

Los avatares de la literatura oral de origen africano en Cuba

Gema Valdés Acosta

Profesora. Universidad Central de Las Villas Marta Abreu.

Las manifestaciones de la discriminación racial toman complicados y sutiles caminos en la vida de las sociedades, mucho más intrincados en el mundo contemporáneo. Ese es el caso del tratamiento que presenta la rica e irrepetible literatura oral de origen africano en Cuba. A pesar de los llamados de alerta de los pocos especialistas que han atendido la triste realidad de su estudio, este tipo de literatura es prácticamente ignorado en el panorama de los estudios literarios cubanos. Tal situación, inadmisiblemente para una valoración adecuada de nuestra identidad nacional, ha motivado las ideas que expondremos en el presente ensayo acerca de la importancia y la necesidad de aceptar, como parte de la literatura cubana, las expresiones más autóctonas de la etnoliteratura.

El funcionamiento de la oralidad en los procesos de conformación de una identidad cultural ha sido objeto de diversos análisis en las últimas décadas. Sin embargo, es tanta su complejidad, y sus enfoques son tan disímiles, e incluso contradictorios, que solo haremos

algunas reflexiones básicas sobre la interrelación entre oralidad, discurso e identidad para poder enfrentar una caracterización general de la diversidad discursiva en los etnotextos narrativos de origen africano en Cuba.

Como bien señala Enrique Ubieta, en el caso de Cuba y de Latinoamérica el concepto de *identidad* se hace particularmente complejo, ya que es un proyecto muy dinámico;¹ por ello, para Eduardo Zamora, «está en constante devenir a través de modalidades contradictorias».² Esa visión de la identidad como proceso es doblemente importante a la hora de enfrentar textos narrativos de transmisión oral, aprehendidos en la escritura bajo diferentes niveles de conciencia lingüística. Nuestro propósito es, pues, presentar al lector un acercamiento diagnóstico a las formas y funciones de este tipo de discurso, pocas veces abordado como variante literaria en las perspectivas académicas, para facilitar la apreciación de sus especificidades y la comprensión de sus valores culturales e identitarios.

Las características en estos textos, como todo lo relativo a la identidad, están vinculadas a tres elementos inseparables: lo igual colectivo, lo diferente colectivo y

Premio *Temas* de Ensayo 2009, en la modalidad de Estudios sobre arte y literatura.

la herencia en la memoria histórica. Estos discursos, formas de materializar el conjunto de experiencias prácticas, solamente pueden concebirse a través del lenguaje, sistema que fija para la memoria de esos hombres una manera particular de praxis, y va conformando su identidad y unas formas específicas de literatura.

Los llamados «pensamientos tradicionales colectivos» se sustentan en un soporte único, que ha trascendido la forma escritural, pero incluye todas las manifestaciones de carácter identitario: la lengua.

Según Paul Zumthor, en cada grupo social esas tradiciones orales confirman una red de intercambios lingüísticos vinculados con conductas, más o menos cifradas, «cuya finalidad esencial consiste en mantener la continuidad de una percepción de la vida y de una experiencia colectiva». ³ Esa identidad cultural se expresa, sin embargo, de forma relativamente nítida a través de numerosos rasgos. Entre los más significativos están: relación de pertenencia a un grupo, grado de identificación positiva con esa pertenencia, revalorización de las raíces y las tradiciones de la sociedad como condicionamiento de su personalidad histórica y del desarrollo de su capacidad creativa, conciencia identitaria reconocible dentro y fuera de una sociedad dada, participación de una historia común y en un espacio geográfico determinado, etcétera. ⁴

Los procesos de formación de una identidad han sufrido en el Caribe alteraciones específicas y han sido descritos como transculturales. Sobre ello, María del Carmen Víctori señala que la región geográfica de las plantaciones presenta una especificidad marcada. ⁵ En este contexto histórico-geográfico Cuba ha tenido un particular desarrollo, pues el proceso revolucionario cubano marcó un cambio brusco en las estructuras de vida, discursos culturales, etc., que es valorado aún por antropólogos y sociólogos. El problema del mestizaje es especialmente complejo y se refleja en términos como *afrocubano*. Muchos estudiosos consideran este aspecto una de las características peculiares del Caribe, pues en esta zona se concentra un intenso mestizaje no solo de europeos y africanos, sino también de chinos, árabes, gitanos, etcétera. ⁶

Al respecto, Maritza García Alonso afirma:

Para llegar a tener una visión científica del mestizaje cultural se necesita [...] asumir el verdadero contenido cualitativo de la composición humana y sociocultural que alberga nuestra región, y concebir de una manera rigurosa el carácter y el sentido de la totalidad de los procesos interculturales que han tenido y tienen lugar en su seno, entre los cuales los de transculturación constituyen solo uno de ellos, los del mestizaje cultural realmente habido. ⁷

Los elementos activos de estos procesos son los sujetos sociales portadores de un sistema lingüístico

receptor de una particular cosmovisión del mundo, y que, al mismo tiempo, repercute, fija o altera ese modo de percibir la realidad.

La oralidad, desde estas perspectivas, tiene una importancia específica en funciones relacionadas con lo siguiente:

- a) establecer las normas colectivas para fijar la memoria social,
- b) transmitir la experiencia colectiva en la llamada «historia oral»,
- c) garantizar el vínculo entre generaciones.

Por tanto, los nexos entre lengua y cultura, categorías interrelacionadas, pero diferentes, han sido enfocados desde diversos puntos de vista —uno de ellos es el estudio de las prácticas discursivas relacionadas con la oralidad (desde distintos grados)— que, además, plasman disímiles etapas de estos complejísimos procesos culturales. Partiremos del sencillo postulado de que una lengua representa una fracción de la cosmovisión cultural de los hablantes de ese sistema lingüístico y, por tanto, las estructuras y redes lingüísticas de un texto reflejan las conexiones presentes de la memoria histórico-cultural de un grupo humano.

En Cuba, valiosos intelectuales han enfrentado el reto de estudiar y conjugar el análisis de tradiciones populares con la seriedad que este tipo de discurso exige. Son los casos de José A. Portuondo, Jorge Mañach, Juan Marinello, Herminio Portell Vilá, unidos a los ya conocidos Fernando Ortiz, Ramón Guirao, Lydia Cabrera, Samuel Feijóo. Más tarde, Natalia Bolívar y Miguel Barnet recopilaron estos textos y realizaron interesantes acotaciones a los estudios de esta expresión artística popular, genuina y ligada a nuestros procesos históricos.

En los últimos años, el desarrollo de la antropología cultural ha provocado el renacer de estos estudios; la aparición de recopilaciones como las de Víctori, Barnet y Rogelio Martínez Furé constituye prueba de ello. Esto ha llevado al manejo de nuevos enfoques, y las discusiones sobre la igualdad, contactos, diferencias y particularidades de estas manifestaciones han regresado con variantes teórico-metodológicas y matices sugerentes, y no menos controvertibles.

Por lo tanto, a partir de la década de los 60 del siglo pasado, con el desarrollo de la sociolingüística y la etnolingüística, el interés por el papel de los sistemas lingüísticos en el análisis de las caracterizaciones culturales de un grupo ha alcanzado un lugar importante en el panorama de la ciencia lingüística. En otro orden de cosas, el estudio de la identidad cultural ha conducido a una intensificación de los enfoques interdisciplinarios para comprender con mayor precisión los complejos procesos diacrónicos implícitos en la conformación de

nuestra identidad nacional. En el caso que nos ocupa, las culturas africanas que tuvieron contactos con la hispánica en tierras americanas dejaron una profunda impronta en estos procesos de conformación nacional, y la memoria histórica así lo confirma.

Consideramos, pues, que el concepto de cultura en Cuba trasciende y adquiere una complejidad que se corresponde con la diversidad discursiva de nuestra literatura, que incluye el estudio de los etnotextos o literatura oral, perspectiva planteada por Luis Álvarez y Margarita Mateo al señalar: «Cada cultura posee un determinado repertorio, históricamente variable, de situaciones comunicativas».⁸

Las relaciones entre la oralidad y la identidad cultural ocupan un lugar central en estas apreciaciones, y es una condición insoslayable, porque «el lenguaje, como han coincidido todos los lingüistas y culturólogos, es uno de los primeros resultados de la formación de una cultura».⁹

No obstante, la aceptación académica no se corresponde con el lugar que ocupa en nuestra identidad: la narrativa oral de origen africano no aparece en programas de estudio en ningún nivel de enseñanza (valga el ejemplo de que, en el programa cubano de Español-Literatura para 12º grado se menciona a Lydia Cabrera como ¡puertorriqueña!), es escamoteada en espacios como los medios de comunicación masiva, y los estereotipos ganan terreno de manera superficial y paternalista. Estas formas sutiles, y muchas veces inconscientes, de rechazo, menosprecio o clara discriminación constituyen, aún en el siglo XXI, hechos cotidianos en el panorama de la apreciación real y verdadera de nuestras raíces.

Oralidad, escritura, literatura

Para enfrentar estas prácticas irracionales abordaremos las interrelaciones de la oralidad con la escritura.

Los registros de esta oralidad, sostén activo de la identidad cultural, pueden ser directos (lengua oral espontánea) o indirectos (el resto de las manifestaciones). La lengua es, en ambos casos, vehículo e instrumento de la memoria viva de una cultura. Las relaciones entre los dos registros son muy variadas y discutidas. Autores como Denia García Ronda y Martín Leinhard han apuntado que cuando los discursos orales son llevados a lo escritural se puede producir, incluso, una trasgresión («es traicionada por la escritura»)¹⁰ Estas relaciones adquieren grados de diversa índole, sobre todo si se tiene en cuenta que cada registro es portador de especificidades a veces marcadas, y que pueden ocasionar grandes desajustes no solamente de *corpus*,

sino también en actitudes y creencias ante los hechos lingüísticos que se utilizan en un proceso de comunicación. Tales conductas han provocado disímiles reacciones ante esas expresiones literarias.

Por lo anterior, los avatares de la literatura oral han sido muchos de acuerdo a diversos contextos históricos y al valor que en una cultura haya tenido la fijación escritural. Estos problemas de apreciación motivaron que en las últimas décadas del siglo pasado los trasvases entre oralidad y literatura constituyeran un centro de interés, debido al manejo de formas lingüísticas surgidas en la comunicación cotidiana como concepción lingüística, más o menos consciente, en una gran parte de autores de prestigio (Nicolás Guillén, Onelio Jorge Cardoso, Severo Sarduy, Guillermo Cabrera Infante, Pablo Armando Fernández).

Sin embargo, una cara oscura aún queda por estudiar. Es un campo que, por pertenecer a muchos, casi nadie enfrenta. Terreno de antropólogos, sociólogos, lingüistas, historiadores, folcloristas y raramente estudiosos de la creación literaria, el análisis de la literatura oral constituye actualmente una imperiosa necesidad, pues integra el conjunto inmaterial de creaciones del hombre y debe ser admitida, con su justo valor, en el amplio concepto de literatura nacional. Poco valorada por algunos, casi imperceptible para los grandes críticos, apenas mencionada en las antologías y análisis literarios, inexistente en los programas docentes, la literatura oral persiste bajo diferentes formas y nutre, cada vez más, la llamada «literatura seria»; pero, además, y esto es lo más importante, existe de forma independiente como variante de la creación literaria.

El binomio oralidad-literatura escrita ocupa un lugar destacado en los estudios del análisis del discurso hoy en día. Como nunca antes, se hace necesario tener presente que la palabra actual se nutre de toda la memoria histórica de una comunidad de hablantes. El antropólogo y escritor argentino Adolfo Colombres señala: «La oralidad es la casa de lo sagrado, mientras que la escritura literaria representa un intento de desacralizar el relato, de afirmar su autonomía».¹¹

La llamada literatura oral, la folclórica, la popular oral u «oralitura» —cuyas definiciones no siempre son muy claras— trata de abordar el estudio de lo auténtico popular en su expresión primigenia, y con una jerarquía similar a la literatura escrita. Se quiere, por tanto, dignificar la narrativa oral como una forma donde «se encuentra acaso la mayor fuerza expresiva de la literatura popular».¹²

Estas escrituras alternativas ocupan un lugar importante en la teorización literaria. A pesar de la marginalidad a que son expuestas «ellas configuran un conjunto documental en el cual las situaciones históricas de enfrentamiento e interacción cultural se ven cómodamente “petrificadas” gracias a la escritura».¹³

Discurso e identidad cultural: los etnotextos

El sistema de textos que hemos escogido, donde se imbrican los elementos formadores de una identidad, es muy variado y abarca formas orales como proverbios, cantos, rezos y narraciones. Los etnotextos seleccionados como prototipos pertenecen a estas últimas formas, vinculadas, además, al funcionamiento de los mitos, componente esencial de la cultura cubana. Por tanto, se hace necesario delimitar y argumentar este tipo de fenómeno. En tal sentido, apoyaremos únicamente las ideas de Álvarez y Mateo, quienes al referirse a este tópico advierten:

El mito en la literatura caribeña se convierte, en la creación del siglo xx, en un modo específico de reflejar complejas realidades culturales del Caribe, en particular la interconexión de culturas y, sobre todo, el proceso de transculturación.¹⁴

Los hablantes que relatan narraciones de origen africano pertenecen a una red de enlace social y manejan una particular *competencia comunicativa sociolingüística*. Su conducta lingüística es homogénea, pues estos procesos de comunicación tienen como finalidad garantizar la continuidad de cierta forma de percibir la vida de un grupo social determinado. Ello salta a la vista cuando se trata de una cultura tradicionalmente marginada.

En las narraciones orales, la plurisemanticidad se manifiesta en su mayor nivel, debido a que estas implican movilidad no solo en la decodificación, sino también en la emisión. El enfrentamiento físico entre los copartícipes del proceso comunicativo en un relato de ficción, generalmente mítico, produce una especial interrelación cohesionadora, pero, al mismo tiempo, jerarquizante alrededor del funcionamiento del poder de la palabra por parte del relator.

Para abordar este tipo de discurso es necesario hablar de sus raíces. La tradición de contar cuentos es extraordinariamente importante en África, y nuestras fuentes están allí. Las funciones de este tipo de literatura se han fortalecido a través de los siglos y en tierras americanas han resurgido creando un género de estructura abierta, *ad infinitum*, que tiene la problemática del estudio de un modelo narratológico teórico que represente todas las variantes de «un texto concebido como tal solamente a través de la totalidad de sus versiones».¹⁵

Para tener premisas básicas en cuanto a las interrelaciones específicas que se dan en este tipo de texto, debemos considerar algunos aspectos de gran utilidad para nuestros propósitos particulares como las condiciones comunicativas en que se realiza el discurso, las características del discurso de la inmediatez, y las de los fenómenos derivados de este en la escrituralidad.¹⁶

Entre las condiciones que pueden afectar en el *continuo hablado-escrito* están el grado de interrelación de

los interlocutores, la inmediatez física, el grado de cooperación de los participantes, y el tema tratado. Estos elementos pueden manejarse conscientemente, desde el punto de vista lingüístico, en la escritura a través de numerosos mecanismos, denominados por muchos autores mimesis de la oralidad. Esta es la línea metodológica que hemos seguido para la exposición de nuestros ejemplos.

En el complejo mundo teórico que hoy estudia la literatura oral pretendemos llamar la atención sobre algunas características temáticas, semánticas y estructurales de textos narrativos de origen africano recogidos en Cuba, prototipos de las narraciones recopiladas en diferentes épocas y por distintos autores del país. Estas transcripciones, excepto las realizadas por estudiantes y profesores de la Universidad Central de Las Villas, siguen diferentes criterios en su escrituralidad, atendiendo a la conciencia lingüística de los recopiladores.¹⁷

A continuación se exponen las principales características de estos textos como un intento preliminar de acercamiento a las prácticas discursivas de la literatura oral en Cuba.

El emisor

En la emisión de estos relatos se observan dos situaciones bien diferenciadas:

- a) Narraciones relatadas por emisores cuya relación social con el texto está básicamente condicionada por la religión, sin contacto étnico ni familiar con tradiciones africanas. En este caso el emisor relata en español y utiliza incidentalmente elementos estructurales lingüísticos básicos como léxico. No incluye diálogos ni cantos en remanentes de lenguas africanas. Pide ayuda a emisores del tipo b). Este tipo de emisores, mayoritario en la actualidad, ha permitido la permanencia estable de estas manifestaciones en Cuba. Este grupo de narraciones, adaptadas a las posibilidades de los emisores, se aviene mejor al contexto lingüístico-cultural hispánico y es el más frecuente actualmente, pues el relato puede transmitirse por cualquier hablante de la lengua española.
- b) Narraciones relatadas por emisores cuya relación social con el texto es más profunda desde el punto de vista etnosociológico y cultural. En ellas el uso cuantitativo de restos lingüísticos africanos (frases, refranes, cantos) es más intenso. Este tipo de comunicación exige un emisor con características sociolingüísticas más selectivas y, por tanto, de grupo social más cerrado que el emisor a), ya que un hablante no vinculado a una comunidad cultural afrocubana no puede retransmitir el relato.

Sobre las peculiares características de los procesos de emisión de esta literatura oral, Ramón Guirao señala: «Los siervos negros continuaron esta tradición africana en las horas de descanso, en el ambiente industrial o manufacturero del batey de los ingenios de azúcar»,¹⁸ y Lydia Cabrera, por su parte:

Existió en Cuba el narrador de cuentos, como en todo país que importó africanos, e igual que en «tierra lucumí» o en «tierra conga» un negro, viejo generalmente, o alguna vieja que iba de batey en batey —el mismo Akpalo yoruba, que iba de pueblo en pueblo—, seguía narrando, teatralmente, para la dotación que se reunía los domingos a escucharle y coreaba los cantos que continuamente interrumpían y sazaban el relato, las historias de un repertorio inagotable.¹⁹

Estas narraciones se transmitían, a su vez, a los amos blancos y, según Fernando Ortiz, eran «los cuentos con que las morenas viejecitas entretuvieron como madres a los negritos, y como crianderas manejadoras a los blanquitos».²⁰

A pesar de estas diferencias significativas (resultantes de los complicados caminos en sus procesos de transmisión), que hacen múltiples las presentaciones de los relatos, se mantienen patrones de sistemas organizativos que permiten cierta estabilidad en su transmisión oral, lo que explica su supervivencia y su integración cultural.

El texto

Como hemos advertido, dichos relatos, que fueron aprendidos originalmente en una lengua africana, al ser narrados por un hablante hispánico, y dirigidos también hacia él, han sido transmitidos en español. Traducidos de forma totalmente improvisada y popular, estos materiales constituyen, en lo lingüístico, un magnífico testimonio del contacto cultural africano-hispánico en el marco de un proceso general de transculturación y de formación de la cultura cubana.

Las narraciones estudiadas presentan las siguientes características generales:

- a) Son cortas y sintetizan acciones de pocos personajes.
- b) Incluyen préstamos lexicales de origen africano e incluso cantos en esas lenguas.

Desde el punto de vista de la estructuración formal y conceptual los más importantes ejes funcionales fueron los siguientes: socorros y pactos, faltas a tradiciones de la comunidad, rupturas de prohibiciones, engaños, desplazamientos espaciales y llegadas de incógnito.

Se hace evidente que la reiteración de aquellos fenómenos relacionados con el origen africano de los relatos se focaliza, desde el punto de vista lingüístico y conceptual, en el léxico (Ochosi, Ogún, *ebbó*), y en

fenómenos morfosintácticos (hacer *ebbó*), lo que provoca una pertinaz isotopía del elemento africano.

Veamos uno de los exponentes del legado yoruba en nuestra literatura oral:

En una época, Ochosi —reconocido como el mejor cazador, ya que sus flechas nunca fallaban— se lamentaba porque no podía llegar hasta sus presas ya que la espesura del monte se lo impedía. Se sentía desesperado y en su sufrimiento pensó que Orula podía ayudarlo.

Orula, al oír su gran problema, le aconsejó que hiciera *ebbó*. Por otra parte, Ogún —enemigo de Ochosi porque Echú había sembrado cizaña entre ellos— tenía un problema similar: aunque nadie era capaz de hacer trillos en el monte con más rapidez que él, nunca conseguía matar a sus presas y se le escapaban. También Ogún fue a ver a Orula y recibió el mismo consejo, hacer *ebbó*.

Fue así que los dos rivales fueron al monte a cumplir con lo suyo. Sin darse cuenta, Ochosi le dejó caer su *ebbó* arriba a Ogún, que estaba recostado a un tronco: tuvieron una discusión fuerte pero Ochosi se disculpó y se sentaron a conversar y a hablar entre ellos sus problemas.

Mientras hablaban, a lo lejos pasó un venado, rápido como un rayo. Ochosi le tiró una flecha que le atravesó el cuello y lo mató. Suspiró Ochosi ya que sabía que no podía cogerlo, entonces Ogún cogió un machete y en menos de nada abrió un trillo y llegaron hasta el animal. Lo compartieron y, desde ese momento, convinieron en que eran necesarios el uno para el otro, y que separados no podían vivir, por lo que hicieron un pacto en casa de Orula.

Por esto Ochosi, el cazador, siempre anda con Ogún, el dueño de los hierros.²¹

De las relaciones de los términos de origen africano (*ebbó*, Ochosi, Ogún, Orula, Echú) se desprende el esqueleto funcional semántico del relato. Si aplicamos el análisis de oposición de los actantes de este discurso vemos las relaciones básicas de identidad del texto. Por tanto, este tipo de discurso se caracteriza por: vínculo pasado-presente, manejo de unidades lingüísticas de procedencia africana, esqueleto semántico sustentado en estos términos y sistema espacio-temporal marcado por esta tradición lingüístico-cultural africana.

En los personajes principales están, además, los emblemas de objetos que resumen su identidad (Ochosi-flecha; Ogún-machete, etc.). Así, tenemos una interrelación usual de actantes en la que hay un sujeto (denominado con lexema de origen africano), un destinador (también nombrado por un préstamo), un destinatario —que coincide con el sujeto—, un ayudante, un oponente (ambos nombrados con préstamo) y un objeto (por su abstracción es nombrado con una palabra en español). A través de esta marcada presencia de componentes lingüísticos yoruba se conserva el contacto con el origen primigenio y el proceso transculturador se concreta.

El esquema funcional de este cuento es también un prototipo de muchos de los que integran la literatura oral que nos ocupa. A partir de los estudios de Propp sobre el cuento ruso se han hecho múltiples propuestas

de análisis, pero lo que nos interesa es la importancia de las *oposiciones* en dichos relatos. En este caso el esquema opositivo se centra en la relación social frente a la arrelación social: *división* (muerte) / *unión* (vida). Por otra parte, el mensaje ético explícito en el texto proviene de uno de la oralidad africana sobre un aspecto universal del hombre: la unidad frente a la división. Estas intenciones, marcadas en gran medida por el legado de la literatura oral africana tradicional, constituyen una característica reiterada y significativa en el conjunto de los textos recopilados en Cuba.

Las funciones sociales de estos materiales son muy amplias, se manifiestan a través de descripciones de múltiples aspectos como el matrimonio, el papel social del hombre y de la mujer, características éticas ante la vida, etc. Uno de los enfoques más interesantes es el relativo a la visión de la mujer, ya que muchas de las narraciones reflejan conceptos de la doble perspectiva, ya existente en tierras africanas, en las que aparece como compañera del hombre y madre, por un lado, y como su eterna enemiga, por el otro.

Algunos problemas son:

a) Formas de matrimonio:

Al morir Gren-Dami, cacique del pueblo, su hijo Ecue-Ibonó quedó al frente de la casa. Constituyó su familia casándose con veinte mujeres. La mujer principal era jefe de todas las otras. Se llamaba Maurú. Desde entonces todos los hombres distinguidos de África tienen muchas mujeres.²²

Pues el rey de África tenía muchas mujeres: todas las mujeres del mundo eran mujeres de él.²³

En los fragmentos anteriores podemos constatar la trasmisión de realidades cosmovisivas propias del contexto sociocultural africano. No es casual que en ellos se centre la atención en la reconstrucción evocadora de lo africano a través de varios recursos: préstamos lexicales y la propia palabra *África*.

Otra variante de este interés sobre las formas de la familia, mucho más transculturalizada, es la existente en relatos con una perspectiva de género. Esta perspectiva femenina evidencia una curiosa defensa del matrimonio monogámico —no típico de África—, y explica cómo las mujeres le ganaron la guerra a los hombres.

Algunas versiones del tema han sido analizadas por autores como Martínez Furé, quien en «Cada hombre con su mujer», relata:

Hubo un tiempo en que las mujeres y los hombres vivían separados y cada cual en su tierra. Pero cuando los hombres necesitaban hacer uso de las mujeres, iban a buscarlas, y después que las utilizaban, cada cual volvía para su respectivo lugar. En eso decidieron los hombres hacer la guerra a las mujeres y aprovecharse de ellas. Y así fue, se la declararon. Pero antes de empezar la lucha, fueron a casa de Orula, quien les dijo que si querían vencerlas, tenían que hacer *ebbó*

con seis jícaras de *oñi*, seis de *epó*, seis animales de todas clases y dinero. Ellos respondieron: «¿Vamos a tener que hacer *ebbó* por tan poca cosa? Para guerrear con las mujeres no tenemos que hacer nada. ¡Con una bofetada que les demos podemos vencerlas!». Y no hicieron el *ebbó*.

En eso, se enteran las mujeres de la guerra que les querían hacer los hombres. Se prepararon y fueron a casa de Orula. Este les dijo que hicieran *ebbó* con *euré meji, adié y ovó meridlogún*. Ellas hicieron el *ebbó*.

Cuando los hombres llegaron a las murallas del pueblo de las mujeres, era de noche, y empezó a llover de tal manera, que se les mojaron todos los instrumentos de guerra que llevaban y no pudieron hacer uso de ellos. De pronto, empiezan a sentir un frío intenso, y no tuvieron más remedio que pedir auxilio a las mujeres. En la casa de cada una, se quedó un hombre.

Al otro día, Olofin dijo que para cada hombre que se había quedado en la casa de una mujer, esta sería su esposa... y de aquí proviene el matrimonio.²⁴

Haciendo un esquema de las ideas expresadas en el relato podemos plantear las siguientes oposiciones:

Hombres:

- Usan a las mujeres
- Quieren hacer la guerra (no hay motivo que lo justifique)
- Desobedecen a Orula
- Son prepotentes
- Pierden la guerra

Mujeres:

- Obedientes con Orula
- Socorren a los hombres
- Ganan la guerra

b) Papel de la mujer ante el trabajo:

Maurú y las otras mujeres de Ecue-Ibonó se dedicaban, como todas las de allá, a la pesca, la agricultura y el cuidado de la casa. El marido era guerrero y cazador, igualmente que todos los otros hombres de valer en su tierra.²⁵

La reconstrucción de África en tierras americanas que se refleja en estas narraciones evidencia la disimilitud social de ambos contextos. Los cuentos hacen reiterada referencia al «aquí» y al «allá» para demarcar las distintas concepciones de los papeles sociales de cada sociedad. En este relato se hace una alusión explícita a que las mujeres «de allá» se dedican a actividades laborales diferentes a las de «acá», según los criterios del narrador.

c) El adulterio:

Otras narraciones exhiben pinceladas de crítica a la desigualdad de tratamientos hacia el hombre y la mujer ante los mismos hechos, por ejemplo, el adulterio.

En la narración de Isabel Mabuke, una de nuestras informantes, hay un lamento cuando dice: «En aquellos tiempos, el adulterio de la mujer se castigaba matándola... pero el del hombre no, él hacía lo que quisiera».²⁶

La diferenciación social ante el adulterio, de raíces muy antiguas, está presente en muchos de estos relatos que se refieren a acciones de trasgresión de normas,

La riqueza de las narraciones orales de origen africano resulta una fuente nutricia para los escritores, siempre y cuando se cumpla el requisito fundamental de ser auténtica y que los vasos comunicantes entre estas expresiones surjan de las raíces y no de las ramas.

con un castigo más fuerte para la mujer, si es la trasgresora, e inclusive un premio, si es un hombre (especialmente si es un oricha) el trasgresor.

d) La discriminación racial:

Como un caso nítido de interculturación en las narraciones, se encontraron textos en los que se conjuga el tema de la discriminación racial con la dirigida a la mujer. Lo curioso es que esta existe entre los mismos orichas del panteón yoruba.

La narradora Idolidia Valle contó sobre Yemayá lo siguiente:

Yemayá es una negrita prieta. Es la única negrita prieta dentro de los orichas, pero por ser negra y mujer era la discriminada. Y ella se sintió muy humillada porque todos los orichas decían: mira esa negra prieta, y la querían poner de esclava. Y entonces ella dijo:

—Bueno, ya que yo no puedo vivir entre los orichas porque me discriminan porque soy negra y mujer, yo les voy a hacer ver a ellos que me necesitan a mí. Que yo, la negra, soy necesaria.

Y por eso se metió en el mar, y cerró el mar y los canales de agua. No se podía entonces coger agua, no podían cocinar, echarle agua a las siembras, lavar la ropa. Nada. Los orichas se estaban muriendo y fueron con Olofi:

—¡Ay, Olofi! ¿Qué hacemos? Las cosechas no se dan. ¿Cómo vamos a vivir? Nos estamos muriendo de hambre.

Olofi les dijo:

—Bueno, ya Yemayá se cansó de ustedes, la estaban discriminando. Ahora van a tener que darle mucha ofrenda al mar, van a tener que hacer mucha ceremonia. Vayan con ofrendas de melón, que es una de las frutas predilectas de Yemayá, muchas frutas, muchas ofrendas.

Y fueron al mar todos los orichas con ofrendas, llorando, suplicando. Yemayá los humilló y entonces ellos reconocieron su error. Yemayá les dijo:

—Les voy a abrir el mar porque me dan pena, pero quiero que ustedes sepan que yo, como oricha, siendo mujer y negra, también tengo en el panteón yoruba mi lugar. Ustedes necesitan de mí y yo tengo un valor.

Desde entonces los orichas dejaron tranquila a Yemayá, y Yemayá tuvo el lugar que merece en el panteón de los orichas.²⁷

Esta narración evidencia el enlace entre pasado y presente de las tradiciones orales y la permanencia universal de los valores humanos eternamente difíciles de alcanzar. Desde el punto de vista de los campos semánticos, el análisis comparativo de los informantes, realizado solamente en aquellos casos donde fue posible

estudiar el comportamiento de género, arrojó los siguientes resultados:

En cuanto a los tipos de vocablos de origen africano que se manejan en los cuentos, podemos señalar que en las esferas semánticas de comidas, objetos y relaciones sociales, las mujeres presentan mayor riqueza y retención. Así, términos como *calalú* (tipo de comida, guiso), *enlele* (vestido, ropa), *muana* (hijo) son más frecuentemente manejados por las mujeres, mientras que aquellos repertorios vinculados a las relaciones comerciales o a la praxis masculina son utilizados por los hombres: *ensimbo* (dinero), *empangue* (amigo), *embele* (machete), etcétera.

Es interesante apuntar que el papel de la mujer en la trasmisión de las tradiciones orales de origen africano fue principalísimo. Su figura, sin embargo, ha sido opacada por el hombre en la etnolingüística y la historia testimonial. Si bien podemos encontrar relatos de esclavos, de la esclava casi nadie ha hablado. Pero es ella quien mantuvo durante siglos con más fuerza el recuerdo, y su función de conservar la memoria histórica de forma activa y creadora resulta fundamental para nuestro presente.

Clasificaciones y otras características textuales

Sobre las clasificaciones de los cuentos, hemos tomado en consideración la utilizada por Amparo Barrero en *Historia de la literatura cubana*.²⁸ Ella identifica tendencias de la narrativa negrista en Cuba, y menciona la clasificación temática manejada por Susana Montero para analizar los textos de Rómulo Lachatañeré y que, por supuesto, se nutren de una literatura oral similar a la recogida en nuestro estudio. Las temáticas mencionadas son:

- I. Hombre frente a la naturaleza.
- II. Práctica litúrgica.
- III. Propósitos morales.
- IV. Temas hagiográficos.

En el *corpus* analizado son predominantes los cuentos vinculados a los grupos IV y III, en ese orden.

Cuentos hagiográficos

Estos cuentos narran acciones principalmente de dioses del panteón yoruba. La vida de los orichas es recogida con variantes interesantes por cada emisor. Así, de los setenta cuentos estudiados, veintisiete son de este tipo. Dos terceras partes de ellos presentaron alomorfos (variantes) en cuanto a acciones, personajes y desplazamientos espaciales. Un ejemplo es el que expusimos para ejemplificar las características de estos textos a partir del manejo de vocablos de origen africano («El pacto de Ochosi y Ogún»).

Cuentos morales

Estas narraciones son particularmente significativas, pues su relación con las raíces africanas es mayor. Las características éticas ante la vida son mostradas y confirmadas con términos africanos, cantos y proverbios en «lengua» situados al inicio o final del cuento. Muchas veces se vinculan explicaciones acerca del origen del mundo y sentencias morales sobre el bien y el mal, así como las consecuencias de trasgresiones de todo un colectivo social. Como ejemplo de estas características ofrecemos una narración de origen bantú (llamada en esta cultura *cutuguango* —etimológicamente «escuchado de la madre»; *kuto*: oído y *ngwa*: madre):

Ensambimpungo (Dios Todopoderoso) vivía solo en *munansulo* (cielo) y un día creó a *entoto* (la tierra) y a los *bantu* (hombres). Pero para tenerlos más cerca y poder sentirse acompañado creó también un árbol sagrado: *encunia-ungundu* (la ceiba). Este árbol servía como una especie de escalera y les advirtió a los hombres que era un palo muy sagrado, que debían cuidarlo mucho ya que era el camino para llegar a su casa en *munansulo*. El mundo estaba lleno de paz, había felicidad y todos se llevaban bien. Pero el hombre siempre es el hombre, se aburrió, y entonces *ensambi* enseñó a todos el canto y el baile, pero junto al canto y al baile les dio el instrumento musical que los acompañaba: el *engoma* (tambor).

Entonces comenzaron aquí los problemas y las discusiones. El tamaño y la calidad del *engoma* causaron muchas disputas. Las mujeres, por un lado, decían que tenían que hacerse bien grandes, poderosos; los hombres intentaban e intentaban, pero nunca lograban satisfacer los deseos de las mujeres. Fue cuando ellas propusieron hacer el *engoma* con el árbol sagrado: la *ungundu*. Los hombres talaron la ceiba e hicieron un enorme tambor cuyos sonidos hacían temblar toda la tierra.

La *entoto* se arrugó y nacieron las montañas. *Ensambi* quiso saber la causa de aquel gran ruido y mandó a *mayimbe* (aura tiñosa) a que trajera el instrumento hecho con el árbol sagrado. Se dio cuenta de que los hombres habían desobedecido sus órdenes pues habían talado el árbol sagrado, hizo sonar a *engome* y produjo los truenos.

Desde entonces los hombres no ven a *ensambi* y este se alejó de los *bantu* desobedientes. Los humanos perdieron el bienestar, aparecieron las enfermedades, la muerte, y la

obligación de trabajar para ganarse la vida. El alejarse de *ensambi* ha sido la causa de los males que tiene el mundo.²⁹

Aquí, donde la trasgresión del mandato supremo provoca un castigo a los hombres, se entrelaza, además, un mensaje relacionado con las consecuencias que puede provocar una acción innecesaria contra la naturaleza, debida a la ambición incontrolada de las mujeres, por lo que vemos una particular cosmovisión de género y de ética medioambiental.

La lingüística del texto ha abordado el análisis de los llamados (a veces despreciativamente) textos folclóricos, desde nuevos ángulos. Es por ello que el contacto de culturas diferentes en Cuba propone un campo infinito de problemas para diferentes disciplinas, muy en particular para aquellas que tienen que ver con los procesos de comunicación.

La caracterización discursiva de estos materiales obliga teórica y metodológicamente a enfocar con un criterio muy amplio los resultados y fenómenos que se constatan en ellos.

Para una mejor organización del tratamiento analítico nos hemos centrado en caracterizar el texto en sí y en cómo repercuten los elementos lexicales en el funcionamiento de las relaciones de recepción de esta literatura.

En los cuentos analizados es una constante el uso, en mayor o menor medida, de elementos léxicos de origen africano. Estos vocablos, aprendidos por tradición oral, son transmitidos de emisor a emisor de forma creativa, y cada autor anónimo va matizando y enriqueciendo su función de enlace de pasado y presente. La mayor parte son sustantivos utilizados de forma aislada o insertados en la lengua española. Tienen, en la estrategia discursiva, dos funciones esenciales, ambas vinculadas a mecanismos de decodificación textual: por una parte constituyen los ejes fundamentales de los actantes semánticos (esqueleto conceptual) y, por otra, se insertan en el sistema espacio-temporal de la narración, dando las claves internas y plenamente semánticas del desarrollo de la narración. La progresión temática se manifiesta a través del espacio, el tiempo y los personajes, pero esa interrelación va unida de manera significativa al léxico de procedencia africana; así, la ubicación espacial de las acciones se marca, sobre todo, a través de sustantivos de origen africano que funcionan, en su mayor parte, como nombres propios. Estos activan al máximo sus semas de procedencia y hacen innecesario para la comunicación el uso de otras categorías lingüísticas como adverbios o complementos circunstanciales de lugar.

Otro aspecto de interés vinculado a estos términos es el empleo de estructuras fraseológicas mixtas que funcionan como marcas discursivas de importancia en

el trazado narratológico del relato. Casos como «había hecho *ebbó*» (había hecho una ofrenda), o «se concede *aché*» (se concede la gracia), en la narración yoruba; y *ensambi* (Dios), *bantu* (los hombres), en la bantú, adquieren la jerarquía de nudos en el entramado lexical de la narración, gracias al valor semántico de los vocablos africanos que están integrados al texto en español.

La isotopía, que como redundancia mantiene el trayecto de lectura y la coherencia de comprensión, está sustentada esencialmente sobre bases lexicales y morfosintácticas con remanentes de lenguas africanas.

Los cambios semánticos de términos españoles son muy frecuentes y constituyen un fenómeno interesante por su repercusión en la trayectoria de lectura oral o escrita. De esta forma, términos como *amarrar*, *fundamento* o *canastillero* pasan a tomar valores significativos de atraer, sujetar mediante poderes mágicos; objeto sagrado en el que se han materializado fuerzas mágicas, y mueble cerrado donde se cobijan algunos orichas, respectivamente.

Desde el punto de vista lingüístico, los préstamos lexicales han sufrido históricamente cambios importantes en su comportamiento semántico. Palabras que no tienen ninguna connotación en la lengua matriz relacionada con la religión adquieren esos significados en este tipo de textos. Ejemplos son *bilongo* (medicina; brujería), *aché* (alegría, donaire; gracia dada por el oricha), *macuto* (saco alargado; pequeño receptáculo mágico). Casi todos están sustentados en la vía de la religión como vehículo de permanencia en el contexto social, donde estas historias ocupan un lugar no siempre visible en el marco de la literatura regional y nacional.

El receptor

Los actos ilocucionarios, es decir, intencionales, del narrador siempre están encaminados a establecer una conexión entre dos culturas, entre presente y pasado. Él mismo es una herencia del pasado conviviendo con los receptores, también herederos en mayor o menor medida. Esta especial relación provoca reacciones peculiares en el destinatario. Los elementos utilizados en la conformación de estos textos, su engarce particular, han tenido como consecuencia el surgimiento de un tipo de mensaje de gran aceptación.

El cuento, narrado en español, tiene una serie de características que sirven de puente entre dos culturas. Cantos, diálogos, términos lexicales africanos no añadidos, sino emergentes de una narración cosmovisiva, hacen que fluyan reacciones totalmente integradoras para el receptor, quien se siente identificado con ese mundo y forma parte de él.

La comprensión de los mensajes pasa por diferentes grados de asimilación. Para resolver la diversidad en la

composición de los receptores el emisor utiliza diferentes mecanismos, que ajusta a las situaciones comunicativas, en el caso de la oralidad, y a las intenciones específicas, en el de la escritura. Estos mecanismos pueden ser explicaciones semánticas, acotaciones y comentarios lingüísticos, en correspondencia con la conciencia lingüística, tanto de emisores como de receptores.

No obstante las especificidades de los procesos de emisión y recepción, se ha comprobado que la literatura oral de origen africano es ampliamente conocida en Cuba, y no es exclusiva de un grupo social cerrado. Su asimilación popular se ha evidenciado en algunas antologías y en las múltiples descripciones costumbristas existentes a lo largo del país.

A modo de epílogo

La estructuración y el funcionamiento de textos resultantes del contacto lingüístico y social entre África y América han propiciado el surgimiento en nuestras tierras de un tipo de literatura oral muy específico, que ha influido a la escrita, al brindarle valores nuevos y una impronta presente en lo más valioso de la literatura nacional. Estas manifestaciones literarias han sido poco apreciadas, y actitudes de ese tipo constituyen un ejemplo concreto de la permanencia de la discriminación hacia hechos culturales que son legados de la raíz africana de nuestra conformación nacional. Por otra parte, la superficialidad, paternalismo e incomprensión de ciertos factores de la sociedad cubana no contribuyen a la eliminación de las valoraciones que sobreviven en nuestro contexto. En el caso particular de Cuba, la riqueza de las narraciones orales de origen africano resulta una fuente nutricia para los escritores, siempre y cuando se cumpla el requisito fundamental de ser auténtica y que los vasos comunicantes entre estas expresiones surjan de las raíces y no de las ramas.

Notas

1. Enrique Ubieta, *Ensayos de identidad*, Letras Cubanas, La Habana, 1993.
2. Eduardo Zamora, «Notas para un estudio de la identidad cultural cubana», en Ana Vera, comp., *Pensamiento y tradiciones populares: estudios de identidad cubana y latinoamericana*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2000, p. 82.
3. Paul Zumthor, «Permanencia de la voz», *Correo de la UNESCO*, París, agosto de 1985, p. 4.
4. Gisela Cárdenas, «Oralidad, variante nacional de lengua e identidad cultural», en Ana Vera, comp., *La oralidad: ciencia o sabiduría popular?*,

Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2004, p. 71.

5. María del Carmen Víctori, «El etnos-nación cubano entre tradición y modernidad. Proyectos institucionales y productos», en Ana Vera, comp., *Pensamiento y tradiciones populares: estudios de identidad cultural cubana y latinoamericana*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2000, p. 21.

6. Luis Álvarez Álvarez y Margarita Mateo Palmer, *El Caribe en su discurso literario*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2005, p. 56.

7. Maritza García Alonso, «Una aproximación al pensamiento discursivo latinoamericano sobre la identidad cultural», en Ana Vera, comp., *Pensamiento y tradiciones...*, ed. cit., p. 93.

8. Luis Álvarez Álvarez y Margarita Mateo Palmer, ob. cit., p. 20.

9. *Ibidem*, p. 21.

10. Denia García Ronda, «La narrativa oral. Los cuentos», *Oralidad*, n. 12, Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO, La Habana, s.f., p. 56.

11. Adolfo Colombres, «Oralidad y literatura oral», *Oralidad*, n. 9, Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO, La Habana, 1998, p. 17.

12. *Ibidem*, p. 19.

13. Martín Leinhard, *La voz y su buella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, Casa de las Américas, La Habana, 1990, p. 18.

14. Luis Álvarez Álvarez y Margarita Mateo Palmer, ob. cit., p. 151.

15. José García González, «Cuatro cuentos africanos», *Islas*, n. 46, Santa Clara, 1974, p. 133.

16. Peter Koch y Wolf Osterreicher, «Oralidad y escrituralidad a la luz de la teoría del lenguaje», *Lengua hablada en la Rumania: español, francés, italiano*, Gredos, Madrid, 2007, p. 26.

17. Nuestro *corpus* de análisis abarca más de setenta cuentos de las culturas yoruba, bantú y arará. Todos los materiales analizados han sido reunidos entre los años 1920 y 2007.

18. Ramón Guirao, *Cuentos y leyendas negros de Cuba*, Ediciones Mirador, La Habana, 1942, p. 6.

19. Lydia Cabrera, *¿Por qué...? Cuentos negros de Cuba*, La Verónica, La Habana, 1948, p. 234.

20. Fernando Ortiz, «Cuentos afrocubanos», *Archivos del Folklore Cubano*, a. IV, n. 2, 1929, p. 98.

21. «Pacto de Ochosi y Ogún», versión recogida en Camajuaní, diciembre de 1997. Ochosi, Ogún, Orula: dioses del panteón yoruba afrocubano; *ebbó*: ofrenda.

22. «Siquillángama», en Ramón Guirao, ob. cit., pp. 33-4.

23. José García González, ob. cit., p. 139.

24. «Cada hombre con su mujer», en Rogelio Martínez Furé, *Diálogos imaginarios*, Letras Cubanas, La Habana, 1997, p. 221. *Oñi*: miel de abeja; *epó*: manteca de corajo; *Euré meji*: dos chivos; *adié*: gallina; *onó meridilogún*: dieciséis monedas. Olofin: Dios supremo, creador de todas las cosas.

25. Ramón Guirao, ob. cit., p. 34.

26. Isabel Mabuke, «La muchacha del río», versión recogida en Remedios, enero de 1973.

27. Idolidia Valle, «De cómo Yemayá le ganó a los demás orichas», versión recogida en Placetas, abril de 2008.

28. Amparo Barrero, «La tendencia negrista de Lydia Cabrera y otras figuras», *Historia de la literatura cubana*, t. II, Instituto de Literatura y Lingüística-Letras Cubanas, La Habana, 2003, p. 456.

29. Benito F. García, «El origen de los males del mundo», versión recogida en Sagua la Grande, septiembre de 1998.