en donde el trabajo no solamente lo deben hacer las mujeres feministas sino también hombres y mujeres que no necesariamente deben inscribirse dentro de esta concepción. Esto para no hablar de posibles organizaciones políticas y gremiales que van articulando más identidades que tocan al hombre y mujer colombianos, en una forma más amplia que la ofrecida tradicionalmente por las historias patrias.

Por todo ello, para el historiador es cada vez más importante considerar la tradición oral, como parte de un interés que va más allá de la curiosidad propia de un anticuario. Es una nueva forma de hacer la historia de sociedades plurales como la nuestra.

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DE LA HISTORIA ORAL

Michel Boud

La necesidad de fuentes históricas nuevas, no escritas, ha sido constante en los cambios verificados en la discusión sobre los métodos y la finalidad de la historiografía. La convicción reinante en el siglo XIX de que el conocimiento histórico surgía inmediatamente de los documentos archivados, comenzó a perder fuerza en el siglo XX.¹ Se debía admitir que la historiografía, al igual que el pasado que intenta comprender, está expuesta a las influencias de los cambios sociales y a la dinámica social. La historia no se escribe sobre, sino en el mismo centro de las relaciones sociales².

Esta naciente noción hacía que muchos historiadores empezaran a dar un contenido distinto a la historiografía. Antes su interés se concentraba en los grandes eventos de la historia, en los hombres destacados, en el pensamiento y la cultura de las élites, lo que Redfield ha denominado como GREAT TRADITION³.

Bajo la influencia de diversas causas, se produjo un cambio, primero en Europa, luego en las demás regiones del mundo. La influencia del pensamiento de Marx y Engels, las nuevas nociones sobre la importancia de las dimensiones no-rationales y los resortes del inconsciente que condiciona el proceder humano, destacados por Sigmund Freud, condujeron a una ruptura ideológica que influyó notoriamente en las ciencias europeas⁴. El abismo horroroso de irracionalidad y bestialidad que causaron el fascismo y el nacionalsocialismo en la Europa del siglo XX fue una prueba más de la falsedad del mito evolucionista, que quiso interpretar la historia humana como un sendero ascendente hacia la «civilización».

Tanto los sentimientos de superioridad del Occidente ante el resto del mundo, como el monopolio ideológico de la burguesía ante la clase trabajadora, recibieron golpes contundentes. Esto tuvo efectos diversos: significó la incipiente «descolonización» del pensamiento africano; en América Latina propició una reconsideración de su identidad cultural y nuevos esfuerzos para definir una cultura propia latinoamericana, distinta y en oposición a la tradición europea⁵. En Europa se desarrollaron corrientes que buscaron nuevas expresiones sociales e ideológicas, alternativas y opuestas al pensamiento burgués.

Sólo en Estados Unidos estos cambios no han tenido una significación relevante. La sociedad norteamericana todavía no ha experimentado el fracaso de sus ambiciones imperiales o una lucha de clases aguda, como afirma Vann Woodward: «solo los americanos sureños han participado personalmente en la experiencia común europea de décadas de recios conflictos sociales y de cruentas derrotas militares»⁶. Al mismo tiempo, el desarrollo de una fuerte corriente

marxista se vio obstaculizado por la ausencia de un movimiento obrero de cierta importancia⁷.

Los cambios en el ambiente intelectual no dejaron de afectar a la historiografía. Al principio fueron, sobre todo, los historiadores congregados en torno a la revista francesa *Anales* quienes protagonizaron estos cambios historiográficos. Nombres como el de Fernand Braudel, Pierre Hannu, Marc Bloch y Emmanuel de Roi Ladurie adquirieron fama mundial⁸. Ellos desviaron su atención de los cambios fuertes y los eventos políticos de corta duración, y empezaron a estudiar las estructuras de «larga duración» y los cambios lentos y graduales fundados en la vida material y las mentalidades colectivas de las sociedades humanas. Poco a poco se formó, de esta manera, la «etno-historia» y la historia de la mentalidad, en la cual cobraron mayor importancia la vida cotidiana y la percepción de los grupos humanos.

En Alemania el nacionalsocialismo forzó una reorientación de las ciencias sociales. De esta reorientación se originó la llamada Escuela de Frankfurt, que reformuló las teorías de Marx y Freud, para encontrar una respuesta a las tramas de la historia alemana posterior⁹. Bajo la influencia de estas ideas se desarrolló la historiografía «crítica», que se enfrentó a la influencia de las nociones positivistas del siglo XIX, a las que se achacaron los descarrilamientos ideológicos del siglo XX¹⁰. Rechazaron oportunamente el mito de una verdad histórica, señalando la inevitable subjetividad del historiador y la valoración moral de toda historiografía. Enfatizaron, por tanto, su contexto político y calificaron a la historia tradicional de instrumento de las clases dominantes. En otro orden, los historiadores críticos escogieron explícitamente un punto de vista en el que la emancipación de las clases subalternas cobraba importancia central. Como es de esperarse, todo esto aportó una crítica ideológica que analizaba y rechazaba las preferencias de la historia tradicional y por otro lado prestaba una atención creciente a los grupos reprimidos y a los movimientos que querían cambiar la sociedad capitalista. En esencia, la historia debía servir como instrumento de emancipación.

Está claro que el pensamiento marxista tuvo una gran influencia en la formación de estas teorías. El mismo Marx consideraba la historiografía como uno de los elementos de liberación de la clase trabajadora. Sin embargo, el pensamiento marxista mostraba y en América Latina todavía muestra una tendencia preponderantemente macroeconómica y sociológica, en la que sobre todo se analizan los procesos generales del desarrollo de las fuentes productivas¹¹. Los historiadores críticos, sin embargo, los enfrentaron con investigaciones de la vida cotidiana y la percepción de las clases subalternas.

En gran parte de estas características, esas tendencias marxistas se parecen mucho a la teoría social que se formó en Inglaterra en los años sesenta. Esta corriente histórica, en la que se destacan los nombres de E.P. Thompson, Chistopher Hill y del norteamericano Eugene Genovese, ha sido llamada «socialista-humana»¹².

A pesar de que parten de un punto de vista histórico-materialista, estos historiadores enfatizan sobre todo la posición social y el mundo mental de las clases subalternas. Muchas veces, valiéndose de las ideas y métodos de la antropología, tratan de analizar la dialéctica de los cambios sociales, que por un lado fomentan la opresión económica y cultural de manera estructural, pero que por otro hacen posible que estos grupos sobrevivan y, más aún, formen y mantengan su propia cohesión cultural y social. En su interpretación de la realidad social, estos historiadores muestran una influencia notable del italiano Antonio Gramsci, que consideraba los cambios sociales también como el resultado de un proceso dialéctico en el que tanto las clases dominantes como las subalternas podían influir¹³.

Evidentemente, no se pueden tratar todos los matices teóricos de las corrientes indicadas en un resumen tan limitado. Sin embargo, podemos indicar tres ideas generales que se coligen de sus elaboraciones teóricas:

1. Todos los historiadores rechazan la búsqueda positiva de la «única y verdadera» realidad histórica, reconstruida en base a investigaciones empíricas y formada, supuestamente, independientemente de la subjetividad del historiador¹⁴. La nueva historia social emana explícitamente de la idea de que es en última instancia el historiador quien «construye» su historia a partir de su elección e interpretación de las fuentes.

2. Una consecuencia directa del punto anterior es que la nueva historia acepta una cierta subjetividad en la historiografía. Esta puede y debe ser matizada por la verificación cada vez más rigurosa de la investigación empírica (de ahí las notas y la bibliografía) y por la explayación de los métodos y las tesis iniciales. En última instancia, sin embargo, la historiografía debe ser considerada como el resultado de una confrontación intersubjetiva del historiador y las huellas del pasado disponibles en documentos.

3. Para concluir, muchos de estos historiadores consideran la elección de sus temas de investigación como una opción política e incluso moral. Quieren que su investigación histórica ayude a la construcción de una sociedad más justa. Esto lo hacen, por un lado, para desentrañar y analizar las estructuras económicas y políticas que son causa de la injusticia social; por otro lado, escogen explícitamente el estudio de la gente sin acceso al poder, «la gente sin historia». Este enfoque origina la convicción de que el conocimiento de la historia puede ser un instrumento para la emancipación de las clases subordinadas y la formación de una auténtica contracultura.

LA HISTORIA ORAL

Las primeras experiencias del uso sistemático de la historia oral se realizaron en el África pos-colonial. El deseo de los nuevos Estados independientes de conocer su historia pre-colonial, con la finalidad de establecer una nueva identidad africana, forzaba a los historiadores a buscar fuentes históricas. No debe asombrarnos que fuera sobre todo en África donde se empezó la utilización

de la historia oral. Para una gran parte de la historia africana no se dispone de fuentes escritas. Para los siglos XIX y XX, los documentos proceden principalmente de los colonizadores europeos, con sus marcados prejuicios etnocéntricos y su imagen estática de la sociedad africana. Junto al renaciente interés por la arqueología, se empezó a usar lo que genéricamente se llama «tradición oral»: informaciones históricas que perviven en las tradiciones y los cuentos, sobre un pasado que las generaciones presentes no vivieron. Se trata aquí de un conocimiento histórico que se había transmitido intencionadamente de generación en generación. En estas sociedades, en las que la escritura nunca fue nada importante, esta transmisión resulta muchas veces sumamente exacta.

Por otro lado, el carácter premeditado de la tradición implica una cierta distorsión ocasionada por los intereses sociales de un sector de la comunidad. Como sostiene Vansina: «En última instancia, toda tradición existe sólo en virtud del hecho de que sirva a los intereses de la sociedad en la que es preservada». Estas distorsiones sociales se encuentran sobre todo en las tradiciones sobre el origen de la sociedad, que legitiman la jerarquía social existente.

En el mundo americano, las tradiciones orales juegan un papel en las comunidades indígenas, sobre todo de los Andes. Estas tradiciones han posibilitado investigaciones interesantísimas dentro de la historiografía latinoamericana. El trabajo de N. Wachtel es el ejemplo más elocuente de tal corriente. Usando el folklore indígena y las tradiciones orales y analizando las fiestas populares, fue capaz de reconstruir con gran exactitud las reacciones indígenas frente a la conquista española. Ha sido en Perú y México donde sobre todo se ha desarrollado un uso sistemático de la tradición oral.

En la historiografía europea y latinoamericana no se destaca tanto la tradición oral como la investigación histórica, que se funda en la memoria de determinadas personas sobre acontecimientos que ellos mismos han vivido. No se trata, por tanto, de acontecimientos lejanos, sino del pasado correspondiente a la generación anterior. Esto establece evidentemente una estrecha limitación al alcance histórico de este tipo de investigación, que nunca puede remontarse a más de aproximadamente 80 años. Ahora bien, la gran diferencia de este método con el de la tradición oral se encuentra en que esa información, de hecho, no «existía» históricamente y es creada por el historiador. Hasta que él no empezó su investigación y apuntó o grabó lo que contenía de este sujeto histórico, esta información sólo existía en la cabeza de las personas y carecía, por ello, de una significación histórica. Mientras la tradición oral ya era conocimiento público antes de que el historiador llegase, la memoria personal sólo se constituye en dato histórico a partir de la intervención del historiador.

En el caso de actores importantes de la historia, este método no es tan relevante (porque, por ejemplo, tienen la posibilidad de escribir su autobiografía); pero para la gran masa de la población, la intervención del historiador es la única oportunidad de articular su versión de la historia. Por eso mucha gente ve la historia como el método para dar voz a los que no tienen poder social, a las clases

subordinadas, a «los sin voz»; o, en términos más académicos, para democratizar el discurso histórico. Es esta dimensión, tan acorde con las ideas ya indicadas de la nueva historia social, la que da el impulso más importante a la historia oral.

Está claro que se le da una importante significación social y política a la historiografía oral. En las sociedades donde la clase dominante considera la promoción de los intereses de la gente sin poder social como algo sospechoso, el escuchar y tomar en serio a esa gente ya tiene implicaciones políticas directas.

Esta forma de historia oral puede subdividirse en dos tendencias. Por un lado puede interesarse por una interpretación nueva o distinta de los eventos históricos importantes; eventos en general que ya están descritos, pero a los que la historia oral puede añadir otra dimensión, la visión desde «abajo». Un ejemplo claro es el de los libros de Jean Meyer y Ann Craig que prestaron atención a dimensiones nunca ponderadas de la Revolución Mexicana. En República Dominicana han sido recientemente publicados dos libros de Margarita Cordero y María Filomena González, que tratan de añadir nuevas dimensiones a la historia de la lucha anti-imperialista de 1916 y 1965.

Por otro lado, algunos historiadores han utilizado entrevistas orales para obtener información sobre la historia de las clases subalternas mismas. No se interesan tanto por eventos políticos grandiosos, sino más bien por la vida cotidiana de estos grupos. La estructura social de los pueblos campesinos, los movimientos migratorios, las relaciones de producción, se constituyeron en temas de esta historia, que en ocasiones recibe el nombre de «etno-historia». En general, este es un enfoque complementario a una investigación más amplia que también toma en cuenta la dinámica de la historia nacional e incluso internacional. Ejemplos son los trabajos recientes de Roseberry sobre el campesinado venezolano y de Mallon sobre el Perú. Mi trabajo en Villa González tenía también un enfoque parecido.

Tal uso de la historia oral también implica un interés por el pensamiento y la percepción de la historia de las personas involucradas en ella. El historiador no puede limitarse a juzgar únicamente la «verdad» o «falsedad» de los datos históricos obtenidos por vía oral. Le es preciso analizar, también, el pensamiento sobre la historia en sí. No se trata, por tanto, de la verdad o falsedad de los datos, sino de un análisis de la percepción histórica de un grupo social, es decir, del «discurso que una comunidad posee sobre ella misma y sobre su pasado». Sólo de esta manera se puede efectuar una comprensión directa de la cultura y del pensamiento de un grupo social, lo que los historiadores de la escuela de los Annales llaman «La experience vecu», la experiencia vivida. Solamente así será posible fundar una nueva historia social que «establezca una articulación radical del pasado (...), no sólo porque considera al pueblo como objeto, sino sobre todo porque expresa su concepción. En este relato, el pueblo se convierte en el historiador de su propia historia».

UN PROYECTO DE HISTORIA ORAL: VILLA GONZÁLEZ EN EL SIGLO XX

La pretensión de mi pequeña investigación en Villa González fue la de hacer en Cibao dominicano un proyecto de lo que hemos denominado «etno-historia». En otras palabras, mi propósito era averiguar si es posible conocer y analizar los cambios en la vida campesina de este siglo, a través de entrevistas con la gente que ha tenido una experiencia directa del fenómeno.

El plan original para aquel trabajo de campo en Cibao había surgido mientras estaba trabajando en el Archivo General de la Nación, en Santo Domingo, lugar donde empecé a estudiar los cambios sociales y económicos de la vida cibaëña. Los documentos me aportaban muchos datos interesantes, pero a fin de cuentas no ofrecían las respuestas a mis cuestionamientos, a las preguntas de un historiador social: ¿cómo vivía la gente en el campo a principios de este siglo? ¿Cuáles fueron los cambios en la situación de los pequeños cosecheros? ¿Cómo se organizaba el cultivo del tabaco? ¿Cuál fue el papel de las relaciones sociales y familiares? etc.

Los documentos escritos, sobre todo los que datan de finales del siglo XIX, ofrecen al historiador la visión constreñida de la élite comercial que vivía en la ciudad. Se habla del «cosechero» y del «campesinado», pero nunca se escucha a la gente misma. Las fuentes de la época posterior, digamos hasta 1961, también adolecen de una gran distorsión, por un lado porque tenían el propósito de demostrar el éxito de medidas Trujillistas, y por otro porque la clase media del siglo XX —que escribía los informes— no estimaba mucho a la gente del campo.

Mi investigación de historia oral quiso ser un intento de llenar este vacío. Por razones prácticas,¹⁵ decidí establecerme en Villa González; durante un período de dos meses viví allá. En ocasiones me trasladaba a Santiago para consultar documentos importantes y sostener entrevistas con comerciantes y otras personas de la ciudad. Sin embargo, la mayor parte de mi trabajo tuvo lugar en la misma región de Villa González. Me había comprado una bicicléteca: ésta me facilitó el poder moverme independientemente, sin apartarme demasiado de la vida diaria del pueblo (un peligro que ocurre muchas veces cuando se usa carro). De esta forma podía estar al tanto de las cosas de la vida diaria. Esto permitía, por ejemplo, que gente desconocida me parase y me diese el nombre de don fulano, que recién había regresado de una visita a sus familiares en New York y podía contarme mucho sobre la región. Los primeros contactos con la gente de la región fueron establecidos por un empleado muy servicial del instituto de tabaco. Más tarde, los contactos se efectuaron casi sobre la marcha. Así tuve la oportunidad de conversar sobre el «pasado» en varias ocasiones con unos cosecheros mayores: la abundancia de la tierra, las recuas que transportaban el tabaco al comerciante, el ferrocarril de Santiago a Puerto Plata... También hablé con frecuencia, formal e informalmente, con cosecheros más jóvenes y otras gentes del pueblo. Tanto por mi sexo, como por el hecho de que el cultivo del tabaco —y sobre todo el hablar sobre ello— es considerado una cosa de hombres, todos

mis contactos iniciales fueron con hombres. Más tarde pude hablar con «cosecheras» amas de casa (quienes tienen un rol importantísimo en el cultivo del tabaco) y obreras de los almacenes. Sin embargo, nunca pude establecer con ellas una atmósfera de informalidad como con los hombres.

Por preferencia personal, no me valí de grabadora para hacer las entrevistas. Tomaba notas escuetas durante la entrevista, que luego ampliaba y complementaba de memoria en mi diario de trabajo. A pesar de todo me lamento de no haber grabado ninguna de las entrevistas. Ello me habría permitido matizar con más calma mis primeras interpretaciones, con las que quizás habría visto aflorar informaciones «escondidas». Además esta decisión no me permitió referir las palabras mismas de los entrevistados. Por eso en aquel artículo surgió un gran abismo entre mi seco discurso académico, la abundancia de detalles y la riqueza de expresión de los cosecheros. Especificaré otra desventaja de la no utilización de la grabadora: la imposibilidad, para otros historiadores, de controlar y verificar mis datos.

La finalidad de mi estudio fue la obtención de datos sobre la historia de la sociedad tabacalera del campo cibadeño. Además esperaba lograr una mejor comprensión de la perfección de la historia reciente, tal como existe en la misma comunidad. La historia de la República Dominicana en el siglo XX muestra muchos acontecimientos radicales, *in extenso* descritos en una perspectiva nacional. A mí me interesaba la repercusión de esos acontecimientos en la vida y en el sentir histórico de la gente, en un pueblo del campo que se encontraba al margen de la sociedad nacional.

Pero investigaciones como esta última, dirigida a la percepción de un grupo social (persiguiendo, por tanto, la tercera meta de la historia oral, como se expuso más arriba), requieren más tiempo y métodos de los que contaba yo en ese momento. Una conclusión general, que se confirma en otras investigaciones, fue que los «grandes acontecimientos», aquellos de mayor importancia desde el punto de vista de la política nacional, han tenido en la gran mayoría de la población un impacto mucho menor del que generalmente se presume. En el Cibao no fueron tanto los trastornos políticos, las preocupaciones yanquis o la crisis de los años treinta, los hechos que marcaron la vida de la gente, sino más bien el trabajo irregular en el ferrocarril y los desmontes paralizados para un gringo desconocido. En general, debemos dar la razón al historiador francés Joutard cuando escribe: «una de las formas de carácter no institucional de la memoria oral es aquella relativa a la insensibilidad ante los grandes eventos que esconde la vida de los pueblos»¹⁶. La historia oral, en ese sentido, enfatiza sobre todo el paso de la vida cotidiana¹⁷.

PROBLEMAS TEÓRICOS Y TÉCNICOS DE LA HISTORIA ORAL

Resulta evidente que la historia oral no es simplemente un método nuevo, sino que implica muchos cambios en la perspectiva historiográfica y en su epistemología. De todos modos, para situar la historia oral como un enfoque

aceptado dentro de la historiografía, es necesario perfeccionar sus métodos y explicitar sus dificultades epistemológicas. En base a la multitud de experiencias de muchos historiadores que han empezado a utilizar la historia oral, es posible hacer un breve resumen de algunas dificultades que se pueden presentar.

En primer lugar está la epistemología de la historia oral a la que debe enfrentarse el historiador. Si es verdad que para los «fanáticos» de la historia oral, el tipo de conocimientos por ella obtenido no presenta ningún problema, no se puede ignorar sin más el hecho de que el historiador mismo crea una parte de las fuentes y datos. En cuanto a la tradición oral, se puede mantener que ésta ya tenía una razón de existir anterior a la intervención del historiador; pero no se verifica lo mismo en la mayor parte de la historia oral. No se puede dejar de tomar en consideración que «en oposición con las fuentes históricas tradicionales, las entrevistas históricas se han estructurado en buen y en mal sentido, por la intervención activa del historiador»¹⁸. Como hemos visto, en línea general los entrevistados no eran conscientes de la relevancia de su historia sino hasta el momento en que el historiador llegaba y empezaba las entrevistas.

La historia, además, cuando es reconstruida a base de entrevistas y se refiere a un pasado bastante lejano, se ha distorsionado muchas veces por experiencias posteriores o por presiones sociales. También tienen una gran influencia las características psicológicas del entrevistado o sus preferencias políticas. Además, se trata de una historia que se ha formado, al menos parcialmente, por medio de las preguntas y la actitud del historiador; por la confianza que sabe conseguir de la gente entrevistada y, muy importante, por sus características «objetivas» sexo, nacionalidad, color, etc.

La índole de las fuentes orales no puede, por tanto, considerarse mecánicamente como de la misma clase que la de las fuentes documentales. Esto conlleva a dos importantes características:

El historiador debe estar consciente de su papel e influencia en el proceso del conocimiento histórico. Debe establecer cuidadosamente su metodología, el contenido de sus preguntas y las características básicas de la gente entrevistada.

? Si las fuentes orales tienen que ser consideradas como pruebas historiográficas, entonces deben ser sometidas —como las fuentes escritas— a un examen crítico y preciso. Este examen podrá hacerse por comparación de datos de varias entrevistas o por comparación con las fuentes escritas¹⁹.

Una atención acuciosa a esos dos puntos podrá dar mayor solidez a la historia oral y posibilitará una creciente asociación de la historia oral y la historia documental. Sin embargo, esos dos puntos son muy generales. Como ya hemos visto, en la realidad, donde se realiza el trabajo de campo, el historiador confronta muchos problemas prácticos que, aunque puedan derivarse de estos asuntos teóricos, a veces parecen mucho más inmediatos y urgentes que los problemas de la epistemología.

Muchos de estos problemas prácticos tienen que ver con el trabajo de campo que el historiador debe hacer. Sobre los problemas específicos de este tipo de estudios, es posible encontrar muchos artículos de antropólogos²⁰. Algunos aspectos de ellos hacen referencia de manera especial a los estudios historiográficos.

El asunto más importante y problemático es la selección de los informantes. En una investigación histórica casi nunca es posible conseguir una muestra representativa. Muchas veces depende de la casualidad y la presencia de gente anciana, que puede y sabe recordar datos del pasado. Aunque al historiador le es casi imposible evitar una selección voluntaria, debe resguardarse de selecciones que le darán una visión muy distorsionada de su tema de investigación. En mi propio trabajo, por ejemplo, ya era tarde cuando llegué a darme cuenta que la mayor parte de mis informantes eran cosecheros acaudalados y articulados²¹. La jerarquía social en la región, donde las familias pobres viven más lejos de las carreteras e incluso, a veces, detrás de las viviendas de las familias más influyentes, escondió esta distorsión al principio de mi investigación. Otro ejemplo es la distorsión, que prefiero llamar «masculina», que se repite con frecuencia en trabajos similares. En una sociedad como la dominicana, en la que el hombre controla la vida pública, resulta difícil encontrar informantes femeninas. Es evidente que una investigación, sobre todo de la etno-historia, puede conducir a una visión muy parcializada. En el caso de trabajos históricos se tratará de una parcialidad más dañina, pues la experiencia muestra que las mujeres muchas veces forman el grupo que más sabe sobre la cultura y la historia de la comunidad²².

Otro asunto importante es que el investigador casi siempre se ve precisado a afrontar un puente entre su propia cultura y la de los informantes. Eso es evidente en investigadores extranjeros (como yo, pero ocurre por igual entre personas del mismo país. Los historiadores y los antropólogos son generalmente académicos que viven en la ciudad y que pertenecen a una clase media, poseedora de una cultura distinta a la de la gente anciana, que generalmente ha vivido toda su vida en el campo. El caso de la India muestra que casi todos los investigadores que trabajan en su mismo país se sienten como extranjeros, inmersos en un ambiente extraño, tanto, que para entenderlo les es preciso emplear mucho tiempo en comprender su cultura y su organización social²³. Muchas veces se presenta el problema del idioma, o bien el de un «dialecto» distinto (como cuando un capitalino trabaja en Cibao). Estos asuntos tienen una gran importancia, ya que mucho depende de la confianza que exista entre el historiador y el informante.

Otro problema es que a veces resulta difícil explicar la finalidad de las entrevistas; en otras ocasiones, existe suspicacia hacia el fin y el uso que se le dará a la información. Por ejemplo, yo estaba haciendo entrevistas sobre la historia de la agricultura tabacalera al final de la cosecha, cuando todos los cosecheros están ocupados en la venta de su tabaco. Muchos de ellos sospechaban en un primer momento que yo era empleado de alguna compañía de

tabaco. Para evitar estos problemas, o al menos para estar conscientes de ellos, es imprescindible que el investigador posea un gran conocimiento de las estructuras sociales y la cultura de la región que estudia.

También, por otra causa, es de suma importancia dar la oportunidad a la población de la región de entender los objetivos y las preguntas de la investigación. Se espera que el informante no sólo confíe su historia personal al historiador, sino también datos más generales relacionados con el tema. Sostiene Henige que «el desafío más grande para el historiador es el de convencer a sus informantes que pasen de lo personal e indiosincrático a hacer conexiones, discutir temas y proveer perspectivas más amplias»²⁴. Eso solamente es posible cuando ellos tienen algún conocimiento de la finalidad de la investigación.

Por fin, se nos propone un conjunto de problemas técnicos, que sólo podemos abordar de una manera muy breve. Lo más importante es el modo de entrevistar. Como hemos dicho, las preguntas que haga el historiador influyen en el resultado final. Por eso es menester hablar con cada persona por lo menos dos veces. Esta práctica dará tanto al historiador como al entrevistado la posibilidad de reflexionar sobre la primera conversación, corregir faltas o malentendidos. Se deben evitar en las entrevistas las preguntas directas, es decir, preguntas que sugieren en su misma formulación una cierta respuesta (y, por tanto, que pueden ser contestadas con un «sí» o «no») o una referencia política o moral²⁵. También es importante darse cuenta de la situación en la que se realiza la conversación. La presencia de terceros, por ejemplo, va a influir mucho en el resultado final de la entrevista. Un aparcerero no tocará ciertos aspectos en presencia del terrateniente; los jóvenes suelen ser más moderados ante la gente mayor; las mujeres no hablan sobre determinados asuntos en presencia de los hombres... Pero debemos admitir también que las entrevistas en grupo pueden aportar informaciones nuevas, gracias a estímulos recíprocos.

Otro asunto es el registro de las entrevistas. El medio que tiene mayores posibilidades de precisión es, sin duda, la grabadora. A muchos investigadores, como el caso mío, les molesta el uso de la grabadora: mucha gente se siente incomoda cuando sus palabras son grabadas. A veces también crea un ambiente demasiado formal, que impide una conversación abierta y natural, (Thompson ha llegado a decir que sus informantes le han referido las cosas más importantes al momento de despedirse, cuando había ya apagado la grabadora)²⁶.

Otros, como Alain Craig,²⁷ niegan los efectos negativos de la grabación. Es cierto que para la mayoría de la gente la grabadora es impedimento sólo por un momento.

A pesar de la prolijidad que supone transcribir las cintas, es preferible hacer grabaciones. La ventaja mayor es que su uso hará posible que los datos sean verificados por los historiadores. David Henige, diciendo que esto es lo que hace precisamente aceptable la historia oral como parte de la historiografía, ha enfatizado repetidas veces la necesidad de esta verificación. Milita en favor del

depósito de las cintas en instituciones públicas. Solamente de esta manera puede convertirse la historia oral en una parte integral de la historiografía²⁸.

Para terminar estas referencias, tenemos que preguntarnos cuál es la mejor manera de presentar los resultados de la historia oral. Mucho material procedente de entrevistas orales se encuentra «escondido» en los libros que también se han valido de las fuentes documentales más respetadas. Muchas veces, los historiadores fundan su conocimiento en los métodos de la historia oral, pero generalmente no explican la índole de la información ni la manera como fue obtenida. Mi propio artículo de Ciencia y Sociedad sufre de esta deficiencia, así como los libros de Mallon y Roseberry. De todo lo anterior se puede concluir que esto no es aconsejable. Artículos que tengan una pretensión científica deben explicitar los fundamentos de su metodología y de su interpretación.

Ahora bien, las fuentes orales no sirven exclusivamente como argumento de estudios científicos. También pueden publicarse in extenso por el historiador, con la condición que éste los redacte un poco. Son los llamados documentos testimoniales o life-story. De esta manera, se puede concebir una verdadera fuente que puede ser utilizada o interpretada por otros historiadores. Ejemplos elocuentes de estos testimonios son la historia de una mujer de las minas de Bolivia, de un dirigente indígena del Perú y un esclavo prófugo cubano²⁹.

Aquí debe referirse otro aspecto muy interesante de la historia oral: su valor heurístico. Como escribe J. Stubbs: «los testimonios orales ofrecen una profundidad y elasticidad, una riqueza y vitalidad, un sentido de lo inconfundible, que muchas veces no pueden ser conseguidos con otros métodos de investigación»³⁰. El valor heurístico, la comprensión de otra época y otra cultura de una manera directa, sin la intervención de la razón, es una de las propiedades más excepcionales de la historia oral. Las entrevistas que están publicadas en el librito de María Filomena González nos dan, por ejemplo, una visión directa y humana de una parte de la historia dominicana que de otra manera prácticamente no se puede conseguir. No puede sorprender, entonces, que se lean y se vendan las historias personales de Domitila y Esteban como novelas.

Como las fuentes orales inducen a compenetrarse con el pasado lejano, muchos historiadores optaron por utilizar formas noveladas para la presentación del material. Esta manera de escribir, perdiendo terreno en las posibilidades de verificación y ganando en la amenidad de la lectura, hizo posible la creación de un libro tan magnífico como el estudio de la familia Sánchez, en Ciudad de México, de Oscar Lewis³¹. En el ámbito dominicano, ha escrito el francés Lemoine un libro sobre la situación de los braceros haitianos que trabajan en la zafra del azúcar. Usando técnicas novelísticas, la historia oral y métodos de investigación tradicionales, la obra adquiere una elocuencia excepcional³².

No puedo dejar de referirme a las novelas históricas como Over de Marrero Arísty, La Mañosa de Bosch y la obra de Fredy Prestol Castillo³³, que nos muestran la fuerza heurística que puede resultar de la combinación de la historia

y la novelística. No obstante, por el momento es preferible presentar los resultados de la historia oral lo más claros y controlables posible, sobre todo porque no todos los historiadores son novelistas aventajados.

El último aspecto que debe ser considerado como de suma importancia es la obligación que tiene el investigador de devolver de una forma u otra los resultados de su trabajo a la gente y a la sociedad sobre los que ha hecho su investigación. Esto puede hacerse a través de charlas en la comunidad misma o por la distribución de estudios escritos. Es verdad que puede resultar en ocasiones difícil; pero los historiadores orales deben guardarse de un bandidismo intelectual: mancharse furtivamente de la comunidad con su botín y nunca mas volver por allí³⁴. La historia oral es el resultado de la conjugación de lo histórico con el historiador: para ambos el haber coincidido tiene que dejar un compromiso. La persona entrevistada ha ofrecido una parte de su patrimonio cultural e histórico al historiador. Este último debe justificar el uso y la interpretación de los resultados ante sus colegas, pero sobre todo ante la misma gente que le dio su confianza y le hizo partícipe de la cosa más preciosa que posee, su historia.

Pero esto no lo es todo. La historia oral hace posible una verdadera historia social, en la que el actor histórico no surge únicamente como una víctima pasiva de las estructuras históricas, sino también como un sujeto activo de su propia existencia. Puede mostrarnos, por ejemplo, que el desprecio tradicional hacia la gente popular, por parte de las élites urbanas, ha cerrado los ojos a estas élites para percibir la creatividad y la energía que en el pueblo se puede encontrar, y contradice por completo la pasividad y la apatía que se le imputa³⁵.

Es tiempo de que la historiografía, tanto la tradicional como la inspirada por el materialismo histórico de Carlos Marx, se sacudan de esta visión parcializada. La historia oral puede ayudar mucho en ello.

Esto es sobre todo importante en una sociedad que se transforma tan rápidamente como la sociedad dominicana. Cada día se van perdiendo expresiones culturales y conocimientos precisos, dejando a las generaciones nuevas en un vacío cultural e histórico. Durante mucho tiempo se ha pensado que tal abismo social y cultural era necesario para la llamada «modernización» de la sociedad³⁶. Sin embargo, cada día se torna más claro que tales teorizaciones se han equivocado completamente. El desarrollo de un país como República Dominicana solamente puede apuntalarse en sus propios fundamentos culturales e históricos. Sin querer exagerar la influencia de la ciencia histórica, se puede afirmar que ella puede contribuir al conocimiento y la revaloración de la cultura popular y la historia dominicana³⁷. Y no para conservarla como fácil fósil inalterable, sino más bien para colaborar en la concepción de soluciones creativas a los problemas sociales más graves de la sociedad dominicana actual.

En concreto, se podrían considerar las siguientes sugerencias para estimular la historia oral en República Dominicana. Para crear una generación nueva de historiadores que sepan manejar la historia oral, es necesario empezar por las

universidades. En los departamentos de historia de varias universidades se podrían empezar proyectos de historia oral, con una participación activa de los estudiantes. Se puede pensar en una materia de historia oral, con secciones en las que se traten las posibilidades y las limitaciones de ella, acompañadas de una pequeña investigación, preferiblemente en una región cercana al centro académico. Esto podría hacerse con la finalidad de esclarecer un aspecto específico de la historia dominicana o hacer una historia de vida, aunque también puede hacerse a partir de entrevistas «abiertas» y generales que pueden servir como una fuente general para la historiografía posterior. Un ejemplo de un proyecto similar se puede encontrar en el folleto que el historiador inglés A. Roberts escribió hace casi veinte años, a instancias del gobierno de Tanzania, para los estudiantes de ese país³⁸.

Desde luego, no se pueden esperar descubrimientos milagrosos de estos proyectos, pero pueden ayudar a conservar un material histórico que está en peligro de desaparecer. También todo esto puede poner en contacto más directo a los estudiantes con su propia historia. Además, es muy importante dar a conocer los resultados de estas investigaciones, por ejemplo, por emisiones radiofónicas o por publicaciones de folletos. El movimiento puede estimular el interés y el deseo de conocer la historia local y regional y provocar de esta forma el surgimiento de otras fuentes históricas. Un ejemplo de eso se puede encontrar en las actividades de la emisora Radio Santa María, en la Vega, la cual durante diez años ha recopilado cintas y emitido programas sobre la historia de comunidades campesinas.

La experiencia de esta institución y la mía propia permite concluir que la gente del campo tiene un gran interés por la historia de su propia región. En un esfuerzo sistemático de historia oral, se podría coleccionar o inventariar, en cooperación con la población zonal, tradiciones locales y conocimientos históricos³⁹, más no para conservarlos como una reliquia ancestral, sino como fundamento de una identidad cultural e histórica y, por lo tanto, de una fuerza social y cultural, a partir del cual se pueda resistir a las tendencias uniformantes y alineadas de una sociedad capitalista independiente.

NOTAS

1 El origen de este concepto no está completamente claro. El concepto tampoco está libre de ambigüedad. Puede significar la investigación misma o el estudio que redacta el historiador después. Sobre esto: Thompson, p. «Editorial», *Oral History Journal*, IX(1): 3-4, Spring 1981.

2 Tosh, J. *The Pursuit of History (Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History)*, London/New York: Longman, 1984. Sobre todo el capítulo 1: «The uses of history», pp. 1-26.

3 Redfield, R. / Singer, M.B. «City and Countryside: the cultural Interdependence», En; Shani, T. (ed) *Peasants and Societies*, Harmondsworth: Penguin, 1971. pp 337-365.

4 Stuart Hughes, H. *Consciousness and Society. The orientation of European social thought, 1890-1930* New York: Vintage, 1977 (orig. 1958).

5 Rama, C.M. *Nacionalismo e historiografía en América latina*, Madrid: Ed. Tecnos, 1981; sobre todo pp. 25-32.

6 Citado en Henretta, J. A. «Social History a Lives and Written», *American Historical Review*, 84(5): 1306-1307, 1979.

7 Genovese, E.D: «Marxian Interpretations of the Slave South». En: Bernstein, B.J. (ed.) *Towards a New Past: Dissenting Essays in American History*, New York. p.91.

8 Introducciones generales son: *New Directions in European Historiography*, Middletown: 1975, Stojanovich, T. *French Historical Method: the «Annales Paradigm*, Ithaca: 1976 y Cardoso, C.F.S./Pérez Brignoli, H. *Los métodos de la historia*, Barcelona, Ed. Crítica, 1976.

Sobre la relación entre historiografía de los Annales y la historia oral se produjo una discusión interesante entre Clarence Smith y Vansina: (Clarence-Smith, W.G. «For Braudel: A Note on the Ecole des Annales' and the Historiography of Africa», *History of Africa*, (IV): 275-281, 1977 y Vansina, J. «For Oral Tradition (But not against Braudel)», *History in Africa* (V): 351-356, 1978.

9 Hay pocas introducciones accesibles sobre la Escuela de Frankfurt. La obra de Habermas es fundamental. Por ejemplo: Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: 1973. Algunas aplicaciones prácticas se pueden encontrar en: Wolff, K.H./Moore Jr., B. *The Critical Spirit: Essays in honor of Herbert Marcuse*, Boston: Beacon Press, 1967.

10 Groh, D. *Kritische geschichtswissenschaft in Emanzipatorischer Absicht*, Stuttgart: 1973; Echler, H.U. *Geschichte als historische Sozialwissenschaft*, Frankfurt am Main: 1973 y «Geschichtswissenschaft heute». En: Habermas, J. (ed) *Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit* (2 tomos), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

11 Véase en la República Dominicana, por ejemplo, las obras de Roberto Cassá, Luis Gómez, Wilfredo Lozano e Isis Duarte.

12 Johnson, R. «Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History», *History Workshop*, (6): 79-100, Autumn 1978.

En el mismo artículo se usa el término «Culturalist marxism» (marxismo culturalista). En su violenta polémica con el estructuralismo de Althusser, E.P. Thompson, E.P. *The Poverty of theory and other Essays*, New York/London: Monthly Review Press, 1978

13 Aparte de la obra de Gramsci mismo véase: Laclau, E./Mouffe, C. *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic*, Verso, 1985. pp. 65-71.

14 Dentro de la historiografía marxista europea se ha desarrollado una agria discusión entre los 'culturalistas' y los 'estructuralistas' alrededor de esta problemática. Los primeros rechazan el determinismo cuasi-positivista de los últimos. Los editores del *History Workshop Journal*, por ejemplo, escriben: «Una historia que esté opuesta a las relaciones lógicas ya teorizadas, solamente puede ser

perfeccionada por la pérdida de cualquier especificidad, sea un tiempo histórico, sea un espacio», «Editorial History and Theory», History Workshop Journal, (6): 5, Autumn 1978.

15 Fueron sobre todo la accesibilidad al pueblo, la corta distancia a Santiago y el interés que demostro el empleado del Intabaco en esta región. Además, Villa González está considerado como un centro tradicional del sector tabacalero: Baud M. «La gente del tabaco, pp. 110-111.

16 Joutard, p. Ces voix qui... pp. 174-179.

17 Margarita Cordero, (Mujeres de abril) también habla sobre la "vida cotidiana", pero usa el concepto no tanto en el sentido etno-histórico, sino más bien contradiciendo el heroísmo masculino, que está ligado generalmente a la revolución de abril de 1965.

18 Grele, R.J. «Ziellose Bewegung Methodologische und Theoritidche probleme der Oral History», En: Niethammer, L. (ed.) Lebenserfahrung und Kollektives Gedachtnis: Die Praxis der 'Oral History'. Frankfurt am Main: Syndikat, 1980. p. 149. También: Tonkin, E. «Implications of oracy: An Anthropological View», Oral History. III (1): 41-49, 1975.

19 Tosh, J. The Pursuit... pp. 178-189.

20 Por ejemplo: Srinivas, M.N./Shah, A.M./Ramaswamy, E.A. (eds.) The Fieldworker and Field. Problems and Challenges in sociological investigation. Delhi: Oxford UP, 1979. También: Dumont, J.p. The Headman and I Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience. Austin/London: UP of Texas, 1978 y Geertz, C. «From the Native's Point of View»: On Nature of Anth pological Understanging, en: Dolgin, J.L./Kemnitzer D.S/Sohneider, D.M. Symbolic Antropology. New York: Columbia UP, 1977.

21 Para el mismo problema en India: Srinivas, M.N., The Fieldworker... p.5.

22 Heige, D., Oral..., pp. 48-49.

23 Srinivas, M.N., The Fieldworker.. p. 3.

24 Henige, D., Oral... p. 184.

25 Para ejemplos elocuentes de preguntas 'malas': Henige, D., Oral..., pp.34-36.

26 Thompson, p., The Voice...

27 Craig, A.L., The First..., p. 271.

28 Henige, D. «In the Posseion of the autor»: The problem of Source Monopoly in oral Historigraphy». International Journal of oral History, I (3): 181-194, 1980.

29 Vizzer, M. 'Si me permiten hablar...'; testimonio de Domitila, una mujer de la minas de Bolivia. México Siglo XXI, 1977; Neira Ssmanez, H. Huilca: Habla un campesino peruano. La Habana: Casa de las Américas, 1974; Barnet, M. Biografía de un cimarrón. Barcelona: Ariel, 1968. También: Burgos Debray, E. Me llamo Rigoberto Menchu (testimonio). La Habana: Casa de las Américas, 1983.

30 Stubbs, J. «Some thiyghts on the life story method in laboyr history an reserch on rural women». IDS-BOLLETIN, XV (1); 35, 1984.

31 Lewis, O. The children of Sánchez. Harmondsworth; Peguin, 1964 (orig. 1961). También; Fraser, R. Recuérdalo tú y recuérdalo a otros; Historia de la guerra civil española (2 tomos). Barcelona; 1979.

32 Lemoine, M. Sucré Amer Esclaves aujourd'hui dans les Caribes. Paris: Encre, 1981. (traducción al español por el CEPAE: Azúcar amargo. Santo Domingo: 1983).

33 Sobre todo El masacre se pasa a pie. Santo Domingo: Ed. Taller. 1973. Preparando sus novelas, Prestol Castillo usaba los métodos de la historia oral. Entendía muy bien su valor. En su prólogo a Pablo Mamá, Miguel Angel Prestol le cita, diciendo: «Solía entonces conversar con los viejos de Neiba. En

buena hora y aprisa. Suerte de arrancar profundos mensajes de la historia no escrita, antes de que la muerte, próxima, acallara sus voces. Así, iba recogiendo el acre y pintoresco material de la 'intra-historia', esa que no está en los manuales ni en las monografías, gélidas, escritas en gabinete, u hospedadas en la Gaceta Oficial, en legislación o decretos, implementos con los que suele estudiarse nuestra historia». Prestol Castillo, F. Pablo Mamá. Santo Domingo; Ed. Taller, 1985. p.IX.

34 Srinivas, M.N., *The Fieldworker...*, pp. 10-11.

35 Dos ejemplos del siglo XIX bastarán en este sentido: «Señálase como una de las causas principales del mal que aquí deploramos la indolencia y notoria apatía de las gentes del campo, quienes circunscribiendo el cultivo al menor espacio posible y satisfaciendo a muy poca costa sus necesidades, no sienten el más pequeño estímulo por acrecentar y mejorar la producción...», *El Porvenir*, II (18), 4 de mayo de 1873; «Se hace necesario que nuestra gente de campo no malgaste el tiempo en las continuas fiestas a que se entrega casi a diario. (...) La atención y entretenimiento de un conuco exige constancia en el trabajo, y sobre todo, buen orden...», Memoria del gobernador de Puerto Plata (Emilio Cordero), 1898, en Archivo General de la Nación.

36 «La retención del pasado era considerada como un obstáculo para la modernización del país»: Joutard, p. Ces Voix qui... p. 155.

37 Véase, por ejemplo, la situación en Francia: Bovier, J.C./Bremondy, H.B. y otros. *Tradition Orales et Identité Culturelle*. Paris: CNRS, 1980.

38 Roberts, A. *Recording East Africa's Past*. Dar es Salaam: East African Publishing house. 1968. Similares esfuerzos se pueden encontrar hoy en día en la enseñanza de historia de Zimbabwe Independiente: Ranger, T, *Revolutions in the wheel of Zimbabwean Historia*», *MOTO*, dec. 1982/jan. 1983; pp. 41-45.

39 Bouvier, J.C. y otros, *Tradition Orale*...pp. 11-56.

DINÁMICA DE LA TRANSMISIÓN ORAL

Manuel Zapata Olivella.

La cultura es el acto por el cual el hombre dejó de ser animal, pero también puede degenerar en simple ser antropeoide y tal vez menos, un robot mecanizado, manejado, incapaz de trazarse a sí mismo un programa y mucho menos de realizarlo. Estamos acostumbrados, cuando hablamos de cultura, a imaginarnos que se trata de un fenómeno exterior que se puede adocinar en una biblioteca, museo de pintura o de cine; muy pocas veces pensamos que eso que llamamos cultura comienza con uno mismo y, en cierta manera trasciende la muerte.

Cuando se habla de tradición oral, generalmente se nos viene a la memoria el concepto de acervo de la palabra, refranes, cantos, poemas, décimas, coplas, mitos, leyendas, pero muy pocos tenemos conciencia de que cada vez que pronunciamos una palabra estamos enriqueciendo esa tradición oral y que ésta no es más que el conjunto de palabras de un pueblo, el idioma con el cual diariamente se está reconstruyendo el mundo. La actitud inconsciente de subestimar nuestra mejor herramienta —el lenguaje, la palabra como instrumento espiritual y material—, nos conduce a una separación respecto de su dualidad imaginándonos que son dos cosas sin relación directa.

La circunstancia de no comprender a profundidad la condición del ser humano, la maravilla de su esencia, cada día más nos aleja la posibilidad de tener conciencia de lo que somos. Es una lástima que en la escuela primaria, secundaria o en la universidad, etc., al maestro o profesor se le haya olvidado inculcarnos la toma de conciencia de que somos seres humanos.

Con frecuencia hago esta pregunta a mis alumnos: ¿qué diferencia al ser humano del resto de los animales? Y vienen las concebidas respuestas, e inclusive las discusiones, pero nunca en ese intercambio de conceptos surge la condición esencial de ser humano, que es sencilla y llanamente, sin misterios de ninguna naturaleza: ser creador de valores culturales. Eso es el hombre, y cuanto diferente sería la historia de cada uno de nosotros si la cartilla que nos despertó la reflexión sobre el aprendizaje, hubiera comenzado por ahí, porque automáticamente hubiésemos podido darnos cuenta de que teníamos la palabra para inventar y los dedos para asir, palpar y crear como realmente lo hacemos, aunque sin conciencia de ello, a lo largo de nuestra vida. Hubiéramos evitado desperdiciar el lenguaje, verbalizando nuestro pensamiento y nuestras acciones, en lugar de concretarlos en elementos mucho más creativos.

Es cierto que la verbalización también es un hecho creativo, pero si se plantea el aprovechamiento del poder creador de la palabra, no podemos dejar de concluir que perdemos mucho tiempo repitiendo frases poco significativas; que si se nos hubiese dicho en nuestra infancia que el hombre no solamente es un creador, sino que no puede pasar un instante de su vida, ni siquiera en su etapa

más embrionaria, sin poder crear valores, fácil es imaginar la gran tarea que hubiésemos tenido por delante para poder llenar con nuestra creatividad esas horas, esos días y años que han pasado y que hemos dejado vacíos de valores culturales significativos y trascendentes.

No es fácil, bien lo sabemos, descubrir la existencia de los elementos biológicos que intervienen en el acto creativo —órganos de los sentidos, cerebro, manos, aparato fonético, etc.— aunque son evidentes. El fundamento de esta estructura orgánica es proporcionar las facultades necesarias para la creación de valores, algunos de ellos tan negativos como las armas bélicas que parecen negar la inteligencia humana. Entonces es cuando surgen para corregirlos la filosofía, la religión, el arte, la moral, etc.

Todos estos instrumentos, por muy diferenciados que parezcan, particularmente cuando los comparamos con los elementos materiales de la cultura, comparten un origen común: son producto humano. Desde ese punto de vista, cualquier actividad que haga el hombre vivo, despierto, dormido, en su vida embrionaria, en su vida fetal, está dentro del marco de la cultura.

Si observamos la dinámica de la transmisión oral descubrimos que esos valores culturales, cualquiera que sea su naturaleza espiritual, material, fabulada, imaginada o concretada, no es más que un continuo quehacer de fórmulas para enriquecer los conocimientos. Ya con relacionar el concepto de «conocimiento» a los productos de la cultura se está involucrando la propia esencia del ser humano, ya que las ideas no se pueden producir si no hay un proceso previo de reflexión, lo que lleva precisamente a tener conciencia de sí mismo o de la obra creada. Pues bien, esta estructura que utilizamos todos los días, y que empleamos en una forma mecánica, sin darle mayor atención, son las facultades sensoriales o materiales que constituyen la materia biológica del acto creativo. En la medida en que ya existe el reservorio cultural, los elementos que están contenidos en él, nos rebotan como un búmerang y comienzan a determinarnos.

Pero no es el producto cultura lo que quiero resaltar sino las herramientas biológicas que se rigen por leyes de las cuales no podemos sustraernos: La dinámica funcional.

Comenzamos entonces a caer en este juego un poco aparentemente fabulado, onírico, por el cual el Creador se convierte en obra creada, en herramienta, y ésta a su vez en constructora del hombre: La Dinámica Cultural.

Hay tres leyes fundamentales sobre la dinámica de la transmisión de la cultura:

La ley de la acumulación: todos los conocimientos son acumulables. Cualquiera que sea el valor creado o conocimiento, tiene su propia dinámica, la condición de ser acumulable. Creamos pero este adquiere su propia dinámica. Es como si le dijera al hombre: «ya tú me has creado, pero de ahora en adelante yo soy yo y mi naturaleza es la de ser acumulable. Yo me voy a sumar a otros conocimientos, voy a figurar conjuntamente con otros conocimientos».

Ninguno de nosotros, por muy inteligente que sea inventó el lenguaje, sino que lo tomamos del contexto general, y no exclusivamente de un libro. Tenemos que deshacernos un poco de ese mito, según el cual la palabra escrita es la que rige la actividad del hombre y aceptar que sencillamente es un símbolo escrito para perpetuar, la memoria del hombre en el papel.

De igual manera ninguno de nosotros ha descubierto que el agua calmaba la sed, o mejor dicho, cuando supimos que el agua servía para calmar la sed, ya alguien nos había llevado a esa experiencia; ni hemos tenido que preguntarnos frente a la vasija llena de agua, cuando la introducimos en el río o en el mar, si puede servir para calmar la sed o no: ya eso está acumulado. Es el mismo caso de aquellos que han elegido el cigarrillo para bien morir a través de un cáncer nadie ha pensado que cuando prende un fósforo está reproduciendo un conocimiento acumulado en la memoria de la humanidad. Cuando el hombre comenzó a tener conciencia del mundo que lo rodeaba, frotó dos pedacitos de madera y obtuvo una chispa y prendió una hojarasca. ¿Quién de nosotros piensa cuando prende el fuego que lo que está haciendo es reproducir un conocimiento acumulado hace aproximadamente 30.000 años? Esto nos puede dar una visión de por qué se dice que los conocimientos son acumulables y de la posibilidad que tenemos nosotros de echar mano a esos conocimientos cuando los necesitamos, sin darnos cuenta de que han sido acumulados a través de tiempos prehistóricos en la memoria ancestral de la humanidad.

La ley de la transmisión. Todos los conocimientos son transmitibles. Si no existiera esta ley, yo no podría escribir estas cosas que he aprendido de otros. La transmisión de los conocimientos permite la posibilidad de que uno se enriquezca con la acumulación de los conocimientos de generaciones anteriores y pueda enriquecer a las nuevas en el futuro.

La tercera ley dinámica de la cultura. Todo conocimiento es modificable; ningún conocimiento puede ser aprendido sin que el estudiante o el alumno lo modifique y lo adapte a su mundo conceptual; tampoco el estudiante convertido en profesor puede transmitir el conocimiento sin modificarlo. De repente, los conocimientos, que son un producto de la actividad creadora humana, adquieren una vivencia, una independencia, y generan procesos en los cuales lo que parece culturalmente ya dado e inmodificable, es objeto de una nueva recreación. Aprender y enseñar son, entonces, sinónimos de recrear y modificar.

Pese a ser conceptos muy usados, resulta sumamente difícil explicar el sentido de expresiones como «cultura de los letrados», «cultura analfabeta» o «cultura oral». Es complejo deslindar la idea de cultura escrita, de cultura oral, porque el académico o el letrado, antes de trazar la letra, obligatoriamente tiene que hacer uso de la palabra. Entonces podríamos decir que la palabra es el elemento básico de toda cultura letrada o académica. Sin embargo, cuando la palabra genera un conocimiento, y este es acumulado y modificado de generación en generación por la oralidad, va adquiriendo una condición que no tiene la palabra escrita, y es la de ser modificadora cada vez que trata de comunicarse. Hablamos, pues, de esa

sabiduría popular que no está escrita en papeles, ni empastada en libros o sistematizada en índices temáticos en las bibliotecas, sino que pervive alimentándose, regenerándose en el coloquio tradicional de la gente.

Si nos preocupamos del significado de la cultura analfabeta, la de los ágrafos y los semiletrados de un país, no es para reducirla llanamente al calificativo de «condición característica de los pueblos del Tercer Mundo». Al contrario resaltamos en ella la condición creadora del hombre semiletrado o ágrafo, en la medida en que observamos su creación a través de la palabra viva. Los grandes expositores de esa cultura analfabeta han sido hombres como Jesús, Homero, Sócrates y Diógenes que entendieron que el discurso hablado es el que permite la mayor instancia para recrear los propios valores que se están manejando: los descubrimientos pueden ser pequeños en relación al conocimiento de otros, pero grandes para quien los haya conocido, porque los ha utilizado en sí mismo. En una cultura iletrada estos conocimientos surgen del diálogo; en cualquier momento de creatividad, la palabra, precede al texto escrito. Para algunos filósofos y lingüistas, el pensamiento no se puede concebir sin la palabra, sin la oración intuida en el pensamiento. Cuando decimos que Jesús es un analfabeta, no estamos dándole la connotación de que es un individuo que no sabe leer y escribir, sino que le está dando a la palabra mayor capacidad de expresión de sus pensamientos.

Estamos acostumbrados a separar el pensamiento del acto creativo; éste es pensante y, como lo hemos dicho anteriormente no se puede pensar sin la palabra, pero la palabra en sí misma lleva involucrada la idea del símbolo que representa.

En el proceso de la percepción del mundo real a través del aparato sensorial y el juicio, existe un momento en que esa percepción es convertida en idea para continuar evolucionando en el cerebro en los estadios de la intuición, del pensamiento y del juicio. Hay en ese largo recorrido un instante, un fenómeno que se llama elocución, en el cual la idea se une al músculo vibrátil de la cuerda vocal que no está quieto nunca en la boca, permitiéndole al individuo ligar su pensamiento a la palabra. Todos somos elocuentes, todos tenemos que pasar por este instante para poder expresar el pensamiento, por eso es que se enredan a veces los filósofos y los lingüistas diciendo que la palabra no antecede al pensamiento, que éste es libre de la palabra. También existe un proceso por el cual anatómicamente las percepciones de los sentidos se convierten en ideas y éstas en palabras. Mucho antes de que existan las palabras como tales y mucho antes de que exista el pensamiento razonador, ya se ha dado este proceso. Es un fenómeno que desde luego comenzó a forjarse en el momento en que el hombre fue capaz de crear el lenguaje, y que sin duda le ha demandado siglos. Nosotros desde luego lo podemos repetir sin necesidad de ser conscientes de esos hechos.

La tradición oral es un fenómeno vivo, dinámico, actual, moderno, contemporáneo, sin el cual el hombre no podría vivir. Estamos permanentemente creando valores y conocimientos, y esa es la condición que nos humaniza y que

nos diferencia de los animales. No es un hecho particular y exclusivo de analfabetas. Ya lo he repetido, ellos utilizan el lenguaje porque no conocen la forma alienadora de entregarle a la palabra escrita lo que generalmente confían a su memoria para preservarla o como conocimiento vivo.

La tradición oral colombiana y latinoamericana, son la suma de los conocimientos transmitidos a través de la palabra, de la cultura milenaria indígena, africana y española, hay quienes dicen que en ella no se pierde ninguno de los conocimientos aprendidos, sino que perviven enriqueciéndose unos a otros, y que por eso no es necesario descubrir el fuego ni el agua tibia, porque ya es una experiencia, acumulado, un acervo en la memoria propio del hablante. Es la mejor herramienta que tenemos, no solamente para describir el mundo sino para transformarlo, para reinventarlo. Se ha querido llamar a esta tradición oral sabiduría popular, «folklore», y así, muy solapada e insistentemente separar sabiduría de la filosofía de los académicos. ¿Por qué no se dice que los conocimientos de los letrados son también folklore?. Si a la sabiduría popular la llamamos folklore, ¿cuál sería el término apropiado para decir lo contrario? Me estoy refiriendo a la semántica de «folk» (pueblo) y de «lor» (conocimiento): ¿es que acaso el conocimiento académico no es folclórico, no implica el mismo proceso? ¿Hay algún medio, algún instrumento, una palabra revelada para los académicos, para poder crear diferente de como lo hacen los analfabetos? Comparar cultura académica con cultura folclórica se puede, ya que en ambas se da un mismo proceso: Existe la creencia de que los conocimientos acumulados por la cultura indígena y analfabeta de los españoles que llegaron acá, sumados a los conocimientos de los empíricos africanos a través de la endoculturación, constituyen un contexto secundario de la cultura nacional, cuando lo evidente es lo opuesto: en la cultura de cualquier pueblo del mundo existe una experiencia vivencial, acumulada en la memoria ancestral de la comunidad y comunicada a través de la oralidad que cada vez más es reinventada por el científico, el artista o el analfabeto. En el caso particular de la cultura popular colombiana y de América, no debemos olvidar que en ellas se acumulan las visiones, las experiencias y los conocimientos de por lo menos tres culturas de continentes deferentes: América, Europa, y África.

Esa es la importancia de la dinámica de nuestra cultura americana, esa que ahora nosotros dizque vamos a tratar de rescatar; ese es un término muy usado por los sociólogos y los antropólogos: «vamos a rescatar la tradición oral». ¿Qué van a rescatar? Lo que se ha perdido. Pero no se rescata lo que está presente en cada uno de nosotros y en todas partes. Lo que debemos es generar conciencia de que existen esas herramientas de trabajo, la oralidad y la tradición, para construir y enriquecer la cultura popular académica.

ORALIDAD, ESCRITURA Y SUBJETIVIDAD

Roberto J. Salazar

Me gustaría partir de algunos interrogantes que podrían formularse de este modo: ¿qué tipo de tecnologías de la subjetividad pueden identificarse en la oralidad primaria? Es decir, ¿conducen las tecnologías de la oralidad primaria a la emergencia y constitución de un saber acerca de uno mismo, en tanto sujeto productor inmerso en estas tecnologías y en tanto operario de las mismas? Podríamos preguntar quizá de esta otra forma: ¿que tipo de hermenéutica se ha formado a partir de las tecnologías de la oralidad primaria, y si éstas podrían conducirnos a un saber acerca de que clase de subjetividad?

Es probable que estos interrogantes se inserten en la dinámica de la escritura y, aún más, en la escritura impresa; y que, por lo mismo, planteen problemas no significativos para las tecnologías de la oralidad primaria. Es factible, además, que el problema de la formación de una subjetividad diferenciada o individualizada no exista en cuanto tal en las tecnologías del pensamiento oral. Porque si se parte del supuesto de que las tecnologías de la oralidad primaria son sustancialmente diferentes a las tecnologías formadas por la escritura manuscrita, y sobre todo por la escritura impresa y electrónica, entonces estos estarían proyectando una conciencia imperialista de la escritura sobre la oralidad. Y, en su defecto, poco valor tendrían y habría que descartarlos por impertinentes.

De otro lado, ello implicaría, sobreponer las tecnologías de la escritura manuscrita, impresa y electrónica, a las tecnologías de la oralidad primaria, con lo cual esas relaciones serían oscurecidas. La razón radicaría en que la escritura sería la prolongación de la oralidad o, a su vez, en que la grafía sería la manifestación visible del discurso oral. Si ello fuese así, entonces la pregunta que interroga por la conciencia de sí o la representación de sí en las tecnologías orales sería anacrónica.

Sin embargo, podría aventurarse el interrogante acerca de la manera cómo las tecnologías de la oralidad primaria construyen mecanismos de control, subordinación, homogenización de los individuos, pero también sus diferenciaciones; el modo como el pensamiento oral se presente a sí mismo, la función misma del lenguaje dentro del universo y sus prácticas sociales. Es decir, si habría la posibilidad de plantearse, con respecto a las tecnologías del pensamiento oral, no unas consideraciones acerca de las condiciones a priori de su emergencia, alcances y límites, a la manera de una teoría clásica del conocimiento, sino una política del conocimiento en el pensamiento oral básico.

En este sentido que podría preguntarse si las tecnologías de la oralidad primaria permiten identificar o no el modo cómo un individuo o una comunidad actúa sobre sí misma para construir determinadas subjetividades; o, en su defecto, preguntarnos por qué las tecnologías de la oralidad primaria posibilitan o dificultan la emergencia de una tecnología del yo (entendida ésta como una

subjetividad individualizada), y cómo opera la constitución de cierta tecnología de la subjetividad colectiva.

1. ORALIDAD Y ESCRITURA: EL JUEGO DE LOS HUMANISMOS

Estos interrogantes, no obstante, se sitúan en un plano diferente al que encontramos en el texto de Walter J. Ong, *Oralidad y Escritura*¹; texto interesante que nos ha incitado a plantear algunos problemas que vinculan la oralidad, la escritura y ciertas funciones subjetivas. Para Ong, particularmente, la dinámica de la oralidad y de la escritura «forman parte integral de la evolución moderna de la conciencia hacia una mayor interiorización y una mayor apertura». Con respecto a la oralidad primaria, la escritura ha transformado la conciencia humana «más que cualquier otra invención particular». Desde otra perspectiva, la conciencia estaría sometida a un proceso evolutivo y, en el paso del pensamiento oral al pensamiento de la escritura —manuscrita, impresa y electrónica—, la conciencia humana se va cualificando. Al respecto escribe Ong:

Los estados de conciencia muy interiorizados en los cuales el individuo no está sumergido inconscientemente en las estructuras comunitarias, son estados que, al parecer, la conciencia nunca alcanzaría sin la escritura. La influencia recíproca entre la oralidad con la que nacen todos los seres humanos y la tecnología de la escritura, con la que nadie nace, afecta las profundidades de la psique. Ontogénica y filogenéticamente, la palabra oral es la primera que ilumina la conciencia con lenguaje articulado, la primera que separa el sujeto del predicado y luego los relaciona el uno con el otro, y que une a los seres humanos entre sí en la sociedad. La escritura introduce división y enajenación, pero también una mayor unidad. Intensifica el sentido del yo y propicia más acción recíproca consciente entre las personas. La escritura eleva la conciencia².

Para Ong, los sistemas de representación y la manera como una persona se percibe a sí misma en el cosmos, han evolucionado de manera uniforme a través de las épocas: «Los estudios modernos sobre el cambio de la oralidad al conocimiento de la escritura y de las consecuencias de éste, el texto impreso y el procesamiento electrónico de la articulación verbal ponen de manifiesto cada vez más algunos de los aspectos en los cuales esta evolución ha dependido de la escritura». La relación entre la oralidad y la escritura sería dialéctica, en la medida en que esta última supone la existencia de la primera, pero superándola y enriqueciéndola. Habría una línea de ruptura-continuidad entre el pensamiento oral y el pensamiento de la escritura, en la medida en que el primero es la condición para el desarrollo del segundo y, por consiguiente, el proceso mediante el cual la conciencia se ha ido especificando, clarificando, reflejándose en sí misma, tomando conciencia de sí, conquistando mayores niveles de objetividad, de análisis, de diferenciación entre el objeto conocido y el conocedor.

La oralidad sería el «estado natural» del ser social. «El habla oral es del todo natural para los seres humanos en el sentido de que, en toda cultura —escribe Ong—, el que no esté fisiológicamente o psicológicamente afectado, aprende a

hablar. El habla crea la vida consciente, pero asciende hasta la conciencia desde las profundidades inconscientes, aunque desde luego con la cooperación voluntaria e involuntaria de la sociedad»³. La escritura, en cambio, no surge del inconsciente: «El proceso de poner por escrito una lengua hablada es regido por las reglas ideadas conscientemente, definibles». Las tecnologías de la escritura son mediaciones que la conciencia utiliza para amplificarse, para conquistar su plena auto—conciencia. Son el dominio en que la conciencia deja de ser una conciencia fuera de sí para ponerse ella misma como conciencia de sí, o, si se quiere, como conciencia para sí.

Las tecnologías de la oralidad primaria, ligadas casi a una conciencia fuera de sí, obedecen, en algún sentido, a procesos inconscientes: «Las reglas gramaticales se hallan en el inconsciente en el sentido de que es posible saber cómo aplicarlas e incluso cómo establecer otras nuevas aunque no se puede explicar que son». La conciencia no podría permanecer como conciencia bruta, como conciencia fuera de sí: ella misma exige el paso a un proyecto mayor, en donde pueda ponerse a sí misma como objeto de contemplación, de reflexión, para superarse como conciencia natural y conquistarse como conciencia reflexiva, autoconsciente. La escritura y sus diversas tecnologías serían estas mediaciones dialécticas necesarias. De ahí que escriba Ong lo siguiente:

Es posible emplear el conocimiento de la escritura con el objeto de reconstruir para nosotros mismos la conciencia humana prístina (totalmente ágrafa), por lo menos para recobrar en su mayor parte —aunque no totalmente— esta conciencia (nunca logramos olvidar lo bastante nuestro presente para reconstruir en su totalidad cualquier pasado). Esta reconstrucción puede resultar una mejor comprensión de la importancia del mismo conocimiento de la escritura para la información de la conciencia humana y hasta llegar a las culturas altamente tecnológicas⁴.

Se trata, aquí, de un cierto humanismo de la escritura. Humanismo que supone la existencia de una continuidad dialéctica en el proceso que va de la oralidad primaria⁵ a la oralidad secundaria, constituida esta última ya sea la escritura manuscrita, impresa o electrónica, y cuyo destino final y necesario es la consolidación de una conciencia cada vez más lucida, esclarecida y profundamente reflexiva. Es probable que el lugar de residencia de la conciencia como verdadera se haya trasladado ahora del humanismo de la oralidad al humanismo de la escritura.

Frente a este humanismo, podría ser de interés plantear que, posiblemente la escritura-manuscrita, impresa y electrónica, más que elevar o perfeccionar la conciencia humana, ha podido contribuir mas bien a su decisión o a su desplazamiento. Es decir, si bien es cierto que las tecnologías de la escritura han podido construir múltiples formas de subjetividad, el paso de las tecnologías de la oralidad primaria a las tecnologías de la escritura, en sus diversas manifestaciones, no demarcarían precisamente la línea de una continuidad cuya

finalidad fuese el acercamiento de la conciencia o la solidificación de la subjetividad, sino, quizá, nos indique su fragmentación, su resquebrajamiento.

En este sentido, no habría que buscar en las tecnologías de la oralidad primaria la base o fuente necesaria a partir de la cual surgirían, en línea de continuidad dialéctica, las diversas tecnologías de la escritura, sino más bien la dimensión en la que ya no tendrían cabida las tecnologías de la oralidad primaria, la manera como se fueron escondiendo, resquebrajando, desedimentando y desapareciendo. Y, por supuesto, el modo como se fueron formando, a su vez, nuevas tecnologías de la conciencia de sí con respecto a las diversas formas de escritura.

¿Cómo situar las reformaciones de diversas subjetividades frente a las diferentes tecnologías del pensamiento oral y ante las distintas tecnologías de la escritura? ¿Deberíamos acaso «moralizar» nuestras reacciones? Asumiríamos, quizá, la «morableja» de Ong, cuando escribe?

Casi no queda cultura oral en el mundo de hoy que de algún modo no tenga conciencia del vasto conjunto de poderes eternamente inaccesible sin la escritura. Esta conciencia representa una extrema zozobra para las personas que permanecen en la oralidad primaria, que desean con vehemencia conocer la escritura, pero que saben muy bien que introducirse en el emocionante mundo de esta última significa dejar atrás mucho de lo que es sugerente y profundamente amado en el mundo oral anterior. Tenemos que morir para seguir viviendo⁶.

¿O deberíamos operar, por el contrario, con la íntima convicción de que la escritura no es más que la versión visual de los sonidos de las palabras que deambulan en el contexto existencial de la interacción humana primaria? ¿Estaríamos condenados, tal vez, a una especie de dilema egonístico entre estas tecnologías? No se trata, por otra parte, de indagar por la verdad contenida en la oralidad o en la escritura, para derivar de allí los consecuentes humanismos y las idealizaciones respectivas. Tampoco, por supuesto, de contraponer la verdad de la una con relación a la verdad de la otra y determinar, en un gesto elocuente, la supremacía de una o de la otra. Tal vez lo importante radicaría en identificar su funcionamiento específico, en cada caso, para determinar el tipo de racionalidades que se construyen, los sedimentos que producen, el paisaje que describen. Pero no para fijar, desde una concepción teleológica de la conciencia, los modos como ésta se manifiesta, la manera en que va adquiriendo conciencia de sí misma, como si fuese un sujeto que dispone, desde siempre, de los sistemas en los cuales se representará y en los cuales se asomará, cada vez más, con una luminosa nitidez.

2. ESCRITURA Y SABER EN EL PENSAMIENTO GRIEGO CLASICO

Quisiera retomar ahora, y en esta misma dirección un interrogante formulado al comienzo; o, más bien, de un doble interrogante: ¿qué tipos de saberes emergen de las tecnologías de la oralidad primaria? ¿Qué tipos de subjetividades producen esas tecnologías? Pero, más que responder estas preguntas, me gustaría situarlas en su propia problematización. Quiero advertir, sin embargo, que se trata

de espacios indefinidos, de lugares llenos de sombras: me refiero a la épica griega, la lógica formal de Aristóteles, la dialógica escrita de Platón y la retórica sofística. No estoy seguro, en este caso, del tipo de correlaciones que puedan establecerse con respecto a las tecnologías de la oralidad primaria y las tecnologías de la escritura.

Hasta hace poco tiempo, muchos historiadores de la filosofía, cuando querían delimitar el «origen» de esta última, lo hacían contraponiendo el mito al logos, el phatos a la razón. El pensamiento ateniense, ciudadano, estatal, ciudadano, serían el lugar escencial de esta ruptura, de esta contraposición. El pensamiento mítico estaría ligado al Olimpo, a las tradiciones épicas, a la poética oral, a la estética de los oráculos y al combate entre los dioses. En su estado preateniense, el pensamiento jónico y el eleático derribarían el pensamiento mítico ligado a la naturaleza, rompiendo con la intromisión de los dioses en su regulación y aportando principios «abstractos» para comprender y explicar su funcionamiento, sus regularidades, sus manifestaciones. La naturaleza sería explicada ahora, no recurriendo al orden del mundo mítico, sino al cosmos, al orden de la razón.

En la perspectiva política, en la explicación de la organización social, los sofistas habrían roto con el pensamiento mítico: la sociedad no estaría regida por la voluntad de los dioses, sino por la voluntad de los hombres. El hombre, afirmaba especialmente Protágoras, es la medida, la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son. Sócrates, por su parte, rompería también con la noción mítica de la moral, al plantear la necesidad de una moral universal no fundada en la voluntad de los dioses, sino en la razón universal, Platón, por su parte, sería el responsable de separar las fronteras entre el pensamiento mítico y el pensamiento filosófico a propósito del saber: no existirían robos ni dádivas para explicar las relaciones entre la ciencia o episteme y la doxa u opinión; el conocimiento puede ser explicado sin recurrir al designio de los dioses. Aristóteles radicalmente también al poner fin a ese universo mítico, al determinar las estructuras lógicas del pensamiento y derivar los conocimientos de su base empírica. Desde cierta rutina interpretativa, tendríamos sentadas, de este modo, las bases del pensamiento filosófico occidental, en clara contraposición con el pensamiento mítico, «salvaje», «primitivo», «prelógico», etc.

Por razones estéticas y de reconocimiento cultural, Ong sostiene que la oralidad no es desdeñable. Puede producir creaciones cerca del alcance de los que conocen la escritura; la Odisea es un buen ejemplo⁷. Sin embargo, Platón «excluyó a los poetas de la República, pues estudiarlos significaba en esencia aprender a reaccionar con el «alma», sentirse identificado con Aquiles y Odiseo.⁸ De igual modo puede decirse de la tradición homérica. Ong, siguiendo a Havelock, postula que «para la época de Platón había sobrevenido un cambio: los griegos por fin habrían interiorizado efectivamente la escritura, lo cual tomó varios siglos después del desarrollo del alfabeto griego alrededor de 720-100 a.C.. Esta nueva manera de almacenar el conocimiento, afirma Ong, «no consistía

en fórmulas mnemotécnicas sino en el texto escrito. Ello liberó a la mente para el pensamiento más abstracto y original»⁹. En realidad, no nos interesa determinar si las tecnologías de la escritura liberen la mente para la creación y la inventiva, sino especificar el funcionamiento de las tecnologías de la escritura con respecto a las tecnologías de la oralidad, tomando sucintamente algunos pensamientos del pensamiento filosófico griego.

Podríamos decir, en términos generales, que el pensamiento griego citadino, desarrollado esencialmente en Atenas, se estructuraba en torno a la escritura. La organización de la ciudad necesitaba ciudadanos, no héroes épicos; de personas singularizadas, no de subjetividades colectivizadas y homogenizadas. En este sentido, el imperativo del oráculo de Delfos desempeñaba un papel importante: «conócete a tí mismo». La organización del estado ateniense requería de tecnologías sociales y culturales que responsabilizan a los ciudadanos de su propia formación. Esta formación tenía que ver con el ciudadano de sí y el conócete a tí mismo. Para este propósito, o para la organización de la ciudad estado, las tecnologías de la oralidad primaria, representada sobre todo en la tradición épico poética, no eran funcionales o eran tecnológicas poco pertinentes.

Me gustaría traer aquí, para encadenar estos análisis, algunos elementos trabajados por Michel Foucault en *Tecnologías del Yo*¹⁰, con respecto, principalmente, a los debates en torno al papel del político en la época platónica. En *El Político*, de Platón, el problema básico consiste —según la perspectiva foucaultiana— en el plantear si puede definirse como una especie de pastor a aquel que en la ciudad toma las decisiones y manda. Es decir, el problema radica en determinar si el jefe político es un pastor de hombres. El método que Platón utiliza para determinar si la función política sería o no de pastoreo, es eminentemente analítica, escrituraria, típica de una tecnología de la escritura: se trata del método de la división. Sin embargo, el resultado de esta operación es un entero fracaso, en el sentido de que el método de la división se vuelve infinito y no conduce a la dilucidación de si el poder político puede ser considerado en términos de la relación entre un pastor y sus animales. Platón recurre entonces, en la óptica foucaultiana, al mito del mundo que gira en torno a su eje. «No es decidiendo cuáles son las especies que forman un rebaño —escribe foucault—», sino analizando lo que hace un pastor como se puede decir si el rey es o no una especie de pastor¹¹. Este nuevo análisis tiene por objetivo mostrar que el jefe político no es un pastor. Veamos la descripción que hace foucault del mito del mundo que gira en torno a su eje:

En una primera fase, cada especie animal pertenece al rebaño conducido por un Genio—Pastor. El rebaño humano se hallaba conducido por la propia divinidad. Disponía con toda profusión de los frutos de la tierra, no necesitaba refugio alguno, y después de la muerte los hombres resucitaban. «Al tener a la divinidad del pastor, los hombres no necesitaban constitución política».

En una segunda fase, el número giró hacia una nueva dirección opuesta. Los dioses dejaron de ser los pastores de los hombres y estos se encontraron abandonados a sí mismos. Pues les había sido dado el fuego¹².

El político se sitúa al frente de la ciudad, pero él no puede ser el sustituto de la divinidad para proporcionar a la humanidad su alimento, ni podía curar a los enfermos, ni guiarlos con la música, etc. Para ello estaban allí los labradores y panaderos. Solamente un Dios de la primera fase podía asumir las funciones de los agricultores, los médicos, los titiriteros y los pedagogos. En consecuencia, quienes detentan el poder político no pueden analogarse a la figura del pastor. La tarea del político, particularmente, no consiste en salvaguardar la vida de un grupo de individuos. Consiste en formar y asegurar la unidad de la ciudad. Dicho en pocas palabras, el problema político es el de la relación de lo uno y lo otro y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos»¹³. O, si se quiere: «Ser un hombre político no iba a querer decir alimentar, cuidar y velar por el crecimiento de la descendencia, sino asociar: asociar diferentes virtudes, asociar temperamentos contrarios (fogosos o moderados), utilizando la 'lanzadera' de la opinión pública. El arte real del gobernar consistía en reunir a los seres vivos 'en una comunidad que reposara sobre la concordia y la amistad'. y en tejer así 'el más maravilloso de todos los tejidos'. Toda población, 'esclavos y hombres libres envueltos en sus pliegues'»¹⁴.

Todo está orientado a mostrar que las tecnologías de la oralidad primaria, las formulaciones mnemotécnicas de la épica poética, eran insuficientes para producir un tipo de subjetividad en la cual el individuo se reconociese o representase como ciudadano. No se trata, en este caso, de oponer un pensamiento mítico a un pensamiento reflexivo. Los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles, seguían recurriendo a las metáforas míticas, pero no ya desde las tecnologías formularias de la épica, sino desde las tecnologías de un pensamiento de la escritura en consonancia con un nuevo espectro en las relaciones de poder coimplicadas en las prácticas políticas de la ciudad-Estado.

Como sostiene Havelock, «la epistemología entera de Platón fue inadvertidamente un rechazo programado del antiguo mundo vital oral, variable, cálido y de interacción personal propio de una cultura oral (representada por los poetas, a quienes no admitía en su República)»¹⁵. Platón mostraba, por lo demás, un profundo repudio a la constitución del pensamiento reflexivo, de la episteme, desde las fuentes de la experiencia. Como se sabe, las tecnologías de la oralidad primaria y sus formulaciones mnemotécnicas, tienen como referencia el ámbito del mundo vital, existencial. De otro lado, la oralidad primaria fomenta estructuras de personalidad comunitarias y exteriorizadas y sus tecnologías no conducen enteramente hacia la subjetivización, hacia la individualización, hacia la interiorización

El pensamiento platónico, como es sabido, conduce a la separación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, con el fin de acceder a niveles de

racionalidad que lo aproximen a un conocimiento universal. Havelock ha mostrado también que los términos platónicos de idea, forma, hylé, tienen principios visuales. «La forma platónica era la forma concebida por analogía con la forma visible. Las ideas platónicas no tienen voz: son inmóviles, faltas de toda calidez; no implican interacción sino que están aisladas; no integran una parte del mundo vital humano en absoluto, sino que se encuentran totalmente por encima y más allá del mismo». El pensamiento platónico, en este sentido, no tiene ya nada que ver con el pensamiento formulaico de la tradición poética.

De otra parte, las tecnologías políticas necesarias para la constitución de la ciudad-Estado requerían, no de la mnemotécnica épica y poética, de las tecnologías de la oralidad, sino de tecnologías ligadas más a un pensamiento escrituario. Las tecnologías del discurso oral, en cierto sentido, «homogenizan» a los individuos en el grupo, los refunden en la memoria colectiva, los referencian siempre a un contexto existencial, los entretejen en la interacción social primaria.

Si el problema político dilucidado por Platón consiste en plantear la relación entre «lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos», era inevitable plantear nuevas tecnologías orientadas a la construcción del ciudadano como «uno mismo» para ponerlo en relación con la multitud. con el todo. El «conócete a tí mismo» ordenado por el oráculo delfico y el «cuidado de sí» van a ocupar lugares importantes en las tecnologías filosóficas planteadas por el pensamiento griego ciudadano.

No quisiera dejar de insinuar, por ahora, otros aspectos del pensamiento filosófico griego que están relacionados con las tecnologías de la escritura y que se contraponen a las tecnologías formulaicas de la mnemotécnica poética. Me refiero, particularmente, a la lógica formal desarrollada por Aristóteles. El objeto de la lógica aristotélica son las formas del pensamiento, su estructura formal, y no la lógica del pensamiento formulaico. Aristóteles «visualiza» también el pensamiento, lo postula como un «organon», con funciones formalizantes. Es en los Analíticos en donde delimita el carácter formal del pensamiento y sus procedimientos lógicos. Pero no se trata de una formulación mnemotécnica de la oralidad, sino del pensamiento analítico, deductivo, frío, que opera como una máquina de razonamientos con reglas y procedimientos contruidos, artificiales, no naturales. El modo silogístico que Aristóteles le atribuye al pensamiento no guarda ya ninguna relación con el pensamiento formulario destinado a la repetición. Como sostiene Ong: «el silogismo es como un texto: fijo, separado, aislado». Estas tecnologías del pensamiento razonante tienen una base escrituraria, grafolética: «Este hecho dramatiza la base caligráfica de la lógica». No se trata ya de procedimientos adivinatorios, de astucia, como en los acertijos, propios del pensamiento oral: «El acertijo corresponde al mundo oral. Para resolver un acertijo se requiere astucia: se recurre a los conocimientos, a menudo profundamente subconscientes, más allá de las palabras mismas del acertijo»¹⁶. La forma silogística del pensamiento propuesta por Aristóteles destierra la astucia, la adivinación, la referencia a un contexto primario de interacción, de las

palabras de ida y vuelta: el razonamiento del pensamiento se separa de este contexto y opera mediante reglas formalizadas, frías, analíticas, que encadenan proposiciones, pero que ya no las acumula. Al respecto, escribe Ong: «la lógica formal fue creación de la cultura griega después de haber asimilado la tecnología de la escritura alfabética y así hizo parte permanente de sus recursos intelectuales al tipo de pensamiento que posibilita la escritura alfabética»¹⁷.

La sofística griega ha tendido a ser considerada, por lo general, como un discurso oral falaz, retórico, superfluo, sin sustento, un juego de palabras vacías ligadas a las tecnologías agonísticas del pensamiento oral. Sócrates, Platón y Aristóteles mostraron un profundo repudio por este tipo de discurso: por lo demás, fueron ellos los que se encargaron de hacerlo circular peyorativamente como un discurso envolvente, hueco, inútil y confuso. Los sofistas no fueron, por lo demás, prolíferos escritores. Sin embargo, el pensamiento sofístico estuvo estructurado, más de lo que se piensa, por las tecnologías de la escritura. Así como Aristóteles hizo de la lógica un objeto preciso de análisis, los sofistas hicieron lo mismo con el lenguaje: conociendo sus reglas, su gramática, su sintaxis, podían jugar con él. El lenguaje fue convertido por ellos en una estrategia discursiva que, si bien se manifestaba en la oralidad, respondía a las tecnologías de la escritura. La retórica sofística, sin abandonar el trasfondo agonístico proveniente de ciertas relaciones de poder ligadas a la «tiranía», tendía a alejarse del pensamiento formulaico de la poética y de la tradición de la oralidad primaria.

Sócrates, del cual no se ha encontrado ningún manuscrito, creó un procedimiento dialógico, conversacional, que tampoco tiene relación con la mnemotécnica poética de la tradición griega, sino de las tecnologías de la escritura. El método mayéutico, si bien quiere un contexto existencial, de una interacción vis a vis, de un ámbito agonístico, tiene como característica esencial aislar el contexto existencial de quienes interactúan. El referente de la mayéutica no es el mundo vital: éste pierde toda importancia, pues las palabras no son el reduplicado de esa experiencia existencial; por el contrario, la mayéutica socrática busca descontextualizar el lenguaje de sus referentes vitales. La razón radica en que, para Sócrates, la mayéutica tiene como objetivo penetrar en el alma del otro para que éste se interiorice y se conozca a sí mismo, como condición para ocuparse de sí mismo y con la ciudad. Se trata, en la mayéutica, de una tecnología de la interioridad sin antecedentes en la tradición griega; una tecnología del conocimiento de sí que, si bien tiene una forma dialógica, está estructurada según las tecnologías de la escritura y destinada a la construcción de una subjetividad en constante relación con la verdad. De otro lado, si los procedimientos mayéuticos tienen como función activar la memoria —en el sentido en que el conocimiento es un recordar, una reminiscencia—; y esta memoria no tiene ya nada que ver con la memoria del pensamiento oral primario. Se trata, ahora, de una especie de memoria «trascendental» y no de una memoria «empírica» o histórica, con la cual trabaja la tradición griega y el pensamiento poético. En otras palabras, la memoria sobre la que opera la mayéutica socrática

es alfabética, escrituriaria: una memoria estructurada ontológicamente por la escritura y, en este sentido, profundamente analítica, fría, gráfica, visual. Se trata de verse uno mismo para conocerse y cuidar de sí mismo en la ciudad.

Los diálogos platónicos obedecen a estas mismas tecnologías de la escritura. El pensamiento formulaico de la mnemotécnica poética no produjo composiciones orales semejantes a la escritura platónica. La estructura diléctica de estos diálogos, aunque adquieren forma conversacional, tengan lugares comunes y se desarrollan en torno a un banquete, una reunión de familia o una asamblea, etc., no se estructuran con base en procedimientos formulaicos. La dialéctica de los diálogos platónicos es una tecnología de la escritura que se estructura de manera convencional. A pesar de sus fuertes ataques a la escritura, como sostienen Havelock y Ong, el pensamiento platónico es profundamente escrituario. Sus tecnologías de análisis pretenden producir una subjetividad ligada a la verdad; y este vínculo, a pesar de su profundo carácter abstracto, tiene como objetivo el conocimiento de sí como condición para actuar en la ciudad en tanto que ciudadano. Es decir, el conocimiento de sí está orientado al gobierno de uno mismo como condición esencial para gobernar a otros, a la constitución de un ciudadano que pueda conducirse en la polis, en la ciudad, en el Estado.

3. LA EVANESCENCIA DE LA SUBJETIVIDAD

El lenguaje no siempre se ha vertido en formas gráficas, en alfabetos que lo cuecen y, en algún sentido, le delimitan sus posibilidades. Ni en todos los momentos, aún suponiendo su función escritural, el lenguaje se ha vertido sobre sí mismo: esta mirada que hace que el lenguaje se enrolle sobre sí, que se mire especularmente, es nueva. Tan reciente como la aparición del hombre a la vez como sujeto y objeto de ciencia; tan reciente, al mismo tiempo, como el desvanecimiento del hombre mismo; o, por lo menos, como el umbral en el que se encuentra atravesado.

¿Podemos apresar el ser del hombre en el lenguaje? ¿Es este una especie de depósito, de sedimento, de cuadro, en donde es posible representar o, en su defecto, trazar líneas que definen la naturaleza humana? ¿O acaso estamos inmersos, ahora, en una situación en donde el lenguaje ya no sería el depositario de esa naturaleza humana, del sentido del ser del hombre? ¿Qué habría pasado entonces? ¿Qué ha sucedido para que, de pronto, esas relaciones entre el ser del hombre y el lenguaje hayan cambiado radicalmente? ¿No podríamos aspirar a encontrar ya en el lenguaje el ser que queremos ser?

La aparición del hombre como sujeto empírico, vinculado a lo impensado, referido en su constitución y en su evanescencia a una analítica de finitud, distante y próximo a su propio origen, ha roto con el cuadro de la representación, en donde el lenguaje encadenaba, de cierta manera, las cosas y el conjunto del mundo. El lenguaje dejó de ser una naturaleza para desabrocharse como empericidad. En tanto empericidad, las palabras se reconocieron a sí mismas atravesadas de principio a fin por la finitud del hombre como sujeto que habla.

Este hombre que habla puede muy bien intentar «reconocerse» en lo que dice; pero ese «reconocimiento» no tiene sino límites, pues en cuanto que sujeto empírico, sujeto y objeto de una finitud que lo traspasa, lo que dice no lo constituye en una esencia, en una naturaleza, en una subjetividad trascendental.

En la perspectiva planteada por Foucault, al desgajarse de algo así como una naturaleza humana, «las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrificar espontáneamente el conocimiento de las cosas». Las palabras, en cierto sentido, se separaron de las cosas, de su representación:

Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso: para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso; si se quiere interpretar, entonces las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver aparecer a plena luz ese otro sentido que ocultan; por último, el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo¹⁸.

En las postrimerías de la modernidad, el lenguaje ha recorrido un camino inverso al transitado por la vida y el trabajo. La biología y las filosofías de la vida agrupan a ésta, una vez se dispersó el cuadro de la ciencia natural; la economía agrupo en torno a la producción la dispersión del trabajo en torno a la filosofía o el análisis de la riqueza. Pero al desaparecer el cuadro de unidad gramática general, el lenguaje no cesa de dispersarse en su unidad y esta no cesa de huir de los intentos de restauración a los que pueda verse sometida. Nietzsche escindió esa pretensión al encerrar en el lenguaje el discurso y quien lo designaba y al preguntar: «¿quién habla?». Mallarmé respondería diciendo que quien habla es la palabra misma, una frágil vibración, una pecariedad.

El lenguaje en sus trazos, en sus gráficas, no cesa de hacer desaparecer al otrora sujeto que se constituía y se abrigaba en él. Desde entonces, advierte Foucault, no dejamos de plantearnos ciertas alternativas: ¿Es acaso nuestra tarea futura avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del lenguaje y el ser del hombre? ¿Pero es probable que la coexistencia, en este orden del saber en el cual nos insertamos, entre el ser del hombre y el ser del lenguaje, sea incompatible: «es posible que se excluya para siempre el derecho de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre; es posible que haya allí una especie de hueco imborrable (justo aquel en el que existimos y hablamos), y sería necesario remitir hacia el reino de las quimeras cualquier antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje, toda concepción del lenguaje o de la significación que intentara reunir, manifestar y liberar el ser propio del hombre. Quizá es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época»¹⁹. Si la aparición del hombre como sujeto y objeto de un saber

positivo estuvo posibilitada por la fragmentación del lenguaje, es factible que los intentos de unificación de éste borren los umbrales en donde aquel ha hecho su emergencia.

Problematización del lenguaje con respecto a sus vínculos con el sujeto; desvanecimiento del sujeto en sus relaciones con la escritura; he aquí el anunciado de la problemática a la cual nos tenemos que seguir enfrentando, al menos hasta cuando los dispositivos del saber en el que nos movemos desaparezcan o se desplacen.

NOTAS

1 Cfr. Walter J. Ong. Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica. México. 1987. Este texto será citado en múltiples ocasiones a lo largo de nuestro ensayo.

2 Ibid. pp. 172-3.

3 Ibid. p. 84.

4 Ibid. p. 24

5. «Llamo `oralidad primaria´ —escribe Ong— a la oralidad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión. Es `primaria´ por el contraste con la oralidad `secundaria´ de la actual cultura de alta tecnología, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros aparatos electrónicos que para su existencia y funcionamiento dependen de la escritura y la impresión. Hoy en día la cultura oral primaria casi no existe en sentido escrito puesto que toda cultura conoce la escritura y tiene alguna experiencia de sus efectos. No obstante, en grados variables muchas culturas y subculturas, aún en un momento altamente tecnológico, conservan gran parte del molde mental de la oralidad primaria"»Op. cit. p. 20.

6 Ibid. p. 24.

7 Ibid. p. 169.

8 Havelock. citado por Ong. Op. cit. p. 51.

9 Ibid. p. 32.

10 Michel Foucault. Tecnologías del yo y otros textos afines. Paidós Barcelona. 1990

11 Ibid. p. 108.

12 Ibid. p. 109

13 Ibid. p. 110

14 Ibid. p. 109.

15 Citado por W.J. Ong. Op. cit. p. 83.

16 Ibid. p. 58.

17 Ibid. p. 57.

18. Michel Foucault. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI. México. 1974.

19 Ibid. p. 329.

LAS NARRATIVAS POPULARES COMO ELEMENTOS DE RESISTENCIA CULTURAL

Fabio Silva Vallejo

«Una vez cayeron sobre la tierra dos rayos de Sol. Uno cayó sobre un palo seco y por eso hay hormigas amarillas, el otro cayó en la tierra y por eso hay hormigas negras. Las hormigas saben a pollo, a carne, a arroz con camarones, a frutas; saben a todo eso porque las hormigas se alimentan de aire, de pasto y del agua de todos los ríos. Tienen la cola grande porque necesitan almacenar todos esos alimentos»¹.

Las narrativas populares son mucho más que simples ejemplos estáticos del folclor oral. Hablar de las narrativas populares como elementos de resistencia es tratar de situarlas en el contexto que la leyenda, el cuento popular y el mito (las otras formas narrativas también hacen parte de este proceso) ocupan en la cultura. El mantener durante tantos años estas manifestaciones culturales como simples muestras de un folclorismo estático y taxonómico, en donde solamente importaba el texto como simple forma del folclor, impidieron un estudio más detenido sobre sus contenidos y sobre la relación de los mismos con su condición de clase.

El objetivo primordial de este artículo es mostrar por medio de mitos, cuentos populares y leyendas, cómo funciona la Cultura de Resistencia (de la que habla Guizburg). El hecho de que exista una narrativa popular es una muestra de resistencia, pero lo más importante es el contenido mismo del relato. El contenido del cuento, del mito y de la leyenda expresan de diferentes formas dicha resistencia: políticas, económicas, religiosas, étnicas sociales o lúdicos

También trataremos de diferenciar, desde el punto de vista cultural, los diversos géneros de la narrativa popular. Es el caso de la leyenda y el mito —dos conceptos que se confunden en el discurso de muchos y que sí bien pertenecen a un mismo contexto, a una misma cultura, cumplen papeles diferentes en sus relaciones con la sociedad.

Por «resistencia cultural» entendemos el proceso por el cual la cultura dominada genera formas para mantener una especie de independencia frente a la cultura dominante. Estas formas varían de acuerdo al elemento de la cultura que estemos tratando. Bonfil Batalla propone cinco tipos de elementos culturales: materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos; en nuestro caso estamos hablando del elemento de conocimiento. En él, dice Batalla, «aparecen las experiencias asimiladas y sistematizadas y las capacidades creativas»². En otras palabras, cuando mencionamos este elemento estamos hablando de la ciencia y las artes.

Es bueno aclarar que la cultura como un hecho total se conforma de dichos elementos sin discriminar la relación que se establece entre los individuos, los medios de producción y el resultante de esta relación. La cultura popular, como una de las dos posibles resultantes de dicha relación, posee los mismos elementos de la cultura dominante. Lo que varía es la relación que establecen las dos divisiones de la cultura con cada una de sus elementos. La música, la literatura, el

teatro, la danza, la arquitectura, son algunos de los sub-elementos (llamémoslos así para ubicarlos en un sistema mas amplio) del elemento de conocimiento.

Posiblemente habrá quien diga que la música clásica para poder distinguirse como tal, necesita de una elaboración intelectual más compleja que las otras formas de la música y que por lo tanto su identificación y relación necesiten de una complejidad similar. Pero ¿cómo podemos medir la complejidad del espíritu y su goce frente a un hecho artístico? En este caso no importa que la música popular no posea los mismos grados de complejidad, estructuralmente hablando, para que logre el mismo objetivo que logra la música clásica. Mientras la cultura dominante se base en la complejidad estética para juzgar sus hechos culturales que corresponden al elemento de conocimiento y la cultura popular se base simplemente en la identificación de ella con dichos elementos, no podremos establecer patrones de comparación. Al respecto dice García Canclini: «Si preferimos hablar de cultura y no de arte popular es porque los hechos del pueblo no nos interesan principalmente por su belleza, su creatividad o su autenticidad, sino por lo que Cirese llama su representatividad socio-cultural, o sea por el hecho de que indican los modos y formas con los que ciertas clases sociales han vivido la vida cultural en relación con sus condiciones de existencia reales como clases subalternas»³.

En el caso de las narrativas populares, no solamente cumplen el papel de manifestación folclórica, sino que semejan la misma relación que se establece con las narrativas de la cultura dominante. El cuento, el mito, la leyenda y la fábula, (desde luego las otras formas narrativas como la trova, el refrán, la adivinanza, el punteo, entre otros, también son formas de resistencia) poseen en su contenido elementos de protesta, de esperanza, de burla, de redención y hasta de desquite, que permiten hablar del contenido ideológico, político, satírico, romántico o social de las narrativas populares.

Ya el hecho en sí de que exista una narrativa popular es una muestra de resistencia, pero lo más importante es el contenido mismo del relato, el contenido del cuento, del mito y de la leyenda. Por muchos años las narrativas populares fueron —y siguen siendo— temas favoritos de lingüistas y antropólogos, tanto formalistas como estructuralistas. Este interés llevó a muchos investigadores, como es el caso de Propp, a buscar formas casi matemáticas para explicar los cuentos de hadas, olvidando un poco su contenido. El mismo Roland Barthes se pregunta: «Una tal universalidad del relato, ¿debe hacernos concluir que es algo insignificante? ¿Es tan general que no tenemos nada que decir de él, sino describir modestamente algunas de sus variedades, muy particulares, como lo hace a veces la historia literaria?»⁴.

Relegar el relato a una estructura rigurosa y casi muda, ocasionó que cada una de sus variantes —el mito, la leyenda, el cuento, la fábula— perdiera su identidad o —para hablar en términos de Malinowski— su funcionalidad. La teoría literaria, que es la que da explicación de las acciones escritas de la gran literatura, se ha dedicado por mucho tiempo a delimitar los espacios de la

narrativa y aún hoy en día vemos o leemos sobre grandes discusiones en torno a la definición del concepto de novela, de novela corta y de cuento. ¿Qué hace que un texto con cincuenta páginas escritas sea una novela corta para unos o un cuento largo para otros? En mi concepto puede tener el mismo nivel de importancia que la aclaración de si un relato pertenece al campo del mito o al campo de la leyenda. Seguramente ustedes se preguntarán: ¿qué le puede importar a un campesino o a un indígena si de lo que está hablando pertenece al campo de la leyenda o del mito? Proponer que esta pregunta no tiene sentido, equivaldría a pensar que no tiene sentido discutir si a los indígenas del Vaupés les da lo mismo explicar su origen en el mito cristiano o en el mito de Yuruparí.

Ante el proceso devastador en que se convierte la cultura de masas, la cultura popular debe crear formas para defenderse de tal peligro. Para esto utiliza lo que se conoce como circularidad cultural; en este caso la circularidad está representada en la necesidad cada vez más fuerte que tiene el pueblo de utilizar los mismos elementos de que dispone la cultura dominante para mantener su cultura como tal. La enseñanza del folclor tradicional ha mantenido a algunos de los elementos de la cultura tradicional como piezas de museo, bajo la justificación de que deben mantenerse en sus formas primitivas o iniciales, sin darse cuenta –o inclusive con plena conciencia– que se está contribuyendo al fortalecimiento de la cultura de masas. En el momento en que las formas culturales se esquematizan dejan de ser de la cultura para pasar a ser un producto vendible, comercial, sin ningún tipo de explicación cultural. Reducir una danza a un determinado número de pasos y a un simple vestido diseñado por alguien que no tiene nada que ver con la cultura popular, no es rescatar nada sino fortalecer una cultura de consumo. Al respecto dice el profesor Roberto Pineda Giraldo: «La concepción que generalmente tiene la gente del folclor, no corresponde en manera alguna a la realidad.

El folclorólogo ha sido considerado siempre como un simple aficionado a la recolección de datos extraídos del campo o de los barrios bajos de las ciudades, para luego presentarlos en una publicación, de manera más o menos ordenada y agradable para entretenimiento de los pocos lectores que se tomen el trabajo de mirarla. Sin embargo –continúa diciendo el profesor Pineda–, la función del folclorólogo es distinta y más complicada: debe llegar, por medio de comparaciones sucesivas, de búsquedas penosas y de deducciones científicas, a la raíz misma de la copla, del mito, de la leyenda, hasta establecer su conexión con el pasado muchas veces oscuro de los distintos pueblos que han formado una nacionalidad» 5. Queda una duda en las frases del profesor Pineda, la confusión del trabajo del folclorólogo con respecto al del folclorista, ¿se debe realmente a una confusión de la gente común y corriente? ¿Se debe a una carencia en la difusión de las políticas culturales o es que en realidad son muy pocos los folclorólogos en el país que conocen la diferencia entre su trabajo y el de un folclorista?

Hoy en día uno de los objetivos en el trabajo del investigador de la cultura popular (es mejor nombrarlo así para evitar delimitaciones innecesarias) es tratar no ya de mirar solamente hacia atrás para encontrar las bases de nuestra nacionalidad, sino de mirar hacia el presente y explicar de qué manera la cultura del pueblo, utilizando una dinámica muy propia, va a la par de los procesos que impone la cultura dominante. Utilizando las bases que ya dieron y seguramente seguirán dando investigadores como Guillermo Abadía, Pineda Giraldo, Euclides Jaramillo, Virginia Gutiérrez, Zapata Olivella, entre otros, debemos mirar más allá de lo que simplemente hoy en día conocemos como folclor.

Dice Euclides Jaramillo: «Aquí somos muy dados a anunciar como fiestas del folclore algunas que periódicamente se celebran en determinadas ciudades. Y quien asiste a ellas en busca de lo anunciado, se lleva una gran desilusión, porque de folclor no encuentra allí nada. Como tal se presentan danzas siempre salidas de una academia, confeccionadas para el mercado, verdaderos efectos de comercio, que en calles y plazas ejecutan profesionales de la coreografía sin que su ejecución obedezca a motivo alguno distinto del de tratar de agradar» 6. Lo mismo sucede con las narrativas populares. Ante el auge desmedido de los contadores de cuentos, se exige una profesionalización de los mismos, en donde ya no importa el relato en sí, sino la vocalización, la teatralización tanto corporal como oral. Y, ¿qué pasa con esa leyenda en donde el campesino desconoce todas estas formas propias de la narrativa de la cultura dominante y lo único que posee es su relación con la tradición de dicho texto oral? Ante eso seguramente vendrá la apatía de aquellos que no reúnan las características necesarias para llamarse narradores. Pero no debemos olvidar que las narrativas populares no surgieron para obtener un galardón o unos cuantos pesos en un concurso, sino como necesidad de manifestar unos sentimientos que están en el texto oral y no en las formas artificiales que se les suele imponer.

En el cuento popular «El tomate gigante», narrado por una viejita de la región del Guavio, ella seguramente no cumple con los parámetros que determinan una narración profesional, pero en el momento de narrarlo ella hace algo más que una buena representación: expresa una queja, una denuncia y un escarmiento a los terratenientes avarientos y miserables. Estas son seguramente las mismas razones que dieron origen a la versión europea:

EL TOMATE GIGANTE

Había en una región lejana un hombre muy rico que tenía dos hijos. El mayor se llamaba Aristóbulo y el menor Patricio. Aristóbulo, además de grande y gordo era tacaño y tenido. Por el contrario, Patricio era desprendido y servicial con todo aquel que le solicitara un favor. Un día su padre, que era ya muy anciano, los reunió y les dijo:

—Hijos míos, como sé que muy pronto voy a morir, les diré mi testamento: a Aristóbulo le dejaré mis tierras, joyas, casas y demás bienes. A Patricio, esta semilla de tomate.

A los pocos meses el viejo murió y cada uno de los hijos se hizo cargo de sus respectivas propiedades. Aristóbulo con sus tierras y riquezas y Patricio con su semilla de tomate.

Como el menor no sabía qué hacer con la semilla, le pidió a su hermano que se la dejara sembrar en un rinconcito de su finca. La semilla fue creciendo, creciendo, hasta que se convirtió en un tomate gigantesco, tan gigantesco que no cabía en las manos.

—¿Qué puedo hacer con este tomate tan grande? —Se preguntó Patricio.

—¡Ya sé! Se lo regalaré al alcalde, él sí sabrá qué hacer con el — resolvió muy entusiasmado Patricio. Y de inmediato lo sacó de la tierra, lo puso con mucha dificultad sobre una vieja carretilla y lo llevó donde el alcalde.

—Señor alcalde, aquí le traigo este regalo, espero que le guste mucho. — El alcalde, asombrado de ver tan gigantesco y hermoso tomate y sorprendido aún más por el obsequio, en presencia de sus consejeros exclamó:

—Quiero mostrarles este hermoso regalo, el cual no tengo con que pagar. — Y luego dirigiéndose al muchacho: — Solamente te puedo obsequiar tierras, casas y en pago a tan hermoso gesto de desprendimiento y humildad, te concedo a mi hija, porque sé que podrás ser un gran hombre y un buen esposo.

Patricio, contento por los regalos del alcalde, corrió a contar la buena nueva a su hermano mayor; pero éste al escuchar de tanta riqueza y llevado por la codicia y el egoísmo, cogió todas sus pertenencias y escrituras y se las llevó al alcalde. Aristóbulo, que creía ser muy astuto, pensó que si a su hermano le habían dado tantas cosas por un simple tomate, cuántas no le darían a él si regalaba todas sus riquezas.

—¡Señores consejeros! —exclamó entusiasmado el alcalde. —Miren este caso de desprendimiento y humildad tan ejemplarizante: el joven me ha traído a regalar todas sus pertenencias. Ante una muestra como ésta no puedo más que pagar con otra mayor.

Aristóbulo pensó en las muchas y mejores riquezas que tendría ahora. Incluso pensó que el alcalde le ofrecería a su hija porque él era más digno de ella que su hermano.

—Y como no tengo tesoros para compensar tu humildad, te regalo lo que más quiero...

Y el alcalde dirigió al joven hacia la vieja carreta y le regaló el tomate.

En este texto podemos ver algunas de las formas que adopta el cuento para dar una respuesta a situaciones específicas de la sociedad: la humildad, la avaricia, la justicia, la burla, la sátira. En el momento en que la anciana narraba, lo hacía con el único fin consciente o inconsciente de mostrarnos eso. Como dice el profesor Guillermo Páramo, «es el único mecanismo que posee el pueblo para subvertir el

orden establecido, el mecanismo de la fantasía, el mecanismo del mito». Es necesario tener presente que si bien la escritura en algunos momentos se convierte en una forma antagónica para el mantenimiento de las formas populares, en otros casos es la única salvación de mantener vivas dichas manifestaciones. Ante la amenaza de llevar los relatos populares a formas artísticas preestablecidas. — es el caso de la necesidad de adaptar el texto del mito a una forma más llamativa, más vendible — se crea la necesidad de echar mano de la escritura para mantener vivo este elemento de la cultura. Cuando hablo de mantener vivo me refiero no a encerrarlo en un texto, al cual seguramente no tendrán acceso sus principales responsables, tampoco a mantenerlo vivo por medio de una recopilación hecha sin ningún criterio de devolución, de análisis, de interpretación, de integración. Posiblemente, la única manera de mantener viva esta forma de la cultura todavía esté en el nivel de la simple suposición. Si bien actividades como encuentros de narradores en determinadas regiones, programas efímeros de carácter gubernamental sobre el rescate de las tradiciones orales, publicaciones, entre otras, contribuyen a sanar en mínima parte el problema, se necesita algo más, se necesita una articulación de los procesos educativos a las manifestaciones culturales, en este caso a las narrativas populares. Se necesita que el hombre campesino, el niño campesino, el niño de la ciudad, el hombre de la ciudad, puedan encontrar elementos de identificación entre lo que son y lo que aprenden.

Muy poco, en mi concepto, ha aportado el folclor, como institución, al desarrollo de la identidad y por ende de la cultura nacional en el proceso educativo de la niñez y la juventud en Colombia. Da la impresión de que se hubiera rezagado con respecto a otras disciplinas y se hubiera anquilosado en esquemas que en la mayoría de los casos ya no funcionan. ¿Qué es y qué no es folklórico? ¿Cuáles son las zonas folklóricas de nuestro país?: esos parecen ser los únicos elementos enseñables del folclor. Sería bueno retomar una no muy conocida obra, «El comportamiento folklórico del venezolano» del ingeniero Arturo Ochoa Benítez, quien sin ningún perjuicio ni prejuicio disciplinario manifiesta que el folclor en Venezuela (pienso que en gran parte de Latinoamérica) debe ser analizado no ya por sus esquemas formales, que pasaron a ser en gran parte elementos de la cultura de masas, sino por sus formas internas, es decir por su saber tradicional. Para él, ya no solamente es un determinado baile el elemento folclórico sino la disposición del venezolano al baile, al carnaval, como es también su actitud política, su actitud religiosa, su actitud moral, sexual, etc. La importancia de este acercamiento al saber realmente popular radica en que lo libera de los esquemas, le da la utilidad que realmente tiene: la de ser elementos conscientes o inconscientes de una cultura de resistencia 7.

El mito, el cuento y la leyenda son formas de resistencia en el simple relato pero también en su contenido, porque a partir de él dan o no explicación, dan o no justificación de sus hechos culturales. Lo podemos ver en cualquier relato popular:

EL SUEÑO DEL PONGO

Un hombrecito se encaminó a la casa-hacienda de su patrón. Como era siervo, iba a cumplir el turno de pongo, de sirviente en la gran residencia. Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas, viejas.

El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.

—¿Eres gente u otra cosa?— le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio.

Humillándose, el pongo no contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie. Y así pasaron muchos días.

Pero... una tarde, a la hora del Ave María, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ese hombrecito habló muy claramente. Su rostro seguía como un poco espantado.

—Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte —dijo.

El patrón no creyó lo que oía.

—¿Qué? ¿Tú eres quien ha hablado u otro —preguntó.

—Tu licencia, padrecito, para hablarte. Es a ti a quien quiero hablarte —repitió el pongo.

—Habla... si puedes —contestó el hacendado.

—Padre mío, señor mío, corazón mío —empezó a hablar el hombrecito—. Soñé anoche que habíamos muerto los dos juntos; juntos habíamos muerto. Como éramos muertos, señor mío, aparecimos desnudos, los dos juntos desnudos ante nuestro señor gran Padre San Francisco.

—¿Y después? ¡Habla! —ordenó el patrón, entre enojado e inquieto por la curiosidad.

—Viéndonos muertos, desnudos, juntos, nuestro gran Padre San Francisco nos examinó con sus ojos que alcanzan y miden no sabemos hasta que distancia. A ti y a mí nos examinaba, pesando, creo, el corazón de cada uno y lo que éramos y lo que somos. Como hombre rico y grande, tú enfrentabas esos ojos, padre mío. Entonces, después, nuestro Padre dijo con su boca: «De todos los ángeles, el más hermoso, que venga. A ese incomparable que lo acompañe otro ángel pequeño, que sea también el más hermoso. Que el ángel pequeño traiga una copa de oro llena de miel de chancaca más transporte».

—¿Y entonces? —preguntó el patrón.

Los indios siervos, oían al pongo, con atención sin cuenta pero temerosos.

—Dueño mío: apenas nuestro gran Padre San Francisco dio la orden, apareció un ángel brillando, alto como el sol; llegó delante de nuestro Padre, caminando despacio. Detrás del ángel mayor marchaba otro pequeño, bello, de luz suave como el resplandor de las flores. Traía en las manos una copa de oro.

—¿Y entonces? —repitió el patrón.

—«Ángel mayor: cubre a este caballero con la miel que está en la copa de oro; que tus manos sean como las plumas cuando pasen sobre el cuerpo del hombre», diciendo, ordenó nuestro gran Padre. Y así el ángel, levantando la miel con sus manos, enlució tu cuerpecito, todo, desde la cabeza hasta las uñas de los pies. Y te erguiste, sólo; en el resplandor del cielo la luz de tu cuerpo sobresalía, como si estuviera hecho de oro, transparente.

—Así tenía que ser —dijo el patrón, y luego preguntó:

—¿Y a ti?

—Cuando tú brillabas en el cielo, nuestro gran Padre San Francisco volvió a ordenar: «Que de todos los ángeles del cielo venga el de menos valer, el más ordinario. Que ese ángel traiga en el tarro de su gasolina excremento humano».

—¿Y entonces?

—Un ángel que ya no valía, viejo, de patas escamosas, al que no le alcanzaban las fuerzas para mantener las alas en su sitio, llegó ante nuestro gran Padre; llegó bien cansado, con las alas chorreadas, trayendo en las manos un tarro grande. «Oye, viejo —ordenó nuestro gran Padre a ese pobre ángel—, embadurna el cuerpo de este hombrecito con el excremento que hay en esa lata que has traído; todo el cuerpo, de cualquier manera; cúbrelo como puedas. ¡Rápido!». Entonces, con sus manos nudosas, el ángel viejo, sacando el excremento de la lata, me cubrió, desigual, el cuerpo, así como se echa barro en la pared de una casa ordinaria, sin cuidado. Y aparecí avergonzado, en la luz del cielo, apestando...

—Así mismo tenía que ser —afirmó el patrón— ¡Continúa! ¿O todo concluye allí?

—No, padrecito mío, señor mío. Cuando nuevamente, aunque ya de otro modo, nos vimos juntos, los dos, ante nuestro gran Padre San Francisco, él volvió a mirarnos, también nuevamente, ya a ti ya a mí, largo rato. Con sus ojos que colmaban el cielo, no se hasta qué honduras nos alcanzó, juntando la noche con el día, el olvido con la memoria. Y luego dijo: «Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo». El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora; sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera.

En esta versión, recogida y arreglada por el escritor y antropólogo José María Arguedas, casi que los comentarios sobran, pero es importante recalcar de qué

recursos se vale el pongo para poder expresar algo que de otra manera nunca hubiera podido decir. Por medio del cuento se logra una justicia, una justicia que para muchos puede ser fantástica porque se logra a partir de un hecho igualmente fantástico; pero qué bien caen en este momento las palabras de Vargas Vila «No mateís la esperanza en el corazón de los hombres». Lo cierto es que existe una conciencia por parte del pueblo de su situación de explotación, y al no haber otros mecanismos para expresar dicha inestabilidad, recurre al relato. Pero las narrativas populares como elementos de resistencia no solamente se limitan a la queja política o social sino que aparecen en todos los campos de la cultura. Las diferentes variantes del cuento de «Los dos compadres», los cuentos de Juan Bobo, de Faustino Rimalles, de Pedro Urdemales, expresan implícitamente la idiosincrasia, la picardía, la astucia, la violencia y la inocencia del pueblo.

En el cuento al que aludimos se nos dice que un hombre adinerado y amo absoluto de la región, que se ufanaba de sus conocimientos, ve atentada su situación por el rumor de que hay un campesino más sabio que él. preocupado, lo manda a llamar para que dé prueba de su sapiencia. Si no lo hace —se dice— le impondrá como castigo la muerte. Para comprobar la sabiduría del campesino, el hombre rico le hace tres preguntas delante de sus más importantes asesores. Primera pregunta: ¿Cuántos granos de arena hay en la tierra? Respuesta: Señor, cuente las estrellas y sabrá el número exacto de granos de arena. Segunda pregunta: ¿Cuántas gotas de agua tienen los mares? Respuesta: Señor, deténgame las lluvias, los ríos y el llanto de los hombres y le podré contar las gotas del mar. Ante la calidad de las dos respuestas, el hombre rico le hace la última y más difícil: ¿Cuánto tiempo dura la eternidad? Respuesta: Señor, a muchos kilómetros de aquí hay una gigantesca montaña; cada año un pajarito va y le roba un granito de arena para su nido; el día que no quede ni un sólo granito de esa montaña, ese día habrá transcurrido un minuto de la eternidad. Ante éstas respuestas el hombre rico no tuvo otro camino que aceptar su derrota.

Ante un cuento popular tan hermoso como el de «Las tres respuestas» en donde ante la forma de expresar la realidad, de ver la vida, de salvar un obstáculo que él implica queda en entredicho esa vieja polémica iniciada desde el mismo momento del Descubrimiento en donde se discutía si el indio tenía o no alma, polémica llevada hasta los inicios de nuestro siglo por antropólogos como Lévy Bruhl, que hablaban del carácter prelógico del pensamiento popular indígena, seguida inclusive hasta las postrimerías del siglo XXI, por filósofos como Habermas, que todavía se resisten a creer que haya formas de ver la ciencia, y por ende la vida, que no tengan en cuenta sus marcos de conocimiento.

Qué tan lejos creíamos que se encontraba el pensamiento del padre José de Acosta, quien llevado por su incredulidad viajó hasta estas tierras simplemente para comprobar que el cielo de color azul que cubría a Europa era el mismo cielo de color azul que cubría a estas tierras olvidadas por su Dios.

Al pensamiento popular plasmado en el mito, en la leyenda o en el cuento y mantenido en la memoria del pueblo por la oralidad, se le ha considerado como

una forma irreflexiva, prelógica y fantástica del indio, del negro, del campesino, del obrero. Curiosamente va a ser un estructuralista quien denuncie esta forma errada de abordar el pensamiento de la cultura popular. Dice Lévi-Strauss: «Malinowski tuvo la sensación de que el pensamiento del pueblo que se disponía a estudiar —y, en general, de todas las poblaciones ágrafas objeto de la antropología— era o es enteramente determinado por las necesidades básicas de la vida. De igual manera Lévy Bruhl considera que la diferencia básica entre el pensamiento primitivo y el pensamiento moderno reside en que el primero está completamente determinado por representaciones ¿místicas o míticas? y emocionales.»⁸.

La lógica de las narrativas populares no debemos buscarla ni compararla en y con los marcos de la lógica occidental. La lógica del mito está en el mismo mito, no en el relato del mito que es solamente su forma; el equilibrio que establece la comunidad entre ella y la naturaleza por medio del conocimiento del mito es una forma lógica y una manera de racionalizar un conocimiento: el indígena SABE, por medio del mito, por medio de su interacción con la naturaleza, que la caza, que la pesca tienen un límite. De lo contrario generaría un desequilibrio en donde el principal afectado sería él. Es un conocimiento racional, es una forma muy lógica de ver la naturaleza, de verse él como miembro de ella. De igual manera, la leyenda rural y la leyenda urbana, como elementos activos y dinámicos de la cultura popular, se convierten en formas de resistencia en la medida en que son utilizadas para expresar distintos aspectos de una situación de clase.

En leyendas como la del Mohán y de la Turumama se puede apreciar tanto la dinámica de la narrativa como de la lógica popular. Para los coyaimas y natagaimas, como para tantos otros pueblos amerindios, el cosmos está formado por capas. Todo lo que se halla debajo de la capa seca, en la que viven los humanos, las plantas y los animales, está formado por estratos acuáticos que comprenden la gran laguna. En la capa profunda viven dos gigantes desde el principio del mundo. La segunda capa acuática se encuentra poblada por los indios viejos con sus curanderos: el Mohán y el Poirá. En el tiempo del mito, el Mohán se presenta como un ordenador, un chamán, cuyas características físicas no son las que lo hacen representativo sino sus cualidades intelectuales. En el tiempo de la leyenda, el Mohán ha perdido todo su contexto intelectual y su relación con el equilibrio de los coyaimas se ha roto a generándose una relación antagónica entre él y el pueblo ya no indígena sino campesino. Si en el tiempo del mito se le reconocía por su intelectualidad (el chamán es un intelectual), en el tiempo de la leyenda se le desconoce esa capacidad y empieza a valer por su figura física. Sin embargo el Mohán no pierde todas sus virtudes pristinas y por medio de la tradición oral el pueblo le confiere capacidades de ordenador. Si bien es una figura que asusta e inspira temor también es cierto que se vale de su aspecto para espantar a los hombres que pescan con barbasco o con dinamita. En este caso está cumpliendo con el cometido de equilibrio del que hablábamos anteriormente.

Así como esta leyenda es un instrumento que cumple funciones pedagógicas, otras cumplen funciones de conocimiento, de enseñanza, de sanción, de castigo, que están dentro de lo que llamamos resistencia. En La Llorona está la soledad y el dolor de madre; en La Patasola, el castigo a la infidelidad femenina; en El Sombrerón, el castigo a la infidelidad masculina; en El Hojarasquín, el castigo al talador; en La Tarasca, el castigo a la gula; en otras leyendas como El Patetarro, El Gritón, simplemente la necesidad de personificar al diablo porque es un elemento indispensable en el orden mental de las culturas: el diablo justifica la existencia de Dios.

Otras leyendas por, el contrario, muestran y describen todo el proceso de sincretismo cultural y religioso iniciado con la llegada de los españoles. Leyendas en donde se narra la valentía de nuestros hombres, la belleza de nuestras mujeres, las luchas de nuestro pueblo, el embrujo de los españoles por estas tierras y sus habitantes, la inefabilidad de nuestros tesoros, la inocencia de nuestra cultura, el arrojo de nuestra raza y muchos aspectos más. Es el momento clave para preguntarnos: ¿y qué sacamos nosotros con saber —me refiero a las personas que trabajamos en estos temas— que todas estas leyendas son formas de resistencia cultural si allá en el campo, en la ciudad, los hombres viejos y no tan viejos piensan que ese conocimiento no sirve para nada?, ¿si hoy en día todavía se leen a los niños los cuentos populares europeos desconociendo la gran cantidad de cuentos propios, si todavía se le explica al niño en los textos escolares y por boca del profesor que el mito y la leyenda son narraciones fantásticas e irreales del pueblo?

¿Qué hacer? Seguramente la respuesta esté, como dije anteriormente, en el plano de las hipótesis. Mientras no hayan mecanismos efectivos que le permitan al pueblo manejar su propia cultura; mientras no haya un programa de las instituciones educativas y culturales que orienten su infraestructura no a rescatar la cultura popular —porque la cultura popular no está al borde de ningún precipicio—, sino a enseñarla no tanto en sus esquemas formales, sino más bien en sus contenidos más connotativos, más propios, no habremos avanzado nada.

¿Cómo? Seguramente hay muchas formas. Pero no las voy a nombrar, solamente voy a mostrar una, que es la que mejor conozco: el trabajo en talleres con niños y profesores. Con profesores para que se den cuenta que impera un falso concepto sobre la capacidad creadora del niño. En otras palabras, que se subestima la capacidad intelectual del niño y del joven colombiano. Con el niño y el joven porque solamente ellos podrán más tarde ser transmisores de su cultura.

En la región de Curití, territorio guane, hay una carencia casi total de mitos guanes. Con una que otra excepción, sobre mitología guane no se conoce mucho. Sin embargo con una serie de ejercicios y orientaciones los niños de la región pudieron reconstruir una posible mitología guane. Fals Borda ha dicho en lo que él llama «la imputación» que el historiador tiene la capacidad y la autoridad para interpretar y reconstruir un proceso histórico que no se encuentre registrado por ninguna de las fuentes de que dispone la historia. El niño, como miembro activo

y directo de una cultura, también tiene esa capacidad. Leamos algunos de los mitos elaborados por los niños: 9

MITOS SOBRE EL ORIGEN DE LAS HORMIGAS CULONAS

VERSIÓN PRIMERA: Hace muchos años el sol lanzó sobre la tierra unos rayitos de luz. Algunos cayeron sobre un árbol de hojas amarillas y de ahí salieron las hormigas amarillas; otros cayeron sobre la tierra, se embarraron y quedaron negras para siempre. Tienen la cola grande, porque en esos tiempos había una selva que cubría los montes y los animales; entonces las hormigas fueron acabando con los árboles y los animales. Entonces el cacique de una tribu que había por ahí, les mandó un castigo: que se les inflara la cola.

VERSIÓN SEGUNDA: Una vez cayeron sobre la tierra dos rayos de Sol. Uno cayó sobre un palo seco y por eso hay hormigas amarillas, el otro cayó en la tierra y por eso hay hormigas negras. Las hormigas saben a pollo, a carne, a arroz con camarones, a frutas; safen a todo eso porque las hormigas se alimentan de aire, de pasto y del agua de todos los ríos. Tienen la cola grande porque necesitan almacenar todos esos alimentos.

VERSIÓN TERCERA: Hubo una vez un niño que no quería el Sol. Un día le dijo a sus compañeros que iba a matar al Sol; cuando el Sol iba bajando más y más cogió una gran flecha y le disparó. El Sol se estuvo quietecito y cuando estaba anocheciendo botó unas pepas amarillas: unas cayeron sobre un árbol amarillo y otras sobre la tierra que estaba mojada. Desde ese día aparecieron las hormigas amarillas y las hormigas negras.

MITO SOBRE EL ORIGEN DE LOS GUANES

VERSIÓN PRIMERA: Hace muchísimo tiempo pasaba un cóndor por el lado de estas tierras. Entonces el cóndor se estrelló contra una montaña. Ese cóndor venía de un país que queda detrás del sol. Ellos venían guiados por una paloma, entonces los pasajeros que sobrevivieron formaron una tribu llamada guanes, pero murieron cuando llegaron los españoles.

VERSIÓN SEGUNDA: Una vez, unas personas salieron de una montaña hace mucho tiempo. Salieron caminando. Los hombres llevaban hojas de plátano en la cintura y las mujeres en la cintura y en el pecho. Venían caminando y en una zona desierta, plana, hicieron cabañas para dormir; formaron su aldea para poder vivir. Las mujeres tenían hijos y fueron progresando. Cuando les dio mucha hambre, los hombres fueron a buscar alimento; encontraron agua y frutas. Así se formó la tribu Guane, que fue como se llamaron. Ellos trabajaron duro para sembrar plantas y verduras para poder vivir.

VERSIÓN TERCERA: Los guanes llegaron a Curití por medio de los rayos del sol. El jefe se llamaba Curí. A ellos los trajo el viento. Ellos llegaron hace muchísimos años, llegaron cuando los árboles estaban naciendo. Llegaron en una nube, los trajo en un mapa que estaba detrás del Sol.

VERSIÓN CUARTA: Los guanes vivían en una tribu y tenían un cacique. Los guanes querían buscar una ruta que los llevara a otro lugar y llegaron a una vereda de Curití. Le pusieron nombre al cacique y lo llamaron cacique Curí. Llegaron por el río, hicieron ollas de barro y construyeron una cueva en la vereda de La Laja, la cual es turística, al parecer venían de una montaña de Bucaramanga. Llegaron en 1823 y llegaron por Aratoca.

VERSIÓN QUINTA: Los guanes vinieron del Sol, su dios. Llegaron conducidos por el viento en una nave guiada por una línea invisible y no los veían. Llegaron en 1301 y se dirigieron a Curití, que fue el lugar escogido por el Sol, a quien los Guanes consideraban su Dios.

VERSIÓN SEXTA: Los guanes llegaron cuando apenas los árboles estaba chiquitos, y guiados por una nube los trajo un mapa, un mapa que estaba detrás del Sol.

Quizás esta alternativa tenga problemas; es probable que haya antropólogos o folclorólogos que subrayen la falta de autenticidad en los mitos de los niños y de la rigurosidad que implica re-conocer la cultura a partir de talleres, y muchas otras objeciones. Pero es apenas obvio que en ciencias sociales no hay verdades absolutas. Y si las hubiera, creo que ellas mismas no tendrían razón de ser.

NOTAS

- 1 Mito inventado por niños de Curití Santander.
- 2 Bonfil Batalla Guillermo. Lo propio y lo ajeno. Revista Aportes. Dimensión Educativa.ß
- 3 Nestor García Canclini. Las culturas populares en el capitalismo.
- 4 Roland Barthes. Estructura interna del relato.
- 5 Pineda Giraldo Roberto. Nueva Revista del Folclor Colombiano.
- 6 Jaramillo Euclides. ¿De dónde diablos sale el Folclore? La Republica. (9 de febrero de 1980).
- 7 El comportamiento folklórico de los venezolanos. Arturo Ochoa Benitez.
- 8 Claude Lévi-Strauss. Mito e Historia.
- 9 Mitos elaborados en un taller de creación con niños de Curití. Santander.

EL PROBLEMA DE LA TRADICIÓN ORAL INDÍGENA EN LATINOAMÉRICA

Mark Munzel

Traducción: José Joaquín Montes.

En lo que sigue quisiera confrontar dos formas de recepción de la literatura oral de Latinoamérica a la que se le transmitió algunos motivos míticos, y la antropológica en cuanto reflexiona sobre su función en el contexto Latinoamericano.

«La escritura favorece la explotación del hombre aún antes de que lo ilustre» escribe Levi-strauss. La literatura que trata por escrito de contribuir a la liberación del hombre es desde el punto de vista del analfabeta una contradicción en sí.

Millones de habitantes de Latinoamérica no pueden leer su literatura y difícilmente podrían sentirse representados por escritores comprometidos. Son los doblemente marginados: analfabetas e indígenas. El concepto de literatura latinoamericana les es doblemente extraño: como analfabetas no tienen acceso a la literatura y como indígenas no son; según su propio sentimiento, latinoamericanos.

El indígena no está excluido de la cultura escrita latinoamericana, sino que desempeña en ella papeles prestados que le fueron señalados por los colonizadores.

Ya Alonso de Ercilla y Zúñiga en el siglo XVI convertía a los araucanos en héroes de una epopeya— un género europeo sobre el que los héroes no podían tener ningún influjo literario— Ya entonces estaban los héroes en desventaja pues el autor no pensaba en propagar el pensamiento de su obra en el frente indígena, donde se dejaba a aquellos blancos que no podían leer, pero si disparar, el dar cuenta de los araucanos. Hoy el conocimiento de la epopeya araucana es parte de la formación literaria en la que la mayoría de los indígenas no tienen parte alguna y que con demasiada frecuencia se convierte en el arma de discriminación contra los marginados.

Ya en el siglo XVI el Obispo Diego de Landa de Yucatán personificó de manera descarnada la dicotomía entre el combate de hecho contra los indígenas y su ensalzamiento literario: por una parte persiguió inquisitoriamente la religión indígena cuyos textos sagrados hizo quemar, por otra parte transcribió para el público culto de Europa las tradiciones indígenas cuyo conocimiento negó a los Mayas.

En el Brasil del siglo XIX se apreciaba la glorificación de los indios en los poemas Timbiras, Cancao de Tamoio o I-Juca Pirama de Goncalves Dias como prueba de que el Brasil tenía ya un arte poético propio y no era ya un lugar salvaje de analfabetas -los indígenas como medio de distanciarse de los indígenas

. Que al mismo tiempo los Timbiras reales fueron perseguidos y desarraigados en un grado desconocido. Desde la época colonial no aparecía entonces como contradicción en la función de la literatura que servía al distanciamiento respecto a lo salvaje, mientras transfiguraba a los salvajes

Los herederos del distanciamiento respecto a los indígenas aparentemente simpatizantes con ellos, se encuentran en el siglo XX ante todo en los círculos de la corriente estético - literaria del indigenismo (...) especialmente allí donde toca con realidades políticas. Como en Méjico, la patria del indigenismo, donde la revolución de los años 20, realizada también por los indígenas, se archivó pronto y los indígenas volvieron a ser lanzados al papel de marginalidad discriminada, pero la propaganda oficial proclamaba al mismo tiempo la liberación del indígena y el carácter indianista del Nuevo Méjico, y el dinero que estaba reservado para la reforma agraria en favor de los indígenas se gastó en lujosos museos del pasado indígena. El arte arquitectónico de la Universidad de Méjico revela el vínculo con la herencia prehispánica -visible sobre todo para los descendientes de los españoles que forman la inmensa mayoría de los profesores y estudiantes. El interés por la tradición indígena del pasado es estimulado por la propias autoridades: el Instituto Nacional Indigenista que al mismo tiempo está encargado de aniquilar la aún viviente tradición indígena, es decir de coordinar la política indigenista dirigida a la integración de los indígenas dentro de la población mestiza. Los blancos y mestizos estudian su pasado azteca; los aztecas leen a Mickey Mouse o son analfabetas.

También en el Perú se convirtió el indigenismo en una corriente literaria (y por ello inaccesible a los indígenas analfabetas). Políticamente se aproximaba aquí a un populismo disfrazado de socialista y proindianista muy poco inclinado a tocar las estructuras socioeconómicas, tal como se manifiesta en el APRA.

Un ejemplo: la organización aldeana indígena del Perú, el ayllu, estaba penetrada ya en el tiempo de los incas por mecanismos de dependencia que facilitaban el control de los campesinos por parte del Estado. Cuando los españoles reemplazaron a los gobernantes incas, renovaron a fines del siglo XVI partes de la organización aldeana prehispánica, pero en el marco de un sistema administrativo dirigido hacia un control de las aldeas. Con la posterior desintegración del ayllu en el siglo XIX se formaron estructuras de señorío económico individual dentro de la aldea. Escritores como José Carlos Mariátegui destacaron ya en el siglo XX ciertos aspectos de la organización colectiva, como el trabajo colectivo, que hace tiempo se habían transformado en el marco de nuevas estructuras, representando finalmente un nuevo mecanismo de dominación.

Detengámonos brevemente en un caso extremo de indigenismo peruano, que muestra ante los ojos del mundo de modo claro, casi caricaturesco, el problema. El movimiento indo peruano, del blanco Guillermo Carnero Hoke, se propuso como objetivo la restáuración del tawantinsuyo, con lo que se daba a entender la reanimación de las estructuras idealizadas del estado incaico. Este objetivo no

salía de las masas indígenas a las que supuestamente había de servir, sino que era la construcción romántica de profesores e investigadores peruanos que olvidaron fácilmente que el Estado inca de ninguna manera representó los intereses de todos los indígenas, sino que fue un Estado opresor para muchos súbditos (esto parece haber facilitado la rápida conquista del Estado inca por los españoles, pues los habitantes del reino inca vieron en parte a los conquistadores como libertadores)¹. Carnero Hoke celebraba el pasado indígena y, como lo esperaba él, también el futuro con un lenguaje y conceptos que debían confundir más que motivar políticamente.

También hay un indigenismo musical en el Perú. Discos prensados en el exterior celebran la pureza de la música de los indígenas andinos, nuevamente descubierta, y mientras tanto los indígenas escuchan sus huaynitos en discos rayados de producción nacional, que no son de ninguna manera puros, sino que elaboran elementos de la música militar colonial a través del tango y hasta de la música pop. El indianófilo culto desprecia el huaynito por su sabor auténtico, así como su abuelo culto despreciaba la música indígena por europea. Lo nuevo es la admiración por lo auténticamente indígena; lo que queda es el desprecio por aquella música, que el indígena ama.

Lo común de estos ejemplos es que la cultura o los motivos indígenas se aceptan, pero en un contexto no indígena sino latinoamericano.

En el Paraguay ilustra este proceso el uso de la lengua guaraní originaria. La gran masa de la población paraguaya habla guaraní, y como esta masa no es culta ni particularmente europea, su lengua no puede ser cultivada. El nacionalismo paraguayo en el que juega un papel central el distanciamiento de la Argentina, tomo el hecho de una lengua propia como elemento de una específica identidad paraguaya, pero pronto se mostró desilusionada porque el guaraní no correspondía a los patrones de una lengua europea de cultura, porque, por ejemplo, tenía más términos para maldiciones obscenas que para una refinada crítica literaria. También lamentaban algunos nacionalistas literarios que el guaraní, producto de la historia del pueblo paraguayo, por siglos dominado por los europeos, no tuviera ya la pureza de la lengua indígena originaria, que estuviera «contaminado» con innumerables hispanismos.

La clase superior culta buscó, por tanto limpiar la lengua popular, en el fondo una repetición de los esfuerzos puristas, practicados sobre las lenguas europeas en el siglo XIX. Se fundó una academia de la lengua guaraní con la función de sujetar el idioma rebelde a las reglas fijas y limpiarlo de hispanismos. El ceremonial de la academia imita el de la academia francesa, las discusiones se realizan en el estilo que no sin razón se llama académico y se desarrolla por tanto no en guaraní, sino en español. Así se trata al guaraní en la lengua contra la que por siglos tan tosudamente se ha enfrentado. Formas guaraníes «puras» se desentierran o se construyen de nuevo y se ofrecen a la población cursos por televisión («Aprenda a hablar guaraní correctamente»), en los que los profesores crean inseguridad en quienes realmente hablan esta lengua. Allí se la estudia,

mediante conceptos gramaticales latinos y reglas ortográficas tomadas de la sintaxis europea («el adjetivo se escribe con minúscula, aún cuando se derive de un nombre propio; el sustantivo correspondiente ha de escribirse con mayúscula»).

Mediante su autoridad educativa; profesores destacados alejan a los hablantes del uso espontáneo de su lengua materna y les crean complejos de inferioridad; los habitantes, entre tanto, en un acto de resistencia cultural se oponen al predominio del español y mantienen así un elemento de autenticidad. El guaraní, hasta ahora privilegio de los que no tienen ningún privilegio, orgullo de los incultos frente a los blancos que sólo dominan el español, es recobrado como un nuevo elemento de discriminación de los pobres, que ahora no hablan «guaraní correcto» (anotemos al margen que esto no es de ninguna manera un fenómeno latinoamericano. Un lenguaje artificial, como el guaraní culto, se elevó a lengua oficial en Turquía -para citar un ejemplo-, mediante la cual uno podía distinguirse de los incultos cuya lengua pretendidamente se quería revalorizar).

Mano a mano con la revolución artificial, lo indígena marcha adelante en el intento de europización profunda. Los nuevos amigos de la lengua guaraní se esfuerzan porque en ella pueda expresarse todo aquello que se puede expresar en español. Así, se considera escandaloso que el guaraní no tenga ninguna expresión correspondiente a la europea «por favor» e introducen una nueva palabra —ahora se puede ser cortés como en el español—. No se atiende a que la falta de «favor» tiene su origen en las tradiciones de la cultura popular paraguaya, como la espontánea solidaridad campesina que para obrar no necesita ninguna solicitud que adjunte la fórmula «por favor».

La lengua indígena originaria se hace así vehículo del influjo europeo. Algo similar ocurre con la literatura guaraní, especialmente el teatro, supuestamente «paraguayizado», pero que «se afana sobre todo en la traducción de obras de la gran literatura, como por ejemplo, «El enfermo imaginario» de Molière... Al contrario, el folclor auténtico que vive aún en la tradición oral escasamente se encuentra en la literatura... La literatura en español sobre los indígenas guaraníes los idealiza, por ello mismo los reduce a una pintura ideal nostálgica o a una escena marginal pintoresca»².

Aquí actúa todavía la tradición del indigenismo paraguayo como la encarnó en los años veinte el aún celebrado Moisés S. Bertoni, quien trató de demostrar que los antepasados guaraníes de los actuales paraguayos habían tenido una alta cultura, igual a la europea, para lo cual ocultó en sus investigaciones históricas —lo que podía indicar una excesiva originalidad— el carácter de la cultura indígena que se apartaba de la colonizadora. Por ejemplo, aceptó los informes de algunos antiguos misioneros que no querían creer en el ateísmo de los guaraníes y que en lugar de dar testimonio de éste, estilizaron algún oscuro espíritu indígena del trueno como precedente del dios cristiano³. Lo esencial de la religiosidad de los guaraníes —la negación del respeto a seres superiores, que sobrevivía en estrecha relación con la negativa del respeto a los hombres

poderosos por una tradición indígena de desobediencia—, se negó porque no correspondía al gusto europeo por la obediencia.

La cultura popular paraguaya actual es como la de sus antepasados indígenas: rural. La construcción de las primeras localidades urbanas por los españoles fue el comienzo del sometimiento de los indios guaraníes. Posteriormente (o tal vez precisamente por eso) se esforzaron los indígenas paraguayos siempre en poner la cultura guaraní en relación con la construcción de ciudades. El indigenista actual más poderoso, el ministro y general Samaniego, comenzó de joven su carrera de amigo de los indígenas con la búsqueda de desaparecidas ruinas de ciudades guaraníes, que según supuso debían existir, pues los guaraníes fueron un noble pueblo y por tanto debieron haber tenido una civilización urbana. (La cultura indígena sólo se considera meritoria cuando sigue los patrones europeos).

En 1962 se erigió en la ciudad de Concepción un «monumento a los indígenas» con un costo muy alto. A la inauguración asistieron indígenas que luego fueron enviados nuevamente a sus reservaciones, donde muchos de ellos morían de hambre⁴. La historia del indigenismo debe describirse con detalles. Probalmente esta corriente debe explicarse como resultado de la dicotomía europea entre literatura y realidad, como faceta de una cultura que ya no puede mediar entre la clásica ilustración libresca y la onerosa cotidianidad. Así el indigenismo resolvía el dilema de los intelectuales que no podían evitar el darse cuenta de la supervivencia de una cultura de la clase sometida o de grupos marginados. El reto de la cultura indígena representada por los descendientes de los colonizadores, se convierte en el lujoso adorno de la propia ilustración.

La traslación de la tradición oral indígena a la fijación escrita es, así, un momento decisivo del cambio de un privilegio de los analfabetas a un privilegio de los que escriben. A propósito de la domesticación de la lengua shuara en el occidente del Ecuador: la cultura de los shuara era hasta mediados del siglo XX puramente analfabeta, pero en el curso de las misiones comenzaron algunos europeos misioneros cultos a aprender su lengua y fijarla por escrito con el propósito de predicar el cristianismo. Las diversas lenguas de los misioneros (español, italiano, inglés), las diferencias de oído, capacidad y formación para presentar por escrito una lengua no europea condujeron a sistemas de escritura muy diferentes, pero todos ellos basados en premisas propias de la educación europea y no en la iniciativa de los indígenas. La diversidad así creada se superó finalmente mediante un acuerdo de los misioneros— no de los indígenas interesados— que fijó una ortografía de compromisos y que tiene unos signos propios de un acuerdo culto; tras este acuerdo a la lengua viva solo le queda un camino: retirarse.

Así por ejemplo, en el moderno y creado shuara no hay ni G ni D. Estos sonidos son en realidad muy frecuentes en el shuara hablado, pero se reemplaza en la ortografía por K. y T. El pequeño shuara que hoy aprende a escribir tanto en español como en shura debe grabarse que el mismo sonido se escribe unas veces así, otras así —la fuente de errores es tal vez, para satisfacción de algunos

maestros, excepcional—. La lengua shuara es hoy una lengua correcta con diferentes normas de ortografía en la que las diferencias de educación también pueden expresarse.

En todos los casos señalados se opone una cultura autónoma, autoconsciente, que se expresa en una lengua viva, al esquema clásico de la cultura latinoamericana que se transmite de afuera y de arriba hacia adentro y hacia abajo, y que así estimula la dependencia de los cultos; y en todos los casos esta contradicción se supera cuando los cultos se apropian de la cultura de los incultos, de modo que la cultura nuevamente va de arriba hacia abajo, desde los cultos, que de tal manera refuerzan su posición.

¿Cómo puede enderezarse este sistema de tal manera que la cultura se transmita de abajo hacia arriba? Una alternativa a la dependencia de Latinoamérica respecto de Europa no puede realizarse desde Europa. Pero podemos tratar de aportar una ayuda modesta mediante la cooperación en una revaluación de aquellos elementos de la cultura latinoamericana, particularmente indígena, que quedaron excluidos en los esfuerzos de revaluación del indigenismo.

Una vía posible es, como lo ha mostrado convincentemente Paulo de Carvalho Neto, el esfuerzo en favor del «folclor de las luchas sociales»: «Hay una diferencia muy clara entre cultura de una clase» y «cultura general», aunque los portadores de la cultura de clase... crean que la ruina de su cultura significa la ruina de toda la cultura, exactamente como... creen que la desaparición de la propiedad de clase sería equivalente a la desaparición de la producción»⁵. Carvalho Neto no niega la discriminación de los pobres y los negros en el folclore de las clases medias de Latinoamérica —por ejemplo canciones burlescas sobre negros e indios como parte del cancionero—, pero presenta también la manifestación de la resistencia en el folclor de los pobres; mucho antes de que el «black is beautiful» se convirtiera en el lema de los negros norteamericanos en su lucha contra el racismo, han respondido los negros e indígenas latinoamericanos a su discriminación:

*Moreno pintan a Cristo,
morena a la Magdalena,
moreno es el bien que ador,
viva la gente morena.*

*El decirme moreno a mí
es ponerme una corona,
porque de negro se viste*

el Santo Papa en Roma.6

*A la historia de Cristo blanco
se opone este folclor con la
indicación de que también los
asesinos de Cristo eran blancos:*

*Negros no hubo en la pasión,
indios no se conocían,
mulatos tampoco habían;
fue de blancos la función.*

Un elemento típico del folclor en la zona norte del Brasil es la utopía social revolucionaria que tiene sus raíces en la tradición indígena de los movimientos mesiánicos y sus causas en la actualidad. Que ella no se limitó a los cantos populares lo muestra la interminable cadena de rebeliones de utópicos de carácter medio religioso, medio político. La descripción de las soñadas ciudades de la felicidad se convierte —por contraste con la realidad conocida por los oyentes y cantores— en su crítica:

*Mais adiante vi uma cidade
como nunca vi igual,
toda coberta de ouro
e forrada de cristal
Alí ni existe pobre,
é tudo rico, afinal.8*

NOTAS

1 Para la discusión de la mistificación del imperio inca: Señores y vasallos indígenas del Perú 1000 a.C. —Hoy banderas rojas para Exposición (publ. por el Museo de Folclor de Franckfurt Am Main). Franckfurt am Main, 1974; además, la discusión sobre la concepción de este libro en Museum Information.

2 b. Meliá.

3 M.S. Bertoni. La civilización Guaraní 1, Puerto Bertoni 1922.

4 Vgl M. Chase Sardi. Monumento al indio... pero mueren de viruelas. En, comunidad 10, Asunción 1965.

5 p. de Carvalho Neto: El folclor de las luchas sociales, Colección mínima 64, México, 1973.

6 Cantos populares colombianos cit en Carvalho Neto, op cit, pág 115, según Rozo Díaz y Restrepo. Cfr Rozo Díaz, algunas coplas del Dpto de Bolívar en: Revista Colombiana de Folclor 111, 8 (Bogotá, 1963); A.J. Restrepo: El cancionero de antioquia, Barcelona, 1930.

LA HISTORIA ORAL Y LA CREACIÓN DE LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS

Steve Stein y Germán Mejía.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

«Cuando era más joven, yo hablaba de las teorías de la historia: grandes movimientos de hombres y eventos desbordaban de mi boca. Estaba seguro de que sabía cuáles eran las tendencias históricas más importantes, y hacía generalizaciones sobre decenas de miles de personas. Yo lo hacía y estaba seguro de que tenía la razón. Pero después empecé a entrevistar a diversas personas; ellos existen, allí están, y eso es la esencia de la historia. Trata sobre las personas individuales y hasta ahora no hemos captado su voces.»

Saul Benison, Envelopes of sound

Este ensayo se compone de dos secciones: una introducción sobre el uso de la historia oral para los estudios de historia social; y una evaluación de lo que se viene haciendo en Colombia en este campo. No pretendemos hacer un estudio exhaustivo sobre los usos de la historia oral. Mas bien presentamos algunas ideas sobre su valor, sus limitaciones y el método para emplearla. Tampoco pensamos que los trabajos concretos que analizamos representan la totalidad de lo que se ha hecho en Colombia en este campo. Mas bien hemos escogido ejemplos que nos parecen sugerentes en cuanto a su contenido y metodología empleada.

Lo primero que hay que tener en cuenta sobre la historia oral es que no tiene un valor igual para todo tipo de investigación histórica. Es particularmente útil para el estudio de aquellos grupos sociales que no tienen documentos, historia o tradiciones escritas. Específicamente, han sido las clases populares las que dejan pocas cartas, pocas memorias, pocas fuentes publicadas, con excepción de algunos periódicos obreros y sindicales, editados en algunos casos por personas de otra extracción social. Debido a esta escasez de fuentes escritas, la historia oral, cuando se puede hacer es imprescindible para la historia de las clases populares.

Pero eso es valorizar la historia oral como algo que únicamente llena vacíos. Quienes sólo ven este valor en las entrevistas históricas, consideran esta fuentes como un mal necesario. Más tarde trataremos sobre algunas de las limitaciones, reales y supuestas, de la historia oral. Ahora vale examinar algunos de los atributos menos ambiguos de esta metodología.

La historia oral es una fuente excelente de información sobre la vida cotidiana en general y en especial la de las masas populares. El ambiente en que vivía una lavandera o un albañil, por ejemplo, o las condiciones de su lugar de trabajo, hasta los sonidos en el pasillo de su inquilinato, se pueden averiguar en detalle a través de la entrevista histórica. Por otro lado, esta fuente revela con gran

claridad las actividades diarias. Por ejemplo, datos acerca de la disciplina escolar —en el caso particular de un niño de primaria—, de los poemas que debe memorizar, de la ropa que debe ponerse, de las ocasiones especiales que ameritan un traje distinto, su dieta, los implementos con que come, etc., son especialmente valiosos para esclarecer la cultura material de un grupo social en una época determinada. La lista de estos aspectos de la vida cotidiana se alarga, por supuesto, mucho más de lo que he sugerido aquí. En todo caso, sin el recurso de la historia oral sería extremadamente difícil siquiera comenzar a examinarla.

Hasta ahora no hemos hablado del empleo de la historia oral para conocer sucesos históricos concretos, como por ejemplo una huelga o una elección. Por supuesto, se puede recurrir a la entrevista histórica para reconstruir este tipo de acontecimiento, pero en la mayoría de los casos existen otras clases de información sobre este tipo de actos, como por ejemplo los periódicos contemporáneos. Pero, a diferencia de los materiales escritos, la historia oral permite al investigador regresar varias veces a sus fuentes de información. Así le es posible explorar la gran complejidad de los acontecimientos históricos, cosa que difícilmente se revela en los documentos escritos. Por otro lado, hay ciertos hechos que se pueden descubrir sólo a través de la historia oral: entrevistas con políticos, por ejemplo, pueden revelar detalles sobre los entre telones de la actividad política, que no estén reproducidos en los periódicos ni en otro tipo de documento. Sin embargo, en todos estos casos el mayor valor de la historia oral es que nos da una idea sobre el significado, para el entrevistado del, suceso más que los detalles del suceso en sí. Una entrevista nos puede descubrir lo que sentían los obreros durante una huelga (solidaridad, poder, miedo) o si representaba una victoria o una derrota para ellos (satisfacción, frustración, resignación).

Usada conjuntamente con los proyectos escritos, una entrevista puede iluminar los porqués de la participación en una manifestación política o del apoyo de un determinado candidato o partido. También la historia oral nos habla del significado de estos acontecimientos en otro sentido. Podemos consultar fuentes estadísticas sobre, por ejemplo, la alta tasa de mortalidad infantil en Lima a comienzos de siglo. Pero son las voces de las madres que perdieron a esos niños las que explican el real significado de estas muertes, y lo hacen de forma mucho más profunda que nuestras estadísticas.

Un problema con el uso de la historia oral, en este sentido, es que la información que se recoge es netamente subjetiva. En las entrevistas no siempre logramos datos fidedignos sobre algo que sucedió o cómo era el estado de algo, pero sí como indicamos arriba, sobre lo que piensa o siente el entrevistado sobre ese algo. Al mismo tiempo que la subjetividad puede ser una debilidad de esta metodología, es también su fuerte. La verdad más significativa que se descubre a través de la historia oral es la «verdad sujeta», una verdad que está en el corazón del comportamiento humano. Lo que piensa o siente la persona es una parte

fundamental de cualquier historia, y estas entrevistas son a veces la única manera de conocerlo.

Se podría decir que los que critican la historia oral por la subjetividad de sus fuentes asumen que las fuentes escritas son, por el contrario, objetivas. Aunque algunos de ellos no se suscribirían a tal generalización, existe entre muchos estudiosos una confianza implícita y a veces explícita en la palabra hablada de un informante. Sin embargo, el documento escrito —sea un informe oficial, sea un artículo periodístico— vale igual que las declaraciones de un entrevistado: es el producto de las ideas de alguien y por eso está afectado por la misma subjetividad: inevitablemente, la mente humana «cambia» los hechos que escribe en el papel tanto como los que relata en una entrevista. Es cierto que la parcialidad del observador tiende a ser mayor cuando está más cerca en el tiempo a los hechos. Con el paso de los años las presiones sociales y políticas pueden disminuir, permitiendo una mayor franqueza en los últimos años de la vida. Es más, en muchos casos el documento escrito se limita a recopilar testimonios de terceras personas, es decir, a repetir el procedimiento que usa la entrevista de historia oral. Muchos de los documentos escritos carecen de la espontaneidad humana que caracteriza a la entrevista. Cuando se trata de artículos periodísticos, por ejemplo, todos pasan por alguna forma de censura —en algunos casos la autocensura— y tienden a enfocar relaciones formales, ignorando así las facetas menos visibles pero a veces más profundas del comportamiento humano. En otras palabras, quizás nuestra confianza en la posibilidad de alcanzar la «objetividad» deba ser revisada junto con nuestra desconfianza frente a las declaraciones subjetivas de nuestras fuentes orales. Ya sean escritas o sean orales, se deben aplicar los mismos criterios para evaluar la validez y representatividad de las fuentes.

Otro reparo que tienen los críticos de la historia oral es que está basada en lo que recuerdan los entrevistados sobre un tiempo pasado que puede ser relativamente lejano. Resulta interesante observar que generalmente expresamos estas dudas sobre personas de las clases populares —obreros, sirvientes domésticos, vendedores ambulantes,— pero casi nunca dudamos de las memorias de un político, un general o cualquier otra persona «importante». Sin embargo se podría afirmar que las apreciaciones de las personas humildes suelen ser mucho menos influídas por el pasar de los años que las de las figuras históricas: el político o el general pueden sentirse personajes históricos, y lo que escriben o dicen sobre sí mismos puede que sea filtrado por la imagen que quieren proyectar. En cambio el obrero o el sirviente doméstico o el ambulante, sin tales pretensiones, potencialmente serán más directos en sus apreciaciones.

Directo o no, ¿hasta qué punto puede ser representativo cada individuo que entrevistamos? La cuestión de la representatividad no tiene respuestas claras. Si por un lado el entrevistado habla de una realidad suya personal y hasta cierto punto singular, por otro lado su singularidad está universalizada por la época en que ha vivido y la clase social a la que ha pertenecido. Por su puesto que es

imposible hacer un análisis cuantitativo basado en cincuenta entrevistas históricas en un sector compuesto por cientos de miles de personas. Por eso nunca se intentó levantar una «muestra representativa». Pero, por otra parte, después de hacer varias entrevistas, muchas de las escenas de las historias personales se repetían; a menudo estábamos escuchando la misma historia contada por diferentes bocas. Las descripciones de las experiencias escolares o de las condiciones de trabajo en las fábricas textiles no variaban mucho. Cada nueva entrevista confirmaba, con algunas variaciones, pautas que ya habíamos descubierto. Sentíamos que habíamos logrado entender varias facetas de la vida popular. En otras palabras, con las entrevistas de historia oral se quiere conocer las experiencias particulares al mismo tiempo que los elementos comunes del grupo social que estas experiencias contienen.

Una de las ventajas de la historia oral es que permite estudiar a las personas como actores vitales, hasta cierto punto independientes —una realidad que se suele olvidar en los estudios más monolíticos—, a la vez que las podemos observar como productos de contextos sociales determinados. Justamente, la historia oral puede ser especialmente reveladora en el momento descubrir las posibilidades de maniobra que han tenido los sectores populares dentro de una sociedad altamente estratificada y opresiva.

Para los fines de la historia oral, hay otro aspecto de las entrevistas a personas de las clases populares que resulta llamativo y es sumamente valioso: la vastedad de su memoria. Es común que los entrevistados se acuerden de los más mínimos detalles de hecho ocurridos sesenta o setenta años atrás: de cómo hacer un adobe, del calor que se sufría lavando la ropa; de cuántos ternos tenían y su color y corte en un año determinado... En la mayoría de los casos el problema de la entrevista no es la falta de memoria del sujeto sino, al contrario, la enorme cantidad de recuerdos, que muchas veces tiende a vertirse en forma desorganizada y casual. Existen varias explicaciones para este fenómeno. Una es que la memoria se desarrolla más entre grupos sociales que tienen menos contacto con la palabra escrita. Volviendo al caso limeño de principios de siglo, no pretendemos sostener que las masas populares de esta ciudad hayan sido analfabetas. No obstante, da la impresión de que no han leído tanto como los estratos más altos de la población. Ello quizás se deba al gasto que implicaba la compra de un periódico, revista o libro, o a que la mayor parte de estas publicaciones no eran muy pertinentes a las inquietudes de las clases populares. Además, estos grupos no acudían en gran medida a la auto-comunicación escrita. En realidad, se tenía que emplear tanta energía en sobrevivir día a día, que poco quedaba para ideas abstractas u otros pasatiempos de la mente. Por otro lado, antes de la aparición de los medios de comunicación masivos, había pocos estímulos dentro de la sociedad popular limeña de la época que pudieran servir de distracciones a las preocupaciones de la vida cotidiana. A falta de eso, ha sido común el desarrollo de cierta tradición oral, aún en el mundo urbano y moderno, que implica un desarrollo paralelo de la memoria.

Antes de llegar al estudio de los trabajos colombianos, vale la pena hacer algunos comentarios sobre la metodología de las entrevistas. El primer problema que encuentra quien decide hacer historia oral es cómo encontrar a las personas para entrevistar. Tomaremos el ejemplo de un estudio en el Perú, «Lima Obrera, 1900-1930» al que hemos hecho últimamente referencia. Como la investigación de «Lima Obrera» trataba de la reconstrucción de toda una sociedad, hacíamos una selección bastante casual. Nuestros únicos requisitos eran que las personas tuvieran más de setenta años, que hubieran vivido en Lima al menos durante algún período entre los años 1900-1930, y que pertenecieran a los sectores populares. Se localizaba a los entrevistados de varias maneras. En algunos casos fuimos dirigidos a ellos por desconocidos. También conocimos a personas nuevas a través de los mismos entrevistados, pero tratamos de no abusar de este recurso para no caer en un círculo homogéneo de antecedentes y puntos de vista. En la mayoría de los casos simplemente fuimos los antiguos barrios populares de Lima —al Rímac, a la Victoria, a los barrios altos—, entramos a losinquilatos y preguntamos por gente mayor, y casi siempre fuimos enviados al cuarto de algún hombre o mujer; allí mismo comenzaba la entrevista.

En otros casos íbamos a asilos de ancianos que albergaban no sólo a personas de edad sino también a gente pobre, pero fue allí donde tuvimos el menor éxito en las entrevistas. Si en su gran mayoría los entrevistados demostraban tener una memoria asombrosa, fueron los internos de asilos quienes constituyeron frecuentemente la excepción a la regla. A pesar de vivir en muchos casos en mejores condiciones que los residentes de los inquilatos, varios de los que vivían en asilos parecían haber perdido en alguna medida el gusto por la vida o quizás el deseo de vivir. No era raro que recordaran muy poco o que sus recuerdos terminaran en lágrimas, algo que rara vez pasaba en las entrevistas fuera de estas instituciones.

Con la excepción de algunos residentes de asilo, los miembros de este grupo no solo eran lúcidos sino también extraordinariamente generosos en ofrecernos una enorme cantidad de información sobre su pasado. El hecho de que casi todos se abrieran a la entrevista puede tener raíces comunes. Muchas de estas personas mayores se sentían solas, algo abandonadas por sus familiares y por amigos que tendrían otras preocupaciones. Cuando nosotros les prestábamos atención, se mostraban realmente contentos de poder conversar sobre sus experiencias. Además, siendo miembros de las masas populares en una sociedad altamente estratificada que tradicionalmente ha dado escaso valor a las cosas del pueblo, el hecho de que investigadores universitarios, a veces extranjeros, estuvieran interesados en ellos, era motivo de un cierto sentido de orgullo. Este orgullo se traducía en el entusiasmo con que nos recibían y nos hablaban.

Las entrevistas se llevaron a cabo en el contexto de conversaciones informales. Íbamos a las entrevistas con un esbozo de los puntos que queríamos cubrir, pero no teníamos en ningún caso un cuestionario cerrado; más bien las entrevistas eran totalmente abiertas a cualquier tipo de información sobre el periodo. Los

entrevistados, como representantes de una cultura y un grupo social, estructuraban las entrevistas de acuerdo a su propia visión del pasado, no a la del entrevistador. Generalmente las entrevistas tomaban la forma de una reseña biográfica en que tratábamos de seguir la vida del informante desde sus primeros recuerdos. Pero justamente porque queríamos que ellos establecieran la prioridad de la información, en la mayoría de los casos estas biografías no sugerían caminos muy rectos.

El siguiente ejemplo de uno de los entrevistados es representativo de la actitud animosa de la mayor parte de las entrevistas. Un día se le visitó con la idea de preguntarle sobre las diferentes casas en que había vivido cuando era joven, yendo una por una. Queríamos conocer la variedad de tipos de vivienda popular, sus características físicas, los problemas de salubridad y los motivos que podría tener una familia pobre para mudarse de una casa a otra. Nos contó sus experiencias al respecto, pero no en una hora sino en más de quince. No es que él nos proporcionara quince horas de información sobre el tema, sino que en el proceso de hablar de sus diversas moradas intercaló información sobre variados aspectos de su vida.

Innumerables veces nos sorprendimos por la dirección que tomaban las entrevistas. Al respecto nuestra mayor sorpresa fue que varios de los entrevistados no titubeaban en contarnos sus experiencias más íntimas y personales. De esta manera logramos enterarnos sobre la prostitución en Lima, los abortos, el control de la natalidad y sobre la vida sexual en general. En muchas oportunidades el entrevistador se sentía más avergonzado que el entrevistado por el rumbo que tomaban las respuestas. La utilización de estos datos íntimos en obras publicadas en que el sujeto esté nombrado, a pesar de la manera libre en que fueron contados, tiene que depender de la voluntad del entrevistado. El historiador en estos casos tiene que ser sensible a los sentimientos de esa persona y de quienes la rodean.

Las entrevistas pueden durar entre cuarenta y cinco minutos y cincuenta horas, o más. Realmente, una entrevista que sólo dura cuarenta y cinco minutos casi siempre es un fracaso. La persona que cuenta su vida en cuarenta y cinco minutos realmente no quiere o no puede contarla. En promedio, las entrevistas de «Lima Obrera», tomaron unas seis horas y se siguieron por varios días o semanas.

A través de este ensayo hemos tratado de comunicar la enorme atracción que ejerce la historia oral para el historiador social. No existe en la investigación histórica otro procedimiento en el que se dé una relación tan estrecha e íntima entre la recolección de datos y su interpretación. Además, el contacto con la gente significa un constante enriquecimiento de las experiencias de los investigadores. Hay que admitirlo: las entrevistas nos envuelven de una manera que no pueden hacerlo los textos escritos. Y esta compenetración no es sólo emocional, sino intelectual. Por un lado esto nos puede crear problemas, ya que el científico social debería distanciarse de sus fuentes para poder evaluar objetivamente. Pero, por otra parte, al compenetrarnos con las experiencias de los

entrevistados, estamos de alguna forma compartiéndolas y logrando un conocimiento de las personas y sus situaciones que sería imposible de obtener mirando exclusivamente desde la distancia de la página escrita.

Trabajando con personas de carne y hueso estamos también trabajando con documentos, o mejor dicho, creando documentos. Uno no sólo observa sino que también participa en la creación histórica. Y ese es otro de los grandes atractivos de la historia oral. El investigador siente que si no hiciera las entrevistas, los detalles de estas vidas se perderían para siempre. Con la entrevista y su transcripción descubrimos y preservamos información que sin nosotros no existiría para el uso de sucesivas generaciones.

Este enamoramiento de la historia oral puede llevar, por desgracia a excesos en su uso. No se puede emplear la información de las entrevistas en aislamiento de otras fuentes, sean escritas, estadísticas o gráficas. Más bien, para hacer un estudio histórico completo, el trabajo tiene que confrontar todas estas fuentes para llegar a conclusiones definitivas. Por otra parte, la dirección de las entrevistas siempre resulta algo moldeada por las preguntas y el estilo del entrevistador. Por eso, algunos historiadores publican las entrevistas en su totalidad: incluyen no solo las respuestas sino también las preguntas, para aclarar la injerencia o participación del entrevistador en ese proceso de creación de documentos.»

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

«Si, como afirma la psicología, la familia es el ámbito donde el ser humano entra en contacto por vez primera y en edad muy temprana con la autoridad, parece evidente que una proporción importante de los participantes en la insurrección nicaragüense y en las etapas finales de la lucha tuvo sus primeras experiencias de desarrollo psicosocial en familias donde el componente autoritario parece haber sido diferente y haberse expresado de manera distinta, que en el estereotipo dominante de la familia burguesa. El esquema autoritario de unas relaciones adulto —niño de tipo vertical e inmediato, parece aquí desplazado, o por lo menos conjugado, con un esquema de relaciones de tipo horizontal entre iguales —las relaciones entre los niños.

Esta modalidad específica de la familia en su función generadora de imágenes de autoridad se articula con las debilidades de otras agencias tradicionales de control social. El elevado analfabetismo y las altas tasas de desertión ponen a la institución escolar fuera del alcance de las clases sociales populares: la figura de la maestra— la imagen convencional de la segunda madre (sic) de la ideología escolar burguesa— como referente de autoridad fue ajena a las tempranas experiencias de la infancia popular.

Algo similar había ocurrido con la Iglesia. De acuerdo con una investigación en los barrios más pobres de Managua, la actitud prevaleciente en la población parece haber sido entre indiferente y crítica: ocupan una gran parte del día en familias con una sola cabeza como imagen de autoridad que además pasa mucho

tiempo fuera de la casa o dedicada a actividades que alejan su atención directa de los niños, atención que suele delegarse en la abuela u otro adulto. Los niños, en consecuencia, viven buena parte de su infancia en interacción con otros niños, en la casa o en la calle o en el mercado, pero en todo caso con el control adulto relativamente distante, especial o afectivamente.

(...) En virtud de estos elementos puede plantearse como hipótesis que el contacto con la autoridad debe haberse dado, en los sectores populares, sobre todo con su relación conflictiva con los aparatos represivos del Estado somocista —como víctimas o forzados testigos de su prepotencia, su corrupción, sus abusos— y en edades en que ya la estructura básica de la personalidad esta configurada, una represión que se introduce violentamente en el horizonte cotidiano de la vida de la gente.

C.M. Vilas, «El sujeto social de la insurrección popular y el carácter de la Revolución Sandinista».

Cuando leía estos párrafos en el artículo de Vilas me llamaban la atención no tanto sus afirmaciones acerca de la debilidad de las imágenes de autoridad y sus posibles consecuencias en la formación del carácter, sino que esta clase de explicaciones apareciera en un artículo sobre la revolución de Nicaragua.

Mientras lo leía me preguntaba si este tipo de párrafos podrían haberse escrito como parte o hipótesis en una explicación acerca de un proceso insurreccional, hace una o dos décadas en Latinoamérica, y me respondía que posiblemente habrían sido tachados de idealistas o subjetivistas. Indudablemente, lo importante en el artículo de Vilas es su examen del sujeto social. Esta preocupación le permite articular historia con política, con sociología y con psicología social. Es entonces el sujeto social, como objeto de examen y reflexión científica, lo que aparece como nuevo y articulando diferentes disciplinas de las ciencias sociales.

La pregunta acerca del sujeto social implica una revisión necesaria de los estatutos teóricos de las ciencias sociales. Estas, acostumbradas a examinar niveles macros de la sociedad, encuentran ahora el desafío de lo singular. La vocación de las ciencias era, es, y regirá siendo explicar al hombre. Pero el hombre como totalidad, esto es, como especie, como colectividad y como sujeto histórico, es una triada hoy necesaria de retomar, pues había sido descompuesta y, en la perspectiva de una estrecha objetividad científica, reducida a uno de sus elementos: el hombre —institución—, el hombre —producción—, el hombre —nación. Esta clase de reduccionismo científico es histórico, como también lo es el hombre científico que lo produjo. La revisión de los estatutos teóricos no implica desechar lo colectivo. Esto sería un error grave. Al contrario, el desafío es encontrar el sujeto como especie, como materia humana en el devenir de sus potencialidades y en la superación de su alienación histórica como ser individual y colectivo.

Uno de los aspectos más apasionantes de la historia contemporánea es el de explicar cómo la sociedad burguesa, que privilegia la concepción individual del

hombre, transformó a dicho individuo en un ente masificado. En el centro de las problemáticas que rodean al sujeto social se encuentra la paradoja de la sociedad burguesa: la alienación del individuo en la masa, no sólo en una masa de hombres sin cara, sin historia, sino también en una masa de objetos que ahogan al sujeto tanto en su abundancia como en su carencia. Recuperar al sujeto social es, desde esta perspectiva, una contribución central de las ciencias sociales a la superación de la alienación del hombre. En esta búsqueda, las ciencias sociales se encuentran comprometidas, politizadas, ya que necesariamente sólo podrán encontrar el sujeto en la medida que enfrenten el sistema que lo aliena.

El problema que se plantea para las ciencias sociales no es sólo teórico. A la pregunta «¿qué es el sujeto social?» se le agrega inmediatamente una pregunta metodológica: ¿cómo conocer, cómo abordar a ese sujeto social? Este es el punto en el que la historia oral encuentra sentido y propósito para la historia contemporánea. Si la historia oral pasa a ser más que un simple procedimiento para el acopio de información y se sitúa al mismo nivel del documento escrito, articulándose, como método de las ciencias sociales, a la crítica de la sociedad burguesa, esto es, a la superación de la alienación del individuo, entonces realmente nos encontramos ante un arma con la cual podremos nosotros, los científicos sociales, contribuir a ese último desafío: la construcción del futuro. El poder de la historia oral radica en que trabaja directamente con individuos, a quienes incorpora a un discurso científico que los había desechado; radica en que toma de nuevo al hombre como centro de las ciencias sociales. Pero mientras el científico social que trabaja la historia oral no tenga como horizonte el sujeto social, éste alienará la experiencia del sujeto que investiga en la masa de información que a la postre terminará recopilando.

La preocupación acerca del sujeto social no es exclusiva de Latinoamérica o, en general, del llamado Tercer Mundo. Ella está presente, en cuanto formulación teórica y «proyecto alternativo», no sólo en el desarrollo actual de las ciencias sociales sino también en proyectos políticos europeos. Sin embargo, la relación entre el sujeto social y proceso revolucionario es más íntima en los países «dominados». Esta afirmación necesita de una constatación que escapa a los límites de este ensayo, pero nos sirve como punto de partida para ir delineando las características del problema. Ahora bien, ¿por qué preguntarse acerca del sujeto social en lo que apunta a ser un ensayo sobre la historia oral y su presencia en la historiografía colombiana?

Hace ya más de veinte años que E. Carr, en su valioso ensayo acerca de lo que es la historia, nos llamó la atención sobre el presente del historiador. Es en el presente donde nacen las preguntas y las necesidades del historiador. Luego, un primer nivel de examen del desarrollo de la historia oral en Colombia, planteando desde la relación entre sujeto social e historia oral, es el presente desde el cual se está elaborando dicho examen y estableciendo dicha relación. ¿Cuál es, entonces, ese presente?

Sin detenernos en las características políticas de los procesos socioeconómicos latinoamericanos de los últimos años, podemos centrar la respuesta en un breve examen de la trayectoria intelectual, en los cambios que se han operado y en las «nuevas» problemáticas que han ido emergiendo.

Por una parte la crisis —en su expresión intelectual— que alcanza su techo en la segunda mitad de la década de los setentas, pero que se gestó varias décadas atrás no dudaríamos en caracterizarla como la crisis definitiva del predominio del concepto de progreso. Este fue formulado como tal bajo el pensamiento ilustrado y madurado bajo el positivismo; además, nunca fue superado por los materialismos naturalistas y por algunas formas del materialismo histórico. El liberalismo aparece como su forma acabada y dominante, y es éste el que entra en crisis.

Por otra parte, el comunismo, que Marx utópicamente propone como la superación de la alienación del individuo, fue convertido en una etapa bajo los ecos del liberalismo. A su vez las etapas se consideraron obligatorias en la medida en que debían responder a un proceso objetivo —¿eco del positivismo?—. Lo objetivo implicó negar en forma absoluta lo singular, dándole a lo plural un significado estrictamente económico: se concebía la alienación como un problema de relación entre el productor y el producto, prolongando dicha relación hasta lo político, ideológico y cultural sin embargo lenta y dolorosamente comenzó a evidenciarse lo parcial e incompleto de este planteamiento, ya que dejaba por fuera al sujeto de la producción. Se creía que si se arrancaba la producción de los límites de la propiedad privada, ítica y de hecho se transformaría también. Pero no fue así.

La crisis, tanto del concepto de progreso como de sus ecos en el marxismo-leninismo, fue especialmente dolorosa en Latinoamérica. La serie de proyectos que se elaboraron durante los años sesenta comenzaron a derrumbarse a medida que la miseria de millones llegaba a niveles infrahumanos y se convertía en estructural. Teorías como la del desarrollo, subdesarrollo y dependencia, herencias del liberalismo en cuanto hijas de su concepto de progreso, y la dictadura del proletariado, el socialismo, los socialismos democráticos y otros proyectos de las izquierdas, informaron el gran desarrollo que las ciencias sociales tuvieron durante esos veinte años. Sin embargo, en la medida en que la violencia económica se hizo política en y por el Estado, que los paros nacionales y cívicos comenzaron a llenar los horizontes en cada país y los partidos empezaron a ser desbordados por los movimientos populares, se fue haciendo evidente que los fundamentos de las ciencias sociales en Latinoamérica presentaban desfases entre teoría y realidad.

El modelo general fue el Estado socialista. Era evidente, y continúa siéndolo, que en él se proporcionan mejoras en los niveles materiales de vida. Pero todo parece indicar que la alienación del sujeto no ha sido aún resuelta. En la medida en que esto aparece como evidente, se hace inevitable que surja primero un rechazo intuitivo a los socialismos reales y finalmente, con la recuperación del

mal llamado «joven Marx» —esto es, el de la alienación—, la crítica y el destierro del althusserianismo y la superación casi definitiva de los dogmas stalinistas; también se hace posible la crítica del progreso y de su influencia en los fundamentos materialistas de las ciencias sociales. Estas comienzan a preguntarse acerca de los movimientos sociales (no sólo de la revolución), acerca de la vida cotidiana (y no solo de lo macro e infraestructural), acerca de la cultura popular (y no solo de la dominante o de las formas de pensamiento claro), acerca de las estructuras profundas (y no solo de la economía, la demografía y lo social percibido como clase en función del lugar que ocuparon en la producción). Este proceso es convergente con el que se viene realizando en Europa.

Teniendo en cuenta esta breve historia retrospectiva, aparecen lógicos los párrafos que Vilas introduce acerca de la autoridad y la formación del carácter en su estudio sobre la revolución nicaragüense. El propio título de su trabajo nos está indicando el cambio de la tendencia y las nuevas preocupaciones: es el sujeto social de la insurrección lo que centra el examen y no lo que hace unos años se denominaron «condiciones objetivas», sin que estas últimas hayan perdido importancia. La recuperación para las ciencias sociales del sujeto ha sido, entonces, uno de los elementos principales y positivos de la crisis. Pero nos lanzó hacia caminos poco o nada recorridos. Pensar el sujeto social —que es al tiempo psiquis, sociedad e historia; que es al tiempo singular y colectivo— es abrirnos a un laberinto de preguntas y posibilidades. A un laberinto de riesgos y errores.

EL SUJETO SOCIAL: LOS NIVELES DEL PROBLEMA

El desarrollo y ejercicio de las disciplinas científicas en formas particulares nos ha llevado a perder la perspectiva del conjunto y, aún más, nos ha hecho recelar de dicha perspectiva general en cuanto proviene de una racionalidad filosófica ajena, y frecuentemente ignorante de los problemas y avances de cada disciplina: estas «prefieren» reflexionar sobre sus problemas a partir de lo que les es propio, de su práctica cotidiana. Pero cuando el problema que se plantea es el de la relación entre dos o más disciplinas, se producen situaciones límite en las que afortunadamente lo particular entra a ser cuestionado. Una perspectiva de conjunto debe ser recuperada: a partir de ella se puede establecer un lenguaje y mecanismos de comunicación entre las diferentes disciplinas. Ahora bien, esta perspectiva de conjunto debe establecerse en torno a algo concreto, que centre lo particular a partir de un problema común. El hombre es el centro de toda ciencia social, pero formularlo como tal es en extremo general para centrar un diálogo interdisciplinario. Si dicha generalidad la definimos, por ejemplo, entorno al sujeto social, es posible plantear preguntas concretas desde las cuales cada disciplina puede ser cuestionada y cuestionar a su vez.

Hemos afirmado que el sujeto social es al tiempo psiquis, sociedad e historia. Estos tres elementos conjugados pueden servir como hipótesis de fundamento para una conceptualización del hombre a nivel más general, en cuanto contienen e informan toda derivación posterior. También dichos elementos tienen una

forma particular de relacionarse con el conjunto. Esto es válido si partimos de lo que es específico a cada uno dellos. Por otra parte, cada uno da lugar a una o varias disciplinas científicas (psicoanálisis y psicología social, sociología y antropología, historia y economía política) con estatutos teóricos y metodológicos propios y, por lo tanto, con una forma particular de relación interdisciplinaria. Y, finalmente, la interacción entre dichos elementos debe tener una metodología propia, que se alimente de lo que es particular a cada uno de ellos pero que, en cuanto referida al sujeto social, no se agote en una simple articulación de metodologías particulares.

EL SUJETO SOCIAL: LA NATURALEZA HUMANA

Si existe un concepto anatomizado en las ciencias sociales, ciertamente es el de la «naturaleza humana» el que más rechazo y sospecha despierta entre los científicos sociales, y esto no por capricho. La vinculación de este concepto, propio de la filosofía, con condiciones providencialistas e idealistas y, aún más, con doctrinas racistas, imperialistas y facistas, ha generado un justificado repudio. Con todo, nunca ha desaparecido totalmente. Por una parte, se ha diluido en cada disciplina, dando lugar al hombre sociológico, al hombre histórico, al hombre psicológico, etc. Por otra parte, la deshumanización tanto en la miseria como en la riqueza, de nuevo ha colocado el problema sobre el tapete.

La generalización de la violencia y la variedad en sus prácticas, el afán de acumulación y los ejercicios absolutos de poder recorrer la geografía y la escala social tanto vertical como horizontalmente: todo se traduce en el juego permanente de la guerra, la militarización de la sociedad, en fin... pero también la renovación y persistencia de prácticas mágico-religiosas, la fidelidad a liderazgos absolutistas y su capacidad de generalización, la conservatización de la juventud, en fin, han llevado paulatinamente a una pérdida de seguridad no solamente en el hombre corriente sino también en el discurso racional que las ciencias venían ofreciendo. La irrupción de lo irracional como temática de las ciencias sociales se hizo inevitable y necesario en la medida en que su presencia en las sociedad también lo era. En definitiva, con la medida de la capacidad «racional» de explicación, una vieja pregunta cobró actualidad: al fin y al cabo ¿qué es el hombre?

El mundo de los fantasmas se hizo accesible a la ciencia. El descubrimiento del inconsciente creó una gran pregunta para las ciencias sociales, fundadas éstas sobre la racionalidad objetiva de las relaciones sociales. ¿El hombre, por ser social, deja de ser para la naturaleza? ¿El hombre, por tener la capacidad de «transformar y conocer» la naturaleza, deja de obedecer a sus leyes? Si el inconsciente es una estructura que existe en el hombre en cuanto especie y que tiene la particularidad de determinar, en cuanto vehicula a través del carácter lo biológico con lo social, la forma específica como un hombre singular se relaciona con su entorno y con los demás, ¿no está esto significando que el ser social es una de las características de la especie? Cuestiones relativas a los instintos, a la

estructura psíquica, la infancia y la formación del carácter, en fin, son elementos incorporados como preguntas al problema de la naturaleza humana.

Tanto el psicoanálisis como las ciencias sociales han avanzado en la búsqueda de respuestas al problema. Por una parte, de hecho se han establecido relaciones no tanto entre las disciplinas —más rígidas en cuanto más académicas— como en el trabajo de algunos científicos. Para dar sólo un ejemplo, la historia se ha ido poblando de brujos y demonios, las practicas colectivas ante el amor y la muerte se han ido convirtiendo en temáticas investigativas; las historias de vida emparentadas pero no confundidas con la biografía han ido encontrando su espacio, así como los movimientos milenaristas, las prácticas religiosas, el carnaval... así mismo, desde el comienzo algunos psicoanalistas penetraron en el territorio de la antropología, de la sociología religiosa, de la historia, etc. Estos acercamientos le han dado piso al problema central, aunque no han pretendido ni pretenden resolverlo.

Tratando de sintetizar una forma de plantear la cuestión de la naturaleza humana, colocaríamos como punto de partida al sujeto social. El sujeto, en cuanto tal, es singular; en cuanto social es colectivo; es, entonces, una forma de significar sujeto social. Esta forma es mucho más compleja si admitimos que lo singular es ontológicamente colectivo y que sin embargo lo colectivo informa pero no agota las posibilidades y características singulares del sujeto. El sujeto, en cuanto singular colectivo, es al tiempo psicología, sociedad e historia. Psicología en sentido analítico y no de una conducta que lo norma en cuanto tiene una estructura psíquica que le es propia como especie. Social, en cuanto dicha estructura además de biológica está conformada por los datos particulares del entorno: familia, clase, sucesos aleatorios en su proceso de formación, etc. Historia, en definitiva, en cuanto la relacion especie —sociedad se da en un tiempo y un espacio precisos, los cuales congregan huellas y herencias con dinámicas de cambio y las particularidades del tiempo- lugar en que se da el sujeto.

Sin duda quedan muchos aspectos por abordar y profundizar, pero creemos que lo dicho hasta el momento tiene el valor de llevarnos a pensar en la relación entre sujeto social y ciencias sociales no de una forma pragmática, en torno a preguntas específicas de metodología, sino en y desde los fundamentos teóricos en que se debe establecer dicha relación.

HISTORIA ORAL: EL SUJETO COMO CONTRADISCURSO

Cuando elaborábamos esta parte del ensayo y discutíamos con un buen amigo historiador algunos de los planteamientos centrales, nos detuvimos a examinar el uso que del; «nosotros» hacen por ejemplo los políticos y periodistas: «nosotros» la Nación, dicen unos «nosotros» la opinión pública, dicen otros. Y ese nosotros no es más que un sector que al controlar mecanismos de dominio social, aliena a los demás —la gente, ese gran plural sin cara y sin voz— su posesión no sólo del yo sino del «nosotros».

La historia adopta el uso del «nosotros» cuando lo acepta como fuente acríticamente, pues no hay un previo develamiento de su carácter dominante, en los documentos que dichos sectores producen. La obra histórica se convierte, entonces, no sólo en un producto alienado —ya que no tiene control sobre su propia identidad— sino también en un producto alienador —ya que reproduce elementos de dominación. Esto no sólo ocurre en la historiografía tradicional y académica. obras históricas recientes, académicamente sofisticadas, sobre el Estado, la economía nacional o sobre períodos conflictivos de nuestra historia reciente, adolecen de un problema análogo: diluyen el sujeto social en la estadística, en el discurso político, en el discurso periodístico, en los niveles macros de la sociedad.

Recuperar para las ciencias sociales al sujeto implica devolver ese «nosotros» a quienes les pertenece. El examen de los mecanismos de dominación debe incluir necesariamente a los dominados. Sus voces deben ser escuchadas para descubrir los efectos del dominio y la resistencia que ante éste se ha elaborado. La historia oral, en este nivel, es un método y no una simple técnica: piensa el sujeto como tal, como dominado, y lo descubre en el examen de la vida cotidiana. Es en la cotidianidad donde el yo del sujeto sobrevive, crea resistencias, y donde se encuentra como «nosotros». En definitiva, el nivel de lo colectivo le da al sujeto la posibilidad de enfrentar la dominación.

Al respecto quisiera transcribir algunos apartes de la introducción que Margaret Randall escribió a su «Historia de Dominga» (Dominga de la Cruz, puertorriqueña activa en la lucha contra la ocupación norteamericana):

«Pero, ¿quién es Dominga de la Cruz? ¿Quién vive en el rostro tan a menudo explicado con esas palabras:» la que alzó la bandera»? ¿Qué vida oculta la sonrisa suave, los ojos profundos? Nos fuimos en busca de la mujer tras el momento histórico, porque sabemos que Dominga —como tantas— tiene que ser mucho más de lo que se ejemplifica en su momento más destacado, tiene que haber vivido años y años asequibles a nuestro más íntimo dolor, a nuestra capacidad de comprender la vida de cualquier mujer americana.

«Porque si Dominga, efectivamente, fue discípula de don Pedro Albiuzu Campos, si Dominga corrió bajo las balas y salvaguardó la bandera querida, explica después que «así nos enseñó el maestro, que la bandera siempre debe estar en alto...» Si Dominga salió después de su isla oprimida y viajó para cantar las penas y el orgullo de su pueblo; Dominga también nació, creció, aprendió y trabajó, tuvo hijos y sufrió la existencia diaria de millones de mujeres pobres, negras, explotadas de nuestro continente. Fuimos en busca de esa Dominga, la que nació mucho antes del momento culminante en Ponce, la que sigue viviendo entre nosotros».

La historia oral, en esta perspectiva, pasa de una simple técnica de recolección de datos a ser testimonio de vida. Y en cuanto testimonio del dominado, adquiere el valor de contradiscurso: devela al dominador. Esto no desde una nueva obra

academica sino, más fuerte, desde el testimonio de una vida donde lo cotidiano es el escenario de su lucha por vivir.

LA PROPUESTA DE BAJTIN Y LOS ORÍGENES DE LA CULTURA CÓMICA POPULAR

Germán Castaño

Los trabajos de Mijail Bajtin constituyen un valioso instrumento para acercarnos al universo de la cultura popular, tanto por sus conceptos teóricos sobre el lenguaje y la literatura, de gran utilidad en el análisis de los discursos específicamente populares, como por sus estudios sobre historia de la cultura, que facilitan la comprensión de ciertas particularidades de la expresión popular.

A partir de una revisión general de las principales obras publicadas de Bajtin y de varios artículos firmados por Voloshinov pero atribuibles al primero, expondremos, según los entendemos, algunos conceptos que consideramos fundamentales dentro del pensamiento bajtiniano, tratando en lo posible de resaltar lo pertinente a la cultura popular.

Posteriormente observaremos cuáles han sido, de acuerdo con los planteamientos del mismo autor, los orígenes de la tradición cómica de la cultura popular europea. Creemos que esta breve visión de sus fuentes primarias puede aclararnos las líneas de desarrollo de dicha tradición en períodos históricos posteriores y en diversos ámbitos culturales.

Algunos Conceptos Básicos

Dentro de la concepción del discurso elaborado por Bajtin, toda palabra efectivamente pronunciada o escrita es la expresión y el producto de la interacción social de tres participantes: el hablante o autor, el oyente o lector y aquel o aquello de que se habla o se escribe. El discurso es, entonces, un acontecimiento social; no se basta a sí mismo como una magnitud lingüística abstracta ni se deriva en forma psicológica de la conciencia subjetiva, tomada aisladamente, del hablante.

La forma y el contenido se hacen uno en el discurso, entendido como fenómeno social en todas las esferas de su existencia y en todos sus elementos, desde la imagen auditiva hasta las estratificaciones semánticas más abstractas.

Por tanto, la verdadera esencia del lenguaje es el acontecimiento social, consistente en una interacción verbal, que se encuentra concretizado en uno o varios enunciados.

Partiendo de esta concepción del discurso, y a fin de entender cómo se realiza la modificación de las formas del lenguaje, de qué depende y en qué orden se desarrolla, Bajtin propone el siguiente esquema que la sintetiza:

- 1) Organización económica de la sociedad.
- 2) Relaciones de comunicación social.
- 3) Interacciones verbales.

4) Enunciados.

5) Formas gramaticales del lenguaje.

Con base en este ordenamiento, puede afirmarse que una situación específica no es otra cosa que la realización efectiva, en la vida concreta, de una u otra variedad de las relaciones de comunicación social.

Pero toda situación vivida, en la medida en que produce un enunciado, entendido como la unidad concreta que sale de la palabra, supone la presencia de uno o varios participantes. Bajtin define entonces como auditorio del enunciado la presencia necesaria de aquellos que toman parte en una situación dada.

Así todo enunciado de la vida cotidiana comprende, junto a su parte verbal expresada, una parte extraverbal, inexpresada, pero sobreentendida, formada de la situación y del auditorio. Si no se tiene en cuenta este último elemento, el enunciado no puede ser entendido.

Más aún, el enunciado, considerado como unidad de comunicación y totalidad semántica, se constituye y se realiza precisamente dentro de una interacción verbal, determinada y engendrada por una relación específica de comunicación social.

Por otra parte, todo enunciado particular es ciertamente individual, pero cada esfera del uso del lenguaje elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, los cuales son definidos por Bajtin como géneros discursivos. La noción de género está, pues, enraizada en el uso cotidiano del lenguaje.

Hablamos a través de ciertos géneros discursivos, o sea que todos nuestros enunciados poseen ciertas formas lo suficientemente estables y típicas para constituirse en totalidades. Las formas de la lengua y las formas típicas de los enunciados, es decir los géneros discursivos, integran nuestra experiencia y nuestra conciencia conjuntamente, según una estrecha relación entre ellas.

El género toma su forma completa dentro de los rasgos particulares, contingentes y únicos que definen cada situación vivida. Sólo puede hablarse, entonces, de géneros constituidos, propios del discurso cotidiano, si existen formas de comunicación que sean, en la vida cotidiana, relativamente estables y fijadas por el modo de vida y las circunstancias.

El género cotidiano es un elemento del medio social: se trae de la fiesta, del descanso, de las relaciones de salón, del trabajo, de las relaciones familiares, etc. El género coincide con ese medio y está limitado y determinado por él en todos sus componentes internos.

Este lazo indisoluble del género con su realidad lingüística y social, hace posible dentro de la concepción bajtiniana relacionar los géneros cotidianos del discurso con los géneros literarios.

La pregunta, la exclamación, la orden y todos los enunciados cotidianos completos más típicos, aparecen como embriones preliterarios de la literatura que se encuentran, en la lengua y en el rito.

Cada género, a su manera, se orienta hacia la vida, hacia sus conocimientos, sus problemas, operando una selección y determinando un modelo del mundo. Es una manera particular de construir y de concluir el todo. Cada género, si es esencial, es un sistema complejo de medios y de modos de tomar posesión de la realidad, para acabarla, concluirla, y al mismo tiempo comprenderla. El género es el conjunto de medios de una orientación colectiva de la realidad, con un objeto de acabamiento de conclusión.

El campo de representación se modifica según los géneros y las épocas de la evolución literaria. Este campo es siempre específico y se delimita y organiza como espacio y como tiempo.

Para designar estas dos categorías esenciales y siempre conjuntas, Bajtin introduce el término «cronotopo», es decir la correlación esencial de las series espacio-temporales, tal como ha sido asimilada por la literatura.

El cronotopo es una categoría literaria de la forma y del contenido, dentro del cual tiene lugar la fusión de los indicios espaciales y temporales en un todo tangible y concreto.

En la literatura el cronotopo tiene una importancia capital para los géneros. Éstos, con su heteromorfismo, son determinados por el cronotopo.

Retomando la argumentación de Bajtin sobre la formación de los géneros cotidianos, se observa que la relación discursiva en la cual aparecen y toman su forma acabada se divide en dos momentos: la enunciación, que es el hecho del hablante; la comprensión del enunciado por el oyente, que ya contiene los elementos de respuesta, incluso algunos no necesariamente verbales: gestos, movimientos de cabeza o de manos, etc.

Puede afirmarse entonces que toda comunicación, toda interacción verbal, se realiza bajo la forma de un intercambio de enunciados, es decir, en la dimensión de un diálogo.

Aún los enunciados largamente desarrollados que emanan de un interlocutor único, como el discurso de un orador, el curso de un profesor, el monólogo de un actor, las reflexiones en voz alta de un hombre sólo, son monólogos sólo por su forma externa, pues su estructura semántica y estilística son en efecto esencialmente dialógicas.

Dentro de esta concepción del dialogismo como una característica que está presente en cualquier tipo de discurso, la única diferencia que se puede establecer no sería entonces entre discursos dialógicos y monológicos (como se ha hecho erróneamente con base en los primeros trabajos de Bajtin), sino entre dos roles (fuerte o débil), que juegan en este dialogismo en determinados tipos de discurso.

El propio Bajtin enumera algunos tipos de discurso en los cuales el dialogismo es esencial: la conversación cotidiana, el derecho, la religión, las ciencias, los géneros teóricos como el discurso político, etc. Por su parte, el papel del dialogismo es mínimo en ciencias naturales: el discurso ajeno, en la medida en que está presente, está normalmente encerrado entre comillas.

Los estudios de Bajtin están orientados entonces hacia la palabra bivocal, que se origina ineludiblemente en las condiciones de la comunicación dialógica, es decir, en las condiciones de la vida auténtica de la palabra. La lingüística no se ha ocupado de esta palabra bivocal, la cual constituye el objeto principal de análisis en el campo de propuesta científica de Bajtin: la translingüística.

La translingüística estudia la palabra, no en el sistema de la lengua, ni en un texto sacado fuera de la comunicación dialógica, sino en la esfera misma de esta, que es la esfera auténtica de la vida de la palabra.

Bajtin señala como la palabra es el medio eternamente móvil y cambiante de la comunicación dialógica, que nunca atiende a una sola conciencia, a una sola voz, y cuya vida consiste en pasar de boca en boca, de un contexto a otro, de una colectividad social a otra, de una a otra generación.

Todo miembro de una colectividad hablante se enfrenta a la palabra, recibéndola por medio de la voz del otro y saturada de esa voz. Llega al contexto del hablante a partir de otro contexto, colmada de sentidos ajenos, poblada de voces ajenas.

Esta concepción de la palabra abarca toda la actividad verbal humana, organizada en innumerables géneros discursivos. Frente a esta dimensión universal. Bajtin advierte sobre la extrema heterogeneidad de estos géneros discursivos y la consiguiente dificultad de definición de la naturaleza común de los enunciados. Sobre todo subraya que hay que prestar atención a la diferencia, sumamente importante, entre géneros discursivos primarios (simples) y secundarios (complejos); tal diferencia no es funcional.

Los géneros discursivos (complejos) —a saber, novelas, dramas, investigaciones científicas de toda clase, grandes géneros periodísticos, etc.— surgen en condiciones de la comunicación cultural más compleja, relativamente más desarrollada y organizada, principalmente escrita: comunicación artística, científica, sociopolítica, etc. En el proceso de su formación estos géneros absorben y reelaboran diversos géneros primarios (simples) constituidos en la comunicación discursiva inmediata, predominantemente orales.

Este proceso de formación de los géneros discursivos está determinado, según veíamos, por una organización social específica. Más aún, Bajtin plantea que en cada etapa de la evolución histórica, los procesos sociales hacen sentir su influjo sobre el lenguaje a través de dos tipos de fuerzas centrípetas de unificación y centralización de las ideologías verbales, y fuerzas centrífugas de descentralización y estratificación de la lengua.

Las primeras corresponden a los procesos históricos de unificación y de centralización lingüística, cuya expresión teórica es la categorización del lenguaje único. Este lenguaje único se opone al plurilingüismo, garantiza un cierto máximo de comprensión mutua, y se cristaliza en la unidad real, aunque relativa, del lenguaje hablado predominante (usual) y del lenguaje literario «correcto».

Este lenguaje común único constituye un sistema de normas lingüísticas, no como imperativo abstracto sino como un conjunto de fuerzas creadoras de la vida del lenguaje. Dichas fuerzas trascienden el plurilingüismo, creando al interior de una lengua nacional multilingüe el núcleo lingüístico sólido y resistente del lenguaje literario oficialmente reconocido, o bien definiendo este lenguaje ya formado contra el empuje de un plurilingüismo creciente.

Estas fuerzas centrípetas del lenguaje están indisolublemente ligadas a los procesos de centralización socio-política y cultural. En su órbita se favorece la formación de determinados géneros discursivos con cierta orientación ideológica hacia la unificación del lenguaje: géneros primitivos relacionados con cultos religiosos, ritos, mitología, epopeya y tragedia.

Por su parte, las fuerzas centrífugas y descentralizantes corresponden a los procesos históricos de estratificación de la lengua nacional en dialectos sociales, en manierismos de grupo, en jergas profesionales, lenguajes costumbristas, hablas de generaciones, de grupos de edades, de escuelas, de círculos y moda pasajera. Puede afirmarse que cada día posee su lema, su vocabulario, y que cada lenguaje debe estratificarse interiormente en todo momento de su existencia histórica, y siempre en relación con la estratificación social e ideológica.

De acuerdo con los planteamientos bajtinianos, la conciencia de tal variedad lingüística, de tal plurivocalismo, se ha manifestado históricamente como una oposición al lenguaje único reconocido, en forma dialógica, parodiando y cuestionando este lenguaje «oficial», y ha encontrado su modo privilegiado de expresión en los géneros verbales de la cultura popular: en la narración oral tradicional o relato directo (definido por Bajtin con el término ruso «skaz»), en las improvisaciones y bufonadas de los tablados de feria, en los refranes y anécdotas, en las trovas y canciones callejeras, en las formas múltiples del habla alusiva, en los ritos cósmicos de las festividades públicas, en las obras paródicas y comico-serias, en fin, en todos los géneros forjados en el ámbito cultural de la risa popular.

A diferencia de los grandes géneros (orales o escritos) forjados a partir de las fuerzas unificadoras del lenguaje, que se orientan hacia el pasado absoluto, y en las cuales todo poder, todo privilegio, toda eminencia y supremacía está distanciada de la zona de contacto familiar, en un plano lejano y elevado, los géneros de la cultura cómica popular están enraizados en el «vil» presente, en la actualidad inestable, en lo transitorio y cotidiano.

Pero este presente, la actualidad, yo mismo, mis contemporáneos, mi época, fueron objeto desde el origen de una risa ambivalente, jubilosa y destructora. Y

es ahí precisamente, afirma Bajtin, donde se constituye una relación nueva y radical con la lengua, con la palabra.

En este grupo de fenómenos discursivos la palabra posee una doble orientación: como palabra normal, hacia el objeto del discurso; como otra palabra, hacia el discurso ajeno que es parodiado o transformado, y en consecuencia hacia el habla.

Tal discurso ajeno, argumenta Bajtin, es en primer lugar la palabra sagrada y autoritaria, con su carácter incuestionable, incondicional, absoluto. La palabra de fronteras consagradas e inexpugnables, y por lo tanto la palabra inerte, con limitadas posibilidades de contactos y combinaciones. La palabra que en determinados períodos se hallaba dispersa por todas partes, limitando, dirigiendo y frenando el pensamiento y la experiencia viva de la sociedad.

Y justamente en el proceso de lucha con esta palabra y en el proceso multisecular de segregación mediante los elementos paródicos de los géneros verbales de la cultura cómica popular, según las conclusiones de Bajtin, es que se van forjando los géneros literarios en prosa de épocas posteriores, particularmente la novela.

Históricamente, esta lucha con el discurso dominante y la renovación de la palabra mediante el fortalecimiento de una nueva conciencia lingüística, se ha dado en épocas de profundas crisis sociales, en épocas de desintegración de la autoridad religiosa, política o ideológica a la cual estaba ligado el lenguaje único y absoluto.

Sólo en estas épocas críticas, afirma Bajtin, el plurilingüismo debilitaría el poder de las leyendas tradicionales que paralizan aún la conciencia lingüística, descompondría el sistema del mito nacional orgánicamente soldado al lenguaje, y destruiría totalmente el sentimiento mítico y mágico del lenguaje y de la palabra.

Los Orígenes De La Cultura Cómica Popular

La cultura cómica popular constituye una tradición que se origina entre los pueblos primitivos, se va desarrollando y transmitiendo oralmente y por escrito a través de varios siglos, y se manifiesta con ciertas constantes y ciertas diferencias específicas en las civilizaciones de la antigüedad griega y romana, de la Edad Media y el Renacimiento, y de los períodos más recientes de la historia de Europa.

Según los estudios de Mijail Bajtin sobre la historia cultural europea, los orígenes de dicha tradición cómica hay que buscarlos en el folklore de las sociedades primitivas. Un elemento fundamental de este folklore es la identidad del hombre consigo mismo. Es la idea popular del hombre vivo que se desplaza en el espacio, sufre el juego del destino, asegura su salvaguardia y sale de ese juego del destino, como de todas las vicisitudes de la suerte y del azar, sin cambiar, absolutamente idéntico a sí mismo. Esta singular identidad refleja la fe

en la inquebrantable fuerza del hombre en su combate contra la naturaleza y contra todas las fuerzas no humanas, características de las culturas primitivas.

Como dos caras de la misma moneda, en esta imagen del hombre del folklore universal primitivo, la identidad está profundamente unida a la transformación, a la metamorfosis. Tal conjunción de identidad y transformación del hombre se comunica a todo el universo de los humanos, a la naturaleza y a los objetos creados por la mano del hombre.

Las imágenes de diferentes generaciones, eras, estaciones, fases de trabajos del campo, son infinitamente diversas, pero detrás de todas estas divergencias permanece la unicidad del proceso teogónico e histórico de la naturaleza, de la vida, de los trabajos de la tierra.

Estas formas primarias del tiempo productivo y fecundo se remontan al estadio agrario primitivo de la sociedad humana. A partir de la labor agraria colectiva se forma ese sentimiento del tiempo que, según Bajtin, está en el origen de la articulación y de la elaboración del tiempo socio-familiar de las fiestas y de las ceremonias con los trabajos campestres, de las estaciones, de las horas del día, del crecimiento de las plantas y del ganado.

El tiempo se refleja aquí en el lenguaje, en los temas y asuntos más antiguos motivados por las relaciones temporales del desarrollo, y en el enlace de fenómenos de aspecto diferente, o de vecindades fundadas en la unidad del tiempo.

Entre las características de esta forma del tiempo señaladas por Bajtin, las más significativas son:

Es colectivo. Se distingue y se mide según los episodios de la vida colectiva. Todo lo que existe en él, sólo existe para la comunidad. La serie de la existencia individual no se ha definido aún, su tiempo interior aún no existe y el individuo vive completamente afuera, en una colectividad.

Es un tiempo laborioso, un tiempo de trabajo. La vida cotidiana y el consumo son inseparables del trabajo fecundo. El tiempo se mide con los episodios de una existencia laboriosa y con las fases de los trabajos agrícolas en toda su diversidad.

Es un tiempo de crecimiento productivo, un tiempo de vegetación, de floración, de fecundidad, de maduración, de multiplicación de los frutos, de renovación. Su curso no aniquila ni disminuye la cantidad de las cosas preciosas: las multiplica y las aumenta. Una semilla sembrada engendra muchas, lo que se renueva recupera siempre las unidades destruidas.

La destrucción, la muerte, se perciben como siembra. Después serán los nuevos retoños, la cosecha; multiplicarán lo que fue sembrado. La marcha del tiempo anuncia el crecimiento no sólo cuantitativo, sino cualitativo: la floración, la maduración.

Este tiempo es totalmente unitario. La vida es una y toda ella comunitaria; el comer y el beber, el apareamiento, el nacimiento y la muerte, no hacen parte, entonces, de las formas de la vida privada: es asunto comunitario, indisolublemente ligado al trabajo colectiva, a la lucha contra la naturaleza, a la guerra, comentada y representada dentro de las mismas categorías, con las mismas imágenes que a su vez sirven para representar la vida humana y la vida de la naturaleza en su aspecto agrario.

Este tiempo integra todo en su curso. Todas las cosas: sol, luna, tierra, mar, etc., son dadas al hombre no como objetos de contemplación individual o de meditación desinteresada, sino únicamente dentro del proceso colectivo de la labor y del combate con las fuerzas naturales; el hombre sólo las encuentra así, y a través de este prisma único tiene conciencia y conocimiento de ellas.

De acuerdo con los planteamientos bajtinianos, se podrían calificar todas estas particularidades del tiempo folklórico como valores positivos. Pero la última particularidad que se tendrá en cuenta es su carácter cíclico, particularidad negativa que limita sus fuerzas y su productividad ideológica. El sello del ciclo, de la repetición cíclica, puesto sobre todos los acontecimientos del interior de este tiempo, refrena su marcha hacia adelante e impide que el crecimiento se convierta en una verdadera evolución.

Bajtin hace notar cómo con este tiempo folklórico la vecindad de las cosas y de los fenómenos debe presentar un carácter del todo particular. Dado que las series de la existencia individual todavía no se han definido y dada la unidad absoluta del tiempo bajo el aspecto del crecimiento y la fecundidad, manifestaciones tales como la cópula y la muerte (percibida como siembra), la tumba y el vientre fecundado, el comer y el beber los frutos de la tierra, al lado de la muerte y de le apareamiento, y así sucesivamente, deben encontrarse en una contigüedad inmediata. A esta serie se mezclan las fases del sol que participan con la tierra en el crecimiento y fecundidad, la sucesión de los días y las noches, y las estaciones.

Todos estos fenómenos inmersos en un acontecimiento único, caracterizan las diversas facetas de una sola y única entidad: el crecimiento, la fecundidad, la vida significada para ellos.

A medida que el cuerpo social se subdivide en clases, argumenta Bajtin, este complejo antiguo sufre modificaciones. Los motivos y los asuntos correspondientes son reinterpretados. Gradualmente las esferas ideológicas se diferencian, el culto se separa de los trabajos agrícolas; la esfera del consumo se separa también y, hasta cierto punto, se individualiza. Los elementos del complejo se desintegran y se modifican interiormente.

Por una parte, el alimento y la bebida, el acto sexual y la muerte, pasan a la vida cotidiana ya individualizada; por otra parte, se convierten en un rito, adquieren un sentido mágico, un sentido específicamente cultural y ritual. Rito y vida corriente están estrechamente ligados, pero entre ellos existía ya una

frontera interna: el pan ritual no es ya el pan real, el alimento de cada día. Está frontera se vuelve cada vez más nítida y precisa. Los reflejos ideológicos —la palabra, la representación—, adquieren un poder mágico. Una cosa aislada reemplaza el todo: de ahí la función vicaria del sacrificio; el fruto ofrecido es como el sustituto de toda la cosecha, el animal, de todo el rebaño.

En este estadio de separación entre la producción, el rito y la vida corriente, van tomando forma manifestaciones como las obscenidades rituales, y más tarde la risa, la parodia, la bufonería rituales. Según Bajtin, es siempre el complejo crecimiento-fecundidad, en un nuevo estadio de la evolución social y por lo tanto en una nueva interpretación. Los elementos de las vecindades, ampliados a partir de su base más antigua, permanece sólidamente contiguos unos de otros, pero interpretados en forma ritual y mágica.

Para comprender la evolución progresiva de la tradición cómica popular, Bajtin considera necesario observar estas formas antiguas de risa ritual entre los pueblos primitivos. La risa ritual iba dirigida hacia las instancias supremas: se injuriaba, se ridiculizaba al sol (divinidad superior), a otros dioses, a las máximas autoridades de la tierra, para obligarlas a renovarse. Todas las formas de risa ritual se relacionan con la muerte y la resurrección, con la procreación y la producción, como símbolos de la fecundidad y de las fuerzas productoras.

La risa ritual era la reacción a las crisis en la vida del sol (solsticios), a la crisis en la vida de la divinidad del mundo y del hombre (risa fúnebre). En ella se fundía la burla, la ridiculización, con el júbilo.

La risa ritual va dirigida hacia el cambio de poderes de verdades, hacia el cambio del orden universal. En el acto de la risa ritual se conjuga la muerte y la resurrección, la negación (burla) y la afirmación (risa jubilosa). Se trata de una risa de contemplación universal profunda, cosmogónica.

El desarrollo de la sociedad humana va generando, por otra parte, las relaciones y enfrentamientos de diferentes tribus, las cuales se van haciendo complejos hasta convertirse en conflictos entre poblaciones con culturas y con lenguas distintas. Estos antagonismos implican ya una conciencia de unidad lingüística en el interior de un determinado grupo social que se enfrenta a otros grupos de culturas y lenguas diferentes, y los reconoce como tales.

Estos primeros estadios de la cultura verbal, dentro de los incipientes géneros familiares de la lengua hablada popular y dentro de los géneros folklóricos primitivos, van penetrando las resonancias de estos antagonismos culturales y lingüísticos. La multiplicidad del lenguaje de los géneros directos y van formando un universo pleno de formas diversas que traducen, simulan, figuran bajo distintos puntos de vista, el discurso, la palabra, la lengua del otro.

Bajtin plantea entonces que el plurilingüismo va unido a la risa en las formas más antiguas de la representación del lenguaje. La risa orchestra estas formas

incipientes, que en su origen no fueron otra cosa que una burla del lenguaje y de la palabra directa del otro.

Los rasgos comentados que caracterizaron el folklor de los pueblos primitivos y dieron origen a los primeros géneros representativos, van a aparecer en una u otra forma en distintas manifestaciones de las etapas posteriores de la cultura humana. Así, ciertos géneros literarios, que como tales —de acuerdo con la concepción bajtiana— van a reflejar las tendencias seculares más estables de le desarrollo literario, conservaran los elementos imperecederos del arcaísmo.

Pero es sobre todo en la lengua y en los géneros orales de la cultura popular que persistiría a través de los siglos la unidad total del tiempo, y una actitud comunitaria y laboriosa para mirar el mundo y sus fenómenos.

Es esta tradición oral de la cultura popular la que conservará el principio real de las vecindades antiguas, la verdadera lógica del eslabonamiento inicial de las imágenes y de los temas.

Y esto se ha hecho fundamentalmente a través de la tradición cómica popular, que ha mantenido el acervo milenario de la risa, y lo ha renovado en formas específicas, según las diversas sociedades y períodos de la historia de la cultura universal.

BIBLIOGRAFIA

Mijail Bajtin: Problemas de la poética de Dostoievski, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, No. 417, traducción de Tatiana Bubnova, México, 1986.

Mikhail Bakhtine: L'oeuvre de Francoise Rebelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance, Gallimard, traduit par Andrée Robel, 1970.

Mikhail Bakhtine: Esthetique et théorie du roman, Gallimard, tradit par Daria Oliver, 1978.

Mijaíl Bajtín: Estetica de la Creación Verbal. Siglo XXI, traducción de Tatiana Bubnova, México, 1982.

Valentin Voloshinov: El signo ideológico y la filosofía del lenguaje, Ediciones Nueva Visión, Traducción de Rosa María Rússovich, Buenos Aires, 1976.

Tzvetan Todorov: Mikhail Bakhine, le principe dialogique, Suive des Ecrits du Cercle de Bakhtine, Editions du Seuil, Collection Poetique, Paris.

El presente trabajo es, en líneas generales, un reordenamiento de algunas notas tomadas de las obras de Bajtin para una exposición efectuada en el seminario de Tradición Oral del Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional.

El autor realizó una maestría en Literatura General y Comparada en la Universidad de Paris III, y actualmente hace parte del Grupo de Investigaciones Narratológicas del seminario de Semiología de la Universidad Nacional.

ORALIDAD Y ARQUEOLOGIA

Carlos Eduardo López Castaño.

La arqueología nos abre de par en par las puertas del inconmensurable mundo del pasado. Gracias a ella podemos estar en contacto con la tradición oral, expresión humana cuyo origen se pierde en el tiempo. Tanto para la arqueología como para la tradición oral, el hombre es el eje y el punto de referencia vivo.

Señalemos inicialmente los inconvenientes que genera el uso del termino «prehistoria». Las disciplinas humanísticas centran sus objetos de estudio, por lo general, en la «historia», es decir, en épocas posteriores a la invención de la escritura, pero un problema grave surge cuando se constata que el 99% de la vida del hombre sobre la tierra se ha desarrollado sin ella (Gordon Childe, 1982). La historia de este 99% de humanidad (quizá la cifra sea mayor) permanece en el reino mágico y vivo de la oralidad.

Si insistimos en el uso simplista del concepto de prehistoria tendríamos que nuestra historia americana comienza recién en el siglo XV d.C., falacia largo tiempo manejada e impuesta que revela a las duras un colonialismo cultural e ideológico. Habría que dedicar un capítulo entero a la discusión sobre el verdadero alcance de lo que significa la escritura y las diversas posibilidades en cada cultura: el rescate del verdadero valor y del potencial de la tradición oral es muy significativo para la comprensión y proyección de los conocimientos, costumbres y vivencias de un pueblo.

Existe, por tanto, un fenómeno de repetición, de continuidad, de flujo, de reinterpretación en torno a lo dado, a lo conocido. Cada cultura, entonces, guarda su propia memoria, que puede manifestarse a través de diferentes expresiones (auditivas, visuales, olfativas y tangibles...).

La arqueología tiene múltiples puntos de contacto con la tradición oral de los pueblos. En efecto, recurre a sus datos en su proceso de conocimiento y puede llegar a confirmar o a complementar los elementos provenientes de la oralidad. La arqueología, por tanto, cobra una importancia mayor en los países que carecen de documentos escritos en su remoto pasado, pues es una de las disciplinas capaces de revalorar los aportes de las culturas autóctonas ágrafas. Uno de los grandes aportes de los modernos métodos de datación, en particular del carbono 14, es la posibilidad de romper el etnocentrismo europeo y la creencia ciega en el evolucionismo lineal. Es así como en la actualidad es posible demostrar la verdadera antigüedad y la importancia de los alcances culturales de civilizaciones que carecieron de historia escrita (Renfrew, 1988).

La arqueología puede ser vista como el estudio de las culturas del pasado mediante la observación y el análisis de los vestigios materiales que de ellas se conservan (Chang, 1983). La «Nueva Arqueología» norteamericana, desarrollada en la década de los setenta, es decir, citando al arqueólogo K. Chang:

«El objetivo principal de nuestra disciplina es contribuir con métodos efectivos, y a través de los datos arqueológicos, a captar la esencia del mundo del Hombre, lo que es y lo que ha sido, y por qué ha sido». (Chang, 1983, p 101).

La cultura, objetivo final de nuestro estudio —en su aspecto material—, es altamente perecedera y no puede ser «excavada» como tal. Análogamente es imposible excavar un sistema político, una lengua, un conjunto de creencias religiosas, etc. No obstante, tales elementos afectan los materiales recuperados por el arqueólogo. Se trata, pues, de hacer una antropología de las poblaciones desaparecidas (Deets, 1987). Recalquemos que la cultura material, los objetos tangibles, son tan sólo una pequeña parte del patrón cultural de un pueblo.

Vayamos ahora a nuestro punto de encuentro, oralidad y arqueología, y miremos sus correlaciones y diferencias. El tiempo y el espacio, el cuándo y el dónde, pueden ser considerados como puntos de reflexión en nuestro panorama comparativo. La tradición oral fluye en un mundo generalmente enmarcado en referentes espaciales y cronológicos. Es así como los mitos, las leyendas e historias se sitúan en tiempos y espacios conocidos o comprensibles culturalmente. Los objetos animados o inanimados, los lugares, los ritmos, los dioses y los hombres pertenecen a un contexto espacio-temporal. Incluso si se ingresa en un campo desconocido, extraño, nuevo, foráneo, es un personaje de la cultura en referencia quien lo descubre; por lo tanto, se mantiene el nexo, el cordón umbilical con ese contexto de la realidad propia. Las cosas pueden ser distintas, pero se tornan parecidas al mirarlas con «las gafas de la cultura».

Los puntos referencias del dónde y el cuándo son también coordenadas obligatorias de la arqueología, son punto de encuentro entre oralidad y arqueología, pero también de distanciamiento, en tanto que el espacio y el tiempo de la tradición oral no siempre permiten ser enmarcados en el recuadro científico. Es así como se abren ante nosotros las maravillosas puertas del mito, de la magia viva de la palabra.

El interés arqueológico se centra, básicamente, en observar, describir y tratar de explicar. Como las señala Lewis Binford, se trata de obtener la mejor comprensión al relacionar las actividades humanas (dinámicas) con las consecuencias observables en los vestigios materiales (estáticas).

La oralidad hace parte de este aspecto dinámico y vivo de una cultura que de una u otra manera tendrá su influencia en el aspecto estático de lo material.

«Las palabras que yo pronuncio, y que se oyen como vibraciones en el aire, son sin duda cambios realizados por el hombre en el mundo material y pueden tener un significado histórico. No obstante, no dejan ninguna huella en el testimonio arqueológico.» (Gordon Childe, 1982, p. 9).

Las palabras como tales no dejan huella material, pero sus efectos reflejan el mundo cultural que las generó. Para comprender qué significan los objetos de una

cultura se pueden considerar aspectos fundamentales como son: el contextual, el funcional, el estructural y el comportamiento.

Analicemos someramente estos conceptos a la luz de la interrelación oralidad—arqueología.

—Contextual: indica el contexto en que se encuentra un objeto. La tradición oral puede aportar diversas informaciones refiriéndose a lugares sagrados o particulares.

—Funcional: da la indicación acerca de la función del objeto en la cultura, aspectos que pueden ser conservados por tradición oral.

—Estructural: la tradición se enmarca dentro de las normas de la cultura y mantiene patrones de comportamiento y fabricación, en el caso de objetos materiales.

—Comportamiento: El objeto refleja un posible patrón de comportamiento de la gente que lo hizo. Ej.: sexo, edad, etc.

Insistamos que no nos interesa el objeto como tal, descontextualizado. Se trata de pasar del artefacto al asentamiento para poder comprender la cultura. El asentamiento es el equivalente arqueológico de la comunidad. La comunidad circunscribe el comportamiento que tratamos de entender: separa la vida cotidiana de los sueños, la rutina de las fiestas, los casamientos de las guerras, reconoce los vecinos y los extranjeros, los usos cotidianos de lo sagrado (Chang, 1983).

Estos referentes también los considera y engloba la tradición oral, de donde, entonces, el arqueólogo complementa sus datos para proseguir la «lucha por el significado» (Bindford, 1988).

Los documentos escritos también son una forma plasmada de oralidad. Muchos de ellos «atrapan» la tradición oral y le dan una forma definida. Se hace entonces evidente la importancia de la etnohistoria, en cuyos textos, además de las impresiones y vivencias propias del escritor, se ponen en el papel los relatos que trae el flujo cambiante pero permanente de la tradición oral.

Se tiene entonces la posibilidad de conocer, pese a las deformaciones propias del emisor, valiosos documentos que recrean la vida de generaciones anteriores. La mirada etnohistórica no debe únicamente quedarse en los datos muertos, sino que debe rebuscar la gran cantidad de elementos culturales escondidos y camuflados.

El etnohistoriador Frank Salomon atribuía al estudio del pasado un valor reflexivo:

«Aunque uno sólo puede ver el pasado y lo remoto en el espejo de su propia cultura, variando el espejo en una nueva dirección, podría ver más que su propio reflejo, verá a otra gente usando otros espejos». (Salomon, 1980).

Los arqueólogos, por lo tanto, recurriendo a la etnohistoria, pueden encontrar una enorme fuente para aproximarse a otras culturas, bebiendo en el inmenso y profundo mar de la oralidad.

La investigación y experiencia etnoarqueológica —desarrollada en los últimos años— es otra veta de gran importancia para nuestra comprensión del hombre antiguo.

Afortunadamente, en el caso colombiano, algunos grupos indígenas conservan la vitalidad de su tradición oral. Se plantea como una alternativa para colaborar con su revaloración, y como ya se ha hecho con algunas comunidades —como la guambiana en el Cauca—, ofrecer los métodos de investigación arqueológica para ayudar a reafirmar su pasado. El hecho de confirmar su ocupación remota de un sitio refuerza el sentido de pertenencia y ayuda a demostrar la propiedad y derechos sobre las tierras. La tradición oral de estos pueblos, con su propio trabajo y elaboración, puede asociarse al trabajo de recuperación arqueológica.

En otras investigaciones realizadas en Colombia se ha intentado aprovechar al máximo el marco de referencia que brinda la oralidad. Es interesante hacer una breve referencia al trabajo realizado por Fernando Urbina, quien trató de relacionar los petroglifos del río Caquetá con la literatura oral en algunos pueblos amazónicos:

«Allí en las rocas de Guaymaraya, está la evidencia de una relación: el discurso de los glifos también habla de los temas que aparecen en las tradiciones orales de los pueblos amazónicos... y es el concepto de la unidad del género humano el que a sido simbolizado allí en unos trazos sombríos, seguros, bellamente proporcionados».

«El mito amazónico habla de la unidad del género humano, narra cómo los hombres venían en el vientre de la canoa-culebra».

«En el petroglifo se plantea gráficamente la relación hombre-serpiente».

(Urbina, 1981, pp. 5-6).

Un ejemplo muy completo de la relación oralidad-arqueología es el trabajo realizado en Oceanía por investigadores franceses. En la Melanesia y en particular en las islas Vanuatú, los trabajos arqueológicos lograron demostrar la validez y precisión de la tradición oral que aún se conservaba:

«Una doble encuesta, etnológica y arqueológica, demostró la realidad de sucesos importantes relatados en los mitos: el cataclismo que destruyó la antigua isla de Kuwae, hace cerca de treinta generaciones, y la existencia de un héroe civilizador, Roy Mata, quien después de un largo viaje inter-insular viene a instalarse en el archipiélago y modifica las estructuras sociales mucho tiempo antes del cataclismo de Kuwae. Guiados por los detalles de estas informaciones, un estudio geológico y arqueológico pudo encontrar la antigua posición de Kuwae, datar y precisar el cataclismo vulcano-tectónico que a comienzos del

siglo XV d.C. en parte la destruyó. El examen de niveles prevolcánicos puso en evidencia más de un milenio de ocupación anterior y hacia, el 1200 d.C., un brusco cambio de la cultura material: desaparición de la cerámica y aparición de un utilaje de conchas. La sepultura colectiva de Roy Mata fue encontrada y fechada en el siglo XIII d.C. Su organización estaba conforme a los datos de la tradición.» (Garanger, 1987, pp. 99,101).

Este trabajo cuidadosamente desarrollado demuestra claramente el interés de la relación entre oralidad y arqueología. Los resultados de la excavación confirmaron que:

—Roy Mata vivió antes de Ti Tongoa Liserlike —héroe mítico relacionado con la catástrofe de la isla—. Las fechas de carbono 14 lo reiteraban: 1265 d.C., dos o tres siglos de diferencia.

—Era un jefe muy importante, pues así lo demuestra la riqueza de su ajuar funerario.

—Fue inhumado en el sitio señalado por la tradición.

—Se enterró con otros seres vivos, posibles representantes de otros clanes.

—La ceremonia duró varios días; así parecía confirmarse a partir de los elementos espaciales encontrados y las actividades que se supone se realizaron, como algunos restos de fogatas y la tierra aphonada. (Garanger, 1980).

Finalmente citemos el gran interés de la tradición oral popular contemporánea en torno a la señalización de lugares de importancia popular por los sucesos especiales o sobrenaturales que allí se desarrollan. Las famosas luces que observan campesinos de los más variados puntos de nuestra geografía, los ruidos y demás apariciones relacionadas muchas veces con las conocidas «guacas», están presentes en la realidad y filosofía popular.

El arqueólogo no debe menospreciar el interés que pueden brindar estas informaciones y conocimientos de los campesinos.

La toponimia también está muchas veces relacionada con la oralidad y aporta datos fundamentales. Lugares especiales, piedras, cuevas, montes, árboles, etc., se denominan con nombres que demarcan algún suceso o punto de referencia. Nombres como: el tesoro, el indio, el diablo, la guaca, etc., son muy comunes en nuestra variada geografía.

Terminemos estos comentarios citando algunos puntos de divergencia entre la oralidad y la arqueología.

La tradición oral le da mucha fuerza en general a los aspectos socialmente significativos, mantiene vivas las epopeyas, habla de los grandes hombres, de los héroes, de los sucesos importantes.

La arqueología, por el contrario —entendida como la arqueología contemporánea, no monumental— está interesada por lo cotidiano, lo doméstico, por la reconstrucción de la vida del pasado en todas sus expresiones de uso del medio, del espacio y las posibles interacciones humanas.

De ahí la importancia que la arqueología presta a los basureros, restos de fauna, plantas de vivienda, el uso del espacio y utilización del paisaje y medio ambiente circundante.

En los vestigios materiales el arqueólogo no sólo observa cosas importantes y monumentales, sino lo cotidiano, hechos materiales que le permiten la reconstrucción de la dinámica de la vida en el pasado.

La oralidad tiene un emisor y un receptor. Se habla para alguien: de padre a hijo, de maestro a discípulo... Se busca un fin, una enseñanza, se establece una comunicación. La arqueología está vinculada con hallazgos, que siempre son consecuencia de un suceso. Lo importante es conocer el origen, la utilización y las transformaciones de los vestigios; éstos pocas veces se dejan con una intención determinada: se trata generalmente de objetos materiales que se dejan abandonados sin pensar en un futuro.

La preocupación por el hombre y su reflejo en sus obras materiales —tarea de la arqueología— se ve entonces enriquecida por el dinámico mundo de la tradición oral. Es la real comparación, suma, confrontación y apertura hacia la producción de los pueblos, el camino al desafío de una mejor interpretación arqueológica.

ECOGONIA KAGGABA DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

ROMA, NOVIEMBRE 16 DE 1998
INSTITUTO ITALO-LATINOAMERICANO

Julio Marino Barragán
(antropólogo)
1998

HISTORIAS UNIVERSALES

“En un cosmos inconcebiblemente complejo, cada vez que una criatura se enfrentaba con diversas alternativas, no elegía una sino todas, creando de este modo muchas historias universales del cosmos. Ya que en ese mundo había muchas criaturas y que cada una de ellas estaba continuamente ante muchas alternativas, las combinaciones de esos procesos eran innumerables y a cada instante ese universo se ramificaba infinitamente en otros universos, y estos, en otros a su vez”.

Olaf Stapledon
Star Maker (1937)

LA UTOPIA KAGGABA.

En julio de este año por fin cumplí una cita atrasada que tenía con los *Mama*¹ mayores de la cuenca del río San Miguel. Hacía cuatro años me habían posesionado en un destartalado sillón de la Oficina Regional de Asuntos Indígenas, primero ellos y luego el señor Ministro. Uno de los primeros mandatos consistía en la necesidad de trasladarme a *Seizhwa* y *Makotama*, a cumplir con mis trabajos tradicionales relacionados con la confesión y los pagos pertinentes para poder, espiritualmente, recomponer la armonía y llegar al acuerdo suficiente con las fuerzas primigenias, en últimas, había que hacer *yuluka*². Luego, por la muerte accidental o inducida de varios líderes importantes, los *Mama* me llamaron a *Nuvillaka* para servirles una vez más, de escribano en un mensaje que implicó, desde hace dos años, cambios sutiles en las relaciones de los líderes y sus autoridades tradicionales y entre las etnias de la Sierra. Allí, *Mama* Jacinto y *Mama* Valencia me recordaron el mandato de hace dos años, mi obligación y también mi derecho de estar en *yuluka*.

¹ Mama: principal autoridad política y religiosa del pueblo kággaba, en torno a él se agrupa un número determinado de *guanama* o “vasallos” con los cuales ocupa un espacio territorial y espiritual al cual deben cuidar.

² Yuluka: concepto kággaba que en mala traducción significa “estar en armonía” o “estar de acuerdo con las leyes de la Madre”. Yuluka a su vez, es un principio básico para el establecimiento de relaciones tanto espirituales como materiales, lo cual implica un estado de comportamiento y de empatía básico a la hora de desarrollar las acciones o actividades en cuestión.

Para alcanzar este estado de armonía en estos últimos años, he intentado seguir el mandato de los *Mama*, acompañando todos los vaivenes que se han dado en el seno de la Organización Gonawindúa Tayrona (OGT). Ha sido tal la dimensión, que nadie se ha dado a la tarea de observarlos justamente: aún seguimos esgrimiendo los mismos problemas y el pesimismo se apodera de aquellos que nos embutimos en la cotidiana disputa. Los proyectos se multiplican hasta la saciedad para los nuevos y jóvenes líderes y el *zhalzhi*³ ahí, sin saber que hacer.

No había otra alternativa, subir de una buena vez a *Seizhwa* y presentarme a los *Mama*, además en los últimos días habían llegado varios mensajes donde me recordaban mi compromiso. Años atrás había estado de entrada por salida en el poderoso asentamiento, pero en esta ocasión la cosa realmente me sobrecogió una vez más. Después de dos días de camino, de traspasar del valle del Garavito al del San Miguel, de ascender por una amplia y antigua escalinata de piedras, apareció, en medio de la llovizna que nos lleva emparamados, el cercado de piedras y los vértices de los techos de dos descomunales *nujwé*⁴ que anuncian al peregrino la llegada a la notable aldea.

Junto al antiquísimo árbol de coca que señorea el pueblito, con una amplia sonrisa y los brazos abiertos estaba el *Mama* Jefe Jacinto Zarabata.

- Llevo cuatro años esperándote, pero el día era hoy. Por fin, tu acompañando a *Mama* Cacique- exclama contento por los regalos el anciano Jacinto, a quien se le empiezan a notar sus primeras canas.

Fue una intensa y emocionante semana junto a los *Mama* de toda la cuenca, que de paso son la estirpe más prestigiosa de la Sierra: el cóndor nos visitaba regularmente todos los medios días, visitamos las terrazas donde *Dugunawi* cultivó las primeras plantas de todas las plantas e hicimos los rituales pertinentes para que la semilla no se pudra y la cosecha siempre se repita en su ciclo perenne, todos los amaneceres “la loma” nos acogía cálida y sabia.

En fin, a que viene todo esto. Desde finales del siglo XIX, han sido muchos los viajeros, los científicos de diferentes disciplinas que han puesto sus ojos y sus pies en los tortuosos y pedregosos caminos de la Sierra, y sobre todo, han detenido su mirada en los habitantes de la montaña sagrada. Es muy probable que estos visitantes al llegar a los asentamientos kággaba de las partes altas de los ríos, se hayan encontrado de frente con la imagen inconcebible de tener al alcance de la mano la tan anhelada utopía. La sensación de sobrecogimiento que me embargó al tener la imagen alucinante de *Seizhwa* en medio de la neblina y la llovizna, me permitió comprender la fuerte lucha de los kággaba para sostener una misión justa con el planeta. Y esa tal vez sea la sociedad que muchos deseamos que persista.

³ Zhalzhi: palabra en kogian para mentar a los no-indígenas.

⁴ Nujwé: las casas ceremoniales de los hombres adultos, donde en las largas noches se discute, se decide, se comenta y se enseña.

Seguramente estos elogios para con la Sierra y los pueblos indígenas que la habitan, suenan más a la visión típica del indigenista que a la de un antropólogo. Es muy probable que se confundan estos eufemismos, pero, resulta que un país como el nuestro, Colombia, aún está en candente construcción y, creemos que en un proceso tan vital y tan letal como el que estamos viviendo, las propuestas locales y regionales tienen una necesaria mirada a la hora de pensar nuestra realidad. “Es en esta lucha por el reconocimiento del otro y el respeto por él donde se inscribe en nuestro tiempo la singular tarea de los colombianos”⁵. La aseveración del poeta colombiano ante la urgencia de los tiempos que corren, es el justo llamado para la ineludible faena que nos implica buscar en el Otro, la posibilidad más sana a la hora de pensar a la nación y a la región.

En el año de 1991, se promulga la nueva carta de navegación de Colombia, en la cual, como nunca antes en la historia del país -y nos atrevemos a decir en la historia de América Latina-, la nación reconoce el carácter de multicultural y pluriétnico que tiene. El fragmentado Estado colombiano empieza a regañadientes a concertar con otras realidades, ahora, con el peso de las normas constitucionales; realidades que en el caso de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, a nuestra manera de ver, tienen como razón de ser la construcción de la utopía.

Desde hace rato venimos pensando, ésto qué quiere decir?. Con un entrañable amigo hemos estado discutiendo el tema. El se acerca a la antropología y a las realidades indígenas por las conversaciones que tiene conmigo, y ahí, cuando lo desprevenido tiene razón de ser, surge inquietante el término que más se acomoda a lo que durante este tiempo he percibido de los kággaba: ecogonía.

Tenemos que buscar maneras para poder comunicar, de pretender acercarnos a los sentimientos, comportamientos y pensamientos del Otro. En medio de las incertidumbres que azotan a nuestra nación, la revelación kággaba es una de las posibles puertas para llegar a la construcción en paz del país. Ahí, (como alternativa que son los pueblos indígenas) en el transcurrir de sus largas disquisiciones en “la loma”, de las instructivas noches en el *nujwé*, la construcción de la historia del pensamiento y sobre todo, la pertinencia del comportamiento colectivo, tiene en lo primigenio, en la génesis y en los tiempos telúricos, cuando la oscuridad y el amanecer se acercaban, la esencia, el motor que impulsan la construcción de la utopía. El término para mentar dicha actitud y postura de vida, se sustenta en cómo, cuando todo estaba en *aluna* y se cimentaba la ley de Sé, la visión de la Tradición, de volver a la semilla se convierte en el regulador de vida y de muerte. Ecogonía, sugiere una alternativa sincera, que a su vez comulga con otra característica kággaba: la reinterpretación simbólica de cada evento susceptible de generar cambios notables en la sociedad y en la historia.

⁵ W. Ospina, Dónde está la franja amarilla?. Santa Fe de Bogotá, Editorial Norma, 1998:41.

Precisamente, la construcción de la ley de Sé como principio regulador de la historia y de la práctica, se nos antoja categórica a la hora de cimentar las entidades fundamentales en la razón de ser de la ecogonía kággaba. A partir de la Ley de origen o ley de Sé, los pueblos indígenas de la Sierra sustentan su razón de existir y de buscar una relación con el mundo del Estado, con el mundo externo. El hecho de ser originarios de esta tierra, de haber sido encomendados por la madre Universal para ser los garantes de la armonía y de la convivencia entre todos los seres de la naturaleza, en últimas, ser los hermanos mayores de la humanidad, es el principal argumento de diálogo y es el paradigma central del discurso para la interlocución. Nada más es ver las actas relacionadas con la consulta hecha durante más de un año para negociar la construcción o no de un muelle carbonífero en inmediaciones del territorio tradicional.

¿DÓNDE ESTAN?.

Algunas Generalidades.

Al norte de Colombia, muy al norte, se levanta imponente el macizo montañoso más alto que existe a orillas del mar en el planeta. Ahí está la Sierra Nevada de Santa Marta con sus 5775 msnm, albergando múltiples preguntas y un sinfín de respuestas que a más de uno nos han maravillado y peor aún, sojuzgado para toda la existencia. “En un momento, el triángulo babélico, de una altura como de vez y media la del Monte Blanco, ve su base cortada por nubes plateadas y presenta sucesivamente todos los aspectos fantasmagóricos de las cordilleras que tantas veces contemplaron mis ojos”. Dice el ingeniero, explorador, novelista y poeta francés Pierre D’Espagnat mirando desde la Ciénaga Grande al amanecer, a la Sierra Nevada en el año de 1897.

Este atractivo se remonta a sus pasados prehispánicos. En la esquina noroccidental del macizo floreció una de las más importantes culturas de la Colombia de la época, los Tayrona: famosos por su arquitectura, su orfebrería, el manejo y uso de la montaña que los albergó, pero poco conocidos en sus manifestaciones culturales no táctiles como la política o la religión. Santa Marta, la ciudad hispánica que domina el escenario de la región, ha sido uno de los principales centros de g.uaquería del país, nada más caminar por alguna cañada de la montaña para trastabillar con los múltiples restos de los saqueos de sus asentamientos. La cosa se volvió tan usual, que en la década de los ‘70, en pleno auge de la “bonanza marimbera”, existió un sindicato de g.uaqueros legalmente conformado por casi diez mil miembros.

Lastimosamente, los cronistas españoles que visitaron estas tierras no permanecieron lo suficiente ni en tiempo ni en tranquilidad, como para hacer un exhaustivo recuento de sus impresiones de los fenómenos culturales de aquellos Tayrona. Se la pasaron describiendo sus gestas guerreras o sus terribles penurias en tierra tan agreste y belicosa. Es poco lo que podemos deducir de aquellos cacicazgos y son pocos los que se han atrevido a definirlos y describirlos - Reichel-Dolmatoff, Oyuela, Bischof y Cárdenas, entre los destacables-. En

términos generales, los estudiosos mencionan como hechos sobresalientes, la presencia de una importante autonomía entre las diversas entidades políticas que podemos identificar, ya sea como provincias -según la denominaban los conquistadores- o como cuencas -según parecen denotarse en los análisis arqueológicos-, autonomía que estaba regentada por los líderes políticos locales, ya sean *caciques* o *naomas*, los primeros con poder administrativo y los segundos revestidos de poder religioso.

Al llegar el siglo XVI, también llegan los europeos con los consecuentes cambios tan profusamente ilustrados en los textos: exterminio de la población, llegada de nuevas enfermedades, pérdida de territorio y necesidad urgente de cambios para los supervivientes de la hecatombe. Entre los cambios más destacados, que demuestran autores como Bischof y Oyuela, está la concentración del poder en las manos de los líderes religiosos que, a partir de la tristemente recordada masacre de 1600, empiezan a ser llamados *Mama* o *Mamú*, palabra que en su traducción mas literal se refiere a viejo, anciano sabio. Desde este momento el *Mama* se carga de un notable significante político, dador de poder. Este va a ser el cambio que, así como la arqueología de tan magnética tierra tiene embobados a los estudiosos, hará atractivos a los pueblos indígenas de la Sierra para antropólogos, misioneros, viajeros, aventureros, campesinos sin tierras del interior del país y hippies.

La recomposición, reacomodo y vuelta a comenzar de los indígenas de la Sierra, implicó el paso de más de ocho provincias existentes a la llegada de los españoles, a la existencia de cuatro pueblos indígenas, de los cuales en estos momentos contamos con uno de ellos en franca lucha por recuperar su identidad. Ellos son: los Kággaba o más conocidos como Kogi, los Wíntukwa, Ikú o Arhuaco término que se generalizó para todos los indígenas de la Sierra, los Wiwa o Arzario y los Kankwamo, quienes, como mencionamos hace un instante, han iniciado un tortuoso proceso de mirar hacia atrás.

A vuelo de cóndor, miremos algunas generalidades inherentes a estos pueblos. Los Kággaba, están ubicados mayoritariamente en la parte norte de la Sierra, en la vertiente que mira hacia el Mar Caribe, sobre todo en las cuencas de los ríos San Miguel, Garavito, Jerez, Palomino y Don Diego; existen algunos asentamientos en la parte sur de la Sierra en la cuenca del río Guatapurí y otros en la vertiente occidental en las cuencas de los ríos Tucurín y Sevilla; su población mal contada, asciende a unos 9000 habitantes y encontramos asentamientos desde los 300 msnm hasta los páramos. Los Ikú, tienen su principal hábitat en la parte sur y occidental de la Sierra, en las cuencas de los ríos Guatapurí, Fundación, Ariguaní y Aracataca; su población es la más numerosa de los pueblos indígenas de la Sierra y oscila entre 14000 y 17000 indígenas. Los Wiwa, ocupan las partes bajas -de ahí su nombre que precisamente significa tierras calientes- de las cuencas de los ríos Badillo, Ranchería y Tapias en la parte oriental de la Sierra; también encontramos nuevos asentamientos en la cuenca del Guachaca al norte de la Sierra en cercanías de

Santa Marta y varias familias dispersas entre ríos y asentamientos de los Kággaba; son el pueblo más pequeño con un número cercano a los 3000 habitantes.

Veamos otros aspectos de la vida de los pueblos indígenas de la Sierra. Por ejemplo, sostienen una economía típica de subsistencia. Sus formas productivas y medios de producción, se han mantenido casi que incólumes a través de los siglos, a pesar de los cambios operados en sus relaciones interétnicas en estos largos quinientos años. El hecho de que haya mayor predilección por una explotación agrícola que se ha denominado heterocultivo, al igual que la característica de estacionalidad y movilidad que identifica a la utilización del territorio, nos indica que el carácter de la producción aún está definido por la subsistencia.

La movilidad a partir de las estaciones de los diferentes productos agrícolas, es la norma principal del comportamiento kággaba en el uso del territorio y la determinante en los procesos productivos y de distribución o comercialización. Por ejemplo, a pesar de que el territorio productivo de la cuenca Garavito-San Miguel, va desde los 200 msnm hasta los 3200 msnm, esta tremenda diferencia altitudinal se puede sortear en máximo dos jornadas de camino por buenas trochas transitables para mulas y bueyes. Esta característica topográfica de la Sierra, facilita que la pauta de la movilidad se cumpla constantemente, sin trastornar la vida familiar y comunitaria. Son varios los motivos para hacer los desplazamientos entre los asentamientos rurales y urbanos que cada kággaba posee.

Cada familia puede tener varias fincas y la obliga a moverse entre varios pisos térmicos. También tiene que visitar los Mama pertinentes y los sitios sagrados de la Línea Negra para hacer pagamentos.

Por último, están los movimientos de mercadeo, que ocurren generalmente en la época de la cosecha del café, cuando se transporta el grano ya sea hacia la cooperativa de Pueblo Viejo o hacia "la Cuchilla" donde se embarca en el camión de la OGT. Estos viajes sirven para adquirir bienes con el dinero conseguido por la venta del café.

Precisamente, a partir de los cambios que mencionamos atrás, la conciencia ecogónica en la vida social y a través de ella, permite a los supervivientes tener el asidero y la conexión con el glorioso pasado que los engalanó en el Caribe colombiano y alrededores. Es por medio de su ecogonía, que tanto los Kággaba, los Wíntukwa, los Kankwamo y los Wiwa actuales hacen de su cultura un caballo de batalla en el nuevo reacomodo, que los tiempos que corren les imponen -la conformación de las ETIS, las renovadoras relaciones indígenas y Estado, la recuperación del territorio-. Sin la claridad que dan los siglos y siglos de experimentación y comprobación de un mismo territorio, seguramente la lucha sería mucho más desigual y desconcertante para estos pueblos indígenas.

Lo Territorial.

A estas alturas, es oportuno observar mejor la propuesta de la concepción política del territorio, tema que en gran parte nos congrega hoy. Veamos el caso de los indígenas contemporáneos. Ya hemos mencionado la ocupación por etnias, que se remite más bien a lo simbólico y está mediatizada por los tipos de contacto que se dan con el exterior. De ahí, que en las largas discusiones territoriales cuando se aborda el tema por el lado de la Tradición y de la Historia propia como fórmula de solución, es prácticamente inaplicable.

Más bien, en el tipo de ocupación por cuencas está la raíz de la delimitación política para la utilización del territorio. Siguiendo los ejes naturales y orgánicos a la geografía del macizo samario, las cuencas hidrográficas se convierten en la médula básica de ocupación. A partir de los 200 msnm empezamos a encontrar los primeros poblados, los cuales tienen la denominación de pueblos talanqueras, puesto que son los encargados de mediatizar la relación con el exterior y controlar simbólicamente este contacto. Arriba, en pueblos como *Seyzhwa*, son donde se dictan los lineamientos pertinentes para que el pueblo siga siendo indígena y sobre todo, se cumpla la función principal para la cual existe la etnia, es decir, mantener el equilibrio del mundo, tarea por demás compleja, pero inherente a la misión que cualquier comunidad humana tiene mínimamente para con su entorno.

Este sistema de ocupación vertical de la montaña, implica un movimiento constante de cada uno de los habitantes de la cuenca, o *gunama* de un *Mama* en particular. Por lo general, cada persona posee un espacio habitacional y productivo en cada piso térmico, para facilitar el acceso a cada uno de los productos, lo cual lleva a la especialización, no siempre entendida ésta por el rol del individuo sino de la pertenencia a tal o cual asentamiento de los brevemente descritos. A su vez, el tipo de asentamiento y de ubicación geográfica, nos delimita los rangos de autoridad, jerarquías y de autonomía inherentes a la sociedad construida por los indígenas de la Sierra.

En este esquema de las cuencas y del control vertical que se hace de ellas, resalta la relativa autonomía que posee cada una para la resolución de la mayoría de los problemas que a su interior surgen. Son los *Mama* y comisarios de cada cuenca los que dirimen los conflictos, ejercen justicia y en muchos casos llevan la interlocución en la gestión y ejecución de los proyectos, siguiendo las directrices que se trazan en grandes reuniones intercuenas como políticas globales para el macizo.

Lo urbano tiene un carácter que linda entre lo ritual, lo sagrado, la concurrencia social y lo económico. Para ello, distinguimos la figura de los territorios de *ezwama*, que son aquellos que tienen una concepción comunal de propiedad sobre la tierra, son las tierras que no están tituladas, es decir, sobre las cuales no cayó el ojo de los Inspectores de Policía y los colonos que hasta hace unos 25 años señoreaban el territorio. Generalmente, estas tierras de *ezwama* se hayan en las partes bajas y altas de las cuencas, facilitando la movilidad típica de

estas sociedades y fomentando la revitalización permanente de los rituales (fiestas, pagos, confesiones) como argumento de cohesión social.

LO ESPIRITUAL.

En estas cortas líneas, pretendemos esbozar como la tradición, la Ley de la Madre o como quiera llamársele a ese fenómeno cultural, que en palabras de Clifford Geertz es un “sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”⁶, es el elemento que permite, en un momento dado, hablar de lo que algunos autores llaman la “cultura serrana”⁷.

En septiembre de este año, durante más de una semana se reunieron los *Mama* Consejeros de la Organización Gonawindúa Tayrona, para analizar y desarrollar el trabajo al que se comprometieron en una reunión previa hecha en Cañaveral junto a las demás organizaciones y autoridades de toda la Sierra. El compromiso era estudiar a profundidad la forma como desde antes del amanecer estamos organizados, y así poder trazarnos las tareas, actividades, programas y proyectos necesarios desde nuestra visión indígena, para alcanzar el verdadero desarrollo en la Sierra Nevada.

En la consulta al *zhátukwa*⁸, nuestros consejeros ven que lo principal es Sé. Las leyes del origen, del principio están en Sé. Sé no tiene origen, siempre ha existido, es una existencia espiritual, es el principio espiritual de la existencia. No es una persona, no es cosa, es todo en su conjunto. Sé es complejo, él materializó el mundo, pero hay muchos más en la existencia espiritual en Sé. Sé organiza de tal modo que es armonía.

Los primeros Padres espirituales, cuando todo estaba oscuro, en el plano donde nuestra vista no puede alcanzar, dieron origen al espíritu y al pensamiento. Ellos *Kaku Sé, Zaku Sé, Ade Sé, Abu Sé, Jaba Sé, Jate Sé* crearon todo en espíritu, en el mundo no material, no eran gente ni aire ni cosa, solo una idea. La ley de Sé es el mundo espiritual que transforma el material, la ley de Sé legisla todo en armonía, desde el principio hasta el fin. Por eso el primer paso es recuperar la ley de Sé, cumplirla, pagar el tributo de acuerdo a la ley de Sé, conducir el pensamiento hacia Sé. Sé es existencia espiritual; hay diversas existencias, hay una material que surgió de Sé y muchas en espíritu. La ley de Sé es construir con el pensamiento, por eso hay que pedir permiso para poder utilizar lo que se necesita, hay que educar para la ley de Sé. Esta ley fue entregada a los hermanos mayores y por eso nuestra responsabilidad es proteger mediante el cumplimiento de todo cuanto existe. Sé es el mundo espiritual y de

⁶ Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa editorial. Barcelona 1995. Pag 89.

⁷ Uribe, Carlos A. *La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional*. En *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. ICAN. Bogotá, 1993. Pag 71-97.

⁸ Zhátukwa: procedimiento adivinatorio de los kágaba.

ahí surgió todo cuanto existe. No tenía carne ni cuerpo ni órgano. Los primeros Padres espirituales empezaron a estudiar la organización de la diversidad espiritual, para poder llegar a la materialización de lo que hoy existe.

A cada especie se le dio una función específica y un tributo. Cuando los *Mama* hacen las consultas están comunicándose con *Sé*, por eso responden a la ley de origen espiritual. *Sé* tiene el poder de gobernar el mundo, puede acabar y volver a construir el mundo porque *Sé* no muere, siempre está dirigiendo, exigiendo el cumplimiento. Cuando el cumplimiento de la ley no se da, *Sé* puede destruir este mundo y hacer otros porque *Sé* tiene muchas cosas que no ha materializado. Por eso es la exigencia que hacen los *Mama* hoy día: la confesión y pago espiritual; en otras palabras, el mundo espiritual está sostenido por lo espiritual, sin éste no podría existir nada.

Sé significa muchas cosas, por ejemplo:

- * no llevar en el pensamiento hacer algo.
- * socolar gran cantidad de montañas sin hacer tributo.
- * pensar que me gusta esa mujer.
- * tener deseos de matar, gente o animales.
- * trabajar con mentira, falsedad en el pensamiento.

De la ley de *Sé* vienen muchas cosas, muchos de nuestros principios como es el de *Sentura Gwiawimundwa*. Es bueno conocer que significa.

Sen: oscuridad, antes de la luz, del origen de todo, espíritu, movimiento, pensamiento, ley, vida, alma y diferentes lenguas.

tu: *chuzanu tunaki, tunnare, take, tana*, primer alimento de la Madre, primer contacto con la Madre, alimento del espíritu y del alma, ver todo, cuidar, proteger todo, prever, estudiar y analizar.

ra: *rwama, a'nugwe, aluna, rwa* negativo, *ma* positivo, *arunam* ~~*aruney*~~, señal de vida, principio de movimiento, de construcción con el pensamiento.

gwí: es espacio, tierra espiritual de *Serankwa*. Es *eysa*, hay que limpiar, es consistencia, fortaleza, fuerza espiritual para sostener todo.

a: es un ciclo, por donde venimos sembrando.

wi: el embarazo, cuando el niño se está formando.

mñ: ciclo, dulce, ombligo, rápido, oculto.

dwa: diversidad, toda clase de seres, es la unión para la fecundidad entre lo masculino y lo femenino, lo positivo y lo negativo.

Así, *Sentura Gwiawimundwa* es la ley, el conocimiento y el cumplimiento en espíritu de la ley de Sé. A los pueblos indígenas de la Sierra nos dejaron la ley y la misión de pagar los tributos de todo cuanto existe, los árboles, agua, piedra, lluvia, atmósfera, laguna y, todos los Mama recibieron este compromiso. *Sentura Gwiawimundwa* es el principio y la creación de la ley de origen espiritual, es el pensamiento de nuestra ley de origen, la protección, la construcción permanente para nuestra fortaleza, es en últimas el ciclo de la vida.

Sentura Gwiawimundwa es el primer paso en el pensamiento, en la construcción de la fortaleza en la diversidad para hacer un solo camino espiritual. De *Sentura* se construye la vida, se armonizan las partes en la ley de origen, antes de que amanezca. Allí, en *Sentura*, se evoluciona en la profundidad espiritual antes de que llegue la luz, antes de ver lo invisible; cuando estamos en *Sentura* aprendemos a cumplir la ley de Sé en el espíritu, a cuidar el agua, la madera, la piedra al hacer el pago espiritual. Luego amanece el pensamiento, surge el mundo material.

LO MATERIAL.

A *Serankwa* se le encomendó organizar el mundo material, este mundo según la ley de Sé. Lo primero que hizo fue organizar a *Gwí*, la roca, la estructura, el sostén, la columna para darle consistencia y fortaleza. Luego *Serankwa* cruzó un hilo de pensamiento por el centro y lo levantó, apareciendo el cerro *Gonawindúa* que era cerro arriba y cerro abajo y empezó a funcionar así como un motor. Luego, en cada punto o en cada extremo ubicó a *kadukwa*, *shukwákula*, *shendukwa* quienes sostendrían el mundo material, en cada una de las cuatro esquinas puso un guardián para que el mundo material gire con un ciclo que siempre revitaliza la vida.

Serankwa es el principal organizador, es el principio de la autoridad, es quien dejó asignadas las funciones a cada ser de la naturaleza, dándole las normas y los principios rectores de la armonía y la convivencia. Pero todavía lo masculino y lo femenino, la fertilidad no había prosperado en el mundo material, Entonces aparece *Seynekun*, después de mucho buscar *Serankwa* la fertilidad la encuentra en *Seynekun*, la mujer, la tierra fértil y es ahí cuando *Serankwa* pudo conformar a los Padres espirituales de todo y de cada una de las cosas que existen. *Seynekun* es quien organiza la tierra, a *Seynekun*, Sé le entregó la semilla para organizar la tierra y todo cuanto existe. En ella, en *Seynekun* los libros *shishi* y *punkusa*, que son los libros que contienen la ley, las normas y funciones de cada una de las especies y también las maneras de retribuirles a los Padres de cada ser, es decir, los pagamentos, los tributos. En la conjunción de *Serankwa* y *Seynekun*, de lo masculino y lo femenino, de lo positivo y lo negativo es que el mundo espiritual se transforma en este mundo material, ahí es donde a cada Padre se le asignan funciones y responsabilidades, dándoles carácter de autoridades.

A todos ellos y muchos más les quedó la misión de comunicar la ley de Sé a los *Mama*, para que ellos organicen con los cuatro guardianes (*Kággaba*,

Wíntukwa, Wiwa y Kankwama) este mundo material basados en la ley espiritual de Sé.

Sé, *Serankwa*, *Seynekun* son principios fundamentales que tan solo los hermanos mayores sabemos cumplir y nuestra misión es hacerlo. No es *Serankwa* ni *Seynekun* quienes organizan el mundo material ni lo mantienen. Es misión nuestra hacerlo, para eso estamos y por eso en el conocimiento y en la práctica de los *Mama* se conserva. Nosotros como habitantes originales de este corazón del mundo, tenemos la obligación de hacerlo. En la ley de Sé está el orden, la armonía; en *Serankwa* está la autoridad, la organización; en *Seynekun* está el manejo, la práctica, el uso de nuestro territorio; en los tres juntos se resume nuestra visión de desarrollo, nuestro ordenamiento del territorio.

ESTO QUÉ NOS QUIERE DECIR.

Cuando hablamos de la ley de Sé, de *Serankwa* y de *Seynekun*, estamos hablando como conocedores ancestrales de un territorio que nos fue dejado como nuestro desde los comienzos del mundo. Esa es una realidad inocultable para todos, indígenas y no-indígenas, hasta el mismo Estado colombiano así lo reconoce al emitir una resolución demarcando la Línea Negra, luego de consultar a nuestros *Mama*.

Los tiempos no son los mismos de hace 500 años, cuando comenzó el contacto y la intromisión del hermanito menor en nuestro territorio y nuestro destino. Muchas cosas han cambiado, como por ejemplo, ya hemos perdido buena parte de los sitios sagrados fundamentales para la reproducción de la ley de *Seynekun*, que es la reproducción de la misma naturaleza y de la cultura. Esto no es un problema de unos cuantos indígenas caprichosos, es un problema que involucra a toda la humanidad. Por qué decimos esto?. La Sierra Nevada es el corazón del mundo, aquí están los orígenes de todo cuanto existe, siguiendo la ley de Sé; espiritualmente nosotros continuamos revitalizando la vida, hacemos la práctica, hasta donde podemos, de comunicarnos con los Padres espirituales de todos y cada uno de los seres que conforman la vida. Lastimosamente muchos de los sitios necesarios para continuar nuestra misión se han perdido, o no tenemos acceso a ellos o por la concepción de desarrollo (cada vez más equivocada) del hermanito menor se han deteriorado.

Al explicar nuestros *Mama* los principios fundamentales para la armonía y la convivencia, es decir, la ley de Sé, de *Serankwa* y de *Seynekun*, tan solo nos están poniendo frente a las obligaciones y derechos que como pueblos indígenas conocedores de estos principios, tenemos para con la supervivencia de la existencia. Y la única forma, es siguiendo estos principios tutelares.

Nosotros, los *zhalzhi*, los enajenados en la cotidianidad de mercado hemos perdido la conciencia ecogónica, por eso precisamos reconocernos como hermanitos menores y voltear la atención hacia las revelaciones de los mayores que habitan la utopía junto a su Nevada, y tolerar su verdad y concertar con ellos para adivinar entre todos el pago fundamental.

