

Aproximaciones a la oralidad

Catherine Héau Lambert

Por mucho tiempo se consideró a la "tradición oral" como patrimonio de los etnólogos. Ni la sociología, ni la historia, ni la literatura se interesaron en ella, y por lo que toca a la antropología, su interés en la misma fue más bien escaso.

Este abandono de la tradición oral se debe en parte a un prejuicio que asimila ciencia a escritura. La historia se volvió *ciencia* a partir de sus trabajos sobre archivos escritos, y aún tenía tras sí una larga tradición de recopilación de testimonios orales (Sahagún, buscó en la documentación escrita la comprobación de la oralidad). En cuanto a la *literatura*, su misma etimología excluye de antemano todo trabajo sobre la oralidad. La sociología, por su parte, se abocó al estudio de sociedades alfabetizadas, dejando el estudio del *folklore* a los etnólogos.

Ultimamente se ha despertado en todos los campos un gran interés por la identidad, por las culturas regionales y, por ende, una gran preocupación por la tradición oral, portadora del discurso social común. Mu-

chos cuentos, leyendas y canciones se volvieron "literatura"; las "historias de vida" pusieron en tela de juicio el monopolio del documento escrito en el estudio de la historia; y, finalmente, el folklore adquirió título de nobleza y dejó de estudiarse sólo sesgadamente en la antropología.

Este retorno a la vida misma para encontrar las propias raíces dió lugar al gran movimiento que estudia las *mentalidades*. La historia de las mentalidades "se empeña en reconstruir aquellos comportamientos y sensibilidades colectivas en los que la parte consciente y racional no siempre es la dominante, y en las que los valores oficialmente afirmados no son los que modelan realmente las conductas."¹¹ Se echa de ver fácilmente cómo la historia de las mentalidades así entendida no puede menos que apoyarse, en gran medida, en la oralidad.

A veces lo *no dicho* nos proporciona más información sobre la comunidad que sus archivos escritos; en el proceso clásico de *legendarización* que transforma en mitos ciertos



acontecimientos, nos revela los referentes culturales primordiales de la comunidad y nos permite una explicación profunda de ciertos acontecimientos vividos por ésta. Así la *subjetividad* de la tradición oral, lejos de ser un impedimento para la investigación, se vuelve el elemento más pertinente para entender la esfera cultural en la que está inmersa la comunidad.

Intentaremos presentar aquí algunas consideraciones sobre la tradición oral y su estudio, para luego ilustrarlas someramente con algunas de las conclusiones que hemos podido extraer de una investigación extensa sobre los corridos y las "bolas" zapatistas en los tiempos de la revolución del Sur.^[2]

I. Consideraciones para el estudio de la tradición oral.

El conjunto de *etnotextos* (textos valiosos en cuanto a su relevancia cultural) que nos transmite la tradición oral, no es más que la parte visible y elaborada de un mundo de *oralidad* en el que la comunidad se halla inmersa. La oralidad finca sus raíces en una compleja red de relaciones primarias sociabilidad (Fossaert). Ella implica formas colectivas de vida social. Si bien es cierto que uno puede escribir "para sí", no se puede contar o cantar en forma de monólogo, a puertas cerradas. La tradición oral es la *palabra pública*. Muchas veces —aunque no siempre, como veremos más adelante—, ella carece incluso de "autoría" individual conocida o reconocida, pero requiere siempre de un auditorio para su transmisión y su elaboración en un proceso dialéctico de actualización y de refuerzo de los valores vigentes.

El espacio privilegiado de la tradición oral es la *reunión*. El pueblo se reúne en las grandes ferias regionales —que son el lugar idóneo para la circulación de las ideas—, en las peregrinaciones, en las fiestas pueblerinas, en la plaza del pueblo (para gozar de modo espontáneo e informal de un apacible, anochecer), y, más modestamente, en la casa familiar. El uso de estos espacios abiertos a la comunicación se organiza alrededor de las ya mencionadas *redes primarias de sociabilidad* que son: la estructura familiar, el compadrazgo, las mayordomías, los clubes o cafés, la escuela, etc.^[3] En y a través de estas redes se va tejiendo la tradición oral.

Es así como la tradición oral requiere de un mundo de oralidad para expresarse, extenderse y transformarse. Es acción, reacción e interacción. Es expresión de una memoria constituida y constituyente. "Sin duda alguna el cuento, la canción y el proverbio de tradición oral se fundan sobre un dato que preexiste a su producción en tal o cual circunstancia, y que por eso mismo pertenece a toda una comunidad. No tienen éxito y ni siquiera pueden existir sino porque la comunidad que los escucha *reconoce* en ellos un material, que anteriormente ya ha escuchado, un material que ha recibido colectivamente como herencia y que ella misma ha modelado a través de los narradores, relatores, trovadores o simples individuos."^[4]

Al tener que transitar por el individuo, la tradición oral corre el riesgo de la *subjetividad*. Pero ¿Será la subjetividad realmente un riesgo? Tenemos que volver sobre los viejos prejuicios epistemológicos en torno a la *objetividad* del documento es-

crito para encontrar en la subjetividad del documento hablado su pertenencia cultural. El inconsciente colectivo es también un documento cultural. "Los relatos nos comunican una visión de la historia, una interpretación de los hechos históricos por parte de los que han sido sus testigos o herederos que nos introducen a lo que ha podido llamarse *otra historia*, es decir, una historia subjetiva tan verdadera como la historia objetiva —aunque en otro plano— y también susceptible de ser analizada con los métodos propios del análisis científico. Aquí también la decodificación minuciosa del discurso oral permitirá ante todo precisar la selección del material histórico sobre el cual opera la memoria colectiva y explicarlo por referencia al conjunto del discurso cultural. Evidentemente el olvido constituye la condición misma y a la vez la garantía de la memoria."^[5]

A partir de lo "no dicho" y de la ambigüedad de los términos que caracterizan al proceso de "legendarización", la subjetividad permite apreciar las contradicciones actuales de la sociedad o sus residuos. Por eso las tradiciones orales deben confrontarse siempre entre sí o con fuentes escritas, para no caer en la tentación de pensar que se ha descubierto una sociedad armoniosa y estable. En efecto, la tradición oral selecciona del conjunto de la memoria colectiva lo que le sirve aquí y ahora y lo que justifica el presente. Establece una filiación continua entre pasado y presente. La memoria popular no es una colección de recuerdos folklóricos; por el contrario, ella arregla, transforma y recrea incesantemente su discurso para reagrupar a la comunidad bajo la norma social. De ahí que sea tan difícil



distinguir en este caso, entre *ficción* y *realidad histórica*: en la memoria colectiva opera siempre una selección, nunca constituye un receptáculo pasivo. Su papel es siempre activo (por eso Durkheim la define como ideación del pasado), en la medida en que supone una actividad de selección, de reconstrucción y a veces de construcción que opera en función de los intereses del presente. Halbwachs ha repetido muchas veces que los intereses del presente funcionan como "esclusa" o "filtro" para la selección de los hechos del pasado.¹⁶¹

La relación entre tradición oral y memoria colectiva es equiparable a la relación que establecen los lingüistas entre competencia y performance. La tradición existe como arquetipo en el fondo de la memoria colectiva; es un texto latente, según la feliz expresión de Menéndez y Pidal.¹⁷¹ que la memoria actualiza en función de sus necesidades. Estas "estructuras profundas" del inconsciente colectivo se originan, como queda dicho, en el entramado de las relaciones sociales. Se adecúan al nivel de desarrollo político alcanzado por la comunidad

y por eso llegan a ser semejantes en formaciones sociales pertenecientes a una misma fase de desarrollo. La tradición oral, ha sido el principal medio de expresión en sociedades en donde no se había generalizado el uso de la escritura. En Europa, del siglo XII (cuando el poder empieza a apoyarse en el texto escrito) al siglo XVI, se asiste a una reñida lucha entre tradición oral y tradición escrita. En América Latina, ambas tradiciones coexisten hasta nuestros días. El español o el portugués ha conservado para sí el campo de la escritura (a través de un proceso de alfabetización exclusivamente en la lengua del conquistador), mientras que las lenguas vernaculares conservaron para sí la tradición oral.

Es preciso cuidarnos aquí de una asimilación precipitada entre *lo oral* y *lo popular*, entre *lo escrito* y *la Cultura*. En efecto, las identidades diferenciales (identidad de casta, de estamento, de clase, etc.)¹⁸¹ atraviesan también el campo de la tradición oral. Ha existido una tradición oral dominante, que buscaba una justificación divina (el mito de los orígenes) al statu-quo, así como ha existi-

do una tradición oral dominada que intentaba manifestar su inconformidad en sub-culturas de transgresión, como ocurre actualmente, por ejemplo, con las memorias obreras.

En resumen, se puede distinguir entre una tradición oral que respalda y nutre la identidad global de todo un grupo frente a otros grupos (memoria colectiva, leyendas, danzas, cantos, etc.), y una tradición oral que diferencia y jerarquiza internamente al grupo, y que suele expresarse, por ejemplo, en la memoria de las mujeres, en las fiestas de carnaval, donde el pueblo se mofa de las autoridades, en ciertos cantos de impugnación, etc. Cuanto más compleja se torna una formación social, tanto más se desarrollan las identidades diferenciales (estamentos o clases) que se apoyan, entre otras cosas, en sus propias tradiciones orales.

II. La tradición oral en la épica zapatista.

Una de las conclusiones que parecen desprenderse claramente de nuestra investigación de campo sobre el canto épico zapatista en la época de la revolución del Sur, es la de que no se puede hablar del "corrido mexicano" como categoría homogénea a nivel nacional. Existen *diferentes formas* y *tradiciones de corridos* en México, no sólo según las diferentes regiones (el Norte, el Bajío, el Sur, la Capital, etc.), sino también según los diferentes momentos histórico-políticos en que se producen y según los estratos o tipo de colectividad social que les sirve de soporte.

En Morelos, por ejemplo, hemos encontrado un tipo claramente regional de corrido, cuyo prototipo es

la bola suriana, que ha servido de vehículo a la epopeya zapatista y se ha mantenido en constante contrapunto ideológico con los corridos capitalinos casi siempre al servicio del oficialismo imperante en la época.

Pero a pesar de su contemporaneidad y de la relación polémica que paradójicamente los une, existe una radical diferencia entre los corridos zapatistas y los capitalinos en lo que se refiere a su forma y a sus condiciones de producción. A nuestro modo de ver, ésta diferencia radica precisamente en la irreductibilidad de sus respectivas bases culturales, que en el primer caso es la esfera de la oralidad y en el segundo la escritura. Nada mejor, entonces, para captar de modo concreto y vivo las peculiaridades del canto popular oral, que detallar su diferencia con respecto a otro tipo de literatura que también se presenta como popular, pero apoyada en la escritura.

1) Los corridos capitalinos de la época considerada tienen invariablemente por fuente las versiones noticieras de la prensa oficialista y asumen, por lo general, su misma postura ideológica en cuanto a la valoración de los personajes y de los hechos. Desde este punto de vista, casi se puede decir que constituyen una simple prolongación de la prensa local destinada a los estratos no alfabetizados de la capital.

Los corridos zapatistas, en cambio, —y particularmente los de Marciano Silva— reflejan siempre la versión directa de los hechos, recogida por testimonio oral en los mismos lugares en que acontecieron, sin ninguna mediación periodística. Por supuesto que también las versiones de

estos corridos están condicionadas por intereses ideológicos, pero se trata de una ideología popular casi ingenuamente confesada y sinceramente asumida, invariable y transparente desde el comienzo hasta el fin, y muy cercana a sus fuentes campesinas de origen.

2) Otra diferencia entre ambos tipos de corrido radica en su área de difusión. Los corridos capitalinos alcanzaron difusión en el Bajío y en el Norte, ya que tanto su métrica como sus héroes responden a las características de esas regiones. Pero dudamos que hayan sido cantados alguna vez en el sur de la República.

Los corridos zapatistas, por su parte, circularon profusamente en todo el área cultural de Morelos, que co-



mo sabemos desborda ampliamente sus actuales límites administrativos.

3) Hay otra característica que distingue al corrido suriano de su homólogo capitalino: su larga perduración en la memoria del pueblo. En efecto, los corridos capitalinos son generalmente circunstanciales. Dan a conocer una noticia o un acontecimiento relevante, pero su mensaje es efímero. Los viejos corridos que se conservan de la casa Vanegas Arroyo deben su sobrevivencia a los grabados de José Guadalupe Posada, y no a su persistencia en la memoria popular.

En contraste, los corridos morelenses de la época zapatista han tenido larga vida y siguen perdurando en la memoria de la gente. Las hazañas zapatistas forman parte del repertorio de los viejos trovadores locales hasta nuestros días, y éstos las siguen cantando frente a auditorios populares que las escuchan embelesados una y otra vez como si nunca las hubieran conocido. Es que esos corridos reflejan la memoria vivida de todo un pueblo, y el hecho de cantarlos constituye y constituye todavía un acto de adhesión a una causa.

4) Los autores de los corridos capitalinos fueron a menudo ciudadanos semi-cultos, a juzgar por la versificación vertida en moldes métricos bastante rigurosos, que siempre se reducen al octosílabo de las coplas españolas y de los romanceros. De hecho conocemos los nombres de algunos colaboradores de don Antonio Vanegas Arroyo, todos ellos burócratas y empleados escolarizados, que componían corridos por encargo.

Los corridos zapatistas, por su parte, están mucho más cerca de la

tradición oral de la región, y sus autores son campesinos semi-escolarizados que se interesan más por el contenido que por la forma. Por eso sus composiciones manifiestan incorrecciones no sólo en el uso de la métrica o en la versificación, sino también a veces en el empleo del léxico. Pero aunque los versos "cojeen" con frecuencia, el contenido y el léxico superan de lejos en calidad y riqueza a los de los corridos capitalinos. Los más viejos corridos surianos se componían incluso totalmente en versos terminados en palabras esdrújulas, lo que revela una notable competencia lingüística.

5) Por lo que toca a su función relatora, los corridos zapatistas revelan un rasgo muy peculiar. Sus relatos son extremadamente realistas, episódicos, localistas, detallistas y hasta anecdóticos. Son los únicos relatos que trasuntan muchas veces aspectos de la vida cotidiana en los pueblos, en los campamentos y en el trájín militar. Estos relatos nunca se extienden más allá del tiempo puntual o coyuntural, y en vano buscaríamos en ellos grandes sumarios o síntesis de acontecimientos que abarcaron un periodo suficientemente largo de tiempo. Por eso tiene razón Celedanio Serrano Martínez cuando dice que los corridos se distinguen del romance español entre otras cosas porque no son fragmentos de cantares épicos más antiguos, sino que "se originan cada vez que algún nuevo suceso impresiona hondamente la sensibilidad del pueblo".^[9] De aquí no se sigue que los corridos no puedan tener un carácter épico. Sin duda no tienen ni las características ni la estructura de los grandes cantares de gesta de la Europa medioeval. Sin embargo, cuando reunimos por orden cronológico

todos los corridos de la revolución zapatista —como lo hicimos en nuestro estudio— obtenemos un largo cantar de gesta o epopeya cuya unidad de conjunto viene dada por la unidad cultural de los grupos campesinos que se expresan en ellos, así como por la unidad de sus aspiraciones ideológicas ancestrales: tierra y libertad.

Pero hay otra característica estrechamente relacionada con la anterior que confiere su sello peculiar a la función relatora de los corridos zapatistas recogidos de las hojas volantes y de la tradición oral: **los hechos son narrados como vividos por la colectividad y desde el interior de la colectividad**, en la continuidad y en la semejanza a sí misma, como diría Halbwachs, a quien no podemos menos que citar aquí: "No existe propiamente hablando una historia universal del género humano. Toda memoria colectiva tiene por soporte a un grupo limitado en el espacio y en el tiempo. No se puede reunir en un cuadro único la totalidad de los acontecimientos pasados sino a condición de desligarlos de la memoria de los grupos que conservaban su recuerdo, de cortar con las amarras que los ligaban a la vida psicológica de los medios sociales donde estos acontecimientos se produjeron, de no retener sino su esquema cronológico y espacial. Ya no se trata de revivirlos en su realidad, sino de volverlos a situar dentro de los marcos donde la historia ordena los acontecimientos marcos que siguen siendo exteriores a los grupos mismos— y de definirlos oponiéndolos unos a otros. Es decir que la historia se interesa sobre todo en las diferencias y hace abstracción de las semejanzas, sin las cuales, sin embargo, no habría memoria, ya

que uno recuerda sólo los hechos que tienen por rasgo común pertenecer a una misma conciencia."^[10] Por ello, siguiendo la distinción de Halbwachs diríamos que los corridos a los que nos estamos refiriendo expresan la conciencia, o mejor, la **memoria colectiva** de todo un pueblo alzado en armas, en contraposición a la **historia** de los historiadores que narra los hechos en forma abstracta y "objetiva", periodizando el pasado cronológicamente y enfatizando las diferencias. En resumen, el relato de los corridos zapatistas se distingue del relato de los historiadores y de otros tipos de relato como el **pasado vivido** se distingue del pasado abstraído, aprendido y esquemático cronológicamente.



En contraste con todo eso, podemos afirmar que en los corridos capitalinos de la misma época la función ideológica valorizante predomina sobre la función relatora, y ésta, cuando existe, narra en forma de sumarios y de sinopsis artificiosos hechos o acontecimientos de segunda mano, a partir de fuentes periodísticas. Por eso mismo carece de las características propias de una memoria vivida.

6) Pese a su proximidad con la tradición oral, los corridos de la epopeya zapatista no son anónimos, y no se caracterizan por su elaboración colectiva ni por la pluralidad de sus versiones, como quiere la filología de la oralidad.^[11] Casi en todos los casos podemos señalar los nombres de los que los compusieron (versistas) y hasta de los trovadores que los difundieron (publicistas). Pero no por eso dejan de ser **cantos populares** en los que se expresa una colectividad con sus sueños, sus aspiraciones y sus metas. La idea de una cultura popular oral sin autores y sin creadores individualizados, es una idea romántica. "Si bien es cierto" —dice Jacques Le Goff— "que en lo tocante al pasado esta cultura es frecuentemente anónima, ello ocurre por razones —que deben analizarse en cada caso— que impidieron retener la memoria de nombres individuales. Pero por lo que he podido oír de mis colegas y amigos folkloristas, y por lo que he podido observar yo mismo, no se puede negar la existencia de individualidades muy marcadas, por ejemplo, de narradores o de danzantes, en el ámbito de la cultura popular".^[12] Esta cita se aplica casi a la letra y al papel desempeñado por Marciano Silva, entre otros muchos, en la cultura popular

morelense de la época de la Revolución. El carácter colectivo y popular de los corridos zapatistas, recopilados por nosotros, radica en su **apropiación colectiva** por el pueblo que los canta y los conserva celosamente en su memoria; y en el hecho de que este pueblo considera a sus compositores y trovadores como "delegados" o "voceros" de la comunidad, y a la vez como "portadores de memoria" socialmente reconocidos y honrados como tales.

Ciertamente existen en México corridos anónimos con las características señaladas por algunos folkloristas europeos (v.g. las diferentes versiones del corrido a Heraclio Bernal estudiadas por Nicole Giron). Pero se trata entonces de corridos muy antiguos que corresponden a una tradición enteramente oral. Lo que no es el caso de nuestros corridos, que si bien pertenecen a un **ámbito de oralidad**, han podido contar con el apoyo de la escritura en la época de las hojas volantes y de las grandes impresas populares que florecieron desde la época del porfiriato.

7) La memoria colectiva que se expresa en los corridos zapatistas, consiste en parte, en la reelaboración de la antigua idea de la "república indiana" (contrapuesta al "gobierno de los españoles"), vigente desde la época de Juan Álvarez. Esta especie de "memoria étnica" circulaba en Morelos, aunada a una versión provincial de la ideología liberal de la época, que ensalzaba las figuras de Juárez, Lerdo de Tejada, Lizalde y García de la Cadena. Así se explica el hecho de que en los corridos y bolas de la revolución del Sur los enemigos reciban frecuentemente el apelativo de "espa-

ñoles", "hispanos" o "íberos", a los que se contraponen los "liberales patriotas" del movimiento suriano, que luchan por la libertad de los pueblos campesinos prolongando los ideales de Juárez y Lerdo de Tejada. Quizás así se explique la culpabilización generalizada de las haciendas, como factores desencadenantes de la rebelión zapatista, pese a que el levantamiento de Zapata no fue un movimiento de peones "esclavizados", sino de hombres libres con aspiraciones de rancheros que se creían capaces de administrar por sí mismos, en forma autónoma, el destino político de sus comunidades. Pero de todos modos esta característica de los corridos épicos zapatistas nos revelan hasta qué punto la memoria colectiva morelense era una **memoria reconstruida** a partir de las luchas étnicas del pasado, y **sobredeterminada** por la ideología liberal dominante.

No siempre se puede oponer la memoria popular oral a la memoria oficial, como un bloque se opone a otro bloque, en virtud de los complejos fenómenos de sobredeterminación y de interpretación como los que acabamos de señalar. Pero en lo que respecta a nuestro corpus de corridos, casi ha sido éste el caso, y en ello radica en parte el interés que reviste para nosotros su estudio. Se trata, en efecto, de uno de los pocos casos en que se puede detectar casi en forma pura y sin interferencias extrañas la "memoria de los de abajo", la memoria del pueblo campesino morelense en lucha por sus derechos seculares. Y ésto ha sido posible gracias a la cristalización de esa memoria en los corridos, que de esta manera se constituyen en verdaderos archivos.

Pero, ¿pueden servir estos corridos como fuente de historia, en el sentido moderno del término? Si los nuevos vientos de la historia oral, en sus diferentes corrientes, han llegado a aceptar la validez de las fuentes orales como fuentes de historia, no vemos por qué deba negarse esta misma prerrogativa a los corridos que, aunque inmersos en su ambiente de oralidad, cuentan también con el soporte del impreso y por eso mismo pueden ser sometidos más fácilmente a la crítica histórica.

Sin duda los corridos zapatistas son polémicos, ideológicos y épicos, ya que fungían como arma ideológica en la lucha acérrima que se estaba librando contra el poder federal. Pero no por ello debemos restarles crédito. Son el punto de vista de una de las partes se pugna, y deben ser considerados como testimonios y "monumentos" de ese punto de vista.

Los historiadores saben que cualquier fuente del pasado tiene un carácter fuertemente selectivo y construye o reconstruye siempre, de algún modo, su referente. Como dijimos al comienzo, no existe una memoria absolutamente "objetiva", y no se puede narrar absolutamente nada fuera de un determinado punto de vista o ángulo de visión. Sabemos que sólo se recuerda y se archiva del pasado lo que para el grupo reviste cierta importancia o significación. "El presente no crea, por supuesto, el recuerdo"; —escribe Roger Bastide— "éste se encuentra en otra parte, en el tesoro de la memoria colectiva; pero el presente desempeña el papel de esclusa o de filtro que sólo deja pasar aquella parte de las tradiciones antiguas que pueda adaptarse a las nuevas circunstancias".[13]

Notas

- [1]Bouvier, j.c. y varios, 1980, Tradition orale et identité culturelle, Editions du CNRS, París, pág.16.
- [2]Heau Lambert, Catherine, 1986, Una revolución cantada: la epopeya zapatista, (inédito).
- [3]Fossaert, Robert, 1983, Les structures idéologiques, Editions du Seuil, París, pág.83 y ss.
- [4]Bouvier, j.c. et al, 1980, pág.24.
- [5]Bouvier, J.C., et al 1980, pág.42.
- [6]Halbwachs, M., 1941, La topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte, Ed. PUF, París.
- [7]Menéndez Pidal, R., 1968, Romancero hispánico, Madrid, Vol. 2 (1a. edición, 1953), vol. I, pág.45.

- [8] Fossaert, Robert, 1983, pág.294 y ss.
- [9] Serrano Martínez, Celedonio, 1973, El corrido mexicano no deriva del Romance español, Chilpancingo, Centro Cultural Guerrerense, pág. 47.
- [10] Halbwachs, M., 1950, Les cedres sociaux de la mémoire, 1a. edición póstuma, PUF, París, pág. 75.
- [11] Santoli, Vitorio, 1968, I canti popolari italiani. Ricerche e questioni, C:C Sansoni Editore, Florencia, pág. 159 y ss.
- [12] Le Goff, Jacques, 1982, Objet et méthode de l'histoire de la Culture, Editions de C.N.R.S., París, pág. 243.
- [13] Bastide, Bober, 1970, "Memoire collective et sociologie du bricolage", L'Année sociologique, pág. 79.



