

MEMORIA

IV COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE DIVERSIDAD CULTURAL Y ESTUDIOS REGIONALES

ESCENARIOS DE LA HETEROGENEIDAD: MEMORIAS Y CULTURAS



Serigrafía de Ricardo Rodríguez Chaves

23 al 26 de agosto de 2016

Ciudad Universitaria Carlos Monge Alfaro, San Ramón, Alajuela, Costa Rica



Créditos

Organizadores

Centro de Investigaciones sobre Diversidad Cultural y Estudios Regionales, CIDICER
Asociación Nacional en Investigación de Literatura Infantil y Juvenil, ANLIJ. España
Sede de Occidente, Universidad de Costa Rica

Colaboradores

Vicerrectoría de Investigación, Universidad de Costa Rica
Centro de Investigación en Identidad Cultural Latinoamericanas, CIICLA
Cátedra de Estudios de África y el Caribe, CEAC
Coordinación de Investigación, Sede de Occidente
Programa de Investigación en Estudios de la Cultura Contemporánea

Editores

Luz Marina Vásquez Carranza
Andrey Gómez Jiménez

Imagen de la portada

Oralidad e identidad de Ricardo Rodríguez Chaves

CIDICER

Sede de Occidente, Universidad de Costa Rica
San Ramón de Alajuela
Lunes a viernes, de 8:00 a.m. a 5:00 p.m.
Correo electrónico: cidicer@ucr.ac.cr

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS 2016
Universidad de Costa Rica

Índice

VIII Introducción

CAPÍTULO I: CULTURAS, IDENTIDADES E IMAGINARIOS

13 ¿Cultura del guaro? El delito de embriaguez en la provincia de Alajuela, Costa Rica (1949-1970) - Eduardo González Ayala

24 Los ojos del imperialismo: Walker, el regenerador exiguo - Oriester Abarca Hernández

CAPÍTULO II: LITERATURA, CULTURA E IDENTIDADES

45 La reproducción de las estructuras de poder de los grupos subalternos en el texto Los de abajo, de Mariano Azuela - Tatiana Chinchilla Araya

54 El mulato como sujeto cultural de transición en 'Asalto al paraíso' de Tatiana Lobo - Alexander Solano Hernández

63 Migración y deconstrucción del imaginario costarricense en 'Abbott y Costello' de Sergio Ramírez Mercado - José Ángel Vargas Vargas

CAPÍTULO III: EXPRESIONES ESTÉTICAS DE LA HETEROGENEIDAD

71 La utopía conceptual feminista y el discurso literario: dos novelas de Roxana Pinto - José Francisco Bonilla Navarro

81 Escritura femenina y discurso feminista en dos novelas de Malín D'Echevers - Karen Bonilla Corrales

91 La construcción de la feminidad en 'El pergamino de la seducción', de Gioconda Belli - Gustavo Camacho Guzmán

99 La deconstrucción ideológico-hegemónica masculina y voces polifónicas en la novela costarricense del siglo XX - Manuela Álvarez Escobar

108 Abordaje de la identidad cultural desde el proyecto de Etapa Básica de Artes Plásticas - Nidia Marina González Vásquez, Susana Villalobos Ramírez

CAPÍTULO IV: PLURICULTURALIDAD Y GRUPOS MINORITARIOS

- 116** El Principio Constitucional de Pluriculturalidad a la luz de las Resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas - José Luis Rodríguez Araya
- 125** Migraciones y contrastes: la adaptación de la población musulmana en el marco de las migraciones a Costa Rica - Carlos Francisco Vargas Jiménez
- 134** Emigración/exilio a Hispanoamérica e identidad a través de obras de Xosé Neira Vilas - Rocío García Pedreira, Verónica Pousada Pardo
- 140** Migración de cuentos populares: versiones, adaptaciones y reescrituras de cuentos de los hermanos Grimm en la literatura infantil y juvenil gallega - María del Carmen Ferreira Boo

CAPÍTULO V: DIVERSIDAD CULTURAL E IDENTIDADES

- 153** Multiculturalidad indígena en la literatura costarricense: la presencia indígena de la región Brunca en la obra *Antes que seamos cenizas* - Nuria Isabel Méndez Garita
- 161** Afro-centroamericanidad: dislocación del istmo y translocación caribeña y diaspórica - Marianela Muñoz Muñoz

CAPÍTULO VI: LITERATURA, IDENTIDADES Y GÉNERO

- 173** Muestra de la impronta de los conflictos sociales en la actual literatura juvenil gallega - Mar Fernández Vázquez
- 182** La memoria multidireccional de la hispanidad en la poesía cuántica de 'Infinita Memoria de América' de Laureano Albán - Ronald Campos López

Introducción

Esta memoria del IV Coloquio Internacional sobre *Diversidad Cultural y Estudios Regionales: Escenarios de la heterogeneidad, memorias y culturas*, realizada por el Centro de Investigaciones sobre Diversidad Cultural y Estudios Regionales, CIDICER, en 2016, compila las ponencias presentadas, las cuales se organizan por ejes temáticos. Esta introducción resume los principales aportes de cada ponencia.

En un primer apartado titulado **Culturas, Identidades e Imaginarios**, el investigador Eduardo González Ayala en *¿Cultura del guaro? El delito de embriaguez en la provincia de Alajuela, Costa Rica (1949-1970)*, reporta la tipificación y el desarrollo de la embriaguez en Costa Rica en el periodo 1949-1970. Argumenta que, a pesar de estar presente en todas las actividades cotidianas, durante el periodo estudiado la embriaguez estaba considerada como delito y por tanto, podía ser objeto de persecución y sanción por parte de la policía y de los juzgados. Describe la manera en que era percibida la persona que se embriagaba, cuáles eran los castigos más comunes que se imponían a este tipo de delito, y también las formas en las cuales la población de la provincia de Alajuela denunciaba a sus autoridades policiales cuando incumplían sus labores o abusaban de su poder a causa del consumo de licor.

En el artículo *Los ojos del imperialismo: Walker, el regenerador exiguo*, el historiador Oriester Abarca Her-

nández reporta cómo William Walker intentó crear un imperio tropical a partir de su incursión en Nicaragua en 1855. Además se refiere a la creencia de que él era el "Predestinado de los ojos grises", detrás del cual había una visión imperialista. Como argumento principal, indica que cuando Walker fue finalmente derrotado y fusilado en Trujillo, en 1860, la prensa filibustera intentó deconstruir el mito, despojándolo de sus atributos mesiánicos para salvar al imperio de la humillación y transformó a este personaje en un mártir, asesinado por bárbaros supersticiosos.

En el segundo segmento, **Literatura Cultura e Identidades**, Tatiana Chinchilla Araya en el ensayo *La reproducción de las estructuras de poder de los grupos subalternos en el texto 'Los de abajo', de Mariano Azuela*, analiza la representación de las jerarquías en grupos y sujetos subalternos en este texto; toma como base las teorías sobre el poder y la modernidad de Michel Foucault. Plantea que existe una clara reproducción de las estructuras de poder validadas por las sociedades modernas en estos espacios de ruptura con el canon, a pesar del contexto de la revolución representada en este tipo de literatura.

Por su parte, Alexander Solano Hernández en *El mulato como sujeto cultural de transición en 'Asalto al paraíso' de Tatiana Lobo*, se refiere a la representación de la persona mulata como sujeto histórico que evoca la

hibridez cultural latinoamericana, dado que establece una transición entre dos referentes socioculturales. Argumenta que el mulato, como ser histórico, responde a la interrogante del destino de los afrodescendientes y los procesos de inserción de los sujetos subordinados en las estructuras sociales de la época colonial del subcontinente. Según Solano Hernández, la novela analizada da voz a ese sujeto colonial costarricense.

Por otra parte, en el ensayo titulado *Migración y deconstrucción del imaginario costarricense en 'Abbott y Costello' de Sergio Ramírez Mercado*, José Ángel Vargas Vargas se refiere a cómo el escritor nicaragüense analiza el tema de la migración. Subraya los elementos que constituyen el imaginario costarricense en el texto y cómo son replanteados o subvertidos en la escritura.

En el tercer tracto, **Expresiones Estéticas de la Heterogeneidad**, el investigador José Francisco Bonilla Navarro describe la escritura de mujeres al analizar los modelos femeninos que se construyen en dos novelas de la escritora costarricense Roxana Pinto: 'Donde ellas' (2004) e 'Ida y vuelta' (2016). En su artículo *La utopía conceptual feminista y el discurso literario: dos novelas de Roxana Pinto*, argumenta que ambas novelas presentan un discurso femenino, cuyo foco principal de la narración lo constituye un personaje de dicha condición, preocupado por aspectos sociales y políticos diversos de una sociedad contemporánea marcada por la nostalgia y cierto desencanto existencial. Añade que en ambos textos el modelo femenino es similar, aunque en 'Ida y Vuelta', la mujer se representa como alguien con capacidad de agencia en el ámbito artístico, intelectual y político-ideológico; a pesar de ello, cuando se coloca en relación con los modelos masculinos, sucede lo mismo que en la primera novela: se vuelve un sujeto pasivo y de receptáculo.

Karen Bonilla Corrales en *Escritura femenina y discurso feminista en dos novelas de Malín D'Echevers* examina el discurso sobre la construcción de los personajes femeninos en ambas novelas, con el objetivo de determinar si estas representaciones discursivas generan ruptura con la tradición, a la vez que dialogan con la incorporación de los sujetos marginales en el proyecto de construcción de la literatura y la identidad nacional. Argumenta que por un lado, la independencia de la mujer no es verdadera, sino que está siempre sujeta

a la ausencia o presencia del sujeto masculino. Por otro lado, los personajes femeninos se construyen de manera tradicional (sumisos, dependientes de una figura masculina, con una capacidad de agencia anulada) en estas dos obras.

En el artículo *La construcción de la feminidad en 'El pergamino de la seducción', de Gioconda Belli*, Gustavo Camacho Guzmán también aborda las construcciones de los personajes femeninos, evidenciando que a pesar de que la novela constituye una reivindicación de la mujer y de su figura frente al varón, en la construcción de los protagonistas de esa novela, se localizan contradicciones respecto de esta posición frente a la figura masculina.

Asimismo, en *La deconstrucción ideológico-hegemónica masculina y voces polifónicas en la novela costarricense del siglo XX*, Manuela Álvarez Escobar explora el panorama del mundo de interpretaciones y de nociones del texto 'La ruta de su evasión' de la escritora costarricense Yolanda Oreamuno (1916-1956). En la novela 'La construcción de lo femenino', se describe una degradación de los personajes femeninos y la sublimación de los personajes masculinos, mientras que en 'Conciencias y voces polifónicas', se reporta que la inclusión de esas voces corresponde a terceros espacios que consiguen romper con la lógica patriarcalista; por lo que hay un dialogismo recurrente en la obra.

Por su parte, las investigadoras Nidia Marina González Vásquez y Susana Villalobos Ramírez en *Abordaje de la identidad cultural desde el proyecto de Etapa Básica de Artes Plásticas*, reportan la manera en que su proyecto de Acción Social, beneficia desde hace 30 años, tanto a población joven como adulta al brindarles una alfabetización visual, sensibilización y estímulo de la capacidad creativa, resaltando el tema de identidad cultural a través de diversos talleres. Con el proyecto se pretende que la población adulta se aleje del uso de estereotipos en la figura, contaminada por el constante bombardeo mediático y las representaciones visuales de modos de vida ajenos, para llegar al uso de figuras cercanas a los imaginarios locales; para la población joven, se hace a través de la sensibilización y la observación del entorno.

En el apartado **Pluriculturalidad y Grupos Minoritarios**, José Luis Rodríguez Araya en *El Principio Consti*

tucional de Pluriculturalidad a la luz de las Resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas en Costa Rica, examina las obligaciones del Estado pluricultural costarricense en relación con las poblaciones originarias; además describe, mediante un estudio jurisprudencial internacional, por un lado, la cercanía doctrinal que existe entre la pluriculturalidad y la protección de la cultura indígena, así como de sus ordenamientos autónomos; por otro lado, la obligación de los sectores públicos y privados respecto de la autonomía de estos grupos originarios.

Por otra parte, Carlos Francisco Vargas Jiménez en su artículo *Migraciones y contrastes: la adaptación de la población musulmana en el marco de las migraciones a Costa Rica* argumenta que desde el final de la Segunda Guerra Mundial, existen en el país migraciones que han sido invisibilizadas y limitadas por cuestiones político-religiosas a la mirada pública. Realiza un acercamiento a la población migrante musulmana, que proviene principalmente de Medio Oriente y el norte de África, y que ha hecho aportes culturales significativos a nivel global; analiza principalmente esta población migrante en la región occidental del país.

Las investigadoras Rocío García Pedreira y Verónica Pousada Pardo en *Emigración/exilio a Hispanoamérica e identidad a través de obras de Xosé Neira Vilas* examinan la presencia de la identidad y la emigración/exilio en las creaciones que conforman el denominado "ciclo do neno": 'Memorias dun neno labrego' (Follas Novas, 1961), 'Cartas a Lelo' (Edicións do Castro, 1971) y 'Aqueles anos do Moncho' (Akal, 1977). Reportan que las tres obras reflejan la realidad gallega, introduciendo elementos que remiten a la construcción de la identidad colectiva y que permiten reflexionar sobre los acontecimientos característicos de una época convulsa, marcada por la emigración/exilio.

María del Carmen Ferreira Boo en *Migración de cuentos populares: versiones, adaptaciones y reescrituras de cuentos de los hermanos Grimm en la literatura infantil y juvenil gallega*, analiza diferentes versiones, adaptaciones y reescrituras en la Literatura Infantil y Juvenil gallega de algunos de los cuentos más conocidos de los hermanos Grimm, señalando las similitudes y diferencias con el texto original. Indica que una de las características fundamentales de la

literatura de transmisión oral es su variabilidad, cualidad que provoca que un mismo cuento tenga diferentes versiones en distintos lugares geográficos.

En el segmento **Diversidad Cultural e Identidades**, el artículo *Multiculturalidad indígena en la literatura costarricense: la presencia indígena de la región Brunca en la obra 'Antes que seamos cenizas'* de la investigadora Nuria Isabel Méndez Garita, se refiere a la presencia que tienen las culturas indígenas costarricenses en la Literatura del país. Analiza la obra del Dr. Carlos Morera, la cual cuenta una historia que se ubica en el Valle del Térraba, en Boruca, en el Gran Valle del Diquis, y presenta una visión de esa Costa Rica del sur (región brunca), de mediados del siglo XX. Argumenta que se representa la compañía bananera y la forma de acallar la voz del otro, además el valor de la naturaleza y el respeto a la herencia indígena, y ese resurgir en la conciencia entre los propios pobladores, en un país que olvida su historia.

Mariela Muñoz Muñoz en el ensayo titulado *Afro-centroamericanidad: dislocación del istmo y translocación caribeña y diaspórica*, expone que mientras los países centroamericanos condicionan la exclusión del espacio y las identidades afro-centroamericanas de su repertorio de lo nacional según sus intereses, estas poblaciones se definen en relación con el Caribe insular desde la época colonial, afirman su experiencia Circuncaribe durante la época de las plantaciones y capitalizan su condición diaspórica, mediante las migraciones a los Estados Unidos o hacia otros caribes centroamericanos, desde mediados del siglo XX y hasta la actualidad. Siguiendo esta cronología, Afro-centroamericanidad y su lugar dentro de la diáspora y en la comunidad Afro-Latina, implica por un lado, la maleabilidad cultural de las fronteras nacionales y la experiencia de identidades que se forjan transnacionalmente; por el otro, el histórico y constante desafío a los nacionalismos hegemónicos centroamericanos.

En la última sección **Literatura, Identidades y Género**, Mar Fernández Vásquez en *Muestra de la impronta de los conflictos sociales en la actual literatura juvenil gallega*, reflexiona sobre la Literatura Juvenil publicada en lengua gallega desde el eje temático "Culturas, identidades e imaginarios". Después de realizar un breve recorrido por las narraciones juveniles publicadas en lengua gallega entre el siglo XX y la actualidad

para marcar la creación de la cultura, la identidad y el imaginario, a la luz de fundamentaciones teóricas que estudian conflictos sociales, analiza una selección de obras representativas de la temática en el sistema de la Literatura Infantil y Juvenil gallega, que tratan la creación o reestructuración de la identidad cultural propia como consecuencia de conflictos sociales de diversa índole (guerra, exilio, movimientos migratorios, etc.). Finalmente, en el ensayo titulado *La memoria multidireccional de la hispanidad en la poesía cuántica de 'Infinita Memoria de América' de Laureano Albán*, Ronald Campos López expone brevemente la idea de hispanidad presente en 'Infinita memoria de América' del poeta costarricense Laureano Albán. Esta idea lleva a repensar, en el contexto del V Centenario del Descubrimiento de América, la hispanidad como una heteroglosia, un sincretismo cultural y una identidad barroca, a partir del diálogo de las voces indoamericanas, hispano-cristianas, hispano-judías e hispano-musulmanas que conforman al ser hispánico, a la luz de las múltiples vivencias cotidianas de lo sagrado.

Dra. Luz Marina Vásquez Carranza
Directora

CAPÍTULO I:

CULTURAS, IDENTIDADES E IMAGINARIOS

¿CULTURA DEL GUARO? EL DELITO DE EMBRIAGUEZ EN LA PROVINCIA DE ALAJUELA, COSTA RICA (1949-1970)

Eduardo González Ayala¹

Resumen

La investigación aborda la tipificación y el desarrollo de la embriaguez en Costa Rica en el periodo 1949-1970, la cual estaba considerada como delito y podía ser objeto de persecución y sanción por parte de la policía y los juzgados. Utiliza como fuente primaria documentos del Archivo Nacional de Costa Rica, datos de los Anuarios Estadísticos, así como la legislación de la época. Busca mostrar de qué forma era vista socialmente la persona que se embriagaba, cuáles eran los castigos más comunes que se imponían a este tipo de delito, y también las formas en las cuales la población de la provincia de Alajuela denunció a sus autoridades policiales cuando incumplían sus labores o abusaban de su poder a causa del consumo de licor. Como eje articulador de la propuesta se sustenta la idea de que el consumo de alcohol estaba presente en casi todas las facetas de la vida cotidiana del costarricense de la época, por lo que se cuestiona la existencia de una "cultura del guaro" que tenía incidencia en el desenvolvimiento social de los individuos en lo concerniente al delito y las prácticas de la policía.

Palabras claves: el guaro, embriaguez, cultura del guaro.

Abstract

The study addresses the typology and development of drunkenness in Costa Rica between 1949 and 1970, which was considered a crime and could be subject to prosecution and punishment by the police and courts. Our primary sources constitute documents from the National Archive of Costa Rica, data from the Statistical Yearbooks, and the legislation of the time. We show how the drunk individual was socially viewed, what the most common punishments imposed on this type of crime were, and also the ways in which the population of the province of Alajuela reported the police when they abused their power due to consumption of alcohol. The results support the claim that alcohol was present in almost all facets of everyday life in Costa Rica at the time, so argue for the existence of a "culture of guaro" ("A culture of drinking") that had an impact on the social development of individuals with regard to crime and police practices.

Keywords: guaro, drunkenness, culture around 'guaro'.

¹Máster en Educación por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México. Egresado de la Maestría en Historia de la Universidad de Costa Rica.

Correo electrónico: eduardo.gonzalezayala@ucr.ac.cr

I. Introducción

En 1975, el periodista Carlos Freer produjo en Costa Rica un documental titulado: "La cultura del guaro", en el cual pretendía dar a conocer desde su punto de vista de por qué el consumo de licor era una actividad social muy popular en el país, sin embargo, en su criterio podía dañar el tejido social que venía afectando a los costarricenses desde décadas atrás. Por su parte, Manuel Solís en su análisis de la conflictividad política de la década de 1940, le otorgó también un papel central al consumo de licor, el cual asoció con el desarrollo de la masculinidad y de la cultura política del país. Desde esta perspectiva, en el contexto de la guerra civil, el alcohol estuvo presente tanto en el bando oficial como entre los insurrectos, fue partícipe en los atentados previos a la guerra, en el allanamiento que conllevó a la muerte del doctor Valverde Vega, en los eventos del Cardonazo y en otras actividades políticas:

Alcohol entre los que organizan manifestaciones, durante las elecciones; entre quienes luchan en la carretera interamericana, "contra el frío" o para darse valor; entre los jefes de los cuarteles y entre los jefes de los alzados, para "celebrar", antes y después de la batalla. (Solís Avendaño, 2008, p. 315).

Asimismo, Díaz Arias (2015) valoró el papel del licor en varias localidades del país en el transcurso del siglo XX, entre ellas Alajuela, en las cuales las fiestas de Independencia se tornaban en espacio de catarsis donde entraba en juego la cultura popular. Las personas literalmente se "agarraban" a golpes sin ningún tipo de sanción, alentados por el consumo de alcohol, el cual a su vez era proporcionado por las autoridades del lugar; este tipo de entretenimiento se conoció como "golpes libres". Los policías se involucraban en estos pleitos sin ninguna aprehensión. Bebida, violencia y difusión de los límites de la ley y la autoridad se conjugaban en una celebración popular que retaba el poder del Estado y escandalizaba a los periodistas que reportaban los sucesos.

Los anteriores ejemplos de trabajos académicos y divulgativos, conducen a varias interrogantes: ¿Existía una "cultura del guaro" en Costa Rica a mediados del siglo XX? ¿Cómo se asociaba la embriaguez con la delictividad? ¿Cómo reaccionaban los ciudadanos ante el consumo

de licor como práctica cotidiana? ¿Qué papel jugaban las autoridades en el control del acceso al alcohol? Con base en estos cuestionamientos, la presente investigación pretende analizar la embriaguez como un delito tipificado por los códigos penales, en la provincia de Alajuela, durante el periodo 1949-1970, con el fin de valorar el alcance y las implicaciones de esta práctica desde el punto de vista judicial, así como las reacciones ante ella por parte de la ciudadanía y las autoridades.

ii. La embriaguez como delito

En primera instancia, debe mencionarse que de acuerdo a las estipulaciones del Código Penal de 141, la embriaguez se consideraba una falta contra la moral y las buenas costumbres, pero en legislaciones anteriores ya poseía esta tipificación. En la provincia de Alajuela, este tipo de transgresión fue la más denunciada en el periodo abordado, llegando a representar aproximadamente el 65 por ciento del total de faltas registradas (Dirección General de Estadísticas y Censos, Ministerio de Economía y Hacienda, Anuarios Estadístico de Costa Rica, 1949-1970), precisamente a causa de la inclusión de la ebriedad en esta categoría. Los trabajos que han utilizado los Anuarios Estadísticos como fuente para estudiar el delito, muestran esta tendencia (Marín Hernández, 2011). Por otra parte, las investigaciones que analizan la documentación de Archivo, muestran mayor presencia de delitos contra la propiedad desde finales del siglo XIX (Gil Zúñiga, 2011; Naranjo Gutiérrez y Solano Quirós, 1989; González Ayala, 2014).

En la Costa Rica de mediados de siglo XX existían leyes cuyo objetivo radicaba en mantener el orden público y evitar conflictos en las comunidades, además de mantener el control sobre las poblaciones.

Dos de las más importantes eran la ley de juegos y la ley de licores, las cuales establecían prohibiciones a ciertas actividades que pudieran comprometer la convivencia social. Estar ebrio se asoció sistemáticamente con transgresiones al orden público, la violencia, el hurto y las faltas contra la moral. No obstante, en ocasiones, sirvió como atenuante de estos otros delitos, en términos de disminución de condenas.

Las personas que se embriagaban eran etiquetadas en su comunidad como "habituales", de tal forma que tanto

las autoridades como los vecinos las consideraban propensas al consumo de licor y eventualmente, al crimen (Gil Zúñiga, 2000). Además, Mercedes Flores ha investigado cómo en los casos de las personas etiquetadas o diagnosticadas como “locos” durante la primera mitad del siglo XX, las autoridades realizaban una sistemática vinculación con el consumo de licor y drogas, los cuales se asociaban a su vez con trasgresiones al orden público, la moralidad y la propiedad privada (Flores, 2013).

Por el delito de embriaguez, una persona podía pagar una multa o incluso pasar varios días detenida. De manera quizá irónica, la mayoría de diversiones públicas y los espacios de socialización de la época se asociaron con el consumo de licor. Por ello, resultaba común que en las actividades comunales, en el desarrollo de las labores cotidianas o en los espacios de esparcimiento nocturno, existieran personas detenidas a causa de la ingesta del alcohol. Por tanto, el cumplimiento de las leyes era laxo. Los establecimientos comerciales como las “cantinas” fueron sitios de constantes altercados, en los cuales se esperaba que el policía se presentara para “poner orden”. Esto fue claro para los vecinos de Chilamate de Poás, quienes en 1964 argumentaron que:

...en estas poblaciones nuevas no faltan los elementos adictos a la perturbación del orden público, que lo hacen con toda libertad por la falta de una Autoridad constituida allí destacada que los frene en sus malos instintos, provocados muchas veces por los efectos del licor, que clandestinamente se expende en muchos lugares y a veces con la tolerancia de las autoridades que ya no se preocupan por cumplir con su deber (Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR), Gobernación, No. 36502, 1964, f. 109).

Desde esta visión, el licor era un medio por el cual se quebrantaba la ley y se producían desórdenes en las comunidades. Su regulación, que dependía del Estado, era valorada como exigua por parte de los pobladores. Al tratarse de un espacio rural, calificado por los quejosos como una población “nueva”, es decir, recientemente constituida, la moralidad compartida percibe la ausencia de autoridad y cumplimiento de las normas, a pesar de existir funcionarios del Estado. En este sentido, se ha interiorizado un poder simbólico, que deviene del Estado, y que faculta a este para hacer cumplir un orden imaginado, en el cual

el poder opera “ocultando a los individuos el origen de las normas que deben seguir y estableciendo un imaginario colectivo en el cual ciertas reglas deben cumplirse en una sociedad. Al servir al Estado, este poder aparece como “incontestable” (Castro, 1999, p. 230). La noción de autoridad existente en la época remite a este concepto simbólico en el cual un individuo, en este caso el policía, representaba al Estado.

El consumo de alcohol se asoció entonces con una serie de delitos diversos. Por ejemplo, en 1951, tres alajuelenses fueron denunciados y procesados por embriaguez, en tanto alteraban el orden público (ANCR, Gobernación, No. 8822, 1951, f. 11v).

Es factible aseverar que el alcohol se conjugaba con otros factores para atentar contra el orden público, y era elemento potenciador de otros delitos. La violencia también se vinculó al “guaro”, como evidencia el reporte de un periódico, donde se describe como un hombre de apellido Calvo, en estado de ebriedad, asesinó a su esposa y luego se suicidó, en la comunidad de Sarchí (La Prensa Libre, 11 de enero de 1949, p. 3). Por su parte, en Alfaro Ruiz un hombre de apellido Aguilar realizó disparos estando ebrio mientras lanzaba vivas a Calderón Guardia, y por ello fue detenido (ANCR, Gobernación, No. 44042, 1961, s.f.). La línea entre los delitos como la embriaguez y aquellos que atentaban contra el orden público, era tenue. Fácilmente, estas faltas se conjugaban en diversas situaciones en las cuales tanto los pobladores como las autoridades y el Estado participaban con diferentes niveles de injerencia dentro de los conflictos.

I. La policía y el control del licor

En 1960 el señor Alex Barquero, Agente Principal de Policía de Tacaes de Grecia, aseguraba a uno de sus superiores que en el poblado bajo su resguardo existía una barra de “pachucos”, los cuales eran adictos al licor y no tenían respeto por la ley (ANCR, Gobernación, No. 43981, 1960, f. 42). Acá, nuevamente el alcohol se asoció a los problemas de disciplina y a la criminalidad.

Según Barquero, los jóvenes se encontraban “fuera de control”, no atendían a las autoridades y se dedicaban a alterar el orden público y a provocar actos contra

la comunidad, lo cual plantea la problemática de la construcción social de un perfil del delincuente que se manifestó en los diferentes conflictos y se apuntaló en las condenas que se aplicaron por las diversas infracciones. El crecimiento de la población y los cambios culturales en el Valle Central de Costa Rica, favorecieron que se conformara una representación social de un grupo denominado “pachucos”: jóvenes propensos al consumo del licor y al desorden, juzgados severamente por la mirada adultocéntrica de la época (González Ortega, 2005).

La policía, por otra parte, se encontraba en una posición contradictoria, pues debía regular las actividades cotidianas en las cuales se expendía alcohol. El Reglamento Orgánico de la Policía Nacional de 1941, insistía en que la embriaguez en los oficiales de policía era una falta grave, la cual implicaba la destitución. Por su parte, el Reglamento de la Guardia Civil de 1958, prohibía a los oficiales en servicio “beber licores o entrar a un establecimiento donde se expendan”. No obstante, el mismo texto indicaba como funciones policiales saber localizar los sitios “de posible perturbación del orden”, entre los que se incluían cantinas, billares y salones de baile, entre otros, y además “visitar con frecuencia estos sitios, para observar la conducta de los concurrentes” (Ministerio de Seguridad Pública, Reglamento de la Guardia Civil, p. 7). Se especifica en el reglamento que se debían visitar el mayor número posible de locales a la hora de cierre.

Estas obligaciones para los policías conllevan una importante contradicción; en primera instancia, existía una prohibición para el consumo de licor mientras el oficial se encontrara en servicio, pero a la vez se colocaba como una sus funciones esenciales la vigilancia de ciertos locales comerciales en los que era cotidiano el consumo de bebidas alcohólicas. En este sentido, producto de su trabajo, los policías estaban en contacto constante con los espacios donde se consumía alcohol. Así entonces, el policía vigilaba diariamente locales comerciales rebosantes de licor pero tenía prohibido consumirlo. Lo anterior se evidencia con una serie de entretenimientos públicos como los bailes, las rifas, el cine, el teatro, el fútbol, las fiestas y los turnos, espacios en los cuales las personas convivían y se divertían, no obstante, podían ser considerados por las autoridades como espacios de transgresión, y por la moral religiosa como eventos “pecaminosos” (Enríquez Solano,

2000). En la década de 1960, en varias comunidades afloraron los centros de diversión; en La Fortuna de San Carlos, “La Central” fue un negocio ideal para aquellos que desearan consumir licor, jugar pool o bailar (Villalobos Cubero, 2014). A raíz de lo anterior, el Estado buscó regular este tipo de actividades, por lo que se promulgaron leyes para restringir y condicionar las rifas, los juegos, los bailes y los turnos. En 1959, el Reglamento de Control de Espectáculos Públicos encargaba al Departamento de Defensa Social la vigilancia de todas estas actividades (Urbina Gaitán, 2006). Ante las diversiones públicas, se suponía que la autoridad debía asegurar el cumplimiento de la ley.

Un ejemplo claro de esta contradicción fue la Ley de licores, la cual no permitía la permanencia de menores de edad en establecimientos comerciales que expendieran licor, ni la celebración de bailes en los mismos. La interpretación de esta ley era laxa; en 1961, los vecinos de Santiago de Palmares a través de la Junta Progresista, se quejaron por la presencia de menores de edad en las cantinas de su pueblo, y por un niño que servía como cantinero en un negocio conocido de la comunidad (ANCR, Gobernación, No. 44310, 1961, f. 16-17).

El papel de las autoridades como las encargadas de resolver los conflictos y evitar que se vulnerara la norma en estos espacios, resultaba contraproducente a aquellos dueños de negocios que defendían sus propios intereses, y para los cuales una presencia acuciante de los policías podía representar una limitación en cuanto a la capacidad para recibir ingresos. La relación entre el consumo de alcohol y las diversiones públicas fue caldo de cultivo para los conflictos entre la policía, los vecinos y los comerciantes. Como ejemplo puede verse el caso de la cantina de Raúl Corella en San José de Alajuela; la denuncia de Corella contra el Agente Principal de Policía Santos Cambronero evocaba el descuido de este, pues lo acusaba de negligencia:

...varios individuos que habiendo tomado licor en otro establecimiento provocaron un gran escándalo en mi comercio sin que se presentara en ningún momento a poner orden. Parece que don Santos se preocupa de su puesto solo para cobrar su sueldo sin cumplir debidamente sus obligaciones (ANCR, Gobernación, No. 35358, 1953, f. 7).

El denunciante asume que los provocadores del desorden habían ingerido licor en otro comercio y habían llegado ya ebrios al suyo. El comerciante buscó posicionarse, desde la moralidad compartida, como defensor de los valores dominantes que el policía debía hacer cumplir. Se evidencia en este caso la tensión previamente mencionada entre la función que cumplía el policía como “garante del orden” y los intereses de algunos ciudadanos, en este caso los comerciantes. El rol de control del policía generó roces con otros intereses hegemónicos dentro de las comunidades, en este caso el expendio de licor. Pero a la vez, su función se complementó con las representaciones que los ciudadanos realizaban de sus comunidades, y de las razones por las cuales el orden social era transgredido, con las cuales interpelaban constantemente al Estado mediante las críticas a los policías.

Por una parte, mientras la hora límite fijada por ley, en la cual se tenían que cerrar los locales que expendían licor, era las 9 de la noche, los dueños de los locales buscaban transgredir esta norma tratando de que las personas se quedaran el mayor tiempo posible y con ello generar mayores ingresos. Asimismo, los patentados buscaban atraer clientela y en ocasiones permitían la presencia de menores de edad en sus establecimientos, como en el caso de la cantina del mencionado Corella, donde se evidenciaron escándalos y presencia de menores de edad (ANCR, Gobernación, No. 35358, 1953, f. 8v). Además, algunos locales se las ingeniaban para conectar los villares con los espacios de venta de alcohol (ANCR, Gobernación, No. 40611, 1960, s.f.).

En 1960, el Agente Principal de Policía de Tacaes se quejaba ante el inspector General de Autoridades, dándole a conocer que la patentada Berta Torres lo denunció, pues él no permite que el establecimiento de venta de licores propiedad de la señora, se mantenga abierto hasta altas horas de la noche y se produzca escándalo con la “rokola”. Asimismo, el oficial dice no tolerar la presencia de menores de edad en el negocio y que por ello recibió amenazas (ANCR, Gobernación, No. 43981, 1960, f. 44). Por su parte, el Jefe Político de Ciudad Quesada felicitó, en 1968, al Agente Principal de Policía de Venecia, por haber controlado la presencia de menores de edad en villares y cantinas (ANCR, Gobernación, No. 35968, 1968, f. 19). Una de las características de la contravención a las

denominadas “leyes especiales”, fue que los grupos infractores generalmente pertenecían a los sectores populares, los cuales tenían entre sus prácticas de entretenimiento y sociabilidad, espacios como los “juegos prohibidos”, el consumo de licor y los bailes. En este contexto, la función de la policía como celadora del orden chocó directamente con las costumbres populares y con los intereses de los patentados.

Desde el punto de vista de la autoridad, contener por la fuerza la ebriedad era una medida aceptable, para prevenir o evitar otras acciones indeseables. Así por ejemplo, El Inspector General de Autoridades Rodolfo Vives explicaba y justificaba en su informe al ministro de Gobernación, el proceder del Agente Principal de Policía de La Garita de Alajuela, en contra de un vecino de apellidos Castillo Soto: “fue castigado por la policía ya que se encontraba en completo estado de ebriedad y trató de entrar en la casa del dueño de la cantina cuando ésta ya estaba cerrada, para que le vendieran licor” (ANCR, Gobernación, No. 38892, 1961, f. 98). Varios casos reflejan la intervención violenta de las autoridades, circunstancias en las que medió el “guaro”. En 1957, Franco González fue golpeado contra el pavimento por los oficiales de San Antonio de Alajuela, por encontrarse ebrio (ANCR, Gobernación, No. 39713, 1964, f. 4). En otro caso, el policía Miguel Solera propinó cinco “batonazos” a un poblador en Alfaro Ruiz, siendo que ambos se encontraban bajo los efectos del alcohol (ANCR, Gobernación, No. 36502, 1964, f. 39). Por su parte, el funcionario Carlos María Rojas atacó a “cinchazos” a un vecino de Barranca mientras se encontraban en una cantina (ANCR, Gobernación, No. 42056, 1955, f. 58).

Asimismo el oficial Juan de Dios Murillo agredió a un vecino ebrio de Poás, asestándole un golpe con su tahona en la cabeza (ANCR, Gobernación, No. 38301, 1952, f. 1). En Llano Bonito de Naranjo, Manuel Solís abusó de su autoridad agrediendo a una persona ebria y conduciéndola amarrada por las calles del pueblo (ANCR, Gobernación, No. 4205v6 (1955), f. 51), mientras que en La Garita de Alajuela los vecinos denunciaron que:

El Agente Principal de Policía don Edwin Soto Chinchilla en su estado de ebrio, le dio orden a su

auxiliar Antonio Arroyo para que procediera contra el borracho que estaba caído; El Agente Auxiliar que estaba bueno, estaba en la obligación de alzar al borracho caído que ya no se movía y llevarlo a la cárcel; pero no lo hizo así, sino que desenfundó su cruceta y le dio una zotaina [sic] al borracho lo arrastraba por el suelo, le rompía la ropa y lo dejó casi desnudo (ANCR, Gobernación, No. 39955, 1950, f. 2).

Otra agresión, de carácter más violento, la vivieron dos habitantes de Zarco de apellidos Rodríguez y Marín, quienes encontrándose borrachos, participaron en un altercado y recibieron disparos de bala por parte de la policía de su comunidad; fueron trasladados al hospital, uno de ellos en estado crítico (Diario de Costa Rica, 18 de mayo de 1949, 3). Situación similar se presentó en Los Cartagos de Alajuela, cuando ciudadanos del lugar denunciaron al Agente de Policía, Abel Marín Jiménez, por ebriedad y abuso de autoridad:

...al enterarse de que se había suscitado un pleito en el poblado, se presentó a imponer el orden en su estado natural que ya lo es el estar completamente ebrio, y lo único que se le ocurrió hacer fue sacar su revólver y comenzar a disparar en una forma tan imprudente, que a estas horas no nos explicamos cómo no mató a por lo menos hirió a alguno de los presentes (ANCR, Gobernación, No. 40471, 1958, f. 57).

En este caso, aunque no se produjeron heridos, a raíz de esta denuncia y del seguimiento que los vecinos le dieron al caso, el oficial en cuestión fue sustituido por directriz del Ministerio de Gobernación. Queda en evidencia, sin embargo, que para la policía de la época en estudio no había contradicción en utilizar la violencia excesiva contra una persona ebria, como "castigo" o forma de sometimiento a la autoridad.

VI. La denuncia de los vecinos

Cuando en una comunidad la dinámica social rebasaba el imaginario colectivo sobre el orden y el control, era común que se produjeran denuncias. En Labrador de San Mateo, un grupo de personas solicitaba en 1953 la creación de una Agencia Principal de Policía y de una cárcel, pues las consideraban indispensables para el mejoramiento de la comunidad y el control del consumo de licor, que generaba constantes inconvenientes:

"Basamos nuestra solicitud en una serie de escándalos que a menudo se suscitan en este lugar, la mayoría de las veces a consecuencia de excesos de licor que en varias ocasiones han degenerado en hechos sangrientos" (ANCR, Gobernación, No. 40283, 1953, f. 2).

En la época en estudio, una cantidad significativa de estas quejas transitaron sobre la temática del consumo y abuso de licor. Las quejas también se presentaban cuando las autoridades no cumplían con las expectativas de los vecinos. Los oficiales fueron acusados de ejercer sus funciones en estado de ebriedad, aunque usualmente estas denuncias podían ir acompañadas de otras agravantes como abuso de autoridad, faltas contra la moral o desacato de funciones y órdenes. No es posible argumentar que las personas civiles conociesen los reglamentos de policía, pero sí habían comprendido mediante los procesos de educación, legalidad y moralidad compartida, cuáles eran los comportamientos esperados de una autoridad, por lo que las denuncias señalaban aquellas actitudes que consideraban anómalas, como se verá a continuación.

En 1949, siete habitantes de San Isidro de Alajuela interpusieron una querrela contra el policía del lugar por ebriedad constante y por no cumplir con sus funciones (ANCR, Gobernación, No. 41745, 1949, f. 64). La señora Rita María Carreón Herra denunció asimismo por ebriedad al Agente Principal de Policía de Canoas de Alajuela (ANCR, Gobernación, No. 45621, 1965, f. 5).

Por otra parte en 1958, vecinos de Los Ángeles de Alajuela se quejaron del policía del lugar por ser adicto al licor (ANCR, Gobernación, No. 40471, 1958, f. 53). El policía de San Pedro de San Ramón, Manuel Guillén, fue acusado de ser un "ebrio habitual" (ANCR, Gobernación, No. 4159, 1965, s.f.). En otro caso los ciudadanos alajuelenses relataron que el Agente Principal de Policía Mariano Quirós: "...no cumple en la actualidad con sus deberes de autoridad ya que generalmente se encuentra en estado de embriaguez, y especialmente durante la Semana Santa se pasó en ese estado" (ANCR, Gobernación, No. 41745, 1949, f. 75).

Los casos muestran que el consumo de licor entre los policías fue común, y que algunos oficiales eran catalogados como ebrios habituales. En este con-

texto de tolerancia y permisividad hacia el licor, no es extraño que los policías lo consumieran y que a partir de su uso tuvieran actuaciones censurables por parte de los vecinos. El policía formó parte de una comunidad en la cual si bien es cierto la moralidad compartida indicaba la inconveniencia del consumo de licor por parte de las autoridades, la cultura cotidiana facilitaba la ingesta etílica y colocaba al funcionario constantemente ante la presencia del licor.

Por otra parte, las denuncias también combinaron el consumo de licor con otras actitudes reprochables de los policías. En particular, se asoció la embriaguez con el uso desmedido de la violencia y con una manera particular de ejercer la masculinidad. Los policías y los ciudadanos (varones) podían retarse a pelear “como hombres” para demostrar su fuerza y poder. Varios casos muestran a policías abusando del licor y armando grescas con los vecinos (ANCR, Gobernación, No.40956, 1953, f. 2; ANCR, Gobernación, No. 41210, 1953, f. 1; ANCR, Gobernación, No. 45594, 1949, f. 12). Cuando Amado Gómez, policía de San Roque de Grecia, fue denunciado por agredir a otra persona, en su declaración admitió la culpa y haberse tomado “unos tragos” mientras ejercía su trabajo. El oficial recibió por esta conducta solamente 15 días de suspensión, y fue apoyado por vecinos de su comunidad y por el Jefe Político (ANCR, Policía, No. 11713, 1956, f. 1-7). Las acusaciones por embriaguez contra las autoridades se asociaron también a la falta de acción o negligencia. Ejemplo de ello fue la queja que vecinos de San Miguel de San Roque de Grecia expusieron ante el Ministro de Gobernación:

El Agente de Policía de nuestro vecindario, señor Leonardo Rodríguez Paniagua es persona apreciable por su conducta en general, pero no lo es en su carácter de autoridad. En él es frecuente el uso de bebidas alcohólicas, lo que le impide cumplir a cabalidad con los deberes de su destino, además de que esa circunstancia le resta capacidad de trabajo (ANCR, Gobernación, No. 43982, 1960, f. 62).

Por otra parte, el policía de San José de Naranjo, José Guzmán Santamaría, fue denunciado mediante un memorial que firmaron los vecinos del pueblo de Cañuela. En dicha misiva se exponía que el oficial no era apto para el desempeño de su cargo, y se recalca “su

ineptitud en el cumplimiento de sus deberes, pues en primer lugar acostumbra ingerir licor tanto Nacional, como clandestino, permitiendo la venta pública de éste último” (ANCR, Gobernación, No. 42056, 1955, f. 92). También el ciudadano Rafael Álvarez denunció la venta de licor clandestino en Carrillo de Alajuela, acto ilícito que tenía lugar en un salón de baile (ANCR, Gobernación, No. 39050, 1958, f. 724).

Ante una denuncia presentada en San Ramón en 1953, se desarrolló un caso de encubrimiento. Cuando fue denunciado el Agente Principal de Policía de Volio, Rafael María Valverde, por abusar de su autoridad y embriagarse constantemente, el Jefe Político salió en defensa del policía, y a pesar de que varios vecinos declararon como cierta la tendencia de Valverde a consumir licor de manera excesiva, la intervención del Jefe Político asegurando que no abusaba del licor y que cumplía con los deberes de su cargo, fue suficiente para que no se procesara ningún castigo para el policía (ANCR, Gobernación, No.40956, 1953, f. 11v).

Es importante destacar cómo las acusaciones de negligencia o abuso de autoridad usualmente iban acompañados de cargos por ebriedad. Por otra parte, las Jefaturas Políticas no estuvieron exentas de acusaciones. Al igual que en las querellas planteadas contra los Agentes de Policía, en estas instancias el consumo de licor solía atribuírsele a las autoridades como una prueba de su incapacidad y del descuido de sus funciones. Así lo declaró el testigo Claudio Vargas, en Naranjo, cuando se refirió a la actuación del sargento Tobías Carrión y del Jefe Político Víctor Julio Muñoz:

...el hombre se encontraba en tal estado de ebriedad que antes de ser desarmado tuvo tiempo de hacer alrededor de cinco disparos tan peligrosos, que uno de los proyectiles le quemó la cara a uno de los policías que trataba de desarmarlo. A todo esto en la acera de enfrente en el negocio denominado la Central el señor Jefe Político impávido observaba los hechos que estaban sucediendo; y no podía ser de otra manera pues este señor se encontraba en igual o peor estado de ebriedad que su subalterno (ANCR, Gobernación, No. 39575, 1958, f. 4v).

Otro declarante, el señor Óscar Corrales, correspon

dió con lo señalado por Vargas al aseverar que el Jefe Político de Naranjo acostumbraba embriagarse, y que podía dar fe de ello dado que el funcionario frecuentaba la cantina “Río Rosa”, propiedad de la familia de Corrales (ANCR, Gobernación, No. 39575, 1958, f. 6v). En otro caso acaecido en Palmares, varias personas declararon contra el Jefe Político, acusándolo de tomar licor y emborracharse en horas laborales (ANCR, Gobernación, No. 40498, 1958, f. 5).

En esta dinámica, debe considerarse que los Jefes Políticos y Gobernadores también denunciaron a sus subalternos por consumo indebido de alcohol. Por ejemplo, el Jefe Político de Alfaro Ruiz indicó que en una inspección que realizó en 1970, el policía de Zapote se encontraba ebrio y no portaba su arma reglamentaria (ANCR, Gobernación, No. 45164, 1954, f. 3). En el mismo sentido se enfocó la denuncia del Jefe Político de Palmares contra uno de los Agentes principales de policía, el cual en su criterio consumía demasiado licor y organizaba bailes en la comisaría (ANCR, Gobernación, No. 45594, 1949, f. 2). Incluso el Gobernador de la provincia de Alajuela, Iván Araya, señaló la conducta inapropiada de un policía en La Garita, el cual abusaba del licor y provocaba riñas con los vecinos (ANCR, Gobernación, No. 39045, 1954, f. 735). También fue denunciado Tobías Carreón, policía de Naranjo, por parte del Jefe Político de esa comunidad, el cual le achacó incumplimiento de funciones y embriaguez constante; lo irónico de este caso es que en el expediente del proceso, varios vecinos de Naranjo declararon que el Jefe Político también se embriagaba (ANCR, Gobernación, No. 39575, 1958, f. 2-4).

En 1965 se produjo un proceso contra el policía Ronulfo Villalobos, de Santiago de San Ramón, a quien se acusó de ser adicto al licor y de ausentarse de su trabajo como Agente Auxiliar de Policía, a causa de su embriaguez y de otras actividades personales. En este caso, es denunciado por el Jefe Político de San Ramón y otros policías lo secundaron y atestiguaron en su contra, por lo que debió apersonarse en la localidad un miembro de la Inspección General de Autoridades, el cual dictaminó suspender al policía auxiliar de su puesto “por el término de 15 días sin goce de sueldo” (ANCR, Gobernación, No. 38416, 1965, s.f.). Otro caso, esta vez en San Pedro de San Ramón, redundó en la suspensión también por 15 días del Agente Principal

de Policía Manuel Guillén, a quién algunos vecinos acusaron por ebriedad y otros defendieron (ANCR, Gobernación, No. 41596, 1965), f. 13).

De esta forma, se evidencia cómo en ocasiones sí se producían sanciones contra los policías que cometían diversas faltas, entre ellas el abuso del licor y la negligencia en sus funciones. No obstante, dichos castigos en estos casos parecen no ser demasiado drásticos ni definitivos, en el entendido de que la persona podía volver a ocupar su cargo a pesar de sus comportamientos. Además, el mismo proceso de interrogatorio a los testigos reflejó una marcada tolerancia hacia la toma de licor y la visita a cantinas por parte de los policías, con el consecuente descuido de sus responsabilidades.

Pocas veces se registra en la documentación de Archivo sanciones más fuertes. En 1965, luego de ser despedido de su cargo como Agente Principal de Policía de Esquipulas de Palmares a causa de la embriaguez, el señor Manuel Cascante se consideró obligado a interpelar directamente al presidente Erich Cascante; intentó con su misiva que se le dispensara por sus actuaciones y no se le separara de su cargo:

Quiero si, ser franco con Ud. mi querido Jefe y Amigo, Yo, hice una visita a San Ramón, y ahí me alegré y tomé unos tragos, no embriagándome, sí, alegrándome, y ello, no obstante no haber cometido falta alguna, ha dado motivo para destituirme según se me informa. Señor Presidente, creo una medida muy drástica para un amigo y servidor, que ofenderá [sic] en cualquier momento, la vida por Ud. (...) con respeto y encarecidamente inquiero su muy valiosa intervención a mi favor (ANCR, Gobernación, No. 36279, 1965, s.f.).

El expediente no permite saber si existió alguna intervención del Presidente en este caso, o si la misiva tuvo alguna repercusión para favorecer la situación del policía. En condiciones similares fue cesado de sus labores en 1955 el Agente Principal de Policía de San Miguel de Naranjo, por decomisarle el Inspector General de Hacienda “botella y media de licor clandestino” (ANCR, Gobernación, No. 42056, 1955, f. 37). Queda en evidencia con los casos planteados, en primera instancia el comportamiento disoluto de las autoridades respecto al consumo y distribución de licor. Pero más aún,

el hecho de que si el policía no cumplía con sus funciones simbólicamente adjudicadas, los vecinos reclamaban ausencia de autoridad y transgresión del orden público.

V. Conclusión

Respecto a la embriaguez como delito, es posible afirmar que el Estado ejercía un poder que se ubica dentro de los mecanismos formales de control (leyes, policía, aparato judicial, multas, cárcel), los cuales se mezclaban con los mecanismos informales, aquellos que las comunidades habían desarrollado para regular las prácticas cotidianas y resguardar la moral, entre ellos los códigos comunitarios para el consumo de licor y el comportamiento deseado respecto a las diversiones públicas.

El consumo de licor en la provincia de Alajuela en el periodo en estudio era una práctica cotidiana, la cual desde la moral dominante y desde la legislación era sancionada, sin embargo poseía un amplio margen de tolerancia y permisividad dado que se encontraba arraigada en la cultura popular. Por ello, los castigos que la legislación instituía para este tipo de conductas, rara vez se concretaban. En los casos analizados en esta investigación las sanciones indicadas para la embriaguez prácticamente no se aplicaron.

Por otra parte, el desarrollo de las leyes suponía contradicciones para funcionarios como los policías, quienes tenían como función resguardar los espacios en los que se consumía licor, asegurar el orden público, y a la vez tenían prohibido embriagarse. El Estado colocaba a sus funcionarios, los cuales usualmente provenían de los estratos populares, y los colocaba como guardianes en los espacios públicos de entretenimiento, donde el licor se consumía cotidianamente. Estas circunstancias favorecieron una serie de conflictos en los cuales se veían involucrados tanto los policías, como los patentados y los propios ciudadanos. La violencia como práctica social, el abuso de poder, así como el desarrollo de una masculinidad particular y los cambios en las prácticas culturales de las décadas de la posguerra, configuraron una realidad compleja en la cual se articulaban los deseos e intereses de diversos grupos sociales.

Por otra parte, las denuncias planteadas contra el abuso del licor, permiten entrever que los vecinos habían interiorizado una moralidad compartida, que debía

existir un orden en la sociedad (poder del Estado) y que tenían la posibilidad de denunciar a sus autoridades cuando no cumplían sus expectativas. Estas denuncias permiten cuestionar la legitimidad que tuvieron los policías en las comunidades, pues en los casos de denuncia por embriaguez o negligencia, los vecinos evidenciaron su descontento con el proceder de las autoridades, y reivindicaron la necesidad de otros policías que sí hicieran cumplir el orden. En la mayoría de los casos, los expedientes no permiten determinar el seguimiento que dan los denunciantes al caso una vez que se presentó la queja, o bien posibles sanciones contra los funcionarios por parte del Estado.

Las denuncias reflejan también una cultura cotidiana cercana a la tolerancia del consumo y distribución del alcohol. Esto tenía repercusiones directas sobre los policías, quienes obligados por ley a controlar los desórdenes públicos provocados por el abuso de la bebida, estaban inmersos en una dinámica comunal en la cual sus actuaciones podían reñir con sus responsabilidades. Es decir, el policía era el encargado de resguardar espacios como cantinas y salones de baile, donde constantemente se consumía licor, y se encontraba bajo las exigencias de un trabajo que demandaba contacto constante con la población, cumplimiento de normativas e intervención en situaciones conflictivas; pero los reglamentos y el orden institucional le impedían la ingesta de licor, al demandar que los funcionarios debían mostrar una conducta pública intachable.

Para la Policía de Villas y Pueblos, esta dinámica tuvo implicaciones porque sus funcionarios no recibían ningún entrenamiento particular, eran nombrados usualmente por motivos políticos y pertenecían a las mismas comunidades en las cuales prestaban servicio. Como apoyo logístico del Estado, se les entregaba un revólver o un bastón para desempeñar su cargo. No es extraño entonces que los policías consumieran alcohol y adoptaran comportamientos comunes entre los hombres de los pueblos, como las peleas. En este sentido, el papel de los ciudadanos podía eventualmente condenar el accionar de un policía, o bien salir en su defensa ante una situación crítica. La moralidad compartida, la interiorización de un poder estatal, las redes de apoyo y confianza en las comunidades, así como los vínculos sociales y políticos, resultaban esenciales para dirimir conflictos y

a la vez para posicionarse ante situaciones complejas derivadas de la denuncia y del accionar policial.

IV. Referencias bibliográficas

Fuente primaria

Archivo Nacional de Costa Rica, Gobernación. Exp. 41745 (1949), 45594 (1949), 45594 (1949), 39955, (1950), 8822 (1951), 38301 (1952), 35358 (1953), 40283 (1953), 40956 (1953), 41210 (1953), 39045 (1954), 45164 (1954), 42056 (1955), 11713 (1956), 39050 (1958), 39575 (1958), 40471 (1958), 40498 (1958), 40611 (1960), 43981 (1960), 43982 (1960), 38892 (1961), 44042 (1961), 44310 (1961), 36502 (1964), 39713, 1964, 36279 (1965), 38416 (1965), 41596 (1965), 45621 (1965).

Dos heridos graves en Zarcero agredidos por la propia policía. Son ellos los Srs. Máximo Rodríguez y Juan Pablo Marín. (1949, 18 de mayo). *Diario de Costa Rica*.

El Congreso Constitucional de la República de Costa Rica. (1941). *Reglamento Orgánico para la Policía Nacional*. San José: Imprenta Nacional, 1941.

Horroroso crimen en Sarchí Norte. (1949, 11 de enero de 1949). La Prensa Libre, p. 3. Ministerio de Seguridad Pública. (1958). *Reglamento de la Guardia Civil*. San José: Imprenta Nacional.

Ministerio de Economía y Hacienda. (1949). *Anuarios Estadístico de Costa Rica: 1949-1970*. San José: El Ministerio.

Fuente secundaria

Castro, B. (1999). "El poder (y lo) simbólico". *Brocar: cuadernos de investigación histórica*, 23. Díaz Arias, D. (2007). *La fiesta de la independencia en Costa Rica, 1821-1921*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Enríquez Solano, F. (2000). Control social y diversión pública en Costa Rica (1880-1930). Ponencia presentada en el *XIX Congreso Internacional*

de Ciencias Históricas, Oslo.

Flores González, M. (2013). *Locura y género en Costa Rica: 1910-1950*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Gil Zúñiga, J. D. (2000). De botellas y taquillas y de ebrios pendencieros. Estigma y alcohol en la provincia de Heredia 1880-1941. Ponencia presentada en el *V Congreso Centroamericano de Historia*, San Salvador.

Gil Zúñiga, J. D. (2011). Delito y control social en la provincia de Heredia 1885-1941, En Marín Hernández, J. J. y Gil Zúñiga, J. D. (Eds.). *Delito, poder y control en Costa Rica. 1821-2000*. San José: Sociedad Editora Alquimia 2000.

González Ayala, E. (2014). Denuncia y delito en el mundo rural costarricense: el caso de Naranjo (1980-1924). *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, Volumen Especial Región Occidente de Costa Rica.

González Ortega, A. (2005). *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense (1950-1960)*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.

Marín Hernández, J. J. (2011). Las faltas y felonías en Costa Rica, por regiones durante 1880 y 1940, En Marín Hernández, J. J. y Gil Zúñiga, J. D. (Eds.). *Delito, poder y control en Costa Rica. 1821-2000*. San José: Sociedad Editora Alquimia 2000.

Naranjo Gutiérrez, C. y Solano Quirós, M. (1989). "El delito en San José: 1870-1900", *Revista de Historia*, 20.

Solís Avendaño, M. (2008). *La institucionalidad ajeña: los años cuarenta y el fin de siglo*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Urbina Gaitán, Ch. (2006) "Estado, sociabilidad y control social en Costa Rica (1950-1971)". *Revista de Ciencias Sociales*, 111-112.

Villalobos Cubero, L. (2014). *Construcción de espacios y formas de sociabilidad comunal y rural: el caso de la Fortuna, San Carlos (1950-1990)*. Tesis

de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.

LOS OJOS DEL IMPERIALISMO: WALKER, EL REGENERADOR EXIGUO

Oriester Abarca Hernández 1

Resumen

William Walker intentó crear un imperio tropical a partir de su incursión en Nicaragua en 1855. Su aparato propagandístico construyó un mito en torno a sus ojos como expresión de la ideología del destino manifiesto, construida por el movimiento Young America, y de una supuesta profecía de los indígenas nicaragüenses que esperaban a un libertador de ojos grises, inventada por los británicos para legitimar su ocupación de una parte del Caribe centroamericano. Se creó así el epíteto del “Predestinado de los ojos grises”, detrás del cual había una visión imperialista. Cuando Walker fue finalmente derrotado y fusilado en Trujillo, en 1860, la prensa filibustera intentó deconstruir el mito despojándolo de sus atributos mesiánicos para salvar al imperio de la humillación y transformó a Walker en un mártir, asesinado por bárbaros supersticiosos. Así el mito se deconstruyó y reconstruyó para salvar la imagen de los “civilizadores de razas degeneradas”.

Palabras claves: William Walker, filibusterismo, el Predestinado de los ojos grises, destino manifiesto, racismo, ideología.

Abstract

William Walker tried to create a tropical empire from his incursion into Nicaragua in 1855. His propaganda apparatus built a myth around his eyes, conceived as an expression of the ideology in the manifest destiny built by the Young America Movement and a supposed prophecy created by the Nicaraguan Indians who were waiting for a gray-eyed deliverer; invented by the British to legitimize their occupation in part of the Central American Caribbean. Thus, the “Predestinado de los ojos gris” (‘The grey eyed pre-destined’) epithet was created behind an imperialist vision. When Walker has finally defeated and executed in Trujillo, 1860, the filibuster press tried to deconstruct the myth by stripping it from its messianic attributes to save the empire from humiliation, transforming Walker into a martyr, killed by superstitious barbarians. Thus the myth was deconstructed and reconstructed to save the image of the “civilizers of degenerate races”.

Keywords: William Walker, filibuster, Predestinado de los ojos gris, manifest destiny, racism, ideology

I. Introducción

El “Predestinado de los Ojos Grises” (“Gray-eyed Man of Destiny”) ha llegado a ser, más que un epíteto, casi otro nombre de William Walker, el lamentablemente célebre filibustero estadounidense. Sus desmanes en

¹Egresado del doctorado en Dirección de Empresas de la Universidad de Valencia, España, Doctor en Historia de la Universidad de Costa Rica.

Correo electrónico: oriester.abarca@ucr.ac.cr.

México y Centroamérica son bien conocidos y los detalles de su vida han sido meticulosamente expuestos por numerosos investigadores, entre los que sin duda destaca el nicaragüense Alejandro Bolaños Geyer.

La apariencia de Walker ha sido descrita por muchos que dicen haberlo conocido incluso desde la infancia y existe un alto grado de consenso acerca de ella. Se admite que, desde una perspectiva puramente machista y patriarcal, su físico no respondía al ideal de emperador tropical que él pretendía estar destinado a ser, ni era el mejor exponente de la “raza superior” anglosajona que regeneraría a Centroamérica.

En algunos casos, su casi quijotesca “triste figura”, fue utilizada por sus seguidores para resaltar sus presuntas características morales y psicológicas, sus “virtudes”, más valiosas cuanto no dependían de la mera apariencia física. Oponían así, a una limitada condición física, una estatura moral de gigante en cuanto a concisión, discreción y asertividad; modestia, circunspección y cortesía; serenidad, autocontrol y fuerza de voluntad; valentía, pragmatismo y determinación, para mencionar solo algunas características que le atribuían, y todo ello ligado a una inteligencia superior. Otros en cambio –y no siempre eran de sus detractores–, lo consideraban una persona ambiciosa, violenta e impasible, además de incompetente en las cuestiones políticas y militares.

Se examina en este trabajo como, a partir de sus atributos físicos, poco atractivos, la propaganda de Walker logró obtener un símbolo exitoso y que hoy subsiste, naturalizado, sin que se haya hecho una crítica del ideal imperialista que subyace tras esa representación.

II. Descripciones de Walker por sus contemporáneos

Existen testimonios de personas que afirmaron que lo conocieron de niño y lo describen como ensimismado y afeminado, aunque con grandes dotes intelectuales². Pero las descripciones que a los efectos del presente trabajo interesan son las que algunos de sus contemporáneos hicieron de él, ya como adulto. Las citas, largas como son, no pueden sustituirse por nuestras palabras, aunque en todos los casos se trata de nuestra traducción. Estas descripciones, en general concuerdan respecto a su apariencia física y a ciertas

características morales e intelectuales del filibustero.

Thomas Robinson Warren³, viajero y escritor, conoció personalmente a Walker en Guaymas (Sonora, México) a mediados de 1853 y expresó sobre él en un libro publicado en 1859:

El escritor [el propio Warren] quedó muy impresionado con su astucia y determinado carácter; pues aunque de temperamento optimista e increíblemente seguro del éxito, mostraba un extremo grado de precaución que casi hizo desaparecer la sospecha de los mismos mexicanos cuando partió. Al mirar a William Walker, uno apenas podría atribuirle ser el iniciador y promotor principal de una empresa tan temeraria como la invasión del estado de Sonora. Su apariencia era la de cualquier cosa menos la de un jefe militar. Por debajo de la estatura media y muy delgado, con dificultad imaginaria yo que él pesase más de cien libras. Su pelo claro y desaliñado; mientras sus cejas y pestañas, casi blancas, ocultaban unos ojos que parecían no tener pupilas, grises y glaciales; y su cara era una aglomeración de pecas amarillas; gravísima la expresión, en su conjunto. Su vestido era apenas menos notable que su persona. Su cabeza estaba coronada con un enorme sombrero blanco de piel, cuya larga cresta ondeaba con la brisa, el cual conformaba, junto con una mal hecha chaqueta azul de talla alto con botones dorados y unos pantalones grises sin tirantes, el conjunto de una persona de apariencia tan poco llamativa como la que uno puede encontrar en una caminata cotidiana. Os permitiré imaginar el aspecto que tenía en Guaymas con el termómetro a treinta y ocho grados centígrados⁴, cuando todos los demás vestían

²J. W. Bradford, “William Walker”, *Daily Alta California*, 6 de agosto de 1856, 1. B., “Filibuster Walker”, *Daily Alta California*, 29 de octubre de 1857, 1. Jane H. Thomas, *Old Days in Nashville, Tenn. Reminiscences* (Nashville, Tenn.: Publishing House Methodist Episcopal Church, South, 1897), 78. *Sacramento Daily Union*, “Who Walker Is!”, 22 de febrero de 1856, 1.

³Al reportar sobre su deceso, *The New York Times* expresó que Thomas Robinson Warren nació en 1827 (según otras fuentes, en 1828) y era hijo de John Gardner Warren, uno de los fundadores y primeros presidentes de *The New York Stock Exchange*. Thomas Robinson Warren fue autor de muchos artículos y libros sobre temas deportivos. Viajó a California con los “forty-niners” y luego por China, Japón y otras partes de Oriente. Su primer libro fue *Dust and Foam*, el cual se publicó en 1856. Murió en New Brunswick, Nueva Jersey, el 25 de junio de 1915. *The New York Times*, “T. Robinson Dead. Former Stock Broker and Writer on Sporting Topics Was 88”, 26 de junio de 1915, n.d.

de blanco. Ciertamente, la mitad del miedo que los mexicanos sentían por los filibusteros se desvaneció cuando vieron a este su Grand Sachem⁵ –un espécimen de tan insignificante apariencia–. Pero quienquiera que juzgó al señor Walker por su apariencia personal cometió un grave error. Extremadamente taciturno, se sentaría una hora, acompañado, sin abrir los labios; pero una vez interesado, llamaría vuestra atención con la primera palabra que pronunciase y, al seguir hablando, os sentirías convencidos de que él no era una persona ordinaria. Con unos pocos amigos íntimos, él era muy entusiasta respecto al tema de su amado proyecto, pero fuera de aquellos inmediatamente interesados nunca mencionaba el asunto⁶.

En la presentación de un artículo anónimo, publicado en 1856 en *De Bow's Review*, el editor, James D. B. De Bow, declaró que en el pasado él estuvo “familiarmente relacionado con el general Walker y disfrutó de su cercana e íntima amistad”⁷.

El mismo De Bow reconocía que la reproducción del artículo, publicado previamente en *Blackwood's Edinburgh Magazine*, “será quizá una excusa para dar seguimiento a su suerte con más que el interés de un observador ordinario”. El artículo, de autor anónimo, describe a Walker de la siguiente forma:

En su apariencia personal no concuerda, de modo alguno, con lo que uno supondría que es un filibustero tan intrépido y exitoso; es un hombre sumamente tranquilo, con una apacible expresión facial y características decididamente sajonas. Sus seguidores le tienen la más grande estima y admiración; y su conducta, desde su ascenso al poder en Nicaragua, ha sido tal que inspira, con confianza en su juicio y habilidades, a muchos filibusteros teóricos en California, quienes no es probable que permitan que la actual halagüeña posibilidad de realización de sus ideas se malogre por falta de apoyo⁸.

⁴“Cien grados [Fahrenheit]” en el original.

⁵Significa “gran jefe” o “líder supremo”, en la tradición de algunos grupos indígenas estadounidenses.

⁶Thomas Robinson Warren, *Dust and Foam, or Three Oceans and Two Continents* (Nueva York y Londres: Charles Scribner y Sampson Low, Son & Co., 1859), 211-213.

⁷*De Bow's Review*, “Nicaragua and the Filibusters”, 20, no. 6 (1856): 670.

The New York Daily Tribune, en su edición del 17 de junio de 1857, describe así la apariencia de Walker, al llegar a Nueva York, luego de haber sido derrotado por el ejército aliado centroamericano:

Walker es un hombre de inferior apariencia desde el punto de vista físico. Su estatura no excede los cinco pies cuatro pulgadas y su peso es apenas superior a ciento veinticinco libras⁹. Su contextura es delgada y su apariencia general muy poco pretenciosa. Sus ojos grises azulados poseen una singularidad más marcada que cualquiera de sus otras características. Son inusualmente grandes y miran fijamente. Su nariz tiende a ser aguileña; sus labios y rostro delgados. Su pelo es de color claro y cortado bajo, y su cara afeitada al ras. Su vestuario estaba compuesto por un redingote azul, pantalones negros, chaleco y cravat¹⁰ y un cuello levantado. Su faz no indicaba sino determinación y fuerza de carácter¹¹.

The Prairie News del 6 de mayo de 1858 publicó una carta de un autor identificado solamente como R, quien expresó:

Vi al general Walker y conversé con él. Todas las imágenes que alguna vez he visto o las descripciones que he escuchado de él, aunque de ninguna manera eran lisonjeras, aun así, lo favorecían. Es un hombre que parece ser muy silencioso, ecuánime y caballeroso. No hay nada en su apariencia que indique que es el general Walker o alguien con su genio, excepto por sus ojos. La manera en que sus párpados cuelgan impartiría una expresión somnolienta a su semblante, de no ser por la fogosa brillantez de sus “ojos grises azulados”. Sus labios son delgados y creo que las comisuras de su boca cuelgan.

Dice que retornará a Nicaragua este verano. Bra-

⁸*Blackwood's Edinburgh Magazine*, “Nicaragua and the Filibusters”, 327, no. 79 (1856): 324.

⁹Esto es, en el sistema métrico decimal, un metro con sesenta y dos centímetros y medio y 56,7 kilos.

¹⁰No existe ninguna palabra en castellano para traducir la palabra inglesa cravat. Es una prenda que se originó en el siglo XVII, similar a una corbata actual, pero más ancha y corta, de modo que recuerda a una bufanda. La usaban los hombres alrededor de la garganta, plegada dentro de una camisa de cuello abierto.

¹¹*New York Daily Tribune*, “Arrival of the Great Filibuster. His Reception and Speech in the Park”, 17 de junio de 1857, 5.

vo por la estrella solitaria de Nicaragua, y tres hurras por el glorioso Walker¹².

Laurence Oliphant, viajero y diplomático británico describió en 1860 a Walker de la siguiente manera:

De estatura, el general Walker es más bien pequeño, de unos cinco pies cuatro pulgadas. Se describen sus facciones como ordinarias e inexpressivas; su barbilla cuadrada y su larga mandíbula denotan carácter; sus labios están completos, pero su boca no está bien formada; de sus ojos se habla universalmente como el más notable rasgo de su rostro –de un singular gris claro, ellos son tan grandes y fijos que en un daguerrotipo el párpado apenas es visible.

Su conducta muestra un marcado autocontrol, y algunos de sus más íntimos amigos, quienes lo han acompañado en todas las más difíciles peleas de sus experiencias nicaragüenses, me han asegurado que en ninguna circunstancia lo han observado cambiar de semblante, ni aun reír o alterar en el más mínimo grado su pausado y preciso modo de dicción. Siempre está taciturno, y cuando habla va directo al punto. Manifiesta una desdeñosa indiferencia al peligro sin ser temerario y parece completamente mejor calificado para inspirar confianza y respeto entre forajidos que para brillar en la sociedad civilizada.

Es ascético en sus hábitos, y su carrera hasta hoy ha mostrado que no le interesa, de ningún modo, la adquisición de riqueza. Altamente ambicioso, para él únicamente es correcto decir que sus aspiraciones, aunque puedan ser poco conformes con el código moral en boga hoy en día, son enteramente políticas y no mercenarias¹³.

H. Campo, nacido en Nueva Orleans en 1836, conoció a Walker en Nicaragua. Trabajaba en Greytown (San Juan del Norte), en los vapores que navegaban el río San Juan, cuando Walker confisó la concesión de la Accessory Transit Company. Al quedar desempleado, entró al servicio de Walker como explorador¹⁴. Expresaba Campo en 1911:

Me encontré con Walker por primera en Granada... Estuve varias veces en los cuarteles de Walker en Rivas. Walker me impresionó como un hombre muy sereno y amable. Era de temperamento reservado, que es la usual característica de los sureños. Sus

ojos eran de un penetrante color azul. Tenía el pelo claro y la piel de su cara era tersa. Era muy particular respecto al vestuario que llevaba en ocasiones ordinarias, cuando portaba redingote y corbatín blanco. En el campo de batalla usaba una camisa de lana gris y pantalones grises. Sus oficiales del ejército usaban uniformes de colores¹⁵.

Por su parte, el escritor estadounidense Joaquin Miller¹⁶, conocido como el "Poeta de las Sierras" y autor del panegírico poema "With Walker in Nicaragua", en 1911 lo recordaba de la siguiente manera:

Walker fue el hombre más decoroso que jamás conocí. Pocas veces hablaba, pero iba directo al punto. Era llamado el "Predestinado de los Ojos Grises". Sus ojos usualmente eran de un color azul grisáceo pero en notables ocasiones cambiaban el color y lucían como una barra de acero partida en dos. Walker vino a California, en 1850, y trabajó primero en las minas de New Auburn y luego en el San Francisco Herald. Era la cabeza de una muchedumbre de caballeros compuesta por carniceros, panaderos y fabricantes de velas. Walker era un hombre demasiado bueno como para desperdiciar su vida en una empresa tan imposible como la conquista de Nicaragua. Walker ha sido un hombre muy incomprendido, pero así ha sido todo gran hombre, aun Jesucristo quien todavía es incomprendido por los hombres que consideran que saben mucho acerca de él. Su expedición a Nicaragua, desde un punto de vista legal, estaba totalmente justificada. Tuve noticia de Walker en mi viaje al Este para asistir a la escuela. El bote fue detenido cuando pasaba por Nicaragua. Esto me puso al tanto de Walker¹⁷.

¹²R, "Editorial Correspondence", The Prairie News, 6 de mayo de 1858, 2.

¹³Laurence Oliphant, *Patriots and Filibusters; or Incidents of Political and Exploratory Travel* (Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1860), 196-197.

¹⁴Albert Lagerstedt, "The Political Career of William Walker" (Tesis de Maestría, Universidad de California, 1913), n.d.

¹⁵H. Campo, en entrevista concedida a Lagerstedt en el otoño de 1911. "The Political Career of William Walker", n.d.

¹⁶Pseudónimo del escritor Cincinnatus Heine (o Hiner) Miller.

¹⁷Joaquin Miller, en entrevista concedida a Lagerstedt el 12 de octubre de 1911. Lagerstedt, "The Political Career of William Walker", n.d.

III. La incompetencia de Walker

Charles William Doubleday, filibustero inglés que peleó en las filas de Walker en Nicaragua, lo describió –y criticó– así en 1886:

El coronel Walker mismo, en su momento, no me impresionó como el hombre de voluntad indomable que después descubrí que era. Callado y modesto, “un hombre de modales tan tranquilo que nunca cortó una garganta o hundió un barco”¹⁸. Cierta expresión de los ojos, sin embargo, probablemente le hubiera indicado a un fisonomista la reserva de poder oculta bajo un exterior tan plácido. ... Puesto que el general Walker ha sido visto, casi más que cualquier otro hombre, desde puntos de vista que difieren muy ampliamente, es adecuado que manifieste desde el inicio que, a pesar de mi admiración por este extraordinario hombre de increíble energía, valentía e integridad personal, siempre estuve opuesto a la insaciable ambición e irrespeto de derechos públicos o privados que caracterizaron sus acciones en el único afán dominante de su vida: esto es, el logro del poder político absoluto.

... Aquellos que ven en el carácter del coronel Walker el espíritu de un mero bucanero, yerran absolutamente en comprender su naturaleza. Su motivo en la búsqueda del poder supremo no es como el de Aaron Burr¹⁹, sino más bien como el [del] primer Napoleón, quien en verdad fue su gran ejemplo; él se concebía a sí mismo como un instrumento del destino ante el cual todas las influencias menores debían ceder el paso. Esta confianza en su destino lo llevó a superar obstáculos que hubieran disuadido a otros hombres, y que finalmente causaron su caída. Un modo de ser más

conciliatorio, uno mejor adaptado a ajustarse a las circunstancias inevitables, unido a su espléndida fuerza de voluntad y magnetismo, hubiera logrado llevar a cabo la difícil tarea que acometió²⁰.

El 20 de setiembre de 1855 John M. Baldwin, junto con 30 hombres más, entre ellos Charles H. Gilman y George R. Davidson, partió en el vapor Cortés para Nicaragua, adonde llegó el 3 de octubre de 1855. Tomó parte en la toma de Granada el 13 de octubre de 1855. En una ocasión logró interceptar el bote británico que por el río San Juan llevaba la correspondencia de Greytown a Sarapiquí y de allí a las ciudades interiores de Costa Rica. Por este mérito fue promovido a capitán. Sobre Walker recordaba en 1912:

Walker debió haber dado a los nativos más participación en el gobierno. En vez de ello, gobernó como un dictador. Él quería ser lo único que importaba... Un hombre bastante indispensable para Walker fue el coronel W[illiam] K. Rogers (el coronel Rogers reside en Berkeley sobre la avenida Avelon 2943 y es uno de los dieciséis oficiales que se rindieron ante Davis en Rivas el 1 de mayo de 1857). Rogers era un hombre marcado y superior entre los hombres. No veo cómo hubiéramos podido arreglárnosla sin él. Comparando a Rogers con Walker, diría que el primero siempre estaba desbordante de buen temperamento, mientras que Walker tenía poco qué decir.

... Walker era en todo sentido un hombre amable e inteligente. Siempre se expresaba en el más puro inglés y nunca utilizaba jergas. Lo que decía no podría ser resumido. Sus palabras eran, o sí o no. Era un hombre serio y además un estudioso. Siempre estaba calmado y reservado y nunca se permitía estar emocionado. El epíteto “el Predes

¹⁸Literalmente, “as mild a mannered man as ever cut a throat or scuttled ship”. Doubleday cita incorrectamente a Lord Byron, en Estrofa XLI, Canto III de Don Juan: “You’re wrong. –He was the mildest manner’d man / That ever scuttled ship or cut a throat; / With such true breeding of a gentleman, / You never could divine his real thought; / No courtier could, and scarcely woman can / Gird more deceit within a petticoat; / Pity he loved adventurous life’s variety, / He was so great a loss to good society”. George Gordon Byron, Don Juan, Cantos III, IV and V (Londres: Thomas Davison, 1821), 23. Existe una edición bilingüe: Lord Byron. Don Juan. Tomos I y II, edición bilingüe de Juan Vicente Martínez Luciano y Miguel Teruel Pozas, traducción de Pedro Ugalde (Madrid: Cátedra, 2009).

¹⁹Tercer Vicepresidente de Estados Unidos (1801-1805). Líder de la llamada Conspiración de Burr. Se le atribuyó querer formar una república independiente con territorio que entonces pertenecía a España (Luisiana y parte de México), pero su versión fue que había recibido de la Corona Española en arriendo 40.000 acres (poco más de 16.000 hectáreas), tierras de las que pretendía tomar posesión. Fue arrestado el 19 de febrero de 1807 en Alabama y acusado de traición, pero fue sobreseído el 1 de setiembre de 1807. El haber herido de muerte en un duelo, realizado el 11 de julio de 1804, a Alexander Hamilton y el mencionado proceso, marcaron el final de su carrera política. Se afirma que fue el primero de los filibusteros estadounidenses.
²⁰Charles William Doubleday, Reminiscences of the “Filibuster” War in Nicaragua (Nueva York/Londres: G. P. Putnam’s Sons, 1886), 105-107.

tinado de los Ojos Grises” se le aplicaba. No había nada que distinguiera a Walker de cualquier otro. Walker casi nunca hablaba de sí mismo, de modo que muy pocos conocían algo sobre su temprana vida y educación. Él una vez me contó que había recibido una asignación mensual de cien dólares de parte de sus padres mientras fue estudiante en París, pero que generalmente gastaba esa suma en pocos días. ¿Cómo? No lo sé, pues Walker no era ese tipo de hombre que se permitiría ninguna especie de parranda o derroche.

Walker se unió a la Iglesia Católica antes de embarcarse en su última expedición²¹. El Ministro Plenipotenciario de Estados Unidos en Nicaragua en 1856 y 1857, John H. Wheeler, era confeso admirador de Walker y ardiente defensor de su causa. Tan pronto como este se declaró Presidente de Nicaragua, Wheeler reconoció su gobierno de facto, a pesar de que para hacerlo no contaba con la autorización del Secretario de Estado William L. Marcy.

De acuerdo con Wheeler, Walker “sólo tenía desprecio para los españoles y para aquellas razas mestizas que ocupaban, con indolencia y casi barbarie, una de las mejores y más productivas regiones del continente” y el éxito de su empresa “para él era la introducción de una nueva civilización, por parte de una raza cuyo destino era fundar nuevas naciones²²”. Walker, continuaba expresando Wheeler,

... tenía muchas de las cualidades de un líder exitoso: sinceridad, valentía, abnegación y superioridad intelectual. No era estadista y fracasaba a la hora de tomar previsiones para el mantenimiento de las tropas. Sin considerar de la fortaleza del enemigo o la inclemencia del tiempo, desperdiciaba sus fuerzas sin la posibilidad de recibir suministros... el general Walker actuaba con frecuencia bajo la influencia de un antojadizo impulso, descuidando las demandas de un insaciable mañana. Él enfrentaba al enemigo sacrificando un número tan grande de hombres que no se podía restablecer; tomaba muy poco en cuenta las profundas causas que preservan y destruyen ejércitos²³.

El mismo Wheeler experimentó en carne propia el desprecio de Walker por los demás, a quienes solo

consideraba un medio y no un fin. En una ocasión Wheeler sirvió de emisario ante Ponciano Corral, quien desde Rivas pretendía marchar a Granada con sus tropas para atacar a Walker. Este ideó que si se declaraba Presidente provisional de Nicaragua a Corral, podría evitar el ataque. De modo que comisionó a Wheeler para llevar la comunicación, pero fue tomado prisionero por Florencio Xatruch. En prisión se le informó que iba a ser fusilado, pero a la mañana siguiente fue rescatado por el capitán Scott y seis hombres más. Cuando regresó a Granada y le explicó a Walker lo sucedido, este expresó poca sorpresa y en voz baja comentó que habría sido un afortunado evento si Xatruch hubiera llevado a cabo su propósito, porque entonces el Gobierno de Estados Unidos, sintiéndose ofendido por tal atropello, hubiera tomado partido por Walker. Comenta Wheeler: “esto era indiferencia, más que consuelo, y era característico de Walker, quien consideraba a los hombres como meros peones formales de un tablero de ajedrez, que podían moverse y sacrificarse en beneficio de los ambiciosos planes de otros²⁴”.

Uno de los oficiales más cercanos a Walker fue el coronel William K. Rogers, quien incluso formó parte del grupo elegido por aquel para negociar la rendición ante el capitán Davis el 1 de mayo de 1857. Según Rogers “Walker era un buen caballero de principios y un hombre tan bueno como no se ha conocido. Nunca hizo una cosa vil en su vida. Nunca le importaba el dinero. Deseaba convertir en un éxito su trabajo en Nicaragua. Si él hubiera sido un buen hombre de negocios sin duda hubiera logrado más de lo que hizo. Cometió errores, pero nunca intencionalmente²⁵”.

²¹ John M. Baldwin, en entrevista concedida a Lagerstedt el 13 de marzo de 1912. Lagerstedt, “The Political Career of William Walker”, n.d.

²² John H. Wheeler, *Reminiscences and Memoires of North Carolina and Eminent North Carolinians* (Columbus, Ohio: Columbus Printing Works, 1884), v.

²³ Wheeler, *Reminiscences and Memoires*, v.

²⁴ Wheeler, *Reminiscences and Memoires*, 27.

²⁵ William K. Rogers, en entrevista concedida a Lagerstedt el 4 de agosto de 1912. Lagerstedt, “The Political Career of William Walker”, n.d.

IV. La construcción del mito del Predestinado de los ojos grises

En 1855 el profesor George Davison se entrevistó con Walker a bordo del *Vesta*, unas pocas horas antes de que este partiera para Nicaragua el 4 de mayo de 1855. Davison entonces era el Jefe de Geodetic Survey en la costa pacífica estadounidense. Luego fue nombrado Jefe del Departamento de Geografía de la Universidad de California. A inicios del decenio de 1850 comandaba un velero. En una ocasión alguien le informó que Walker estaba alistando una expedición para Nicaragua, pero había sido detenido por un alguacil, y que él lo podía ayudar; Davison le aclaró que no podía ayudarle. La pretensión era que asesora a Walker sobre la cantidad de provisiones que se requerían para la expedición. Finalmente accedió a ver a Walker; el alguacil estaba presente y las velas del *Vesta* arriadas. Acerca de esos hechos expresó en 1911:

Fui presentado a Walker, quien era un hombre de muy pocas palabras. Le dije que no tenía provisiones suficientes para su expedición y que necesitaba un galón de agua diario por hombre, que era la ración usual en los veleros del Gobierno de Estados Unidos. Le dijeron a Walker que yo era un hombre del norte pero que sus amigos sureños daban fe de mi confiabilidad. Nunca vi una multitud más rufanesca, ni siquiera en las minas. Ellos tenían cuchillos en sus zapatos y lucían como el diablo...

Walker era un hombre, diría yo, de cinco pies ocho pulgadas, enjuto, sereno al hablar, pausado y seguro en lo que decía, y de conducta muy calmada. Sus ojos eran de un color azul grisáceo claro. Ya era conocido como el "Predestinado de los Ojos Grises". Todos sus hombres tenían absoluta fe en él y listos para cualquier desafiante y maligno emprendimiento.

Walker, de ninguna manera era el instrumento de los líderes pro esclavistas; su expedición no tenía otro propósito que la gratificación de una desequilibrada ambición²⁶.

Davison cometió un grave error en relación con el epíteto de "Predestinado de los Ojos Grises", el cual, como ha hecho notar Harrison, fue una construcción de los editores de *El Nicaragüense* o quizá del mismo Walker²⁷. Scroggs reconoce el hecho: "el pe-

riódico de Walker fue el responsable del epíteto 'el Predestinado de los ojos azules', que fue aplicado frecuentemente a él desde ese momento". Basándose en esa construcción, dirá Wheeler que "el advenimiento de Walker no fue desagradable ni inesperado para los sencillos y dóciles nativos de Centroamérica"²⁹.

El epíteto se compuso a partir de dos elementos pre-existentes: el primero de ellos es el concepto de "destino manifiesto", creado en 1845 por John O'Sullivan, en un artículo³⁰ publicado en la revista *The United States Magazine and Democratic Review*, también conocida como *Democratic Review*, de la cual era editor; la línea editorial de esta representaba los ideales de los know-nothings y su organización política formal, el *American Party*.

A su vez, el concepto del destino manifiesto representaba la ideología del movimiento *Young America*, el cual era una coalición de políticos, periodistas y hombres de negocios ubicados en el seno del Partido Demócrata. Dicho movimiento buscaba unir todos los segmentos de la nación por medio de un nacionalismo romántico, propugnaba el libre comercio, una marina mercante subsidiada, la adquisición de Cuba, y un apoyo activo a los republicanos europeos³¹. A *Young America* pertenecieron personajes influyentes como el mismo O'Sullivan, Pierre Soulé y George N. Sanders.

De la ideología del destino manifiesto surgió el concepto, aplicado a Walker, de "Man of Destiny". El libro propagandístico de Welles, *Walker Expedition to Nicaragua*, de 1856, enfatizaba que el destino manifiesto se había personificado en este "el término 'Destino Manifiesto' ya no es más un mito para gacetilleros o entusiastas"³²; "no vive un hombre más valiente

²⁶George Davison, en entrevista concedida a Lagerstedt el 11 de octubre de 1911. Lagerstedt, "The Political Career of William Walker", n.d.

²⁷Brady Harrison, *Agent of Empire: William Walker and the Imperial Self in American Literature* (Athens y Londres: University of Georgia Press, 2004), 207.

²⁸William O. Scroggs, *Filibusters and Financiers: The Story of William Walker and His Associates* (Nueva York: The Macmillan Company, 1916), 128.

²⁹Wheeler, *Reminiscences and Memoires*, 25.

³⁰John O'Sullivan, "Annexation", *United States Magazine and Democratic Review* 17, no. 1 (1845): 2.

³¹Tom, Chaffin, "'Sons of Washington': Narciso López, Filibustering, and U.S. Nationalism, 1848-1851", *Journal of the Early Republic* 15, no. 1 (1995): 106-107.

que Walker. Como muchos notables hombres, él tiene esa misteriosa idea del 'destino' la cual parece siempre apuntar hacia arriba y hacia adelante"³³. El segundo factor fue una supuesta tradición de los indígenas mosquitos. Los propagandistas de Walker tomaron como fuente a Frederick Crowe, misionero bautista británico, quien en su obra de 1850, *The Gospel in Central America*, expresa:

Muchos viajeros han dejado registrado que existe una antigua y tradicional profecía entre los indios mosquitos, según la cual su liberación de los morenos españoles vendrá del "hombre de ojos grises". Sin ninguna evidencia respecto al origen o aun sobre la prevalencia de tal tradición, las circunstancias de la nación mosquita permiten, como mínimo, sospechar que esta se ha originado con sus protectores de ojos grises [los británicos]; más aún si se considera que los mosquitos no están, y nunca lo estuvieron, bajo el dominio de los castellanos de ojos oscuros³⁴.

Y aclara Crowe que no desea que se interprete que su comentario tiene algo que ver con

...el nombre recientemente dado al puerto de San Juan [del Norte] de Nicaragua (i. e. Grey Town), pero recordaríamos a aquellos que están dispuestos a conceder alguna importancia al pronóstico, que los ojos grises son comunes en toda la raza anglosajona, y que su cumplimiento puede estar reservado a nuestros descendientes trasatlánticos [los estadounidenses], quienes ahora mismo tienen un vivo interés en Centroamérica y que pueden también adelantársenos en la ocupación de ese sitio de misión, si no permanecemos leales a nuestro propósito³⁵

Esto supone que la propaganda filibustera tomó un símbolo del imperialismo británico (los ojos grises del libertador británico) y otro del imperialismo estadounidense (una teleología histórica confiada al pueblo estadounidense), para crear el suyo propio,

³²William V. Welles, *Walker Expedition to Nicaragua* (Nueva York: Stringer and Townsend, 1856), 13.

³³Welles, *Walker Expedition to Nicaragua*, 200.

³⁴Frederick Crowe, *The Gospel in Central America* (Londres: Charles Gilpin, 1850), 248.

³⁵Crowe, *The Gospel in Central America*, 248.

con características de escatología política. Walker es así, un redentor, un libertador, un regenerador. Así lo presentaba *El Nicaragüense*, el periódico de los filibusteros de Walker, en su edición del 8 de diciembre de 1855, retomando la supuesta profecía de los mosquitos:

Si estuviéramos dispuestos a creer que la raza de los profetas no murieron junto con Isaías y Jeremías de tiempos pasados, diríamos que esta profecía tradicional se ha cumplido al pie de la letra. "El hombre de los ojos azules ha llegado". Ha venido no como Atila o un Guardiola; sino como un amigo a los oprimidos y un protector a los inermes e inofensivos –Los indios creen haberse cumplido la profecía; porque la semana pasada, vimos en Granada, una diputación de aquellos que raramente visitan la ciudad, y solicitaron ver al general Walker, y estuvieron en contacto de su caballerosa recepción, y le dieron las gracias más expresivas, por haberlos libertado de la opresión, y estado quieto del país ahora. Pusieron a sus pies frutas que son sus sencillos haberes, y lo saludaron como el hombre de los ojos azules que se ha estado aguardando con tanta ansia por ellos, y sus padres, desde tanto tiempo. Hay en estos hechos, una tradición de Romance, cuasi demasiado agradable para ser verdadero, pero no se puede negar, que el general Walker se ha ganado más los hijos de este país, por su generosidad, que hubiera podido por su espada. Saben, que le hace la guerra solamente a la opresión, a la traición y a la crueldad; y está siempre listo para defender a los inocentes y proteger la industria³⁶.

Esta propaganda fue seguida de la publicación en el *San Francisco Herald*, en diciembre de 1855 y enero de 1856, de un artículo firmado por E. J. C. Kewen en que narra que unos indígenas de Matagalpa habían ido a visitar a Walker y le habían llevado humildes regalos (pollos, huevos, gallinas, bananos y otras frutas) reconociendo por medio de ese acto el cumplimiento de la supuesta profecía acerca del libertador de ojos grises. Kewen, expresó en su artículo: "es casi imposible negarle virtud a la profecía ni abstenerse de exclamar lo que Natán le dijo a David: '¡Tú eres el hombre!'"

³⁶*El Nicaragüense*, "El hombre de ojos azules", 8 de diciembre de 1855, 3. Como se nota, el texto publicado en castellano está pésimamente redactado.

Como bien ha señalado Bolanos Geyer, hay una ironía, que podría ser adrede o inadvertida, en la cita de II Samuel 12:7, pues Natán en realidad estaba culpando de la muerte de Urías a David, quien actuó sin compasión alguna³⁷. La visita de los indígenas pudo haber ocurrido o no; da igual, porque lo que interesa es su uso propagandístico, que presenta significativos paralelismos con otro episodio bíblico: el de los Reyes Magos que visitan en Belén al nuevo rey, recién nacido, llevándole regalos (oro, incienso y mirra) y confirmando a Jesús como el rey de los judíos, es decir, como el Mesías esperado que salvaría a su pueblo (Mateo 2:1-12). Hay detrás de dicha propaganda una escatología política y un thelos histórico en que Walker es representado como la encarnación del destino manifiesto y ello se manifiesta en sus glaciales y penetrantes ojos de un soteriológico gris azulado.

El mito del “Gray-eyed Man” es, además, anacrónico: si no se puede aplicar a los indios mosquitos, como sugiere Crowe, tampoco es posible considerar la profecía en relación con los pobladores del centro y el oeste de Nicaragua, ya libres del poder español. Afirma Crowe: “según un escritor, esta tradición se refiere a las subyugadas tribus del interior, a las cuales se aplicaría ciertamente con mayor propiedad”³⁸. Pero cuando Walker incursionó por primera vez en Centroamérica, ya esta se había independizado de España y no tenía ningún sentido esperar al hombre de ojos grises que libertaría a los nicaragüenses de los castellanos de ojos oscuros.

Lo que no resulta un anacronismo es el hecho de que en Walker estaba ya presente la idea de Estados Unidos como la materialización de un destino histórico inevitable, que se ha expresado desde entonces de manera continua, pero con diversas formas: ya sean estas las ideas de Rostow o Fukuyama, las del desarrollismo posterior a la II Guerra Mundial (del cual es heredera la ideología del desarrollo sostenible), las del uso de la fuerza para hacer prevalecer la “libertad” (como ocurrió en Guatemala en 1954, o en la guerra de Vietnam) o la imposición del credo neoliberal,

en la que el mercado es el instrumento objetivo de ese finalismo –al igual que Walker representó un instrumento subjetivo de él–; formas, tomas mesiánicas y salvíficas, en las que el mundo no tiene otro destino que imitar y acoger como propias las instituciones económicas y políticas estadounidenses. Es un hegelianismo al que Estados Unidos no ha podido –o no ha querido– renunciar, y para cuya realización se ha valido tanto del poder suave como del poder duro.

Pero se cometería un grave error si por Estados Unidos se entiende, de manera reduccionista, el Estado o el gobierno. Los intereses estadounidenses en Centroamérica y en Nicaragua en particular, eran más complejos. “El coronel Walker era simplemente el exponente práctico de una teoría popular”³⁹. Ello respondía a que los compromisos, tanto internos como externos, del Estado y del Gobierno entraban en fricción con los intereses de diversos segmentos de la sociedad civil:

El pueblo soberano de Estados Unidos y el Gobierno de Estados Unidos son dos cuerpos diferentes, influenciados por motivos diferentes. El Gobierno está obligado a mantener la apariencia de mantenerse leal con otras potencias amigas, pero al mismo tiempo está ansioso de ganar popularidad en casa, de modo que no toma medidas verdaderamente eficaces para controlar cualquier movimiento popular, no importa lo ilegal que sea, si tiene el favor de la mayoría del pueblo.

Esta era la situación del filibusterismo a lo largo de todo el decenio de 1850. Los intereses expansionistas de los grandes capitalistas comerciales financieros y los intereses de las clases bajas, que aspiraban a obtener riqueza o, a veces, garantizar su mera subsistencia, apoyaban las causas filibusteras. La ideología del destino manifiesto era una “teoría popular” que entraba en contradicción con el ordenamiento jurídico interno (ley de neutralidad de 1818) y con las obligaciones contraídas por el Estado en tratados internacionales (entre ellos el Tratado Clayton-Bulwer). Pero ni el gobierno ni algunos segmentos de la sociedad civil querían renunciar a la construcción de un imperio. Ahora bien, si la juridicidad no era una base de legitimación, había que encontrar otra u otras⁴⁰. El aparato de propaganda de Walker lo encontró en la idealización de sus ojos, que pasaron a ser el símbolo y la prueba

³⁷Edward J. C. Kewen, “Three Weeks in Nicaragua”, *The San Francisco Herald*, 6, 7, 14 y 25 de diciembre de 1855 y 14 de enero de 1856, 1, 1, 1, 2 y 1, respectivamente. Alejandro Bolaños Geyer, *William Walker, el predestinado de los ojos grises*, tomo III (St. Charles, Missouri: impresión privada, 1993), 170-171.

³⁸Crowe, *The Gospel in Central America*, 248.

de un inexorable e irresistible poder imperial regenerador, que podía penetrar los secretos más profundos del Otro, mientras los suyos propios permanecían insondables. Véanse al respecto los dos siguientes ejemplos de tal construcción. El primero, tomado de Frank Leslie's Illustrated Newspaper, que describía así a Walker en junio de 1857, cuando llegó al Norte derrotado por los ejércitos aliados centroamericanos:

Quizás nada acerca de este hombre haya creado más sorpresa en el Norte, en su actual visita, que su apariencia personal. Los periódicos nortños se han llenado de fuertes epítetos y nunca se menciona a Walker, salvo de un modo similar a aquel en que las niñeras solían hablar de fantasmas y duendes; y muchas buenas personas al mirar al "filibustero modelo" esperaban ver a un hombre con las manos ensangrentadas, gigante en sus proporciones y "suspirando por la destrucción". En vez de esto, el general Walker es una persona delicada, tiene manos pequeñas y tan blancas como las de una dama, habla en un bajo tono de voz y cuando está acompañado se muestra tímido y oprimido. No hay nada notable en su rostro, excepto sus ojos, y estos órganos llamarán la atención incluso del observador más superficial. Son grandes, azules, grises o avellana claro, como os parezca adecuado decidir; la mente detrás de ellos no se transparenta en sus acciones, como en otras personas, sino que parece yacer en acecho detrás de las pupilas, captando el reflejo de lo que pasa ante ellos, y así secretamente formando juicio, sin nunca traicionarse a sí misma. En cualquier emergencia en que se encuentre –y

el general Walker ha experimentado situaciones en que "se ha escapado por un pelo"– esos ojos nunca se han iluminado ni destellado sino que han permanecido los mismos calmos, extraños y misteriosos "emblemas del destino"⁴¹.

A pesar de la desgracia que representa su derrota militar y la decepción que puede causar al espectador su exigua figura, los ojos de Walker permanecen insondables y son emblemas del destino. El imperio no ha sido derrotado. Pero sus ojos no solo mantienen guarecidos sus pensamientos; también pueden desvelar los ajenos. Es la idea que expone uno de sus propagandistas, Wells:

...la característica del general Walker son sus ojos, de los cuales sería difícil, en cualquier descripción escrita, comunicar una adecuada idea. Son de un profundo e intensamente brillante gris azulado, grandes e inteligentes, y la desapasionada y serena manera con que los clava en cualquiera con quien entra en contacto, parece penetrar los pensamientos más recónditos⁴².

La figura poco atractiva de Walker, cabe hipotetizar, resultó evidente cuando pasó de ser el líder de una banda compuesta por unos pocos forajidos –no eran otra cosa los infractores de la ley estadounidense de neutralidad de 1818– a ejercer un poder real ya a finales de 1855 en Nicaragua y a cobrar notoriedad como figura política. El aparato de propaganda del régimen militar instaurado casi de la noche a la mañana, debía resolver ese problema y de una manera rápida.

Fue entonces que surgió el símbolo del profetizado libertador de ojos grises, al que se unió la idea del cumplimiento de un destino manifiesto. Pero como

³⁹Blackwood's Edinburgh Magazine, "Nicaragua and the Filibusters", 314.

⁴⁰El discurso que el aparato de propaganda de Walker y el mismo gobierno estadounidense utilizaron en reiteradas ocasiones, de que las huestes del Gray-eyed Man of Destiny habían ido a Nicaragua y la habían ocupado por invitación de los liberales de Castellón, era un argumento muy endeble desde el punto de vista jurídico como para justificar una dictadura. La causa primigenia no era tan parroquial ni requería invitación alguna doméstica. La justificación era mucho más pragmática y de naturaleza geopolítica. El mismo Walker estaba consciente de ello y así lo reconocía en una carta de fecha 11 de setiembre de 1855, dirigida al Secretario de Estado Marcy, exponiendo los verdaderos motivos: "Desde la independencia ha habido dos partidos luchando por la supremacía en Centroamérica. Bajo los nombres de Serviles y Liberales, Aristócratas y

Demócratas, han llevado a cabo una serie de guerras civiles durante los últimos treinta años. En lo que concierne a política exterior, el partido Servil o Aristócrata ha favorecido consistentemente las influencias y pretensiones británicas, mientras el partido Liberal o Demócrata ha luchado siempre por la amistad y la simpatía estadounidense. La presente guerra en Nicaragua es una lucha entre estos mismos partidos... Como ciudadano estadounidense, simpatizo con el partido que ha cortejado la protección estadounidense". Citado en De Bow's Review, "The Walker Expedition, 1855. The Regenerator of Central America", 24, no. 2 (1858): 148.
⁴¹Frank Leslie's Illustrated, "Walker's Personal Appearance", 27 de junio de 1857, 187.

acertadamente afirma Greenberg, “eran los estadounidenses, y no los nicaragüenses, quienes parecen haber estado esperando” al hombre de los ojos grises⁴³. En 1856 y en 1857 en diversas publicaciones estadounidenses aparecen ambos símbolos, “gray-eyed man” y “man of destiny” por separado, para referirse a Walker, lo que supone que la fusión en “the Gray-eyed Man of Destiny” se produjo en un momento posterior.

El recurso a los ojos de Walker fue supremamente exitoso como símbolo de la propaganda filibustera, paralelo al reconocimiento de la insignificancia de sus otros atributos físicos, como estrategia para reforzar su imagen pública⁴⁴. Características de su complexión, como una baja estatura o poco peso; o psicológicas, como una reducida capacidad de socialización, y otros aspectos que para algunos podían resultar poco agradables, como una voz gangosa y afeminada, pasaron a ser parte del misterio que entrañaba la imagen de Walker y sirvieron como marco de la obra maestra de sus insondables ojos capaces de penetrar los pensamientos del otro.

Quizá los ojos de Walker no tenían nada de particular –el mismo Crowe, la fuente del mito del “gray-eyed man”, reconoce en su libro que los ojos grises son muy comunes entre los anglosajones–. Hay que notar que las descripciones de Walker que hemos reproducido o referenciado, incluso las de aquellos que afirman haberlo conocido en su niñez o antes de su partida para Nicaragua, son todas posteriores a 1855, cuando se produjeron las publicaciones seminales acerca del mito walkeriano en *El Nicaragüense* y en *The San Francisco Herald*. También es necesario recordar que en su momento cumbre, entre 1856 y 1857, Walker fue quizá el personaje más popular en Estados Unidos y en otras partes. La prensa, la que lo apoyaba y la que lo atacaba, no dejaba de reportar sobre él y sus acciones.

⁴²William V. Wells, *Walker's Expedition to Nicaragua* (Nueva York: Stringer and Townsend, 1856), 199-200.

⁴³Amy S. Greenberg, “A Gray-Eyed Man: Character, Appearance, Filibustering”, *Journal of the Early Republic* 20, no. 4 (2000): 699.

⁴⁴En un panegírico de Walker, publicado en 1858 en *De Bow's*, se lee: “El verdadero carácter de William Walker es, como sinceramente creemos, poco conocido y más bien ha sido difamado. Es un hombre incapaz de motivos sórdidos o egoístas, y totalmente desprovisto de cualquier cosa como la ambición, en el sentido

de manera que el que se lo describiera de un determinado modo, como lo quería la propaganda filibustera, influyó la memoria colectiva y la individual, y es lo que ha quedado registrado como la imagen de Walker. El éxito del símbolo creado hizo que este deviniera autónomo de sus creadores originales y se haya convertido en otro nombre del regenerador exiguo que pretendía estar destinado a ser un Emperador Tropical.

La luz que sus ojos no emitían, se quedó dentro de él en Trujillo, el 12 de setiembre de 1860. Los fusileros hondureños que dieron la descarga fueron los que vieron abiertos sus glaciales ojos por última vez. Walker estaba muerto y la mirada salvífica del imperio, apagada. A partir de ese momento la imagen del regenerador no podía depender del rayo prisionero de sus ojos y surgió la disputa: ¿había logrado Walker su propósito de americanizar Centroamérica?, ¿o se había centroamericanizado él?.

I. Sus ojos se cerraron: imágenes contrapuestas construidas a partir de la representación de su muerte

Como en el tango de Gardel, “sus ojos se cerraron y el mundo sigue andando”. Por ello, fue necesario, tanto para sus mandantes como para sus acólitos, recomponer su representación: la línea discursiva no tendría como objetivo, entonces, mostrar los ojos providenciales de Walker, sino salvar al imperio de la humillación. El exiguo filibustero no solo estaba muerto, fusilado por miembros de la “raza mestiza y bárbara” a la que pretendía regenerar, sino que su misión de “americanizar” Centroamérica había fallado rotundamente y él mismo parecía haberse centroamericanizado al adoptar –o fingir hacerlo– las instituciones de aquellos bárbaros. Las descripciones de los últimos momentos de Walker, contenidas en algunos artículos publicados en el *Diario de la Marina*, de La Habana y en otras fuentes centroamericana

vulgar del término. Él no tiene la furia del aventurero temerario. Ni tiene la arrogancia ni el aire de presunción de un hombre de mera ambición personal. Con su serena naturaleza reflexiva y fines modales de una verdadera firmeza de carácter, y con la humildad y circunspección de un elevado entusiasmo, el regenerador de Centroamérica fácilmente podría pasar, en una observación apresurada, como un individuo común y sin importancia. El secreto de su carácter radica en el contenido entusiasmo de su corazón. *De Bow's Review*, “The Walker Expedition, 1855”, 150.

nas, lo presentan como un hombre arrepentido que pide perdón por sus actos, que se declara católico romano⁴⁵ y reza en su celda con una imagen de Jesús, que camina a su fatal destino con un crucifijo, es escoltado por un sacerdote católico⁴⁶ que ora por él y lo consuela; además, en el proceso que previamente se le había seguido, había respondido los interrogatorios en español⁴⁷, no en inglés, al igual que cuando se dirige al pueblo hondureño antes de su ejecución. En fin, Walker, cuyo ideal era “americanizar” y “regenerar” Centroamérica, en sus momentos finales se ha “centroamericanizado”⁴⁸. La derrota de Walker no es solo militar; su muerte también simboliza la del proyecto de trasplantar las instituciones estadounidenses al Istmo Centroamericano. Hay en esa línea narrativa una especie de venganza y a la vez de reivindicación de la identidad hispanoamericana.

Dicha tradición historiográfica ha puesto su énfasis en la figura de Walker y mucho menos en las fuerzas estructurales (capacidades materiales, ideas e instituciones) que estaban detrás de las acciones del rey de los filibusteros y que no habían desaparecido con su muerte. *The New Orleans Delta*, periódico filibustero que lanzó sus páginas directamente a la defensa de Walker, protestando por su fusilamiento, afirmaba categóricamente: “Él murió como mártir

por una idea, al igual que vivió como profeta de esta. La idea aún vive en el corazón del pueblo sureño y algún día encontrará una expresión adecuada”⁴⁹.

Es comprensible, entonces, que la versión del Walker centroamericanizado a la hora de su muerte resultara infamante para los seguidores de su causa. Como reacción, *The New Orleans Delta* publicó, en su número del 5 de octubre de 1860, un relato para refutar los “falsos informes” sobre las circunstancias en que fue ejecutado⁵⁰. Según esa fuente, William S. Elton, nativo de Filadelfia y quien había trabajado algún tiempo en la Panama Railroad Company como ingeniero, se encontraba en Trujillo cuando Walker fue llevado allí y fue “un atento observador de todo lo que ocurrió”. Elton era amigo de Walker y simpatizaba con su causa, aunque no participó en sus acciones. Su descripción de los hechos difiere en gran medida de la contada por la tradición historiográfica centroamericana:

El General fue sacado de su celda y conducido hasta la entrada del fuerte, donde le quitaron los pesados hierros que arrastraba desde su rendición. Iba con las ropas que había usado en la expedición. Una fuerza de doscientos hombres, con bayonetas caladas, lo recibió en el fuerte. Fue puesto entre dos sacerdotes que llevaban velas encendidas y con las tropas en formación de columna, el cor-

⁴⁵Walker fue criado en la religión presbiteriana, pero devino oficialmente miembro de la Iglesia Católica el 31 de enero de 1859, en una ceremonia realizada en Mobile. El *Propagateur Catholique*, periódico católico del Sur, llegó a afirmar que Walker no solo se había convertido al catolicismo sino que estaba determinado a ingresar a una orden religiosa y ordenarse sacerdote. Sin embargo, otros periódicos no creyeron aciegas esa historia. *The National Era*, de Washington D. C., por ejemplo, afirmó que “la última y más probable historia, sin embargo, es que él está a punto de unirse a una expedición filibustera en algún lugar del Pacífico”. Y *The New York Times* reconocía: “Es gratificante saber que el General ha llegado a ser miembro de alguna iglesia; pero es posible que exista alguna gente tan poco caritativa como para imaginar que este cambio de religión es solo el preludio de otra incursión en Centroamérica, y que al adoptar su religión él se está preparando para hacerse aceptable a la gente de ese distraído país”. *Evening Star*, en la misma página en la que informaba acerca de la conversión de Walker, en una nota aparte, expresaba: “Informes recientes que provienen de Honduras afirman que todavía se tienen temores de un ataque por parte de Walker y su banda”. Sin duda la conversión de Walker al catolicismo es intrigante para unos; por ejemplo, William K. Rogers, afirmaba: “Hay una cosa sobre Walker que no acabo de entender y es por qué se unió a la Iglesia Católica en

Mobile poco antes de su última expedición. Debió de estar un poco tocado de la cabeza entonces”. Jerónimo Pérez sí cree tenerlo claro: “Poco antes había abrazado el catolicismo, cuando vio la Constitución actual que exige esta creencia para ser Presidente de Nicaragua, en cuya virtud recibió los auxilios divinos”. *The Oregon Argus*, “Converted”, 12 de marzo de 1859, 2. *Chicago Daily Press and Tribune*, “Personal and Political”, 10 de febrero de 1859, 2. *Bendigo Advertiser* (Victoria, Australia), “Miscellaneous English News”, 02 de mayo de 1859, 2. *The National Era*, “Gen. Walker a Catholic Priest”, 31 de marzo de 1859, 31. *The Southern Enterprise*, “Father Walker”, 31 de marzo de 1859, 2. *The New York Times*, “General Walker’s Conversion to Romanism”, 9 de febrero de 1859, 4. *Evening Star*, “Personal”, 22 de marzo de 1859, 2. William K. Rogers, en entrevista concedida a Lagerstedt el 4 de agosto de 1912. Lagerstedt, “The Political Career of William Walker”, n.d. Jerónimo Pérez, *Obras históricas completas del Licenciado Jerónimo Pérez* (Managua: Imprenta y Encuadernación Nacional, 1928), 340.

⁴⁶Según diversos periódicos estadounidenses y otras fuentes, eran dos sacerdotes católicos, no uno; véase, por ejemplo: *The Gazette and Democrat*, “The Death of Gen. Walker”, 4 de octubre de 1860, 3. *Daily Alta California*, “The Last Hours of Walker”, 16 de octubre de 1860, 1. Scroggs, *Filibusters and Financiers*, 391.

tejo se dirigió hacia el lugar designado para el trágico hecho. La postura del General era erguida y resoluta, su expresión calma y aun sonriente, y su completa apariencia la de un hombre de seria devoción y consciente rectitud. Las consolaciones de la religión, que le fueron susurradas por los sacerdotes que lo acompañaban en esa su última marcha, fueron recibidas y respondidas por él con fervorosa piedad y cristiana esperanza. Estas respuestas, nos aseguró nuestro informante, fueron todas las que expresó durante la marcha desde el fuerte hasta el lugar de ejecución. El cortejo militar fue seguido por una gran cantidad de gente y un número de marineros e infantes de marina del buque británico *Icarus*, que portaban sus armas de mano. Mientras la procesión pasaba por las calles, las puertas y ventanas estaban todas repletas de personas, cuyos semblantes y de vez en cuando su lenguaje, mostraban sus puntos de vista y sentimientos acerca del general Walker. Entre los nativos había un sentimiento general de exultación por la caída del “terrible filibustero”. Los estadounidenses y muchos de los extranjeros, por otra parte, manifestaban su decidido disgusto por el sacrificio de un hombre tan valiente y verdadero, llevado a cabo por la mestiza gentuza de este mísero mal ejemplo de Estado, que tuvo que emplear un buque de guerra británico para capturar una fuerza invasora de setenta hombres. Incluso los marineros e infantes de marina británicos, a pesar de que son un conjunto peligroso y extremo de pillos y rufianes, estaban sinceramente avergonzados de haber participado en la captura de Walker. Mientras la procesión pasaba, las puertas y ventanas de la prisión, en la que el resto de hombre de Walker estaba confinado, se mantuvieron completamente cerradas. Al llegar a un

viejo cuartel o fuerte en ruinas, aproximadamente a un cuarto de milla fuera de la ciudad, las tropas fueron formadas en tres lados de un cuadrado y el General fue llevado hacia adelante y colocado cerca de un ángulo de la pared. El gentío permaneció detrás de la línea de soldados.

Los sacerdotes que habían acompañado al General tuvieron entonces una breve conversación con él, lo confesaron, le administraron la extremaunción y se retiraron. Un grupo de cuatro soldados fue colocado en su puesto y al tomar su posición a veinte pasos, se emitieron las órdenes militares usuales; los soldados apuntaron deliberadamente al cuerpo del gallardo estadounidense, del cual ningún aspecto de su cara ni ninguna fibra de su cuerpo mostraban el menor signo de miedo. Se dio la orden de “fuego”, se lanzó la descarga y el General cayó hacia adelante sobre su cara.

El cuerpo yacía tembloroso en la agonía de la muerte –las balas de sus ejecutores le habían atravesado la cabeza– cuando al segundo grupo de soldados se le ordenó avanzar y hacer otra descarga, la que solo mutiló el cuerpo del que la vida se escapaba con rapidez. Luego un único soldado marchó hasta el cuerpo y puso su mosquete a pocas pulgadas del ya fallecido hombre y disparó, desfigurando su rostro y casi arrancándole la cabeza del cuerpo.

Luego las tropas se pusieron en formación y a paso animado se dirigieron de regreso a la ciudad, dejando el cuerpo del general Walker en el lugar donde había caído. Los sacerdotes que lo habían atendido en el lugar de la ejecución se hicieron cargo del cuerpo, junto con dos ciudadanos estadounidenses cuyos nombres eran Cornelius Hooper y Orlando Graves. Después de haber sido puesto decentemente en un ataúd, fue enterrado con las ceremonias de la Iglesia Católica en un cementerio fuera de la ciudad. Durante todo el tiempo que duró la ejecución, el general Walker no pronunció palabra alguna, excepto sus susurradas respuestas a las consolaciones espirituales de los sacerdotes. La historia de que se dirigió a los espectadores un poco antes de su ejecución, expresando arrepentimiento por su conducta, fue inventada por las autoridades hondureñas

⁴⁷Walker era políglota; además de su lengua materna, el inglés, hablaba español, francés, alemán e italiano. Wheeler, *Reminiscences and Memoires*, 24.

⁴⁸Esta tradición de un Walker católico que pide perdón también se encuentra en autores no centroamericanos. Por ejemplo: Auguste Nicaise, *Les flibustiers américains. Walker et l'Amérique Centrale* (París y Chalons: L. Hachette y T. Martin, 1861), 102.

⁴⁹Reproducido en *The Daily Exchange* (Baltimore), “The New Orleans Delta on the Death of Gen. Walker”, 2 de octubre de 1860, 1.

⁵⁰El artículo de *The New Orleans Delta* fue reproducido por otros periódicos de manera textual, entre ellos *The Daily Exchange* (Baltimore), “The Death of Gen. Walker”, 10 de octubre de 1860, 1.

o quizás fue construida en La Habana, donde su nombre y hechos eran vistos con terror. No hay una sola palabra de verdad en esa narración⁵¹.

The New York Day-Book, un periódico con pocos lectores pero que en el decenio de 1850 se había caracterizado por su radical posición racista y de fuerte defensa de la esclavitud⁵², se sumaba a la defensa de la imagen de Walker, y expresaba:

No tiene la menor credibilidad el relato de la muerte del general Walker tomado del Diario de la Marina, o cualquier relato que proceda de una fuente española. Debe recordarse que desde el momento que se tomó al general Walker, a este se le denegó, perversa y cruelmente, todo derecho de comunicarse con sus camaradas, de modo que esos hambrientos asesinos tuvieron todas las oportunidades de inventar cualquier historia que conviniera a sus propósitos. El general Walker conscientemente creía que él estaba trabajando por un objetivo grande y glorioso y, sin duda, murió como un valiente hombre, consciente de la integridad de sus intenciones. No dudamos en afirmar que el discurso que se reporta que pronunció antes de su ejecución, es una vil invención. Estamos seguros de que él nunca reconoció que su ejecución era justa. Es simplemente absurdo. ¿Por qué los viles y cobardes mestizos no le dieron la oportunidad de decir una palabra de despedida al mundo antes de que lo asesinaran sin piedad? Eso hubiera al menos mostrado un destello de humanidad.

⁵¹The Daily Exchange, "The Death of Gen. Walker", 1.

⁵²En la edición del 20 de febrero de 1864, ese periódico declaraba sobre sí mismo: "The NEW YORK DAY-BOOK es un periódico Demócrata, que sostiene, junto con el senador Douglas, que "este Gobierno está construido sobre base blanca, por hombres blancos, para el beneficio de hombres blancos y su eterna prosperidad". Enfrenta con valentía la verdadera pregunta ante el Pueblo Americano, y presenta la única filosofía de ella que puede resistir la marcha arrolladora del Abolicionismo y restaurar la gloriosa Unión de nuestros padres... The Day-Book en el futuro, como en el pasado, nunca se desviará, por miedo o por favor, de la defensa de los derechos del Pueblo, ni de una constante e implacable oposición a toda forma de tiranía, y más especialmente a esa peculiar fase de ella que, bajo la pretensión de conferir una libertad imposible a los negros, busca remachar las cadenas de la verdadera esclavitud sobre el hombre blanco". The New York Day-Book, "White Men Must Rule America!" 20 de febrero de 1864, 1.

Después de cometer tan inhumana carnicería, por supuesto que ellos mentirían para justificarse a sí mismos⁵³.

Y en otro artículo The Day-Book publicaba el extracto de dos supuestas cartas privadas suscritas en Nicaragua, provenientes de "fuentes confiables", en las que se afirmaba que la población nicaragüense estaba mayoritariamente a favor de Walker y en contra del gobierno y que su muerte, considerada un asesinato, había causado un grave sentimiento de dolor y en algunos casos manifestaciones públicas. La segunda carta concluía de la siguiente manera:

Aquí se sabe que el discurso de disculpa de Walker antes de su ejecución, es pura invención; se dice, al contrario, que advirtió a sus captores y ejecutores "que dejaba a otros Walkers detrás de él"⁵⁴.

Scroggs, en su libro de 1916, reconoce que existen diversas versiones sobre la ejecución de Walker, pero solo da como plausible la de Dolan y West, publicada el 4 de octubre de 1860 por The New York Herald⁵⁵. Dicha versión coincide en su mayor parte con las de Elton y Scheffer, que publicó The New Orleans Delta. Scroggs niega que Walker pronunció un discurso en que declaraba que moría en la fe católica, que había cometido un error al hacer la guerra a Honduras y que deseaba su perdón, que sus soldados no eran culpables y que estaba listo para morir. También niega que Walker habló en español (como se expone en el libro del filibustero Jamison⁵⁶) y que un sacerdote habló por él. El argumento que utiliza es que el mayor Dolan y el capitán West, dos oficiales que acompañaron a Walker en su correría por Honduras, dieron su versión inmediatamente que regresaron a Estados Unidos en la corbeta británica Gladiator, cuando los eventos estaban aún frescos en su memoria⁵⁷.

⁵³Reproducido en Dallas Herald, "Falsehoods about Gen. Walker", 24 de octubre de 1860, 1.

⁵⁴Reproducido en Nashville Union and American, "How Gen. Walker's Death is Regarded in Nicaragua", 5 de diciembre de 1860, 2.

⁵⁵The New York Herald, "Very Interesting from Honduras. The Execution of Walker", 4 de octubre de 1860, 4.

⁵⁶James Carson Jamison, With Walker in Nicaragua or Reminiscences of an Officer of the American Phalanx (Columbia, Missouri: E. W. Stephens Publishing Company, 1909), 177.

⁵⁷Scroggs, Filibusters and Financiers, 391.

A fortiori, el argum Referencias bibliográficas ento de Scroggs también apoyaría la versión publicada por el Diario de la Marina, a la que me referiré más adelante, por ser anterior a las declaraciones de Dolan y West⁵⁸. Pero resulta que lo que Dolan y West narraron fue que las puertas y ventanas de la prisión estaban todas cerradas y que solo Dolan pudo presenciar por un agujero el paso de la procesión. Walker caminaba entre dos sacerdotes e iba precedido y seguido por una poderosa escolta:

El grupo pronto desapareció de la vista de los prisioneros. A los diez minutos de que habían pasado frente a la prisión, se escuchó una descarga de cuatro mosquetes, luego una de cinco mosquetes y finalmente un solo disparo, seguido de fuertes hurras⁵⁹.

En consecuencia, ni Dolan ni los demás prisioneros fueron testigos de los momentos finales de la ejecución. La posición de Scroggs es arbitraria y en realidad es la de The New Orleans Delta, pues el relato de Dolan y West es una reproducción, hecha por The New York Herald, de un artículo que aquel periódico filibustero había publicado en su edición del 28 de setiembre de 1860.

De hecho, el argumento de Scroggs es insostenible. En la misma página del mencionado número de The New York Herald aparece un reporte fechado en Trujillo 18 de setiembre de 1860 y que entre otras cosas expresa que mientras Walker marchaba hacia la plaza en que tendría lugar del fusilamiento, iba totalmente tranquilo, “con un sombrero en la mano derecha y un crucifijo en la izquierda”. Antes de ocupar el lugar establecido para la ejecución pidió al sacerdote que lo atendía, “puesto que él no podía hablar lo suficientemente alto para ser escuchado, que le dijera al pueblo que le pedía perdón a todas las personas a las que había perjudicado en su presente expedición”. También en esa página se publicó una carta de un autor que se identificó solo como A Stranger y que narra los hechos de la ejecución, entre los cuales está su versión del discurso

⁵⁸The New York Herald, “Very Interesting from Honduras”, 4. Esta versión del discurso final de Walker se reprodujo en: The Daily Dispatch (Richmond), “The Execution of General Walker”, 6 de octubre de 1860, 1. The Home Journal, “The Execution of Walker. Particulars of His Death. His Dying Speech”, 11 de octubre de 1860, 3. The Nautical and Naval Chronicle for 1860. A Journal of Papers on Subjects Connected with Maritime Affairs (Londres: Simpkin, Marshall and Co., & J. D. Potter, n. d.), 606.

⁵⁹Scroggs, *Filibusters and Financiers*, 391.

que Walker dirigió al pueblo: “Declaro que soy miembro de la Iglesia Católica Romana. Declaro que he ofendido al pueblo de Honduras en un alto grado, y que fui inducido a actuar así por la población de la isla de Roatán, la que después de hacerme un llamamiento, me traicionó y me dejó a mi suerte. Pido perdón para aquellos pobres hombres que me acompañaron, pues ellos no son tan culpables como yo” Y agregó Walker: “If my life can be of any benefit to society, I lay it down with the greatest readiness, pardoning my judges, that I may be enabled to obtain my pardon in the next world”. Lo más interesante de la versión de A Stranger⁶⁰ es que su carta está fechada el 12 de setiembre de 1860, ¡el mismo día de los hechos! ¿Podría pedir Scroggs una memoria “más fresca”?⁶¹

En La Habana, el Diario de la Marina había publicado en su edición del 26 de setiembre de 1860 un relato, remitido por un corresponsal desde Trujillo y fechado el 18 de setiembre de 1860, acerca de los últimos momentos de Walker. La versión contrasta notablemente con la de The New Orleans Delta atribuida a Elton, y es la siguiente:

El día 5 del mes corriente [setiembre de 1860], y en los momentos en que el Sr. General Godoy, con su tropa auxiliar de Guatemala, se hacía a la vela con dos buques para unirse al señor general Álvarez, fondeó en ese puerto la goleta Correo conduciendo de regreso la expedición del mismo general Álvarez. El Icarus quedaba atrás por razones de comodidad; pero en la noche dio también fondo. Al otro día a las cuatro de la tarde tres grandes lanchas (las mismas de los invasores) fueron al costado del vapor a recibir a los prisioneros, los cuales venían custodiados por tropa del Icarus. Al desembarcar esta misma tropa formó su línea en primer lugar: la de Honduras se abrió en dos hileras para colocar en el centro a los prisioneros.

⁶⁰Dada la ambigüedad, intencional o no, que parece presentar el fragmento que he destacado en cursiva, he preferido no traducir ese fragmento al castellano, para que el lector forme su propio criterio sobre su significado.

⁶¹The New York Herald, “Very Interesting from Honduras”, 4. Esta versión del discurso final de Walker se reprodujo en: The Daily Dispatch (Richmond), “The Execution of General Walker”, 6 de octubre de 1860, 1. The Home Journal, “The Execution of Walker. Particulars of His Death. His Dying Speech”, 11 de octubre de 1860, 3. The Nautical and Naval Chronicle for 1860. A Journal of Papers on Subjects Connected with Maritime Affairs (Londres: Simpkin, Marshall and Co., & J. D. Potter, n. d.), 606.

Con excepción de unos pocos filibusteros todos los otros ofrecían el aspecto de cadáveres, y algunos de ellos estaban casi agonizando: con sus tristes y lánguidas miradas parecían maldecir al caudillo que a tal extremidad los conducía. La marcha a la entrada era lenta y grave. Walker, a la cabeza de su gente, vestido con mucha sencillez, marchaba al compás del tambor y era el objeto que absorbía todas las miradas.

Luego que Walker entró en la prisión se le pusieron fuertes grillos, y preguntándosele qué necesitaba solo pidió agua. Mandó llamar en seguida al capellán de este puerto y protestando su fe de católico romano se le veía arrodillarse a los pies del sacerdote, o al frente de un pequeño altar en que a la escasa luz de los cirios se distinguía la imagen de Jesús. Entre otras cosas dijo una vez al capellán: “Estoy resignado a morir, mi carrera política es concluida”.

El día 11 del corriente a las siete de la noche fue notificada a Walker su sentencia de muerte, y a tan fatídico mensaje solo contestó preguntando a qué hora se ejecutaría, y si tendría tiempo de escribir. El día 12 a las ocho de la mañana el reo marchaba al lugar de ejecución. Iba con un crucifijo en la mano, sin ver a nadie, oyendo salmos que le recitaba el sacerdote. Entró en el cuadro que en el lugar de la ejecución formaba la tropa, y allí pronunció lleno de resignación estas palabras: “Soy católico romano. Es injusta la guerra que he hecho a Honduras por sugerencias de algunos roateños⁶². Los que me han acompañado no tienen culpa sino yo. Pido perdón al pueblo. Recibo con resignación la muerte: ojalá fuese ella un bien para la sociedad”. Walker murió con impasibilidad extraordinaria. Sus restos los recibió un ataúd y descansan en paz para ejemplo perpetuo. Un día después de la ejecución de Walker entró en esta bahía el pailebot americano John E. Taylor con gente y armas en auxilio de aquél; pero luego desapareció, quizá por haber reconocido las fuerzas de esta república en el puerto. Se ha anunciado la próxima llegada de un vapor de guerra norteamericano, y se tiene como muy probable la venida de otros buques con refuerzos para la malograda expedición en tanto

ignoren los factores de ellas en los Estados Unidos el triste fin de Walker⁶³.

El Diario de la Marina tenía una línea editorial pro esclavista pero contraria al movimiento filibustero⁶⁴; por ello los periódicos favorables a Walker criticaron las noticias que provenían de ese medio y, en general, las representaciones del Predestinado que no les resultaban gratas. Los ojos de Walker ya no eran un símbolo de su destino redentor, tal y como había pregonado El Nicaragüense, sino la alusión a una bárbara superstición de los hondureños. Se trataba de deconstruir el mito, dado su fracaso.

Así, en su edición del 29 de setiembre de 1860, The New Orleans Delta publicó el relato de Charles Scheffer, quien, según el periódico, fue un soldado de Walker que desertó al llegar a Honduras, pero presencié su ejecución. Scheffer menciona que la procesión consistía de dos sacerdotes que llevaban emblemas eclesiásticos apropiados para la ocasión, seguidos por el general Walker, que portaba un crucifijo y una vela encendida, los oficiales hondureños y los soldados que procederían a la ejecución.

El general Walker estaba tranquilo y sereno, como un soldado, serio y digno en su conducta y entre estas viejas ruinas permaneció como solo un héroe y valiente hombre podría estar frente a los mosquetes de sus ejecutores que lo apuntan.

Con el disparo de la primera descarga de seis mosquetes, el General cayó hacia adelante, en la agonía de la muerte; entonces un miserable

⁶²Véase al respecto la proclama que Walker pronunció en Trujillo el 7 de agosto de 1860. Diario de la Marina, 29 de agosto de 1860, 2.

⁶³Diario de la Marina, “Fusilamiento de Walker”, 26 de setiembre de 1860, 3. El público estadounidense conoció este texto, en una bastante aceptable traducción al inglés, en: The Daily Exchange, “The Capture and Execution of Walker”, 5 de octubre de 1860, 1. The Delaware Gazette, “Full Particulars of the Capture and Execution of General Walker”, 12 de octubre de 1860, 1. Wilmington Journal, “The Last Hours of Walker. A Spanish Account”, 18 de octubre de 1860, 4.

⁶⁴Por ejemplo, “La Patrie de París, el Diario de la Marina de La Habana y muchos otros periódicos, enemigos de los filibusteros, al propio tiempo que condenaban a estos, decían con mucha sensatez, que si Nicaragua era impotente para echar del país aquella turba de forajidos, había que reconocer que tenía bien merecida su suerte, porque la primera condición de un gobierno era estar en aptitud de poder resistir un asesinato”. José. D. Gámez, Historia de Nicaragua desde los tiempos prehistóricos hasta 1860, en sus relaciones con España, México y Centroamérica (Managua: Tipografía de El País, 1889), 623.

desgraciado se lanzó hacia él y, colocando la boca de un mosquete en el oído izquierdo del General, haló el gatillo e hizo pedazos la cabeza de aquel a quien todos temían. Esto se hizo sobre bases supersticiosas, pues todos ellos creían que un hombre de ojos azules estaba destinado a ser su gobernante y algunos extranjeros les habían narrado que el general Walker era ese hombre; en consecuencia, deseaban estar seguros de su muerte. Después de esto, un estadounidense, espectador involuntario, procedió a realizar el entierro del General. Sus restos, sin embargo, fueron vistos personalmente por cada hondureño presente, para satisfacer sus supersticiosas ideas y bárbaras creencias. Se obtuvo un ataúd adecuado para los requerimientos de la ocasión, dentro del cual se colocó el cuerpo inerte y lleno de balas del general Walker y se enterró con todos los ritos de la Iglesia Católica, con la asistencia de los dos sacerdotes, en una solitaria e improvisada tumba en la tierra que él tanto quiso redimir de la inculta servidumbre. Antes de su muerte, el general Walker se dirigió a los nativos y a las autoridades hondureñas y les dijo que “él no sentía ningún rencor hacia ellos”⁶⁵

Como es notorio, la representación que hace The New Orleans Delta de Walker es aún de un redentor asesinado por crueles bárbaros. En esa representación se sustituyó el mito escatológico de los ojos de Walker por una oscura superstición, propia de un pueblo incivil. Así, el imperio cambiaba de símbolos para rescatar la honra del águila derribada por su presa.

VI. Conclusión

Toda deconstrucción supone una nueva construcción. Deconstruir es construir de otro modo. El mito de un hombre de ojos grises predestinado a liberar a los nicaragüenses del poder español fue elaborado a partir de dos construcciones preexistentes. Por un lado, el símbolo que los británicos utilizaron –y que muy probablemente ellos mismos crearon– acerca de una profecía de un mesiánico libertador de ojos grises. Esta era la forma ideológica de representar y justificar su presencia en el Caribe nicaragüense: los ojos grises de los anglosajones que habían declarado un

protectorado por obvias razones geopolíticas. El hegemón británico pretendía la protección de sus intereses en una región en la que se proyectaba un canal interoceánico, vital para el comercio mundial que ya dominaba. Por otro lado, la guerra contra México y las adquisiciones territoriales por compra que había realizado Estados Unidos, parecían apuntar a que esa potencia emergente podía sostener inmaculada la doctrina Monroe. El movimiento *Young America*, en este contexto construyó la idea escatológica del “destino manifiesto”. Los estadounidenses eran así “men of destiny” que podían y debían construir un imperio y “regenerar” aquellas regiones que consideraran de su apetencia, trasplantando a ellas sus instituciones, y Centroamérica, les apetecía por las mismas razones que a los británicos y a sus aliados, los franceses.

Ambos mesianismos políticos sirvieron a los propósitos del movimiento filibustero en Centroamérica. El aparato propagandístico de Walker los fusionó para crear el mito del Predestinado de los ojos grises. Walker, de apariencia insignificante, pero con delirios de grandeza, fue revestido de un poder místico que se expresaba en el misterio de sus ojos, como un Horus moderno, que tiene en su mirada la vida y la muerte. Si las dos construcciones que fueron la base del mito walkeriano encubrían pedestres intereses geopolíticos, el mesianismo de Walker era la expresión de un proyecto de imperio tropical. Los ojos de Walker son los ojos del imperio que todo lo penetra pero que él mismo no puede ser penetrado. Pero Walker no es invencible y sus falencias saltan a la vista, no tanto por su exigua complexión –que más bien hace resaltar la magnificencia de sus glaciales y acerados ojos–, sino por su incapacidad como estadista y como administrador, que lo conduce a la comisión de graves errores. A pesar de que sus propagandistas lo presentan como un moderno estoico, sereno, siempre en control de sí mismo, el resultado de sus acciones políticas finalmente lo revelan como un líder intransigente, arrogante, desmedidamente ambicioso y cruel. Esto podría asemejarlo a aquellos autoproclamados dioses que eran los emperadores romanos. Pero no es así: Walker no tiene un imperio y tampoco es un dios. Su mesianismo no pasa de ser meramente discursivo y, cuando pierde el poder, se podría estar tentado a considerarlo un Quijote malo (la contracara del Quijote bueno de Cervantes) por su triste figura, o un Sancho (también malo), incapaz de gobernar su ínsula. Pero el ángel caído de

⁶⁵Reproducido en The Home Journal, “The Execution of Walker”, 3.

Walker no está totalmente perdido para el imaginario mundo cervantino, al menos en la construcción de la tradición historiográfica centroamericana, porque el anglosajón se considera nicaragüense, habla en español, es católico, pide perdón por el sufrimiento que ha infligido, y acepta su muerte con resignación deseando que sea un bien para la sociedad. El regenerador de los centroamericanos se ha regenerado a sí mismo como centroamericano y el que muere es a la vez un Quijote bueno y un Sancho bueno.

La prensa estadounidense filibustera no puede aceptarlo. Ha de ser una mentira inventada en Cuba o en cualquier otra parte del mundo hispano. Por ello prefiere construir una nueva imagen de Walker. En sus momentos finales este no pronunció palabra alguna o si la pronunció, fue para amenazar con nuevos invasores, no para pedir perdón; o para arrogantemente expresar que no guarda rencor. Finalmente, la deconstrucción total: el mito del Predestinado de los ojos grises es pura superstición y rústica invención de gente incivil, que lo utiliza como excusa para realizar el cruel asesinato de un hombre valiente y correcto que ha actuado guiado por una noble idea civilizatoria. El mito pierde su naturaleza salvífica y es lanzado ahora a la condición del salvajismo. Si bien Walker ya no puede ser un mesías, por la deconstrucción del mito, puede ser un mártir, en la nueva construcción de la prensa filibustera.

El epíteto, sin embargo, se mantuvo en la prensa estadounidense en los años posteriores a 1860, ya sin mucho de su fuerza propagandística original; ha sobrevivido, casi siempre descontextualizado históricamente, y ha sido asumido, acriticamente, como una profecía en la que creían los nicaragüenses de aquella época.

Referencias bibliográficas

- Arrival of the Great Filibuster. His Reception and Speech in the Park. (1857, 17 de junio). *New York Daily Tribune*.
- B. "Filibuster Walker". (1857, 29 de octubre). *Daily Alta California*.
- Blackwood, W. (1856). Nicaragua and the Filibusters. *Blackwood's Edinburgh Magazine*. 327(79), 314-327.
- Bolaños Geyer, A. (1993). William Walker, el predestinado de los ojos grises. Tomo III. *St. Charles, Missouri*, p. 446.
- Bradford, J. (1856, 6 de agosto). W. "William Walker". *Daily Alta California*.
- Byron, G. (1821). *Don Juan, Cantos III, IV and V*. Londres: Thomas Davison.
- Carroll, A. (1857). *The Star of the West; or National Men and National Measures*. Nueva York: Miller, Orton & Co.
- Chaffin, T. (1995). 'Sons of Washington': Narciso López, Filibustering, and U.S. Nationalism, 1848-1851". *Journal of the Early Republic*, 15(1), 79-108.
- Converted. (1859, 12 de marzo). *The Oregon Argus*.
- Crowe, F. (1850). *The Gospel in Central America*. Londres: Charles Gilpin.
- Davis, R. (1906). *Real Soldiers of Fortune*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Diario de la Marina. (1860, 29 de agosto de 1860).
- Doubleday, C. (1886). *Reminiscences of the "Filibuster" War in Nicaragua*. Nueva York y Londres: G. P. Putnam's Sons.
- Early Journalism in San Francisco. (1894). *Overland Monthly and Out West Magazine*, 24(141), 260-268.
- Editorial Correspondence. (1858, 6 de mayo). *The Prairie News*
- Dejosazules. (1885, 8 de diciembre). *El Nicaragüense*.
- Father Walker. (1859, 31 de marzo). *The Southern Enterprise*.
- Falsehoods about Gen. Walker. (1860, 24 de octubre). *Dallas Herald*.

- Full Particulars of the Capture and Execution of General Walker. (1860, 12 de octubre). *The Delaware Gazette*.
- Fusilamiento de Walker. (1860, 26 de setiembre). *Diario de la Marina*.
- Gámez, J. (1889). *Historia de Nicaragua desde los tiempos prehistóricos hasta 1860, en sus relaciones con España, México y Centroamérica*. Managua: Tipografía de El País.
- Gen. Walker a Catholic Priest. (1859, 31 de marzo). *The National Era*.
- General Walker's Conversion to Romanism. (1859, 9 de febrero). *The New York Times*.
- Greenberg, A. (2000). A Gray-Eyed Man: Character, Appearance, and Filibustering. *Journal of the Early Republic* 20(4), 673-699.
- Harrison, B. (2004). *Agent of Empire: William Walker and the Imperial Self in American Literature*. Athens (Georgia) y Londres: University of Georgia Press.
- How Gen. Walker's Death is Regarded in Nicaragua. (1860, 5 de diciembre). *Nashville Union and American*.
- Interesting from Honduras –Letter from Colonel Rudler. (1860, 9 de noviembre). *Daily Alta California*.
- Jamison, J. (1909). *With Walker in Nicaragua or Reminiscences of an Officer of the American Phalanx*. Columbia, Missouri: E. W. Stephens Publishing Company.
- Kewen, E. (1855, 14 de enero). Three Weeks in Nicaragua. *The San Francisco Herald*, 6, 7, 14 y 25 de diciembre de 1855.
- Kewen, E. (1856, 6, 7, 14 y 25 de diciembre). Three Weeks in Nicaragua. *The San Francisco Herald*.
- Lagerstedt, A. (1913). *The Political Career of William Walker*. Tesis para optar el grado de Maestría. Universidad de California.
- Lord, Byron. (2009). *Don Juan. Tomos I y II. Edición bilingüe de Juan Vicente Martínez Luciano y Miguel Teruel Pozas*. Traducción de Pedro Ugalde. Madrid: Cátedra.
- Lucas, D. (1896). *Nicaragua: War of the Filibusters*. Richmond, VA.: B. F. Johnson Publishing Company.
- Miscellaneous English News. (1859, 02 de mayo). *Bendigo Advertiser*.
- Nicaise, A. (1861). *Les filibustiers américains. Walker et l'Amérique Centrale*. París y Chalons: L. Hachette y T. Martin.
- Nicaragua and the Filibusters. (1856). *De Bow Review*, 20(6), 670-692.
- Oliphant, L. (1860). *Patriots and Filibusters; or Incidents of Political and Exploratory Travel*. Edinburgh: W. Blackwood and Sons.
- O'Sullivan, J. (1845). Annexation. *United States Magazine and Democratic Review* 17(1), 5-10.
- Pérez, J. (1928). *Obras históricas completas del Licenciado Jerónimo Pérez*. Managua: Imprenta y Encuadernación Nacional.
- Personal. (1859, 22 de marzo). *Evening Star*.
- Personal and Political. (1859, 10 de febrero). *Chicago Daily Press and Tribune*.
- Sacramento Daily Record-Union. "Walker in Nicaragua". How a Nashville Boy Founded a State. Peculiar Ambition of a Daring American Which Finally Led to His Death". 4 de mayo de 1895.
- Scroggs, W. (1916). *Filibusters and Financiers: The Story of William Walker and His Associates*. Nueva York: The Macmillan Company.

- T. Robinson Dead. Former Stock Broker and Writer on Sporting Topics Was 88. (1915, 26 de junio). *The New York Times*
- The Capture and Execution of Walker. (1860, 5 octubre). *The Daily Exchange*.
- The Death of Gen. Walker. (1860, 10 de octubre). *The Daily Exchange*.
- The Death of Gen. Walker. (1860, 4 de octubre). *The Gazette and Democrat*.
- The Execution of General Walker. (1860, 6 de octubre). *The Daily Dispatch (Richmond)*.
- The Execution of Walker. Particulars of His Death. His Dying Speech. (1860, 11 de octubre). *The Home Journal*.
- The Last Hours of Walker. (1860, 16 de octubre). *Daily Alta California*.
- The Last Hours of Walker. A Spanish Account. (1860, 18 de octubre). *Wilmington Journal*.
- The Last Hours of Walker –His Protest to the World –Interesting Particulars of the Breaking up of the Expedition. (1860, 16 de octubre). *Daily Alta California*.
- The Nautical and Naval Chronicle for 1860. (n.d.). *A Journal of Papers on Subjects Connected with Maritime Affairs*. Londres: Simpkin, Marshall and Co., & J. D. Potter.
- The New Orleans Delta on the Death of Gen. Walker. (1860, 2 de octubre). *The Daily Exchange*.
- The Walker Expedition, 1855. The Regenerator of Central America. (1858). *De Bow's Review*, 24(2), 146-151.
- Thomas, J. (1897). *Old Days in Nashville, Tenn. Reminiscences*. Nashville, Tenn.: Publishing House Methodist Episcopal Church, South.
- Very Interesting from Honduras. The Execution of Walker. (1860, 4 de octubre). *The New York Herald*.
- Warren, T. (1859). *Dust and Foam, or Three Oceans and Two Continents*. Nueva York y Londres: Charles Scribner y Sampson Low, Son & Co.
- Wells, W. (1856). *Walker's Expedition to Nicaragua*. Nueva York: Stringer and Townsend.
- Wheeler, J. (1884). *Reminiscences and Memoires of North Carolina and Eminent North Carolinians*. Columbus, Ohio: Columbus Printing Works.
- White Men Must Rule America!. (1864, 20 de febrero). *The New York Day-Book*.
- Who Walker Is!. (1856, 22 de febrero). *Sacramento Daily Union*.

CAPÍTULO II :

LITERATURA, CULTURA E IDENTIDADES

LA REPRODUCCIÓN DE LAS ESTRUCTURAS DE PODER DE LOS GRUPOS SUBALTERNOS EN EL TEXTO LOS DE ABAJO, DE MARIANO AZUELA

Tatiana Chinchilla Araya¹

Resumen

El presente trabajo expone un análisis de la representación de las jerarquías en los grupos o sujetos subalternos del texto *Los de abajo*, del escritor mexicano Mariano Azuela, con base en las teorías sobre el poder y la modernidad, de Michel Foucault, de acuerdo con el concepto de subalternidad de Hommi Bhabha y los postulados sobre la poscolonialidad, de Santiago Castro-Gómez. Esto con el fin de plantear una discusión sobre la manera cómo, a pesar del contexto de revolución que la literatura de este tipo representa, existe una clara reproducción de las estructuras de poder validadas por las sociedades modernas en estos espacios de ruptura con el canon. Se describen las estructuras de poder que son aceptadas por los centros hegemónicos, las cuales son las imperantes en el texto literario, se dilucida la eventual jerarquía de los grupos rebeldes que la obra de Azuela describe y se establecen las estructuras de comunicación de los espacios de poder en dichos grupos.

Palabras claves: Poder, Foucault, Bhabha, Castro-Gómez, subalternidad, poscolonialidad, jerarquías, estructuras.

Abstract

This paper presents an analysis of the representation of hierarchies in groups or subordinate subjects in the text '*Los de Abajo*', by Mexican writer Mariano Azuela, based on the theories of power and modernity by Michel Foucault, according to the concept of subordination of Hommi Bhabha and the postulates on postcoloniality by Santiago Castro-Gómez. This is done in order to raise a discussion about how, despite the context of revolution that literature of this kind represents, there is a clear reproduction of power structures validated by modern societies in these spaces of breaking with the canon. Power structures that are accepted by the hegemonic centers and which prevail in the literary texts are explained; the eventual hierarchy of rebelling groups described in the work of Azuela are presented; and the structures of communication within the spaces of power in such groups are described.

Keywords: Power, Foucault, Bhabha, Castro-Gómez, subalternity, postcoloniality, hierarchies, structures.

¹Estudiante de la Maestría Académica en la Enseñanza del Castellano y la Literatura. Universidad de Costa Rica.
Correo electrónico: tatica8406@hotmail.com

I. Introducción

El presente estudio tiene por objetivo general comprobar cómo se representan las estructuras de poder en la obra de Mariano Azuela, desde la hipótesis de que existe una reproducción de las jerarquías validadas por los grupos poderosos, de acuerdo con Barthes, por lo cual, se elabora un análisis de la representación de las hegemonías en los sujetos subalternos del texto *Los de abajo*, según las teorías sobre el poder y la modernidad de Michel Foucault, así como la crítica de investigadores como Santiago Castro-Gómez sobre la representación del sujeto subalterno, como categorías de análisis. Esto con el fin de plantear una discusión sobre la manera de cómo, a pesar del contexto de revolución que los textos de este tipo exponen, existe una clara reproducción de las estructuras de poder validadas por la modernidad. Para demostrar la hipótesis planteada, se describirán las estructuras de poder que son aceptadas por los centros hegemónicos, las cuales son imperantes en el texto literario. Asimismo, se establecerán las eventuales jerarquías o clases constituidas por los grupos rebelados que la obra de Azuela describe y se determinarán las estructuras de comunicación que validan esos espacios de poder en dichos conjuntos.

A. Relación de la obra y el autor con el contexto histórico

En primera instancia, es necesario considerar los estudios sobre el escritor Mariano Azuela y la forma cómo describe en su obra los espacios de la revolución mexicana. Azuela nació en México y dedicó parte de su obra literaria a la representación del contexto revolucionario que vivieron los mexicanos a principios del siglo XX. Este autor nació en 1873 y estudió medicina, lo cual le permitió llegar a ejercer su labor en el ejército, como seguidor del presidente Madero. Por este motivo, gran parte de su obra literaria ha sido considerada por la crítica literaria como una representación de ese contexto histórico-político tan convulso. Es posible analizar la novela *Los de abajo* desde la perspectiva de que los hechos narrados se basan en la realidad mexicana de ese momento y la propia experiencia del autor en la Revolución Mexicana, esto debido a las constantes referencias a la situación política y económica de ese país, la existencia de personajes históricos reales, como Porfirio Díaz, Francisco Villa

y Emiliano Zapata; así como las luchas ideológicas y bélicas entre los bandos de Venustiano Carranza y los dos últimos. Por este motivo, las situaciones conflictivas narradas de los revolucionarios se constituyen como una oportunidad de que el lector reelabore una visión de mundo, desde las vivencias de los sujetos de la periferia: los subalternos. En el presente trabajo se pretende abarcar la novela desde una perspectiva más integral, en donde se analicen los elementos relacionados con el poder y cómo la estructura aceptada de este se mantiene incluso en los grupos que se pregonan “de ruptura”. Mediante las estructuras discursivas expuestas en la obra, por medio de la representación del poder, desde el título se elabora un enfoque de uno de esos espacios contrapuestos; *Los de abajo* refiere a los sujetos definidos por el poder como subalternos.

Es necesario considerar que si bien se ha estudiado la novela de la revolución como un medio que expresa un proceso que marcó definitivamente a un pueblo, es importante analizar que en estos espacios subordinados persisten elementos que no rompen de forma completa con los parámetros de superioridad o inferioridad de las sociedades, los cuales son establecidos por “los de arriba”. Esos factores persistentes no limitan la idea de que, según Azuela (2003, p.33), la novela revolucionaria sea la representación de la conciencia de un pueblo, de un proceso histórico y político en conjunto, sino que permiten abarcar la obra desde una visión más integral de los espacios: estos sujetos subalternos no están libres de las estructuras ideológicas instauradas culturalmente. A partir de estas ideas, se plantea como problema: ¿El texto *Los de abajo* representa la hegemonía de los grupos subalternos a partir de los postulados modernos o rompe con la estructura epistemológica de estos?

ii. Marco conceptual

Existen muchos análisis sobre los espacios de representación en los textos y cómo analizarlos. Barthes, por ejemplo, consideraba que en la literatura, para entender la estructura del discurso hegemónico, es necesario tener en cuenta el concepto de semiología que es definida como el estudio de los signos, su estructura y la relación entre el signifiante y el concepto de significado. La literatura es una exposición de la lengua que elabora un mundo propio, pues posee independencia, con sus

códigos y significados. Por este motivo, las relaciones semánticas se estudian en las obras literarias para comprender cómo el lenguaje, que frecuentemente se construye desde la hegemonía, puede innovarse o representarse de forma diferente, lo cual le permite a quien lee el texto reconstruir ese discurso fuera de las estructuras de poder, como una expresión del lenguaje:

... existe una zona de la cultura que permite, si bien no salir de las imposiciones de la palabra, sí hacerle trampas, sumergirse en la parodia, violentar sus reglas, observarlas con un poco de distancia. Esa zona es la literatura (Rodríguez, 2004, pp. 35-36).

Se analizará la obra a partir de los estudios subalternos que definen la conformación de los sujetos reprimidos o subalternos de las sociedades, con base en lo propuesto por Hommi Bhabha. Este autor expone que los grupos o sujetos subalternos están determinados por los espacios de enunciación que ocupan en las sociedades, por lo cual su representación en los espacios culturales está definida por cómo estos grupos son categorizados; de acuerdo con Bhabha, este sujeto se articula a partir de la connotación y la "fijeza" en la construcción ideológica de la otredad, la cual se realiza a partir de un discurso de poder específico:

La construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial y sexual. Esa articulación se vuelve crucial si se sostiene que el cuerpo está siempre simultáneamente (aunque conflictivamente) inscripto tanto en la economía del placer y el deseo como en la economía del discurso, dominación y poder (Bhabha, 2002, p. 92).

Ese discurso de poder enmarca entonces cuál es el espacio que ocupa tal o cual grupo; no obstante, ese espacio puede estar o no estar presente en las representaciones culturales e ideológicas de las sociedades. El discurso se constituye entonces como una herramienta de los centros hegemónicos definidos por las sociedades modernas, puesto que uno de sus objetivos principales es el de diferenciar al otro:

... discurso colonial como aparato de poder: Es un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación [disavowal] de las diferencias racial/

cultural/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para "pueblos sujetos [subject people]" a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer (Bhabha, 2002, p. 95).

Ese discurso es legitimado mediante una estructura limitante del pensamiento crítico: es la existencia de dos bandos totalmente diferentes; sin embargo, esas diferencias se constituyen, en realidad, a partir de semejanzas ideológicas muy claras, que se pueden observar por muestra, en la validación del saber que realizan los grupos subalternos, que en diversas ocasiones tienen los mismos paradigmas de los espacios del centro. Uno de los relatos de legitimación, de acuerdo con Lyotard, sigue organizándose a partir de visiones científicas, de liderazgo o de acceso a los recursos; un relato de legitimación es, constantemente, aquel en donde se:

... tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad. Todos los pueblos tienen derecho a la ciencia. Si el sujeto social ya no es el sujeto del saber científico, es que lo impiden los sacerdotes y los tiranos. El derecho a la ciencia debe ser reconquistado. Es comprensible que ese relato imponga una política de la enseñanza primaria que de la[sic] Universidad y las Escuelas. La política escolar de la República francesa ilustra claramente estos presupuestos (Lyotard, 1991, p. 104-105).

Asimismo, otro de los relatos legitimadores es precisamente la relación entre la ciencia y el Estado. Esto último se concreta a partir de la validación de instituciones por parte del saber y esa validación se impone en el nivel ideológico, con lo cual se construye la idea de que, para que el sujeto sea legitimado, debe ser sujeto del saber y de una sociedad jerarquizada. El discurso del poder se legitima a partir del conocimiento, puesto que "la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia no puede dejar de coincidir con la persecución de fines justos en la vida moral y política. El sujeto legítimo se constituye a partir de esta última síntesis" (Lyotard, 1991, p. 119).

Por otro lado, es importante considerar el concepto de poder manejado por las sociedades modernas. Foucault, en su texto *Microfísica del poder*, explica que existen estructuras de poder intrínsecas mantenidas en las

distintas sociedades o grupos organizados, debido a una necesidad del sujeto por adherirse a una estructura establecida que ordene las situaciones en variadas áreas. A partir de esta idea, se propone que la literatura de la revolución, aunque muestre la subalternidad, descrita por los estudios culturales, pueden reproducir también las estructuras del canon, aunque no se lo propongan.

¿Estás seguro que en este caso una tercera instancia se ha deslizado entre las masas y sus opresores? Yo no lo creo: por el contrario, diría que son las propias masas las que se convirtieron en intermediarias entre alguien que se había desligado de ellas, de su voluntad, para ejecutar una venganza individual y alguien que habría sido realmente el enemigo del pueblo, pero que no sería considerado por el otro más que como enemigo personal... (Foucault, 1979, p. 47).

Esto se ha producido, de acuerdo con este mismo autor, debido a que las sociedades establecen formas de pensamiento, en el nivel del poder, en donde existen espacios que son respetados mentalmente, aunque sean las mismas bases contra las cuales se lucha, en el caso de los levantamientos de los sublevados, por ejemplo. En relación con esto, viene a bien considerar que esa necesidad radica en el impacto producido en los sujetos por la instauración de líderes, los cuales en muchas ocasiones terminan admitiendo las estructuras de poder válidas por los grupos hegemónicos: los mismos puestos con otras caras, orientaciones políticas, sociales o ideológicas, pero al fin y al cabo la misma estructura jerárquica, que se mantiene por una cuestión "placentera":

También he hablado de la forma en que las diferentes instancias de los diversos resortes del poder se habían de algún modo instaurado en el placer mismo de su ejercicio. Existe en la vigilancia, más exactamente en la mirada de los vigilantes, algo que no es ajeno al placer de vigilar y al placer de vigilar el placer, etc. (Foucault, 1979, p. 156).

Esta estructura es mantenida entonces por una cuestión ideológica instaurada mental y culturalmente a partir de una legitimación del saber, mediante la ciencia, la acción gubernamental e incluso la influencia eclesiástica. Es la idea de encauzar las acciones de los sujetos, ya sean subalternos o parte de un colectivo aceptado socialmente:

El poder disciplinario, en efecto, es un poder que, en lugar de sacar y de retirar, tiene como función principal la de "enderezar conductas"; o sin duda, de hacer esto para retirar mejor y sacar más. No encadena las fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas [...] El ejercicio de la disciplina supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican (Foucault, 2002, p.175).

Por otro lado, de acuerdo con Santiago Castro-Gómez, no es posible pensar en realidad que muchos escritores latinoamericanos del siglo XX, en general (lo que incluye a Azuela), escriban textos ligados con la postmodernidad, o en palabras de Mignolo, post occidentalismo. Esto debido a distintas reflexiones que concluyeron en que la crítica a la modernidad no desemboca específicamente en la postmodernidad: no rompe con el canon, solo lo cuestiona en el nivel cultural, político y social, pero no lo realiza en el epistemológico:

Pues bien, lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la gramática misma de la modernidad –desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas- se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo (Castro-Gómez, 1997a, p.11).

Según este mismo autor, América Latina no es un espacio de reflexión post occidental, porque muchos autores no cuestionan el modelo epistemológico de la modernidad, sino que su narrativa es sencillamente anticolonialista. Ellos no debaten los estatus históricos y culturales de la modernidad, desde una perspectiva postmoderna poscolonial o post occidental, como quiso expresarlo Mignolo, critican la modernidad desde sus propios estatutos epistemológicos, "subalternizan" al subalterno, porque el colonialismo se desarrolla como una tradición o categoría cultural, desde donde se interpreta el mundo (Castro-Gómez, 1997a, p. 18-19).

No existe una propuesta de carácter teórico que trascienda las mismas categorías del conocimiento colonial. Se reproduce así la forma de saber colonial y se estigmatiza al sujeto subalterno como una dimen-

sión exótica que representa “algo”, pero no se analiza el proceso, efectúando contranarrativas modernas:

En opinión de tales autores, los “Areas Studies”, y en particular los “Latin American Studies” han operado tradicionalmente como discursos inscritos en una racionalidad burocrático-académica que homogeneiza [sic] las diferencias sociales, económicas, políticas y sexuales de las sociedades latinoamericanas. El Latinoamericanismo, esto es, el conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina producido desde las ciencias humanas y sociales, es identificado como un mecanicismo disciplinario que juega en concordancia con los intereses imperialistas de la política exterior norteamericana (Castro-Gómez, 1997a, p. 11-14).

El orden o la dimensión epistemológica no son debatidos porque funcionan con las mismas herencias, tradiciones y categorías del pensamiento europeo moderno. En todos estos estudios se cuestionan, en el nivel de la teoría, la parte histórica y cultural, pero no discuten la parte epistemológica (Castro-Gómez, 1997a, p. 23), lo cual se sabe porque en ellos es posible observar que no renuncian a los sustancialismos: piensan la historia como totalidad, la cultura como herencia sustrática de la identidad (elementos definitorios de la identidad, patria, nación, naturaleza) y un pensamiento basado en binarismos, es su dimensión epistemológica, igual que la moderna.

Este autor propone que el error está en reflexionar al sujeto subalterno como una esencia que da unidad, que “desea” ser como Europa. Se sigue manteniendo la idea del “buen salvaje” en todos estos discursos, con contraposiciones al colonialismo. (Castro-Gómez, 1997b, p. 51) Estas últimas premisas se pueden observar en un texto como *Los de abajo*, mediante el análisis de las estructuras de poder aceptadas por los centros hegemónicos, la eventual jerarquía de los grupos rebelados que la obra de Azuela describe y las estructuras de comunicación que exponen los espacios de poder en dichos grupos.

En conclusión, se analizarán las estructuras de poder, para validar la hipótesis inicial, para esto se utilizarán los conceptos dados por Foucault, Bhabha y Castro-Gómez sobre la necesidad de las estructuras jerárquicas en todos los grupos subalternos del texto *Los de abajo*, de Mariano

Azuela, las cuales tengan relación, de acuerdo con las premisas de la modernidad, con estructuras binarias y de poco cuestionamiento al modelo epistemológico.

iii. Análisis

Se analizarán tres aspectos del texto que constituyen estructuras reproductoras de los saberes o espacios de poder validados por la sociedad moderna. Como primer aspecto se analizarán las formas de poder reconocidas en el texto de Azuela, luego se expondrán las jerarquías establecidas en los grupos subordinados y finalmente se estudiarán las estructuras comunicativas que representan los espacios de poder avalados por la modernidad. De acuerdo con Foucault, las sociedades necesitan asegurarse con estructuras fundadas de poder debido a una necesidad de orden y control, como ya se explicó. En el caso de las sociedades modernas, según Bauman, el poder es conformado a partir de aspectos claramente económicos, desde donde se construyen los políticos y gubernamentales, que, con frecuencia, no cambian:

Y no porque el orden económico, una vez establecido, hubiera colonizado, reeducado y convertido a su gusto el resto de la vida social, sino porque ese orden llegó a dominar la totalidad de la vida humana, volviendo irrelevante e inefectivo todo aspecto de la vida que no contribuyera a su incesante y continua reproducción (Bauman, 2004, p. 10).

La estructura de poder validada por la sociedad moderna se organiza entonces en torno al acceso a los recursos, tanto en el nivel económico como en el cultural. En el caso del texto de Azuela, los grupos que son determinados como subalternos o subordinados son los que pertenecen a la revolución, adeptos al personaje de Demetrio Macías, así como en la sociedad real los sujetos que seguían a Zapata o a Villa. Estos grupos existen gracias a la necesidad de oponerse al gobierno porfirista, que era dictatorial, por lo que su presencia es supeditada a un gobierno determinado, con una estructura ya establecida de poderosos contra desposeídos; una estructura binaria claramente moderna:

Desde este punto de vista, las narrativas anticolonialistas, con su juego de oposiciones entre los opresores y oprimidos, los poderosos y los des-

poseídos, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, no habrían hecho otras cosas que reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber (Castro- Gómez, 1997a, p. 12).

Un ejemplo de esta estructura es la imagen de los federales contrapuesta con la de los revolucionarios. Aunque el texto representa el contexto vivido por los revolucionarios, sigue manteniendo dentro de sí la idea de poder aceptada por el gobierno mexicano de ese momento histórico, en la descripción que realiza del insurrecto, encarnado por Macías:

“Demetrio ciñó la cartuchera a su cintura y levantó el fusil. Alto, robusto, de faz bermeja, sin pelo de barba, vestía camisa y calzón de manta, ancho sombrero de soyate y guaraches”. (Azuela 1986, p. 5) Este revolucionario se contrapone con la del federal, pues “Uno llevaba galones en los hombros, el otro cintas rojas en las mangas” (Azuela, 1986, p.6).

De igual manera, la imagen del subordinado se representa como tosca, grosera y bestial, mientras que la imagen del federal y del intruso (Luis Cervantes) se manifiesta en la obra desde una perspectiva más aceptada socialmente, pues es “de ojos glaucos de tierna expresión, sus carrillos frescos y rosados como los de un muñeco de porcelana, la tersura de una piel blanca y delicada que asomaba abajo del cuello [...] el rubio tierno de sus cabellos” (Azuela, 1986, 38). En el mismo texto los personajes subordinados se aceptan como tal y reproducen estos esquemas, por ejemplo la idea de una jerarquía mayor o menor de acuerdo con un puesto de trabajo:

Más todavía: aquello determina la hilaridad de los oficiales, a tal punto que, llorando de risa, imploran a una voz el perdón para el fugitivo. Y el coronel en vez de fusilarlo, le larga un recio puntapié en las posaderas y le envía a la impedimenta como ayudante de cocina (Azuela, 1986, p.23).

Sin embargo, a pesar de las diferencias que mantienen ambos bandos, los dos grupos establecen su poder a partir de la idea del acceso a los recursos y su posición en la lucha:

Oye chatita, deja a mi sargento que fría los blanquillos... y caliente las gordas; tú ven acá conmigo. Mira

esta carterita apretada de billetes solo para ti. Es mi gusto. ¡Figúrate! Ando un poco borrachito por eso, y por eso también hablo un poco ronco... (Azuela, 1986, p.7).

En el caso del desposeído, este también tiene el pensamiento estructurado sobre a quién debe respeto, el cual se basa claramente en los mismos ideales que el gobierno expone: autoridad, mandato y sumisión:

-Si dios nos da licencia –dijo Demetrio-, mañana o esta misma noche les hemos de mirar la cara otra vez a los federales. ¿Qué dicen, muchachos, los dejamos conocer estas veredas? Los hombres semidesnudos saltaron dando grandes alaridos de alegría. Y luego redoblaron las injurias, las maldiciones y las amenazas. [...] –¡Que viva Anastasio Montañés!- gritó el Manteca -No –repuso aquél [sic]-; que viva Demetrio Macías, que es nuestro jefe, y que vivan Dios del cielo y María Santísima. –¡Viva Demetrio Macías! –gritaron todos (Azuela, 1986, p.7).

Debe existir entonces un jefe que domine y guíe al grupo hacia el objetivo, y en el caso del texto ese héroe, aunque subordinado, por el espacio de enunciación que ocupa en la obra, sigue manteniendo los estándares exigidos por su sociedad: es el que mejor tratan, el que tiene mayores privilegios, pues por ejemplo la obra indica que

Por otra parte, el frijol y el maíz abundaban en los ranchos inmediatos; la gente tal odio tenía a los federales, que de buen grado proporcionaba auxilio a los rebeldes. Los de Demetrio, pues, esperaron sin impaciencia el completo restablecimiento de su jefe (Azuela, 1986, p.35).

El poder se manifiesta a partir de la capacidad de mando sobre otros, pero es un poder casi dictatorial, es un jefe subordinado que mantiene unas creencias religiosas, en este caso los preceptos de la Iglesia católica, pero se comporta de la misma manera que los personajes contra los cuales lucha, al mantener privilegios y gozar de un estatus de control de los espacios:

Poco a poco fue tomando interés por sus comodidades. Le preguntó si los soldados le daban su ración de carne y leche. Luis Cervantes tuvo que decir que se alimentaba solo con lo que las buenas gentes del rancho querían darle y que la

gente le seguía mirando como a un desconocido o un intruso. "Todos son buenos muchachos, curro –repuso Demetrio–; todo está en saberles el modo. Desde mañana no le faltará nada, ya verá. En efecto, esa misma tarde las cosas comenzaron a cambiar..." (Azuela, 1986, p. 35-36).

La jerarquía en estos grupos subalternos se valida a partir de los mismos postulados que en la sociedad moderna. Cuando el personaje de Luis Cervantes comienza a tener el respeto de los adeptos a Macías, lo realiza como todo buen político mexicano de la época: con halago, para ganarse la confianza de los revolucionarios:

Luis Cervantes, muy atento, luego de que acabó su plática con extraños comentarios anticlericales, le dijo enfático: -¡Admirable! ¡Tiene usted un bellissimo talento! -No lo tengo malo –repuso Venancio convencido–; pero mis padres murieron y yo no pude hacer carrera. -Es lo de menos. Al triunfo de nuestra causa usted obtendrá fácilmente un título... (Azuela, 1986, p. 36).

Esta misma jerarquía se mantiene en la idea de que el subordinado debe aceptar las disposiciones de aquellos a los que ha escogido como representantes de sus causas. En el caso de Camila, la mujer que está enamorada de Luis Cervantes, el doctor refuerza el pensamiento de que tiene que estar feliz y satisfecha por ser pretendida por un hombre del poder de Demetrio Macías, no sin antes remarcar la idea del subordinado de imagen tosca, burda y torpe que la historia oficial ha perpetuado, como ya se explicó:

Luis Cervantes plegó las cejas y miró con aire hostil aquella especie de mono enchomitado, de tez bronceada, dientes de marfil, pies anchos y chatos. -¿Oye, curro, y tú has de saber contar cuento? Luis hizo un gesto de aspereza y se alejó sin contestarla. [...] -Pero ¿qué diablos estás esperando, pues boba? Si el jefe te quiere, ¿tú que más pretendes? (Azuela, 1986, p.38)

También se refuerza la idea implantada de que los subordinados que son ignorantes e inadaptados, delincuentes sin moral que no saben en realidad los motivos por los cuales llevan a cabo tal revolución. Tal es el caso de las discusiones ocurridas en los ranchos entre los revolucionarios alcoholizarse, que era de

las situaciones más frecuentes que el texto describe. Incluso los mismos insurrectos desvalidan el poder ya adquirido por un revolucionario, pues en el caso de Venancio este era llamado "dotor", y "gozaba de cierto ascendiente porque había leído El judío errante y El sol de mayo". (Azuela, 1986, p. 16), pero cuando llega el conocimiento de Luis este respeto cambia diametralmente:

-Oye compa, ¡pero qué dotor ni qué naa eres tú!... ¿Voy que ya hasta se te olvidó por qué viniste a dar aquí?-dijo la Codorniz. - Sí, ya me acuerdo, Codorniz, que andas con nosotros porque te robaste un reloj y unos anillos de brillantes –repuso muy exaltado Venancio. La Codorniz soltó una gran carcajada. -¡Siquiera!... Pior que tú corraste de pueblo porque envenenaste a tu novia (Azuela, 1986, p.34).

El poder se valida en la obra a partir de los mismos preceptos de la sociedad moderna, en las estructuras comunicativas que remozan sus ideas, desde el hecho de que saber leer y escribir coloque a Luis Cervantes en una posición privilegiada con respecto a los compañeros de Demetrio; es la sociedad moderna la que debe guiar a los mismos rebeldes para que alcancen sus objetivos, mediante los saberes legítimos del Estado; Luis dice que "creí que ustedes aceptarían con gusto la ayuda que viene a ofrecerles, pobre ayuda la mía, pero que sólo [sic] a ustedes mismos beneficia..." (Azuela, 1986, p.27). Los mismos sujetos subordinados exponen esta superioridad cuando se refieren a las capacidades de Cervantes:

-Si vieras qué bien explica las cosas el curro, compadre Anastasio –dijo Demetrio... -[...] Ya lo estuve oyendo –respondió Anastasio- La verdad, es gente que, como sabe leer y escribir, entiende bien las cosas... -[...] La verdad, compadre Anastasio, hemos tonteado mucho. Parece mentira que este curro haya venido a enseñarnos la cartilla. ¡Lo que es eso de saber leer y escribir!... Los dos suspiraron con tristeza. (Azuela, 1986, p. 45)

Lo sucedido en el texto se explica entonces a partir de la reproducción de las ideas modernas, en donde en realidad la voz del subordinado se escucha a partir de la historia contada por la modernidad. De acuerdo con Bauman, puede existir una "reassegnación de poderes", pero no se rompe con los esque-

mas ya preestablecidos en el nivel epistemológico:

Lo que se está produciendo hoy es, por así decirlo, una redistribución y una reasignación de los “poderes de disolución” de la modernidad. Al principio, esos poderes afectaban las instituciones existentes, los marcos que circunscribían los campos de acciones y elecciones posibles, como los patrimonios heredados, con su asignación obligatoria, no por gusto. Las configuraciones, las constelaciones, las estructuras de dependencia e interacción fueron arrojadas en el interior del crisol, para ser fundidas y después remodeladas... (Bauman, 2004, p. 12).

Un texto como *Los de abajo* se convierte en una contranarrativa que cuestiona la verdad histórica y cultural de la Revolución Mexicana, pero no rompe con los estándares occidentales de oposición entre subordinados y poderosos, más bien lo reproduce tanto en las estructuras de poder y las jerarquías de los grupos subalternos, como en los espacios comunicativos, como se ejemplificó. El texto *Los de abajo* representa la hegemonía validada por la modernidad, porque los grupos subalternos no rompen con la estructura epistemológica en su organización y ejecución del poder.

IV. Conclusión

Es posible contestar al problema inicial con el argumento de que si bien el texto revolucionario de Mariano Azuela se constituye con una representación de un contexto histórico determinado, que marcó definitivamente el desarrollo de la sociedad mexicana, no es en realidad un ejemplo de discurso post occidentalista. El texto critica en el nivel histórico y cultural la veracidad del discurso oficial de la Revolución Mexicana, pues desarrolla el texto con gran parte de la visión de los rebeldes, y su situación, pero reproduce muchas de las ideas ya preestablecidas sobre estos grupos: desde la imagen hasta sus costumbres.

Las estructuras de poder en los grupos subalternos se mantienen en jerarquías determinadas por rangos (existe un jefe, un federal, “un doctor”), los cuales tienen un significativo rol en estos espacios de la periferia. Ese rango está delimitado por el acceso a los recursos, y por la validez o legitimación social de sus discursos, eso último mediante la ciencia y la academia. A partir

de esa jerarquía se reproducen los pensamientos modernos del “buen salvaje” a quien el letrado debe educar y llevar el conocimiento, incluso ayudarlo para que pueda revelarse como “es debido”, esto representado por la imagen Luis Cervantes y su llegada al grupo y la fuerza que tienen sus descripciones sobre los personajes adeptos a Macías: el poderoso puede decir de la otredad y definirla, como si fuera única y homogénea.

Finalmente, se demostró cómo a partir de las estructuras comunicativas construidas y representadas por el escritor mediante el narrador del texto reproducen los mismos valores epistemológicos aceptados por las sociedades modernas. El éxito se alcanza al ser “de los de arriba”, lo cual precisamente se empieza a gestar desde el título de la obra. El nombre del texto de Azuela, *Los de abajo*, enmarca la existencia de dos bandos, mientras que con la lectura total del texto puede concluirse que en esa lucha aparecida entre dos grupos en la novela, unos de arriba y otros de abajo, enfrentamiento reforzado y validado constantemente por la historia moderna, siempre tiene un ganador: aquel que logre el poder será quien domine los medios de producción y, sobre todo, el conocimiento.

Referencias bibliográficas

- Azuela, M. (1986). *Los de abajo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica S.A.
- Azuela, M. (2003). *Los de abajo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Traduc. Mirta Rosenberg en colaboración con Jaime Arrambide Squirru. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Traduc. César Aira. Argentina: Manantial.
- Bradley, D. (1978). Aspects of realism in Azuela's “Los de abajo”. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 4, 39.
- Castro-Gómez, S. (1997a). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latinoamericano. *Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. Año 5, N° 10, 9-30.

- Castro-Gómez, S. (1997b). Razón poscolonial y filosofía latinoamericana. *Revista Islas*, Universidad de las Villas, Santa Clara, Cuba. 50, 71.
- Foucault, M. (1971). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Traduc. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Edissa.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. El nacimiento de la prisión. Traduc. Aurelio Garzón del Camino. Primera ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- González, B. (1996). *Cultura y tercer mundo. I Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva sociedad.
- Lyotard, J.F. (1991). *La condición posmoderna. Informe del saber*. Traduc. Mariano Antolín Rato. Argentina: Red Editorial Iberoamericana S.A.
- Parra, M. (2002). Villa y la subjetividad política popular: Un acercamiento subalternista a Los de Abajo de Mariano Azuela. *Foro Hispánico*, 22(1), 11-26.
- Polgar, M. (1984). Un análisis del misticismo revolucionario en "Los de abajo" de Mariano Azuela. *Cuadernos hispanoamericanos*, (410), 152-162.
- Rodríguez, F. (2004). *Autobiografía y dialogismo*. San José: Universidad de Costa Rica.

EL MULATO COMO SUJETO CULTURAL DE TRANSICIÓN EN 'ASALTO AL PARAÍSO' DE TATIANA LOBO

Alexánder Solano Hernández²

Resumen

En la novela histórica *Asalto al Paraíso*, de Tatiana Lobo, el mulato es representado como un sujeto histórico que evoca la hibridez cultural latinoamericana, pues establece una transición entre dos referentes socioculturales. Esta representación no se limita a una síntesis, sino que conlleva rupturas, diferenciaciones y contradicciones. El mulato, como ser histórico, responde a la interrogante del destino de los afrodescendientes y los procesos de inserción de los sujetos subordinados en las estructuras sociales de la época colonial del subcontinente. En esta ponencia se argumenta que *Asalto al Paraíso*, como resultado de una rigurosa investigación histórica, da voz a ese sujeto colonial costarricense, desde su representación en los espacios de enunciación sociohistóricos.

Palabras clave: Mulato, representación, nueva novela histórica.

²Estudiante de la Maestría Académica en la Enseñanza del Castellano y la Literatura de la Universidad de Costa Rica. Bachiller en Filología de la Universidad Autónoma de Centro América. Correo electrónico: castellano.alexander.solano@gmail.com

Abstract

In the historic novel *Asalto al Paraíso*, by Tatiana Lobo, the mulatto is depicted as a historical subject that evokes the Latin American cultural hybridity, as it establishes a transition between two sociocultural referents. This representation is not limited to a synthesis, but involves ruptures, differentiations, and contradictions. The mulatto as historical subject answers the question regarding the fate of the African descents and the insertion processes of these subordinate subjects in the social structures of the colonial era in Costa Rica. The main argument is that *Asalto al Paraíso* gives voice to the Costa Rican colonial subject, as a result of a rigorous historical research, from its representation in the socio-historical spaces of historical enunciation.

Keywords: Mulatto, representation, new historical novel.

I. Introducción

A finales del Siglo XX, la nueva novela histórica latinoamericana vuelve al pasado, al discurso historiográfico,

para extraer insumos que sustenten la construcción de un discurso ficcional, el cual puede coincidir con la historia oficial o bien, la reelabora. De acuerdo con Pons (1996) el género de la nueva novela histórica:

Se caracteriza por la relectura crítica y desmitificadora del pasado a través de la reescritura de la Historia. Esta reescritura incorpora, más allá de los hechos históricos mismos, una explícita desconfianza hacia el discurso historiográfico en su producción de las versiones oficiales de la Historia. (p. 16)

Por otra parte, la búsqueda del rigor histórico, implica un proceso de investigación por parte del escritor, para construir el discurso ficcional a partir del discurso histórico, un discurso que, en la posmodernidad, presta atención a aquellas poblaciones no representadas o subordinadas a las estructuras de poder, para reivindicarlas y encontrar, a través del discurso literario, los espacios que permitan representar al sujeto subordinado. Antonio Cornejo Polar (1993), señala que el “proceso de la literatura y del pensamiento crítico latinoamericano de las últimas décadas parece haberse desplazado secuencialmente, aunque no sin obvios y densos entrecruzamientos, entre tres grandes agendas problemáticas”, de las cuales, a la tercera de ellas, describe como:

La de la reivindicación de la heteróclita pluralidad que definiría a la sociedad y cultura nuestras, aislando regiones y estratos y poniendo énfasis en las abismales diferencias que separan y contraponen, hasta con beligerancia, a los varios universos socio-culturales, y en los muchos ritmos históricos, que coexisten y se solapan inclusive dentro de los espacios nacionales (p. 3).

La novela *Asalto al paraíso*, 1992, de la autora costarricense Tatiana Lobo, representa la historia del mestizaje en la Costa Rica colonial, una temática que la autora desarrolla también, junto con el historiador Mauricio Meléndez, en su libro *Blancos y negros: todo mezclado*, 1997. Se trata de la representación literaria del sujeto histórico frente al discurso político, que homogeniza, pero a su vez niega la heterogeneidad.

Asalto al paraíso, con gran fidelidad investigativa, visibiliza al sujeto cultural de la colonia, tanto sobre los grupos étnicos, como también, sobre el papel de la

mujer en aquella sociedad de inicios del siglo XVIII. Estos sujetos históricos han sido silenciados, pero a la vez, en esa representación o no representación, se determina su opresión. El proceso que recibió Pabru Presbere o el fenómeno de la esclavitud en la provincia de Costa Rica durante el siglo XVIII, son fenómenos apenas mencionados en el discurso oficial o educativo.

Además, se trata de la historia del esclavo africano y el papel social del mulato, quien es representado como un sujeto colonial de intersección cultural, por ser generador de una movilización social que confrontaba las estructuras tradicionales de la hegemonía europea.

A. La representación discursiva como elemento homogeneizador del sujeto cultural

La representación del sujeto cultural en la literatura establece códigos que homogeneizan o bien, hacen invisible al sujeto representado, pues toda representación es una construcción, una proyección, a partir del lenguaje. Edmond Cros define que “La noción de sujeto cultural implica un proceso de identificación en la medida en que se fundamenta en un modo específico de relaciones entre el sujeto y los otros” (Cross, 2003, p. 21-22) y afirma que el agente “es la cultura, no el sujeto”. Así, la cultura homogeneizadora define un referente, desde el cual se construye, se enuncia, al sujeto cultural.

En el discurso literario, la representación del sujeto puede responder a intereses políticos o económicos. Gayatri C. Spivak (2003) en su ensayo *¿Puede hablar del subalterno?*, luego de referirse a la construcción epistemológica del sujeto colonial en el pensamiento europeo y los estudios subalternos, se refiere a la construcción de otro heterogéneo u otro homogéneo: “... hay personas cuyas conciencias no podemos asir si cerramos nuestra benevolencia construyendo otro homogéneo referido solo a nuestro propio lugar en la silla del Mismo o del Yo” (Spivak, 2003, p. 330). Entonces, aunque su argumento se basa en la representación de la mujer, como sujeto subordinado, Spivak plantea una pregunta: ¿cómo entonces, se puede representar la otredad sin caer en un discurso que lo anule o lo construya equivocadamente?

Homi K. Bhabha (2002), en su obra *El lugar de la cultura*, apunta a la representación que hace la hegemonía del

sujeto colonial: “La construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial y sexual” (Bhabha, 2002, p. 92). Por otra parte, Santiago Castro (1997) argumentando sobre la diferencia entre el discurso poscolonial y la filosofía latinoamericana, alerta sobre la reproducción de la voz del marginado que, al mismo tiempo, ratifica la del conquistador. Cuando cita a Homi Bhabha, reconoce que la “fetichización” o “idealización”, tienen como fin, en el discurso imperante, el dominio: “Los discursos de identidad son generados, entonces, a partir de prácticas institucionales de control y dominio que producen narrativamente al otro como un todo homogéneo” (p. 51).

II. La representación homogeneizadora del sujeto colonial en el discurso político y literario costarricense

Láscaris (1975) explica el mito de la Costa Rica “blanca” desde el pasado:

Es una frase hecha la de que la población de Costa Rica es “blanca”. Y esta frase hecha tiene pleno sentido cuando se la examina dentro del conjunto de las poblaciones del Caribe. Tanto el color de la piel como la belleza de las mujeres, muestra de manera clara la filiación étnica de la población. (Láscaris, 1975, p. 25)

Abelardo Bonilla (1971) en su ensayo *Abel y Caín* en el ser histórico de la nación costarricense, traza el origen del individualismo costarricense en lo que llama “la raza blanca”, que se estableció en un arcádico “locus”, Cartago, desde donde “sus gentes buscaron en los siglos XVII y XVIII la expansión rural y la disgregación primero hacia el Atlántico y después hacia regiones occidentales” (Bonilla, 1971, p. 279). La negación de la heterogeneidad cultural y genética en el origen de la sociedad costarricense, o bien su representación como una realidad de acción pasivas en un espacio idealizado, se basa en un discurso homogeneizador, en el cual se insiste en una narración divorciada de las realidades indígena o africana, como *in illo tempore*, sin relación con el presente. Álvaro Quesada (2002) se refiere al discurso hegemónico que se desarrolló en el siglo XIX:

Nación y enajenación se confunden en este es-

fuerzo por elaborar un modelo metonímico del ser nacional que permita a todos los habitantes del territorio costarricense, pertenecientes a regiones geográficas relativamente aisladas, con formaciones étnicas, sociales y culturales heterogéneas, imaginarse como una unidad homogénea, como un sujeto unitario desde cuyo centro se expresa una identidad común, se ordena una realidad compartida y se define su organización, sus límites y contornos. (Quesada, 2002, p.18)

Este discurso ha sido y continúa siendo un marco importante de representación y autorrepresentación del costarricense, que puede unir o bien, separar. Carlos Cortés (2003) ejemplifica cómo la representación de la “Costa Rica blanca”, es también un argumento de diferenciación con respecto a Centroamérica: “Los costarricenses, separados de Centroamérica por siglos de prudente distancia y aislamiento, se ven como ‘los blancos’ del istmo. No hablamos de raza, claro está, sino de semántica”. (Cortés, 2003, p.20)

La literatura costarricense, si bien fue incipiente durante los primeros siglos de la historia nacional, a finales del Siglo XIX, se une al “proyecto colateral a la construcción de la Nación y del Estado liberal en las últimas décadas del siglo pasado” (Quesada, 2008, p. 15). Es decir que, a la construcción de una identidad nacional en el ámbito político, también le corresponde una producción literaria: La Generación del Olimpo, la del Repertorio Americano y las siguientes, van a construir una representación del sujeto cultural costarricense, a veces visibilizándolo y en otras negándolo.

III. La representación del sujeto histórico en la nueva novela histórica costarricense

La nueva novela histórica costarricense, ha tenido un papel importante en la recreación ficticia del espacio histórico de enunciación y la representación del sujeto subordinado. Albino Chacón (2006) se refiere a la representación del sujeto subalterno en la nueva novela histórica costarricense y los principales autores contemporáneos:

Se trata de esfuerzos sostenidos por reescribir nuestra historia, por pasar revista a sujetos marginalizados, por visitar períodos y acontecimientos, o el reelaborar personajes consagrados por una historia

oficial con la que, ciertamente, estos escritores no estaban o no están satisfechos. (Chacón, 2006, p. 234).

En otras palabras, hay una coincidencia en el discurso histórico y el literario, por romper con el discurso hegemónico homogeneizador, para así, en esa revisión y reescritura de la historia, visibilizar y representar los espacios de enunciación del sujeto histórico marginado, subordinado y que, además, ese proceso implica una revisión concienzuda de las fuentes, lo que implica también, confrontar el discurso de las fuentes mismas, pues se puede desconfiar de estas.

IV. La representación de la heterogeneidad en 'Asalto al paraíso' de Tatiana Lobo

En 1992, la autora costarricense, de origen chileno, Tatiana Lobo, publicó su novela *Asalto al Paraíso*, la cual "ocurre en la llamada nueva novela histórica hispanoamericana, se propone una relectura de la historia oficial" (Rojas y Ovares, 1995, p. 235). Así, la autora crea, a partir de una relectura de la historia oficial, un mundo ficticio, mimetizando en este la colonia costarricense en la metrópoli cartaginesa. Dialoga con esa historia y da eco a distintas voces, que no siempre son positivas con respecto a la realidad heterogénea. Por ejemplo, la opinión que tiene el guardián del convento franciscano, sujeto religioso español de las diferentes etnias de la provincia:

¿Qué se puede pedir de estos criollos mestizos? El ejemplo que dan los españoles no ayuda, no, no ayuda... Quien más quien menos comete fechorías al amparo de las fiestas religiosos... [...] Aquí, hasta la gente más enteriza se reblandece por culpa de las razas mal dotadas para el arrojo y el valor. Indios y negros malean la estirpe hispana con sus influencias perniciosas; perezosos, mestizos y mulatos de conciencias flexibles. (p.48)

Desde ese mundo reconstruido, enuncia a los actores étnicos de aquel momento de encuentros, tan heterogéneo como cualquier otro relato de la colonia hispanoamericana y de acuerdo con Rojas y Ovares (1995), esta identificación de los grupos humanos que se confrontaron en ese espacio histórico, le concede la característica de discurso de identidad: "La nove-

la de este grupo que hasta el momento ha logrado plantear de forma más acabada la reflexión sobre la identidad enlazada con el interés historiográfico es *Asalto al paraíso* (1992) de Tatiana Lobo" (Rojas y Ovares, 1995, p. 235). La relevancia de esta novela consiste en la ruptura que hace del discurso histórico y literario tradicionales sobre el sujeto colonial, pues a partir de una lectura y reescritura de la historia, visibiliza a los grupos negados por el discurso oficial.

En el relato, el protagonista es Pedro Albarán, un español que huye de la Inquisición y viene a refugiarse en Cartago, pues la provincia es aislada y lejana. A partir de este personaje, por lo que ve y vive, se describen los espacios geográficos, físicos, políticos y humanos de una época en la cual se gestaba el ser nacional. Es un personaje irreverente que, tanto en España, como en la provincia de Cartago, reta los principios de la estructura religiosa oficial, denunciando la homosexualidad del Arzobispo y del rey, Felipe II, luego en América, saca provecho de la Iglesia.

Alrededor de él se construye la enunciación de la heterogeneidad cultural y étnica de la Costa Rica de inicios del siglo XVIII: blancos, indios, mestizos, negros y mulatos. Rojas y Ovares (1995) encuentran un paralelismo entre Pedro Albarán y Pa-bru Presbere, pues son representados como sujetos que, aunque marginados (el primero es un fugitivo del aparato religioso-político español, y el otro es un rebelde que decide confrontar al europeo conquistado), se manifiestan como dueños de su destino. De esta manera, la recreación del pasado colonial de la novela, describe los distintos grupos humanos que se relacionaron, en diferentes niveles en aquella sociedad de inicios del siglo XVII. Fonseca (1984), se refiere a la diversidad étnica de la época y los orígenes del mestizaje:

En realidad, las mujeres europeas viajaron poco al Nuevo-Mundo. Además los españoles se casaban con mujeres de la nobleza indígena para facilitar la pacificación. En lo que concierne a los esclavos negros, estos también debieron buscar compañeras indígenas, porque el número de mujeres negras era muy reducido. Así, a los tres elementos originales (blancos, indios, negros) se sumaron los grupos originados por el mestizaje: los mestizos (hijos de español e india o viceversa), los mulatos (hijos de blanco y negra o viceversa),

y los zambos (hijos de negro e indio o viceversa), más todas las combinaciones posibles entre los distintos grupos. (Fonseca, 1984, pp. 46-48)

V. La enunciación histórica y la representación ficcional del sujeto esclavo en la Costa Rica colonial del Siglo XVIII

Es común, en el pensamiento nacional, creer que los afrocostarricenses proceden de un periodo histórico posterior del Siglo XIX, cuando en varias oleadas, los jamaquinos llegaron al país y se establecieron en la costa Atlántica, como una fuerza de trabajo durante la construcción del ferrocarril. No obstante, se ignora que la presencia de los afrodescendientes en el proceso histórico del ser nacional se registra desde los días de la colonia y que el comercio y la sumisión de esclavos, fue una realidad en la metrópoli cartaginesa. Meléndez y Duncan (2012) se refieren al comercio esclavo en Costa Rica:

En el momento mismo del descubrimiento y la conquista de nuestro país, el comercio esclavo se hallaba ya en proceso, de modo que el negro acompañó paso a paso a los españoles en los procesos mismos del sometimiento del indígena, del descubrimiento de los territorios y del asentamiento de las primeras poblaciones (p. 35).

La esclavitud fue institucionalizada en la provincia, como una práctica económica de las clases dominantes, para tener mano de obra que trabajara en sus casas, en sus haciendas o "para sus plantaciones en el Valle de Matina" (Fernández Esquivel, 1998, p. 124). La novela propone este espacio desde donde se denuncia el aparato económico colonial, cimentado en la explotación del esclavo: "Blas González y José de Casasola tenían cacaotales en Matina. Todo el centro de la ciudad de Cartago tenía cacaotales en Matina" (p. 56). Fernández Esquivel (1998) pone atención a la negación de la esclavitud en la génesis de la nación costarricense y para ello cita al historiador Carlos Monge Alfaro:

Es tradición creer que en Costa Rica no hubo esclavos, ni sirvientes; todos fueron personas, que hicieron valer su calidad de seres humanos. No extrañe entonces por que el siglo XVIII lo hemos llamado el siglo labriego. Hoy, esta posición tan corriente en

muchos de nuestros centros educativos, se encuentra totalmente superada. (Fernández, 1998, p. 115)

Aunque el origen, el número y el destino de los esclavos en Costa Rica es difícil de precisar, es importante asumir su presencia desde la colonia costarricense y la dinámica social que llevó a esta población a fundirse con el resto de la población, pues en el discurso político y literario, se perpetúa la invisibilización de esta realidad histórica, para mantener un discurso democrático e inclusivo.

En 'Asalto al paraíso', hay una lectura y una reescritura de la historia, un proceso de denuncia a partir de la narrativa: la existencia de esclavos en la metrópoli cartaginesa durante la colonia. Esta afirmación, aunque parece sutil, significa un rompimiento con el discurso nacional de una Costa Rica construida sobre los cimientos de un pasado democrático, igualitario y pacífico. Cáceres (1999) señala que la transacción de esclavos ocurrió por compra y venta, cuyo precio regulaba el mercado, pero también por testamento, donación o dote. Estos esclavos no solo consistían en indígenas o afrodescendientes, sino también, en mestizos, mulatos y pardos y que, aunque muchos lograron quedar en sus familias de origen, otros fueron puestos a la venta sin ninguna consideración.

También, en la novela se encuentra la representación de la estructura religiosa católica, la cual se construye a partir de la ironía y del cuestionamiento, por lo cual se entiende una intencionalidad de denuncia: la iglesia era cómplice del sistema esclavista. Cuando el cura Angulo, personaje que se sugiere afeminado, compró tres esclavos, se describe su importancia social frente a la multitud y los esclavos y también, la poca claridad de sus intenciones (p. 22). El fraile Lorenzo compró a Bárbara Lorenzana y en cuanto el guardián se deshizo de esta:

Con los pesos que recibió por la venta de Bárbara, el guardián le compró dos negrillos flacos y desnutridos a Blas González Coronel, con la condición de que la cocinera les enseñara a cocinar (p. 73).

Además de la complicidad eclesiástica, la hegemonía política se manifiesta con todos los vicios del abuso del poder, la corrupción y la crueldad en su interacción con los otros grupos humanos que considera inferiores.

VI. El mulato como sujeto cultural de transición en la colonia costarricense

Sabemos que en el devenir de los encuentros étnicos que provocó el proceso de la conquista y colonización de América, generó desplazamientos territoriales, modificaciones demográficas impresionantes y, sobre todo, encuentros culturales únicos. No obstante, se generaliza que el gran encuentro sucedió entre blancos, indios y negros, reduciendo así al absurdo, un fenómeno de inmensurables proporciones. El resultado, llegó a ser, una Hispanoamérica multirracial y multiétnica que, si bien posee características comunes, aún en la actualidad, la diversidad no disminuyó con el paso del tiempo, sino que se sobredimensionó al extremo. De esta manera, ese proceso de diversidad, comenzó con las mezclas genéticas entre los distintos grupos humanos que se encontraron voluntaria o trágicamente en el espacio geográfico hispanoamericano.

Ese dominio de los europeos se estableció sobre las diezmadas poblaciones indígenas, mediante la dominación militar y estos sujetos colonizados no tuvieron ningún lugar en aquella jerarquía, más que someterse como esclavos o huir a zonas aisladas. Los afrodescendientes, traídos a América en calidad de esclavos, no gozaron de ningún derecho por su condición y fueron tratados como mercancías. No obstante, fueron las mezclas, los individuos mestizos, quienes lograron abrirse paso para ocupar un lugar de protagonismo en la sociedad colonial.

Los mestizos, sin lugar a dudas, fueron los primeros que consiguieron establecerse en aquella estructura social, a tal punto, que lentamente sustituyeron a los peninsulares y a los criollos en los nichos sociales. En cuanto a los mulatos, podemos afirmar que se convirtieron en verdaderos sujetos culturales de intersección pues, aunque poseían menos derechos o posibilidades que los mestizos, tenían más acceso que los negros o los indígenas: "Los mulatos tenían una posición social más favorable que la de los negros, pero su situación jurídica era igual que la de estos, con las mismas restricciones, ya fuera libres o esclavos" (Moya, 1998, p. 31).

Aunque estas mezclas, como resultado de la relación entre blancos y negros, sucedieron a partir del sometimiento de los más débiles, también fue resultado de procesos de movilización social. Moya (1998) relata que:

Las familias que conocieron el magro sabor del fracaso en los negocios y los españoles pobres casaron a sus hijas con individuos de baja condición social, pero con algún caudal, quienes procuraban casarse con damas españolas para blanquear su linaje y legitimar su situación social, pues quizás sus padres y sus abuelos habían sido esclavos (p.29).

Fonseca (2003, p. 59-60) señala dos orígenes del mulataje: primero "la ilegitimidad" y también, la manumisión de esclavos negros, provenientes de los cacaotales de Matina, como un hecho por el cual los afrodescendientes libertos, establecían familias y esto favoreció "El proceso de mestizaje". Aunque, "La unión de mulatos libres con mestizos constituía para los primeros un medio de movilidad social ascendente", lo que ejemplifica cómo los mestizos eran mejor aceptados por la sociedad de inicios del Siglo XVIII. El lugar privilegiado de los mestizos, en aquella sociedad, solo era seguido por el de los mulatos, así que estos últimos representan verdaderos sujetos de intersección cultural y su presencia fue en aumento durante el siglo XVIII.

La llamada Puebla de los Pardos, fue creada en 1650, posiblemente con el fin "de querer reducir en un solo sitio a los mulatos y negros libres y mestizos bajos" (Meléndez & Duncan, 2012, p.46). La existencia de este espacio de marginación, ejemplifica los lindes de promoción social y racial que había en la colonia costarricense. Cáceres (2008, pp. 63-64), señala que la Puebla de los Pardos fue también asentamiento de todos aquellos negros, mulatos y pardos que habían alcanzado cierto nivel de movilización social, pero que por la actitud discriminatoria de la sociedad, fueron marginados del casco central de la metrópolis, especialmente con la intervención de la Iglesia, en la figura de Balthazar de Grado: "El sitio escogido, según monseñor Sanabria, fueron los ejidos de Cartago, en el paraje que llamaban La Gotera, a 700 varas de la plaza central".

Fernández Esquivel (1996, p.31) relaciona la aparición de la Puebla de los Pardos con uno de los mitos fundacionales: La Virgen de los Ángeles: "Fue más bien esta iglesia la que tuvo la función de elemento aglutinante de un barrio donde las pocas casas estaban sin agrupar y no formaban ninguna estructura organizada". Ricardo Fernández Guardia (1921) se refirió a la "tradición" de la Virgen de los Ángeles, que fue encontrada por "una india",

pero señala la existencia de una “cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles, formada el año anterior por los pardos” (Fernández, 1921, pp. 205, 206). En otros relatos, la llamada Juana Pereira, anónima para Fernández Guardia, aparece como una mulata o una parda, y tal vez en esa confusión se concuerde con que el personaje represente la voz de un sujeto femenino y marginado.

Cortés (2003, p.20), señala incluso que el diminutivo “La Negrita”, disminuye la relación con el apelativo al color: “no es ‘la negra’”, no podría serlo jamás, sino “La Negrita” la importancia que este mito fundador, de la madre simbólica, tuvo un culto que:

se extendió rápidamente entre los cholos, indios y mestizos y se opuso al de la Virgen de la Limpia Concepción (o el Rescate de Ujarrás), que era venerada por los españoles y cuya imagen, blanca, por supuesto, se suponía un obsequio de Felipe II (Cortés, 2003, p.25).

No es extraña entonces la relación, entre el desplazamiento de un ícono religioso por otro y el aumento de la población “no blanca” en la periferia de la metrópoli. Quienes poblaron la Puebla de los Pardos, fueron en muchos casos, aquellas minorías que lograron mejorar su situación social y económica, a través de los tratos con los amos o bien, por su participación en la milicia. Meléndez y Duncan (2012, p. 49), indican que la participación de los afrodescendientes en el combate contra los piratas mizquitos que asolaban de vez en vez la región de Matina, los condujo a procesos de movilización social, a partir de lo económico, pues llegaron a acordar trabajar los cacaotales a medias con los amos o bien, recibir remuneración económica por unirse a la milicia, que en la novela se llama “Regimiento de los Pardos” (Meléndez & Duncan, 2012, p.61).

La novela muestra en varios personajes esta capacidad del mulato para insertarse activamente en espacios sociales que otros individuos no hubieran logrado. Así, el mulato que le lleva el caballo a José de Casasola y Córdoba, muestra una gran cercanía como criado de casa, pues no es un sirviente que se haya empleado en labores del campo, sino para las tareas del amor: “El caballo, derrotado, cedió ante el hombre de pelo rojo y el mulato, y la puerta se cerró detrás de ellos” (Lobo, 2012, p. 45). Esta narración es muy significativa, pues el dominio del amo sobre el caballo, que se resigna al

poder ejercido sobre él, es el mismo poder que mantiene en silencio, en anonimato y sometimiento al esclavo. Otros mulatos anónimos en la novela, realizan actos que impresionan al lector, pero muestran el propósito de visibilizar su papel como sujetos de aquella realidad.

Ya se ha descrito la visión de la mujer mulata, como objeto de atención sensual. Por otra parte, la novela relata el caso de un mulato que es sorprendido por Pedro en un acto de zoofilia: “nunca denunció a un mulato, esclavo de Blas González Coronel, a quien sorprendió un día, desnudo el nalgatorio, subido a un terremontillo, en flagrante romance con una yegua de Blas González, a la que, por comodidad, el mulato había instalado en una hondada del terreno” (Lobo, 2012, p.66). También, fue “Un fuerte mulato de la carnicería, el verdugo escogido por Granda” para la decapitación del cuerpo de Presbere (Lobo, 2012, p.339).

No obstante, encontramos al mulato Lázaro de Robles, participando activamente en la subasta de esclavos, al inicio de la novela, en la Plaza Real y luego, como uno de los funcionarios del Cabildo de Cartago. Aunque enemigo de Pedro, la descripción de este personaje en la novela, muestra cómo había posibilidad para la movilidad social para los mulatos:

Un agudo silbido interrumpió el discurrir de los recuerdos de Pedro Albarán. El que había silbado era el mulato Lázaro de Robles, quien le hacía señas con la mano desde la puerta de la sala capitular del edificio del Cabildo y la Gobernación. El mulato tenía un aire insoportablemente arrogante y su mano dibujaba, con los dedos, un ‘ven aquí’ irrespetuoso y mandón (Lobo, 2012, p.34).

Este puesto privilegiado no es gratuito, sino que se debe a una relación de complicidad: “[...] y porque Serrano le debe muchos favores a Lázaro, el hombre de confianza que le atiende el negocio de los contrabandos” (Lobo, 2012, p.51). José Canela, que vino como esclavo, el niño del clavo, es comprado por doña Mariana de Echeverría, como un regalo de bodas para su hija Águeda, lo cual, como se ha señalado era signo de poder y riqueza. Es el caso de un esclavo que logra ganarse la confianza de sus amos y ocupar, por sus valiosos servicios, un lugar de promoción social, pero sujeto a restricciones a partir de la discriminación.

Cristóbal Chavarría, en la novela, aparece como un pardo, conocedor de las lenguas indígenas y al servicio de Rebullida (Lobo, 2012, p.100). Esta descripción del personaje coincide con la crónica de la época, de acuerdo con León Fernández (1976) pues es él quien sirve de traductor durante el juicio de Presbere:

Yo el dicho Gobernador y Capitán General leí, notifiqué e hize saber la sentencia de suso por mí pronunciada a Pablo Presbere, natural de la Provincia de Talamanca, por la persona de Christóbal Chavarría, pardo libre, por no ser el suso dicho ladino en nuestra lengua castellana, intérprete por mí nombrado que entiende y habla la suya materna. (Lobo, 2012, p. 258)

Finalmente, los “dos negrillos bozales, muleques, de unos diez años, más o menos”, con manchas en la piel, que Pedro hace llamar Babí y Bugalú (Lobo, 2012, 2p.177), muestran a dos personajes quienes, al inicio, enuncian a sujetos pasivos, sometidos a la tutela de Pedro, pero que luego deciden unirse a la movilización indígena por cuenta propia.

VII. Conclusión

La novela ‘Asalto al paraíso’, obra de gran valor literario dentro del género de la nueva novela histórica costarricense, muestra en la reconstrucción del pasado, los espacios de enunciación, desde los cuales se visibiliza y se da voz a los sujetos coloniales subordinados y en este proceso, se reflexiona sobre el origen heterogéneo de los costarricenses, en el cual, el mulato tuvo un papel crucial en la transición cultural, solo superado por el mestizo. De esta manera, el discurso literario se contrapone a aquel tradicional y homogeneizador, que se ha perpetuado en las estructuras política, religiosa y educativa. Las representaciones de los sujetos históricos en la novela histórica, especialmente en esta, que ha sido el resultado de una investigación fidedigna por parte de la escritora, cuestionan los mitos que aún permanecen en la conciencia de los costarricenses: la nación blanca, la incipiente población indígena y la arcadia democrática. Debido a que esta novela corresponde a una de las propuestas de lectura en el programa de Español de Secundaria, para el octavo año, es necesario establecer estrategias de acercamiento entre el estudiante lector y

el texto y a partir de allí, se pueda generar un diálogo y una reflexión sobre la representación del pasado, que es al mismo tiempo una estimación del presente, de quiénes somos y hacia a dónde nos dirigimos como nación.

Referencias bibliográficas

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Manantial.
- Bonilla, A. (1971). Abel y Caín en el ser de la nación costarricense. En: Ferrero, L. *Ensayistas Costarricenses*. (pp. 277-288). San José, Costa Rica: Librería, Imprenta y Litografía Ltda (1971).
- Cáceres, R. (1999). “El trabajo esclavo en Costa Rica”. En: *Revista de Historia*. No. 39, 27-49. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional. (1999).
- Cáceres, R. (2008). *Del olvido a la memoria: africanos y afro mestizos en la historia colonial de Centroamérica*. San José, Costa Rica: Oficina Regional de la UNESCO.
- Castro-Gómez, S. (1997). Razón poscolonial y filosofía latinoamericana. En: *Revista Isla*, No. 115, 50-71. Santa Clara, Cuba: Universidad de las Villas. (1997).
- Chacón, A. (2006) “La literatura histórica en Costa Rica hoy: contribución al debate teórico”. En: *Revista Letras*, 39. 227-235. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional. (2006).
- Cornejo-Polar, A. (1993). Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis. En: *Revista Hispanoamérica*, año 22, No. 66, 3-15). E.E.U.U.: Universidad de Maryland. (1993).
- Cortés, Carlos. (2003). *La invención de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Cros, Edmond. (2003). *El sujeto cultural*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad.
- Fernández Esquivel, Franco. (1999). *Cartago y Alajuela: Relatos coloniales*. Cartago, Costa Rica: Editorial

Cultural Cartaginesa.

Fernández Esquivel, Franco. (1996). *La Plaza Mayor*. Cartago, Costa Rica: Editorial Cultural Cartaginesa.

Fernández Guardia, Ricardo. (2006). *Crónicas coloniales de Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.

Fonseca Corrales, Elizabeth. (1984). *Costa Rica Colonial: la tierra y el hombre*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.

Fonseca Corrales, Elizabeth, Alvarenga Venutolo, Patricia y Solórzano Fonseca, Juan Carlos. (2003). *Costa Rica en el siglo XVIII*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

Láscaris, Constantino. (1975). *El costarricense*. San José, Costa Rica: EDUCA.

Lobo W., Tatiana. (2012). *Asalto al paraíso*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.

Meléndez, Carlos & Duncan, Quince. (2011). *El negro en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.

Moya Gutiérrez, Arnaldo. (1998). *Comerciantes y damas principales de Cartago: Vida cotidiana (1750-1820)*. Cartago, Costa Rica: Editorial Cultural Cartaginesa.

Pons, María Cristina. (1996). *Memorias del olvido: La novela histórica de fines del siglo XX*. D.F., México: Editorial Siglo XXI.

Quesada Soto, Álvaro. (2008). *Breve historia de la literatura costarricense*. San José. Costa Rica: Editorial Costa Rica.

Quesada Soto, Álvaro. (2002). *Uno y los otros*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.

Rojas, Margarita y Ovares, Flora. (1995). *100 años de literatura costarricense*. San José, Costa Rica: Ediciones Farben.

Spivak, Gayatri C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. Bogotá, Colombia. (enero-diciembre 2003).

MIGRACIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO COSTARRICENSE EN 'ABBOTT Y COSTELLO' DE SERGIO RAMÍREZ MERCADO

José Ángel Vargas Vargas¹

Resumen

En su obra narrativa, el escritor nicaragüense Sergio Ramírez Mercado (1942) ficcionaliza diferentes tópicos de la vida social y de la realidad histórica de Centroamérica y se interesa por incorporar una fuerte referencialidad a cada uno de los países, apoyándose en un ejercicio de representación de temas como el poder, la pobreza, la guerra, la migración, la economía y la cultura. En esta ponencia se analiza de manera específica el tema de la migración en el cuento 'Abbott y Costello', el cual pertenece al libro *Flores oscuras*, publicado en el 2012. En el análisis que se efectúa se determina qué elementos constituyen el imaginario costarricense en el texto y cómo son replanteados o subvertidos en la escritura.

Palabras claves: Migración, deconstrucción, imaginario costarricense.

Abstract

In his narrative work, the Nicaraguan writer Sergio Ramírez Mercado (1942) fictionalizes different topics about the social life and the historical reality of Central America in incorporating a strong referentiality to each of the countries; relying on an representation exercise of themes such as power,

poverty, war, migration, economy, and culture. In this paper, the topic of migration is analyzed in the story 'Abbott and Costello', which belongs to the book *Dark Flowers*, published in 2012. In the analysis, Migration is studied as the main chronotope of the text with its organic character and dialog, and it is linked to the construction and discursive deconstruction of the Costa Rican imaginary. In the analysis, we define which elements constitute the Costa Rican imaginary in the text and how they are restated or subverted in the writing.

Keywords: Migration, deconstruction, Costa Rican imaginary.

I. Introducción

Las producciones culturales, y la literatura en particular, están conformadas por una serie de rasgos que han sido elaborados en el transcurso de la historia, respondiendo a diversos condicionamientos ideológicos y sociales. Por ello, cada expresión literaria mantiene un fuerte anclaje con aquella realidad específica que la genera y propone un mundo en imaginación. Los autores y autoras toman diversos elementos de la vida social, de la historia y de la cultura, y los someten a un proceso de elaboración artística que ha sido denominado poética de lo imaginario.

El imaginario de una sociedad es una elaboración discursiva sustentada en una representación de diferentes realidades, las cuales, sometidas a un proceso ficcional

¹Profesor catedrático de la Universidad de Costa Rica, Doctor en Literatura por la Universidad de Salamanca, Magíster en Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: jose.vargasvargas@ucr.ac.cr

y retórico, van adquiriendo una densidad simbólica que tiende a estructurar el pensamiento humano. Durand ha sido muy explícito en afirmar que “Lo imaginario, o conjunto de imágenes y de relaciones de imágenes que constituyen el capital pensado del hombre abandona todo lo que de irracional tenía y pasa a ser lugar común donde se establecen las operaciones del pensamiento humano” (Durand, 1960, pp. 11-12). Esta afirmación evidencia que el imaginario tiene su soporte ideológico y cultural en procesos previamente concebidos y organizados en una determinada sociedad.

En la dirección anterior, señala Baeza (2011) que la historia está estrechamente vinculada al quehacer de cada sociedad, así como a la capacidad instituyente que esta posee por medio de los imaginarios sociales, expresados mediante un proceso discursivo y figurativo del lenguaje. De este modo, la sociedad se convierte en “hacedora” de historia, mediante diversos mecanismos que apuntan hacia una lógica integradora que implica una construcción de un sentido de identidad, basado en el establecimiento de interrelaciones entre los distintos aspectos fragmentarios de la existencia social. Los seres humanos se convierten en depositarios de los saberes heredados que han sido instituidos con la invención de diferentes imaginarios, que encubren las asimetrías sociales y dejan al descubierto relaciones de poder y con ello, posiciones dominantes y dominadas simultáneamente. Este hecho conlleva, además, la presencia de un fuerte componente ideológico en la creación de los imaginarios que tiende a homogenizar a todas las personas interpeladas por estos.

El imaginario de una sociedad posibilita entonces la aglomeración de significados colectivos regidos por un orden simbólico en el que las instituciones, guiadas por diferentes valores, métodos y normas, apuntan hacia una codificación social para garantizar la convivencia de los individuos. De esta manera, la historia de una sociedad encuentra sentido en las significaciones imaginarias, que tienen una incidencia directa en el comportamiento concreto de los grupos sociales. Esas significaciones imaginarias:

permiten comprender las elecciones que cada sociedad hace de su simbolismo institucional como los fines a los que se subordina esa funcionalidad. Estas significaciones están ubicadas

en la continuidad histórica y están presas de las coacciones de lo real y de lo racional, y trabajan con un simbolismo dado por las regulaciones institucionales (Rodríguez, 2016, p. XVII).

El simbolismo que rige la construcción de los imaginarios coadyuva en la comprensión de la historia humana, ya que proporciona respuestas a las preguntas que cada sociedad se hace sobre su identidad. Responder a cuestionamientos como ¿quiénes somos en un determinado contexto?, ¿qué nos distingue a la hora de relacionarnos con los otros?, ¿cuál es nuestro proyecto de sociedad?, ¿qué lugar ocupamos en el mundo y cuál es nuestra singularidad?, entre otros, solo puede hacerse mediante un funcionamiento efectivo de los imaginarios sociales, los cuales incluso trascienden los principios de la racionalidad y objetividad. El imaginario (social) responde entonces a la forma como las personas conciben su existencia en la sociedad y su modo de vincularse con el otro, de ahí surge la creación de imágenes o de historias con las cuales se identifican. Ello hace posible la convivencia entre los grupos dado que el imaginario posee una fuerza aglutinadora y al mismo tiempo los integra en prácticas comunes que generan un sentimiento de legitimidad (Taylor, citado por Rodríguez, 2016, p. XVIII).

II. Algunos rasgos definitorios del imaginario costarricense

La construcción del imaginario costarricense se ha forjado en el transcurso del tiempo y encuentra su fundamento en razones históricas e ideológicas que pretenden diferenciarlo del entorno, principalmente del contexto centroamericano. Para Alexander Jiménez, uno de los principales rasgos de ese imaginario es que Costa Rica se define como un país racional y homogéneo étnicamente. Para él, la sociedad costarricense

(...) es pensada como una sociedad bien ordenada, a diferencias de sociedades cercanas cuyo carácter es descrito como lírico o claramente irracional. Estos rasgos explicarían la tendencia de esos países vecinos al desorden y al desastre. En cambio la nación costarricense es imaginada como de una organización racional derivada de la homogeneidad étnica de su población (Jiménez, 2002, p. 34). Nótese que se trata de una afirmación unificadora que

no guarda una relación exacta con la realidad social e histórica, por cuanto en Costa Rica ha habido y hay actualmente una coexistencia de diferentes etnias y culturas como la afrodescendiente, la indígena, la española, entre otras. Este hecho confirma el carácter discursivo que posee el imaginario, el cual busca homogenizar la población, porque incluso, el mestizaje es visto de manera negativa: "...la homogeneidad garantiza la laboriosidad, las buenas costumbres y la ausencia de conflictos. En el imaginario étnico nacionalista costarricense, el mestizaje es conflicto, enfermedad y derrota" (Jiménez, 2002, p. 196).

Un segundo rasgo definitorio de ese imaginario es el de Costa Rica como un paraíso tropical, una suiza centroamericana. Así lo han afirmado ensayistas desde la primera mitad del siglo veinte ensayistas e intelectuales de la talla de Yolanda Oreamuno y Mario Sancho. La primera criticó en su conocido ensayo "El ambiente tico y los mitos tropicales" el estatismo de la sociedad costarricense y sus mitos de ser una democracia perfecta y un paraíso permanente; mientras que el segundo en su texto "La suiza centroamericana" señaló el deber de los y las costarricenses de trascender actitudes malsanas y superar el odio y desprecio hacia personas semejantes, que resulta común en Costa Rica.

Alexander Jiménez retoma de manera particular la visión crítica de Oreamuno y Sancho, y sintetiza el carácter excepcional de Costa Rica, aludiendo de manera comparativa a la violencia existente en el resto de los países centroamericanos: "Los rasgos atribuidos a la identidad nacional se condensan en dos viejas metáforas: el paraíso en los trópicos, la suiza centroamericana. Hay un acrecentamiento de la sensación de ser una sociedad excepcional y superior en el ámbito de las otras sociedades de Centroamérica" (Jiménez, 2002, p. 88). De este modo la característica de país pacífico es colocada como uno de los principales ejes estructurantes del imaginario costarricense. Precisamente por este rasgo Costa Rica se distingue ante el mundo y se le reconoce, además, como un país donde existe un efectivo respeto a los derechos humanos. A lo interno, sus habitantes también se autodefinen como personas pacíficas. A modo de ejemplo, Nacer Wabeau logró verificar la vigencia de este imaginario al escuchar recientemente a los migrantes africanos en la zona sur de Costa Rica, cuando se comunicaban con sus familiares. Cita tex-

tualmente a una persona migrante: "Ya estamos en un país llamado Costa Rica, no tiene ejército, es pacífico y respeta los derechos humanos" (Wabeau, 2016a). Es así como Costa Rica se muestra como un espacio donde es posible la vida armónica, el respeto a los demás y la solidaridad. En síntesis, es representado como un país atractivo y seguro para sus habitantes y para quienes se acerquen a él, sin importar la procedencia.

I. La migración nicaragüense y su representación metafórica

La migración de un espacio hacia otro implica la búsqueda de experiencias nuevas, sea para intercambio de conocimientos o para resolver situaciones económicas, políticas o ideológicas adversas. En muchas ocasiones constituye un viaje hacia lo desconocido que puede representar una posibilidad de vida mejor a la que se está enfrentando y en otras, puede obedecer a la necesidad de concretar un sueño o de alcanzar imaginariamente un paraíso. Si bien, cada proceso migratorio tiene su propia especificidad, no cabe duda de que la marginación histórica y las relaciones de exclusión, las arbitrariedades del poder, la pobreza y el desempleo son las causas medulares del éxodo de millones de personas en el mundo que buscan fuera de sus límites geográficos una vida digna, una porción de felicidad. Así por ejemplo tenemos la migración de cubanos, centroamericanos, africanos, turcos y sudamericanos hacia lugares de América y de Europa con la sola pretensión de asegurarse el bienestar personal y familiar.

En el caso específico de la migración de nicaragüenses hacia Costa Rica, es pertinente señalar algunos antecedentes históricos que nos remiten incluso a los inicios del siglo veinte. Por ejemplo, según Castro (2007, p. 28-29) en 1927 había en nuestro país un total de 2929 personas nacidas en Nicaragua y que se habían trasladado a Costa Rica, pero en el año 2000 ese número llegó a 141549, de las cuales 69494 eran hombres y 72055, mujeres. Es justamente en la década de los noventa donde hubo un incremento muy pronunciado en la migración nicaragüense hacia Costa Rica, el cual se explica en relación con el "nuevo estilo de desarrollo que se inicia en el país" desde mediados de la década anterior, donde emergen una serie de actividades económicas que demandan una fuerza de trabajo que solo de manera parcial estaba

en el país (Castro, 2007, p. 48). Se refiere este autor al incremento de los niveles educativos de la población costarricense y a la búsqueda de empleos más calificados, a los cuales los y las costarricenses logran acceder. Con ello, dejan abiertos fragmentos laborales para población joven menos calificada. Incluso, la incorporación de las mujeres con un nivel educativo medio al mundo laboral generó una importante demanda de fuerza laboral en el ámbito doméstico.

Según los datos del Censo del 2011 efectuado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos, en ese año había un total de 287766 migrantes nicaragüenses (INEC, 2011, p. 17), número que debe haberse incrementado al punto que se estima que en el 2016 viven alrededor de 450000 nicaragüenses en Costa Rica. Este incremento está marcado, en términos generales, por las condiciones socioeconómicas de la población nicaragüense que resultan muy limitadas, con un altísimo índice de pobreza que prácticamente los expulsa a otros espacios para encontrar una vida más próspera. Pero en ese trayecto que implica la migración, en esa inhumana y penosa odisea, envuelta en arrestos, clandestinidad en pequeñas embarcaciones, atravesando montañas y parajes inhóspitos, sufriendo humillaciones, en esa búsqueda del sueño dorado, se encuentran con la enfermedad, el hambre y en muchas ocasiones, con la muerte. Y lo más grave, en cada sociedad a la que arriban se le consideran extraños, seres ajenos a la dinámica social y cultural y experimentan la indiferencia como un castigo por llegar a invadir espacios que están reservados para las personas “nacionales”.

La migración puede explicarse desde una perspectiva sociohistórica concreta, pero también puede expresarse desde una dimensión figurativa, en la que mediante una construcción metafórica también se engloban sus significaciones. Según Zuser, hay al menos tres metáforas que resultan claves para comprender la migración. La primera es la metáfora del contenedor, la cual se explica con la expresión cotidiana “salir adelante”. En este caso, se considera que la existencia de las personas migrantes está totalmente condicionada y ellas no encuentran ninguna forma de trascenderla. Por tal motivo, lo único viable es escapar hacia nuevos horizontes que le impliquen una mejor condición económica: “El contenedor representa la situación mala o fatal, en que los individuos o el país se encuentran”

(Zuser, 2009, p. 83). Este contenedor, Nicaragua, funciona como el elemento que genera la salida de los nicaragüenses en busca del trabajo, entendido como un don natural y una condición vital de los nicaragüenses. La carencia de trabajo es quizá el principal móvil de la salida, o expulsión, de los migrantes hacia Costa Rica. De acuerdo con los testimonios recogidos por Claudia Zuser (2009, p.82), los migrantes nicaragüenses quieren salir adelante y consideran que su patria está “parada” y que en ella no existe futuro promisorio. Más bien, día a día corren un mayor riesgo de atraso y ruina. Muy asociada a la primera, la metáfora de la migración como búsqueda posee un carácter filosófico y ontologizante en la medida que asume la vida como una entidad concreta, como si fuera independiente de las personas. Zuser (2009, p. 87), puntualiza esta metáfora de la migración como “búsqueda de una nueva, otra o una mejor vida, allá, en otro mundo, donde todo es diferente. Esta metáfora conforma la idea que el lugar de destino se convierte en un nuevo mundo en donde es posible encontrar condiciones vitales, sean de salud, educación o trabajo más favorables en relación con el entorno al que se pertenece. En definitiva, se pretende alcanzar un alter mundo.

Una tercera metáfora es la migración como aventura, la cual hace referencia al viaje del héroe o de la heroína con el propósito de alcanzar sus objetivos, en donde hay un punto de partida, con los respectivos peligros y dificultades, con la participación de cómplices y salvadores. En este viaje el sujeto experimenta una transformación de sí mismo necesaria para llegar al destino, para encontrar un tesoro que lo proveerá de bienes materiales y espirituales, en fin, que le permitirá resolver sus necesidades humanas más básicas. En esta odisea, “Los migrantes emprenden su viaje, se meten al monte, arriesgan su vida, son aventureros y vagos, se pierden en los desiertos, están acompañados por la suerte o salen solo para morir” Zuser (2009, p. 84). De esta manera, la aventura se convierte en un juego que los puede llevar a cualquier lugar, al éxito o al fracaso.

IV. Deconstrucción del imaginario costarricense en ‘Abbott y Costello’

Como se señaló en líneas anteriores, el imaginario costarricense dibuja a este país como un lugar atractivo para la vida, caracterizado por su uniformidad étnica,

por ser un paraíso tropical, no en vano la denominación de suiza centroamericana, pero sobre todo un país donde es posible la solidaridad y la vida pacífica.

En 'Abbott y Costello', cuento que narra la muerte del nicaragüense Natividad Canda en Costa Rica, a causa de múltiples mordeduras de perros, el realeza de la migración se constituye en el cronotopo que unifica la narración y dadas las condiciones deplorables en que viven los personajes en la tierra nicaragüense (metáfora del contenedor) deciden moverse hacia Costa Rica, donde esperan que el mundo les cambie positivamente:

La responsabilidad de sostener la casa quedó en manos de su mujer Juana Francisca Mairena. Para poder mantener a sus hijos trabajó también cortando caña como cualquiera de los hombres de las cuadrillas, y como empleada doméstica, cocinado, lavando y planchando. En 1993 dos de ellos, Antonio, de veinte años, y Natividad que tenía entonces trece, decidieron buscar fortuna en Costa Rica, igual que otros miles de emigrantes. Según su hermano César Augusto, Natividad fue deportado varias veces pero siempre volvía a atravesar la frontera por los puntos ciegos que conocía como la palma de su mano. Para él eso era como un deporte. "Que me voy a quedar haciendo aquí si solo soy una boca más que alimentar", les decía en cada ocasión que regresaba solo para volverse a ir. Lo buscaban al amanecer y no estaba. Era terco de carácter. "La verdad es que en Nicaragua, además de que no abunda el trabajo, se gana un poquedad. En Costa Rica hay mejores salarios, y la gente se va con esa esperanza", agrega César Augusto, cortador de caña igual que sus padres, quien, mientras no empieza la zafra en el ingenio azucarero vecino, pasa todo el día, como él dice, "sosteniéndose la quijada" (Ramírez, 2012, p. 194-195).

Este imaginario de Costa Rica como país donde se puede hallar fortuna y buenos salarios queda desvirtuado si consideramos la situación real vivida por el protagonista Natividad Canda, quien por la historia narrada, no había logrado una vida digna ni disponía de recursos para satisfacer sus necesidades elementales, según puede apreciarse en el siguiente fragmento:

Harold Fallas, un amigo costarricense de Nativi-

dad, recuerda que este solía dormir debajo de los puentes, o donde le cogiera la noche, y para que nadie fuera a denunciarlo como indocumentado se fingía tico al hablar, y decía que su familia era de Tres Equis de Turrialba. En Los Diques de Cartago, donde vivió un tiempo, le decían Nati. "Era tranquilo, nada pendenciero", afirma Bautista Lagos, un vecino del lugar (Ramírez, 2012, p. 197).

Incluso, estas condiciones de existencia tan limitadas, las revela el narrador cuando en el acta judicial se describen los objetos que le encontraron al protagonista una vez que ha muerto: una cartera plástica que es un material de baja calidad si se le compara con una de piel; tres billetes de cincuenta colones, una de las denominaciones más bajas; una tarjeta telefónica prepago, lo que delata su pobreza. A esto se le suma simbólicamente una fotografía apagada que connota un tiempo y una luz que se pierden:

En la misma acta se registra que en uno de los bolsillos traseros del pantalón se encontró una cartera de material plástico que contenía tres billetes de cincuenta colones, una tarjeta prepago para llamadas telefónicas, y, doblada en dos, la foto bastante apagada de un niño que sostiene una candela de primera comunión (Ramírez, 2012, p.203).

Estas particulares condiciones de existencia revelan las carencias en que vivía Natividad Canda, quien el 10 de noviembre de 2005 ingresó de manera furtiva al Taller La Providencia, ubicado en La Lima de Cartago y allí fue presa de dos perros que le causaron una atroz muerte, como se describe a continuación:

Natividad Canda Mairena, de veinticinco años de edad, murió la madrugada del jueves 5 de noviembre del 2005 destrozado por dos perros rottweiler que lo atacaron a mordiscos. Los brazos, los codos, las piernas, los tobillos, el abdomen y el tórax resultaron desgarrados. Las heridas en los codos y tobillos fueron tan profundas que dejaron expuestos los huesos. Cuando después de cerca de dos horas de hallarse a merced de los perros fue al fin liberado, sus palabras habrían sido, según testigos, "échenme algo encima que tengo frío" o "échenme una cobija que tengo frío". Tiritaba de manera incontrolable. Llegó aun con vida al

hospital Max Peralta de la ciudad de Cartago, pero falleció minutos después de haber ingresado a la sala de emergencia a consecuencia de la abundante pérdida de sangre (Ramírez, 2012, p. 191)

Este hecho doloroso y traumático permite, además, deconstruir la imagen de Costa Rica como país pacífico y habitado por personas solidarias, ya que hace evidente la indiferencia y el desprecio al dolor humano, mostrados en el nivel figurativo en la descripción que hace el narrador de la escena donde Canda es destrozado por los perros, sin que nadie intervenga para defenderlo y salvarlo de las fieras:

Ambos animales son de color negro, la piel lustrosa, y a la luz de un fuerte foco que dispersa la oscuridad de la noche, se afanan sin descanso encima del cuerpo de Canda tendido sobre la hierba crecida, mientras un hombre de chaqueta marrón, que bien puede ser uno de los guardas del taller, o el dueño, permanece de espaldas a unos pocos pasos. Luego el cuerpo es arrastrado de un lado a otro por los perros, y más luego uno de ellos está ocupado en clavar los colmillos en la víctima, en tanto el otro vigila con la cabeza inhiesta. No se sabe cuál es Abbott y cuál es Costello. El hombre de la chaqueta marrón se mantiene en escena, siempre de espaldas. (Ramírez, 2012, p.193).

Nótese el predominio de un campo semántico asociado a lo negativo en todo este fragmento, en el que la agresividad y el sentido de muerte se imponen ante el protagonista que termina siendo un simple objeto. En estas circunstancias se pierde todo sentido humano y los costarricenses (del relato) se definen por su total indiferencia, la cual es revelada cuando se alude a un “hombre de chaqueta marrón que bien puede ser uno de los guardas del taller o el dueño”, que siempre permanece de espaldas, sin dejarse iluminar, sin identificarse.

I. Conclusión

En el cuento ‘Abbott y Costello’ Sergio Ramírez logra representar de manera ficcional y con un ejemplo muy concreto, tomado de un hecho histórico particular, un fragmento de lo que ha sido la migración nicaragüense, con personas prácticamente expulsadas por las deplorables condiciones de existencia

de su país natal. Ilusionadas y esperanzadas en el imaginario de un país vecino, Costa Rica, que ofrece armonía, paz, trabajo y solidaridad, emprenden la aventura de buscar un mundo mejor. Pero la realidad textual, como expresión metafórica de los procesos migratorios, le sirve al autor para desestabilizar dicho imaginario, descubrir las contradicciones en la organización y categorización de las personas, según códigos estructurados que solo alcanzan a dejar en evidencia lo artificioso de los procesos identitarios.

Justamente en ese proceso de construir una visión crítica sobre la migración nicaragüense en Costa Rica, el autor recurre a la ironía como una fina estrategia para desnudar una sociedad que se precia de ciertos valores pero en la realidad actúa conforme a otros intereses específicos. Un ejemplo de este carácter irónico lo podemos encontrar en el título del cuento: ¿Por qué utilizar el nombre de dos de los más famosos cómicos norteamericanos? ¿Es acaso que la vida humana es un espectáculo público y que la muerte es un acontecimiento cómico? Es en este punto donde queda al descubierto el imaginario costarricense y totalmente subvertido, pues en el texto Costa Rica no es un país ni pacífico, ni armónico, ni solidario. Xenofóbico e indiferente podrían ser, a la luz de este cuento, las dos palabras más apropiadas para referirse a él.

Esta ironía que aparece en el título del cuento, también está cuidadosamente colocada en el título del libro, denominado *Flores oscuras*, ya que frente al color y luminosidad predominante en el lexema *flores*, se instaura el gris y el oscuro, que tiñe la existencia humana de dolor, como ha concluido la vida del protagonista. En este proceso semiótico, la ilusión con que los migrantes se desplazan hacia Costa Rica llenos de optimismo termina apagándose y deja flotando en la arena de la duda la imagen de Costa Rica como país hospitalario y pacífico. Las únicas instituciones que se salvan de la manera inhumana como es tratado Natividad Canda en el país son la Cruz Roja, el Cuerpo de Bomberos y Cáritas Internacional, las cuales trascienden el ámbito local y se colocan cerca de su misión de velar por el bien y la dignidad humana. Son las únicas cercanas al personaje, las que le garantizan ayuda y amor.

Llegados a este punto, podemos concluir también que el proyecto de escritura de Sergio Ramírez ad-

quiere una dimensión humana que trasciende toda visión estereotipada, definida por falsas identidades y por ejercicios superficiales del poder. Y nos lleva a cuestionar ese imaginario costarricense, a sugerir posibilidades de replantearlo, de darle un carácter más dinámico según el devenir histórico, en donde sea posible trascender todo simbolismo inútil, remover las significaciones estructuradas y físicas que han llevado a ocultar la realidad humana concreta y a reproducir nefastas formas de exclusión. En esta última dirección, las palabras del profesor y escritor Nacer Wabeau resultan alentadoras ya que la humanidad en vez de levantar muros debe abocarse a construir puentes de unión entre las personas y los pueblos, porque solo así podremos “crear un mundo equilibrado, solidario, donde no precise exiliarse para disfrutar de una vida digna” (Wabeau, 2016a).

Referencias bibliográficas

- Baeza, M. (2011). “Memoria e imaginarios sociales”, en *Imagonautas: Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, 1(1), 76-95. Logroño, España: Universidad de La Rioja.
- Castro Valverde, C. (2007). “Dimensión cuantitativa de la inmigración nicaragüense en Costa Rica: del mito a la realidad”, en *El mito roto. Inmigración y emigración en Costa Rica* (pp. 25-50). San José, Costa Rica, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2011). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Resultados Generales*. 1 ed.-- San José, Costa Rica, INEC.
- Jiménez, A. (2002). *El imposible país de los filósofos*. San José, Costa Rica, Ediciones Perro Azul.
- Oreamuno, Y. (1939). “El ambiente tico” y los mitos tropicales”, en *Repertorio Americano. Semanario de Cultura Hispánica*, San José, Costa Rica, Tomo XXXVI, Año XX, Núm. 11, 169-170.
- Ramírez, S. (2012). *Flores oscuras*. México, Alfaguara.
- Rodríguez, F. (2016). *Imaginarios utópicos. Filosofía y literatura disidentes en Costa Rica (1904-1945)*. San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Rubio, M. (1987). “Fantasía creadora y componente imaginario en la obra literaria”. ELUA. *Estudios de Lingüística*. N. 04, 63-76, España, Universidad de Alicante.
- Sancho, M. (2009). La suiza centroamericana. En *Costa Rica. Dos visiones críticas* (pp. 3-56). San José, Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia,.
- Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona, Paidós.
- Wabeau, N. (2016a). *Diles que solo queremos pasar*. Recuperado de http://www.nacion.com/opinion/foros/Diles-solo-queremos-pasar_0_1561443842.html
- Wabeau, N. (2016b). *Grito de migrantes africanos en el limbo*. Consultado el 28 de mayo de 2016, en http://www.nacion.com/opinion/foros/Grito-migrantes-africanos-limbo_0_1563443651.html
- Wabeau, N. (2016c). *Violación de derechos de migrantes*. Recuperado de http://www.nacion.com/opinion/foros/Violacion-derechos-migrantes_0_1573442665.html
- Zuser, C. (2009). Buscando la vida... Metáforas de la migración en Nicaragua, En *Instituto de Estudios Interdisciplinarios. Migraciones nicaragüenses: Identidad y frontera, sueños y metáforas* (pp. 71-115). Granada, Nicaragua, Casa de Tres Mundos.

CAPÍTULO III :

EXPRESIONES ESTÉTICAS DE LA HETEROGENEIDAD

LA UTOPIA CONCEPTUAL FEMINISTA Y EL DISCURSO LITERARIO: DOS NOVELAS DE ROXANA PINTO

José Francisco Bonilla Navarro ²

Resumen

Se propone analizar la representación literaria de los modelos femeninos presentados en las novelas de Pinto. Esto desde el paradigma teórico-metodológico que establece Teresa de Lauretis: la idea del planteamiento feminista visto como un proceso en construcción en el que pueden incorporarse las contradicciones y el respeto por la diferencia como elementos constitutivos de su propia construcción ontológica. Adherido a esto, se hace mención al concepto de las heterogeneidades no dialécticas, como concepto para reafirmar la complejidad de los modelos femeninos presentados en los textos literarios.

Palabras clave: literatura centroamericana, escritura femenina en Centroamérica, feminismo, Roxana Pinto.

Abstract

We propose an analysis of the literary representation of the female models portrayed in Pinto's novels. The analysis is conducted from the theoretical-methodological paradigm established by Teresa de

Lauretis: the idea of the feminist approach seen as a process under construction in which contradictions and respect for difference can be incorporated as constitutive elements of their own ontological construction. In addition to this, the concept of non-dialectical heterogeneities is mentioned as a concept to reaffirm the complexity of the feminine models presented in literary texts.

Keywords: Central American literature, female writing in Central America, feminism, Roxana Pinto.

A partir de las décadas de 1960 y 1970, la literatura tanto a nivel hispanoamericano como centroamericano comienza a proyectarse como un discurso al que acuden voces que en épocas anteriores estaban silenciadas. De esta forma, puede constatarse cómo durante la década del 70 comienzan, en Hispanoamérica en general, a publicarse textos literarios de corte policíaco, novela negra, e incluso las novelas cuyas temáticas giraban en torno a la homosexualidad; Manuel Puig es un ejemplo recurrente dentro de este último campo. En un contexto más reducido, me refiero a Centroamérica, por ejemplo, producto de las experiencias guerrilleras se escriben textos como el de Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1982), o la novela inaugural de Marco Antonio Flores, *Los compañeros* (1976), cuyo referente inmediato es la guerrilla guatemalteca; sin

²Licenciado en Literatura y Lingüística con énfasis en español. Estudiante de la Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana: énfasis en literatura. Correo electrónico: josebn2910@gmail.com

embargo, no es una apología heroica (Cortés 2008) de la misma; por el contrario, es un abordaje de los procesos revolucionarios centroamericanos como eventos contradictorios y antagónicos a los gobiernos elitistas pseudo-democráticos a los que se oponían en las distintas naciones de la región. Asimismo, textos testimoniales como el de Rigoberta Menchú (1982) reafirman la apertura discursiva del quehacer literario en Centroamérica durante este período.

La inclusión de la mujer en el discurso literario, como escritora y como crítica, constituye otro de los pilares sobre los cuales se reafirma esta apertura discursiva de la literatura centroamericana. Puede hacerse desde proyectos tan diversos como la participación femenina en los mismos procesos revolucionarios centroamericanos: Gioconda Belli, en Nicaragua; o bien desde preocupaciones más puntuales ancladas en la búsqueda de modelos feministas centrados en la experiencia femenina, me remito, en este último caso, a la poesía de la guatemalteca Ana María Rodas y algunas nicaragüenses como Daisy Zamora y Michel Najlis. En esta vertiente en específico, la escritura de mujeres, es que se circunscribe este trabajo, puntualmente en el análisis y la comparación de los modelos femeninos que se construyen en dos novelas de la escritora costarricense Roxana Pinto: *Donde ellas* (2004) e *Ida y vuelta* (2016), ambas, novelas que presentan un discurso femenino, cuyo foco principal de la narración lo constituye un personaje de dicha condición, preocupado por aspectos sociales y políticos diversos de una sociedad contemporánea marcada por la nostalgia y cierto desencanto existencial.

En este sentido, textos literarios como los propuestos para el análisis, constituyen puntos de enunciación de discursos, en este caso con presupuestos feministas, que intentan mostrar la intersubjetividad que compone a la compleja sociedad actual; es decir, se sirven de una cierta herencia socio-histórica propiciada por la apertura discursiva que emerge a partir de la década de 1960, como ya lo he señalado previamente. Pareciera ser que la crítica literaria feminista en Costa Rica no ha sido tan productiva como en otros lares de

Hispanoamérica, si se piensa, por ejemplo, en críticas como la chilena Nelly Richards. Mucha de la crítica literaria costarricense femenina se ha encaminado por los rumbos teórico-metodológicos de la historiografía literaria centroamericana; no se ha preocupado por la teorización sobre los planteamientos feministas actuales.

En el ámbito costarricense, algunas escritoras como Carmen Lyra han sido objeto de estudio desde las perspectivas feministas. En un trabajo titulado *Narrativa de mujeres en Costa Rica: personajes femeninos en los Cuentos de mi tía Panchita*, Marcia Ugarte Barquero, de la Universidad de Barcelona presenta un análisis, amparado en postulados feministas, sobre el rol que cumplen los personajes femeninos en la obra citada de la escritora costarricense de la Generación del 40. La autora llega a la conclusión de que en el corpus se presentan imágenes femeninas que rompen con los modelos tradicionales del patriarcado ya que muchos de los personajes reaccionan ante la injusticia social y también desechan la pasividad como una condición característica de la mujer (2011, p. 37).

En el ámbito costarricense, algunas escritoras como Carmen Lyra han sido objeto de estudio desde las perspectivas feministas. En un trabajo titulado *Narrativa de mujeres en Costa Rica: personajes femeninos en los Cuentos de mi tía Panchita*, Marcia Ugarte Barquero, de la Universidad de Barcelona presenta un análisis, amparado en postulados feministas, sobre el rol que cumplen los personajes femeninos en la obra citada de la escritora costarricense de la Generación del 40. La autora llega a la conclusión de que en el corpus se presentan imágenes femeninas que rompen con los modelos tradicionales del patriarcado ya que muchos de los personajes reaccionan ante la injusticia social y también desechan la pasividad como una condición característica de la mujer (2011, p. 37).

Por su parte, María Eugenia Acuña emprende un análisis de los personajes femeninos proyectados en la obra de Carlos Gagini. Dicho estudio se realiza anclado en las consideraciones del contexto histórico en el que se inscribe la obra del escritor costarricense; en este sentido, Acuña hace un análisis de la construcción que realiza el escritor; realmente no está haciendo un análisis de una escritura femenina determinada, sino de la representación sobre mujeres que hay en la lite-

ratura de Gagini. Al final del texto la autora plantea que Teniendo en consideración las afirmaciones anteriores, se puede indicar que Carlos Gagini es uno de los precursores de aquella literatura que busca un cambio en la consideración social de la mujer. Con ideas avanzadas para su tiempo, y gran valentía, adoptó la defensa de un sector de mujeres costarricenses en procura del cambio a través de la educación integral y del trabajo dignificador (1991, p. 158).

Más que una preocupación por analizar discursivamente las letras femeninas de la época, lo que existe es un esfuerzo por mostrar a un escritor costarricense de principios de siglo XX como una excepción a las valoraciones del contexto histórico que regularon la participación femenina en los diversos campos de la vida pública y privada en el país.

Hólmfríður Garðarsdóttir se ha referido a la literatura costarricense de escritores como Rossi desde la perspectiva epistemológica de la subalternidad. A diferencia del estudio anteriormente citado, el de este catedrático de la Universidad de Islandia sí aborda de manera directa el estudio de la escritura femenina, ya que se concentra en la narrativa de Ana Cristina Rossi. Su principal objetivo es “determinar la presentación de personajes masculinos y femeninos. Además [...] pregunta si la globalización de la subalternidad influye sobre la búsqueda de la identidad perdida de la mujer de color” (s.f., s.p.). La interseccionalidad que adhiere este investigador al estudio realizado hace que los hallazgos a los que llega sean aún más interesantes. Esto porque debe hacerse hincapié en que el movimiento feminista no es una construcción monolítica y estática; o sea, no puede asumirse de una manera universal ya que las condiciones de existencia de las mujeres varían hasta por causas sociales, económicas y de clase. No es casual que al final de su artículo, el autor hable de las identidades que construye Rossi en su novela; son identidades encarnadas por los sujetos femeninos.

Para efectos propios de este trabajo, la categoría del feminismo será abordada desde los planteamientos de Teresa de Lauretis (1989); sin embargo, también se hará necesario tomar un concepto propuesto por Antonio Cornejo Polar (1996): las heterogeneidades no dialécticas. Esto porque se parte de la hipótesis que, para el caso específico de las novelas de Pinto, el

planteamiento feminista está condicionado por una fragmentación en cuanto a su capacidad de acción en los ámbitos sociales a los que alude. En otras palabras, hay espacios dentro de los cuales el feminismo puede aflorar y otros en que no; esto último provoca que lo *feminista* no pueda ser reducido a un planteamiento dicotómico; sino, más bien, que deba conceptualizarse como un proceso que se construye y se desconstruye y, dentro del cual, la contradicción y las inconsistencias en cuanto a la experiencia femenina serían partes constitutivas de su condición ontológica.

Teresa de Lauretis, en *La tecnología del género* (1989), para conceptualizar *lo feminista*, parte de un abandono total de la relación entre género y el concepto de diferencia sexual, esto porque ella considera que, entre otras factores, dicha noción descomplejiza la ontología misma de la mujer como sujeto activo de una sociedad específica, además de crear una falsa imagen universal de la misma (7). Al abandonar la noción del género anclada en una diferenciación sexual, Lauretis se encausa en la temática de la representación, por ello es que lo concibe y lo crea a través de tecnologías dadas por ciertos sectores sociales del medio que circunda al sujeto. Apunta Lauretis:

El término *género* es, en efecto, la representación de una relación, ya sea que pertenezca a una clase, a un grupo o a una categoría. El género es la representación de una relación, o [...] el género construye una relación entre una entidad y otras entidades que están constituidas previamente como una clase, y esa relación es la de pertenencia; de este modo, el género asigna a una entidad, digamos a un individuo, una posición dentro de una clase y, por lo tanto, también una posición vis-a-vis con otras clases preconstituidas. [...] Así, el género representa no a un individuo sino a una relación, y a una relación social; en otras palabras, representa a un individuo en una clase (1989, p.10)³.

Esta definición del feminismo desde los cánones de la representación es lo que permite concebirlo desde unos parámetros teóricos e incluso vivenciales que se encuentran caracterizados por la condición de proceso; o sea, el *sujeto feminista*, desde este planteamiento, se concibe como un sujeto en acción,

³ El destacado es propio de la autora..

que se va construyendo a partir del enfrentamiento con los diversos entornos de la sociedad a la que se enfrenta. No es, por el contrario, una postura que se asuma desde lo dicotómico o dialéctico; su análisis posee un nivel de complejidad mayor que el que sugieren estos últimos dos calificativos. Aplicado a un ámbito plenamente discursivo, en específico para el discurso literario, como ya señalaré luego, los sujetos femeninos que se encuentran en las obras escogidas para el análisis se mueven según estos patrones de configuración y construcción de lo *femenino*.

Consecuentemente, pareciera ser que en la narrativa contemporánea en general y en la escrita por mujeres específicamente, la idea de (re)construir pasados heroicos y mitologizaciones de ciertos personajes ha quedado desplazada más bien por preocupaciones de carácter estético-ideológicas; es decir, ha prevalecido más un esfuerzo por tratar de encontrar, discursiva y vivencialmente, una poética de lo *femenino*, dentro de la cual la mujer es un sujeto social capaz de establecerse como tal; sujeto en el cual la diferencia y la contradicción no son aspectos que condicionen negativamente su existencia, al contrario, la reafirman como metonimias de una sociedad cada más compleja, y dentro de la cual los límites entre uno u otro fenómeno cultural se empiezan a tornar difusos.

En general, la concepción del sujeto femenino que se maneja en este trabajo se centra en el principio básico de que dicho sujeto “es uno no tan definido” (Lauretis, 1989, p. 16). Así, siguiendo a la misma autora, la teoría feminista debería encarnarse en “sujetos históricos gobernad[o]s por relaciones reales, que incluyen centralmente al género; tal es la contradicción sobre la que debe construirse la teoría feminista y su misma condición de posibilidad” (16). Para Lauretis, la condición feminista debe generarse a partir de una representación que es la construcción misma de los sujetos; sin embargo, dicha representación debe estar mediada por una *capacidad de agencia* que motive y propicie que dicha representación se aleje de las construcciones tradicionalmente patriarcales que se han hecho de los sujetos femeninos (33).

Pareciera ser, entonces, que queda al margen toda

conceptualización del feminismo que adopte una posición dicotómica con respecto a las relaciones sociales que se puedan tejer en el entramado social y contextual de los sujetos femeninos, pues esto correspondería con una visión utópica y mitologizante de los mismos sujetos, además que sería una visión muy poco atinente para los patrones que rigen las relaciones humanas contemporáneas. En síntesis, esta visión utópica de las conceptualizaciones sobre el feminismo han reducido la complejidad de los sujetos y la sociedad en la que se desenvuelven, pues las construcciones sobre el concepto de género que se han establecido, se han amparado en las divisiones meramente sexuales (Lauretis, 1989).

Las novelas de Roxana Pinto constituyen un ejemplo de este tipo de planteamiento, ya que posicionan, ambas, a sujetos femeninos que entablan relaciones sociales con el medio que las circunda; sin embargo, no son, de ninguna manera, relaciones que se puedan definir como unívocas y estáticas, por el contrario, son muestra clara de experiencias contradictorias e inconsistentes si se quisiera tener en la experiencia femenina una fuente de análisis que genere las condiciones propias de diferenciación con respecto al patriarcado. Por consiguiente, las protagonistas de cada una de las novelas, tomando las palabras de Lauretis, no poseen una capacidad de agencia plena y constante, más bien pareciera ser que se presentan como personajes que enfrentan el entorno con la idea de construir buscarse ellas mismas como personajes feministas; tarea que, en ninguno de los casos, llega a ser completada; más bien aflora contradicciones e inconsistencias en las construcciones asumidas por la escritora. Esto último, desde la perspectiva teórica a la que se circunscribió este trabajo, no representa un argumento para catalogar dichos textos como antifeministas, más bien ejemplifican la renovación ontológica de la que habla Lauretis en su artículo, pues reafirma, eso sí desde un plano discursivo, la existencia de posturas no dialécticas, sino de planteamientos cuya característica fundamental se codifica a través de la asunción de la diferencia como aspecto constituyente del mismo proceso de construcción feminista.

Antes de comenzar con el análisis, se hace necesaria una breve fábula de ambos textos, cuya trama es relativamente sencilla. En *Donde ellas* (2004), Pinto moldea a una mujer, Ela, periodista del periódico *El Imparcial*,

que decide, después de una reflexión profunda sobre su vida, darle un giro radical. Entonces se va a buscar su pasado a Junguaniquil, donde emprende una investigación sobre plantas medicinales. Luego de esto vuelve a la capital para publicar su investigación. Toda la reconstrucción del pasado de la protagonista se hace a través de la relectura que hace Ela de un viejo diario de adolescencia que encuentra en una antigua casa donde había vivido en Barrio Amón. Por su parte, en *Ida y vuelta* (2016), la narración es distinta: se trata de una novela que narra el viaje de Anadí, una costarricense que decide ir a prepararse en la Escuela de Bellas Artes de Francia, vive en ese país europeo durante 13 años; su estadía le permite al lector reconstruir esa ciudad de primer mundo por medio de sus observaciones y sus pinturas. Al romper las relaciones laborales con la compañía de Laroche regresa a Costa Rica. Ambas capitales estarán conectadas en toda la narración; no obstante, a nivel discursivo, el papel del tiempo es crucial en la generación de sentido de ambos textos: tanto San José como París se tornarán ciudades del pasado, ciudades en las que la protagonista busca recrear los recuerdos de infancia vividos con sus familiares en una etapa anterior al tiempo de la narración; es decir al tiempo del presente de la protagonista.

Es en el plano discursivo en el que se centra este análisis, pues se ha venido insistiendo en un modelo feminista conceptualizado como una construcción y un proceso: el discurso, es forma, es construcción y representación de un fenómeno específico; casi inútil sería estudiar el corpus basándose en un análisis meramente temático, ya que disminuiría y hasta eliminaría la complejidad de los personajes construidos en ambas novelas. Un primer aspecto que se debe señalar es que, por la forma cómo se presentan en el desarrollo de la narración, tanto Ela, en *Donde ellas*, como Anadí, en *Ida y vuelta*, se configuran como personajes preocupados por cuestionamientos existenciales; en ambas novelas se abandona la idea de presentarlas al lector como individuos estáticos y monolíticos; en este sentido, incluso son personajes en formación que se irán estableciendo y moldeando de acuerdo con las circunstancias que enfrenten como *sujetos femeninos*.

En *Donde ellas*, por ejemplo, la autorreflexividad que caracteriza a Ela es un aspecto notorio incluso desde el mismo inicio de la novela.

Recostada sobre el sofá, Ela prácticamente desaparece hundida entre los almohadones [...] Tiene el libro recién salido de la editorial, que va a releer, en las manos. La última vez que lo leyó se convenció de que estaba permeado por los testimonios de mujeres de diversos niveles socioeconómicos. Era evidente. Algunas confesaban tener deseos apasionados, otras los prevenían y otras más tenían deseos imposibles y eternos...” (Pinto, 2004, p. 7).

En esta cita específicamente, se produce un juego de metadiscursividad, pues Ela, como personaje de la novela escrita por Pinto, también está observando y analizando una novela recién publicada, novela que, con el transcurso de la narración el lector sabrá, se titula *Donde ellas*. No obstante, esto no es lo más destacable en la cita. Este fragmento permite configurar, al menos, tres tipos de sujeto femenino: a) aquellas mujeres motivadas por deseos apasionados, b) aquellas que los previenen y c) las que los viven como imposibles y eternos; es decir, como utopía inalcanzable por no decir, como irrealidades y espacios prohibidos, en los que la mujer ni siquiera se asume como sujeto. De esta forma, mediante la configuración de un narrador omnisciente, se expresa la conciencia de la idea de “mujer”, esto como categoría de unificación, cuyo patrón común está mediado por los tres tipos de sujeto descritos antes. Desde este momento, mediante la voz narrativa, se descomplejizan los modelos femeninos posibles y se los encasilla en un clasificación monolítica cuyo punto de enunciación es el pensamiento y análisis propio de Ela como personaje.

Como segundo aspecto, el asedio que provocan en el personaje los interdiscursos de carácter moral, ético y religioso, también va a dejar de manifiesto la condición ambivalente del personaje construido en la primera novela de la autora. En este texto, la madre de Ela encarna un discurso típicamente moralista, el cual, al entrar en contacto con la protagonista, desnuda las vertientes en las que se subdivide el personaje. Así, apunta Ela:

Mamá duerme, yo soñaba con ÉL cuando sentí ese golpe sobre la cabeza y oí el gran estrépito; enciendo la luz y descubro el cuadro de la Virgen María en el piso, siempre estuvo centrado en la pared del dormitorio donde mi sombra y yo caminamos. AHORA SÉ QUE SOY DOS ELAS.

una que recita las palabras que dice mamá, de memoria, y otra con un cuerpo hecho de carne que se estremece, pechos respingados y caderas que se mueven por cuenta propia. La parte alta de mi cuerpo es pura. La parte baja, aún sin descubrir, es virgen (p.93).

En este punto, la ambivalencia del personaje radica en la configuración de dos individuos dicotómicos: uno reprimido por el discurso moralista y conservador de la madre, el otro caracterizado por cierta libertad de gozar placenteramente de su cuerpo y la vivencia de la sexualidad sin ninguna represión. Desde el modelo teórico planteado en el inicio del trabajo, dicha dicotomía se elimina para dar paso a la existencia de un personaje cuya representación de la experiencia femenina está marcada por la unión de ambos individuos; es decir, Ela, como modelo femenino de *Donde ellas*, se asume como ambas mujeres, pero también, toma decisiones que la dotan de cierta agencia y, por consiguiente, de cierta independencia con respecto al modelo moralista de la madre.

En *Ida y vuelta*, la experiencia de Anadí también se circunscribe a este tipo de situaciones: entre una cotidianidad "normalizada" dentro de la que se supone debería estar una mujer "normal" y los supuestos contextos de ruptura o prohibiciones que, por acceder a ellas, se reafirman como espacios de no existencia para las mujeres. También como producto de un proceso autorreflexivo, apunta Anadí, "acepto que no soy una unidad. Cuando le conté a mamá que ahora pinto y escribo comentó que solo la gente inestable brinca, como un colibrí, de un arbusto a otro. Además que eso me iba a quitar tiempo para entablar una buena relación de pareja" (p.47). El motivo del emplazamiento de la mujer en un espacio y discurso específicos, para este caso, ya no lo pinta la prohibición del goce y el placer corporal; sino más bien la necesidad de establecer una relación de pareja como símbolo de confirmación y revitalización de una institución social que ha sido clave en las sociedades latinoamericanas por largo tiempo: la familia.

Anadí, más que Ela, hace de su condición femenina una experiencia contradictoria y dinámica a la vez. Como individuos de una sociedad moderna, fragmentada y diversa, no pueden circunscribirse como una entidad monolítica y cuadrada, sino como una

subjetividad que entra, hasta cierto punto, en pugna con el medio que la circunda. Por ello, en el momento justo de estrechar relaciones con ese universo inmediato se produce una sensación de disconformidad y desequilibrio ejemplificados en la siguiente cita.

La gente ante la cual me presento como una persona que lee, reflexiona, callejea por París y se mueve en una caótica soledad cuando pinta y escribe, posiblemente tendrá sus propias versiones de mí [...] Tener una naturaleza múltiple y ramificarme en diversas Anadíes, acaso sea mi marca de identidad, o mi falta de ella" (p. 47-48).

Ela y Anadí son representaciones de sujetos femeninos ambivalentes, situados entre opiniones dicotómicas que rigen un mundo polarizado entre lo típicamente masculino y lo típicamente femenino, pero que, desde la imagen feminista a la que recurre Lauretis, a su vez son personajes que no caen en el juego de la polarización; por el contrario, se mueven en una especie de *continuum* social en el que la experiencia las constituye como sujetos femeninos donde la agencia está dada intermitentemente. Si esto es así, entonces ¿cuáles son los espacios donde se puede enmarcar dicha agencia femenina?

En comparación con los espacios en los que se anula el sujeto femenino, aquellos en los que logra alcanzar una capacidad de agencia son más reducidos. En *Donde ellas*, Ela pareciera adquirir agencia en el momento que decide abandonar la ciudad de San José e irse a Junguaniquil; no obstante, esto es solo una sospecha que genera la lectura inicial del texto, ya que lo que comprueba luego es lo contrario: realmente el viaje propicia la aparición de una serie de imágenes asociadas a un modelo patriarcal tradicional, dentro del cual se autorrepresenta como un sujeto vulnerable. En esta novela, la capacidad de agencia, casi nula, se observa en pequeños eventos, intermitentes por cierto, como: la decisión de abandonar la ciudad y la ruptura con Enrique, su jefe en *El Imparcial*. Muestra de esa agencia parcializada se expresa en la siguiente cita:

Ela no quiere seguir dependiendo de él. Tampoco desea gastar más tiempo cambiando las cosas de lugar, sacudiéndolas, sufriendo porque puedan romperse o perderse. Desea ir al bosque a estudiar las plantas medicinales, a hundir sus uñas en la corteza

de los árboles y tocar sus vetas. Desea también ir de cacería, pero no de animales. Ir a cazar, desplumar, despellejar, descuartizar, con locura, sus miedos (p.62).

Aquí el narrador se encarga de configurar una Ela preocupada por abandonar los lugares comunes que el patriarcado le ha asignado a la condición de *lo femenino*. Dicha reafirmación se cristaliza en la presentación del deseo de la protagonista y su posterior cumplimiento; no obstante, dicha capacidad de decisión queda cuestionada al momento cuando se interioriza el vacío que genera la ausencia del modelo masculino. Sin embargo, dicho aspecto será tratado más adelante, como parte de aquellos espacios donde este modelo se rompe. En la segunda novela de la autora, estos espacios de emancipación femenina se presentan en un nivel intelectual y artístico. Desde estos campos la mujer, específicamente, Anadí, adquiere una independencia y un reconocimiento propios en el ámbito parisiense en el que se desenvuelve; sin embargo, más que su capacidad artística, la verdadera agencia del personaje se encuentra justo al final de la novela, cuando el personaje explica cuál fue el motivo de su regreso a Costa Rica:

Como muralista, en París no tengo futuro. Antes de convertir el arte en una mercancía, renuncié. Jamás iba yo a sustituir la selva que muere y se regenera y que he pintado con tanto amor, por una selva artificial, decorativa, sin carácter, sin compromiso ni toma de posición... Monsieur Laroche esperaba que yo me traicionara por ver mi nombre escrito al pie de un mural, en una calle céntrica de París (p.234).

La decisión de partir de la capital francesa condensa metonímicamente el pensamiento intelectual y político de la protagonista con respecto a lo artístico y lo ecológico. Sin embargo, la narración configurará espacios, al igual que en la primera novela, donde dicha capacidad de agencia se ve reducida y hasta anulada como aspecto constitutivo de lo femenino.

Llamo espacios de inconsistencias en la construcción de los modelos femeninos a aquellos eventos o circunstancias que propicien la representación de la mujer según imágenes tradicionales con las que la tradición patriarcal las ha asociado y las ha "integrado" dentro de la sociedad actual. En adelante se enumerarán aquellos aspectos que permitan evidenciar las contradicciones

y las inconsistencias según las cuales los personajes femeninos de ambas novelas quedan anulados como *sujetos* capaces de entablar relaciones intersubjetivas sin violentar los principios de libertad que ello conlleva. Es decir, estas constituirán espacios donde la mujer se codifica a través de relaciones de subordinación y dominación con respecto a otros discursos de la sociedad, llámense patriarcado, colonialismo cultural, o bien, estereotipos preconcebidos de la condición femenina.

En un primer acercamiento, en ambas novelas se reproduce un modelo femenino cuestionable al momento en que las protagonistas de ambos relatos se conciben como un objeto observable y deleitante para el discurso patriarcal representado, en estos textos, por la figura del varón. Así, en *Donde ellas*, por ejemplo, Ela desea que se le reconozca presencia e importancia a partir de las opiniones que pueda generar, en el otro (modelo de masculinidad hegemónico) su exhibicionismo corporal.

De adulta le continuó gustando atraer la mirada masculina, pero la rechazaba de inmediato, desviando tímidamente los ojos. A pesar de que los zapatos puntiagudos y de tacón alto que comenzaron a usar las mujeres en el siglo XVII le torturaban los pies, los llevaba a diario a la oficina. Los tacones altos la hacían sentirse más llamativa. Al caminar, acentuaban el movimiento lateral de sus caderas. [...]

Durante unos segundos la ilusión es completa y percibe de nuevo esa mirada masculina capturar una a una sus protuberancias y sus pliegues. Su cuerpo con la pelvis ancha y los pechos frondosos es una promesa de fecundidad, aunque quizás no sería tan seductora, si no hubiera en ella además algunos rasgos masculinos: una nariz grande y unos brazos delgados pero un tanto musculosos (pp.133-134).

En estas aseveraciones el personaje femenino se anula por completo en tanto sujeto humano, ya que se objetiza y, al hacerlo, pierde toda agencia posible que pueda ser asignada por medio del discurso, ya que se trata de una representación de *lo femenino*, pero que bien podría ser llevado a la realidad extratextual de las mujeres en la actualidad. Cabe señalar que, para reafirmarse como objeto observable, el mis-

mo personaje, Ela, acude a la caracterización propia desde un espacio que ha sido aprovechado por el patriarcado para justificar la asimetría machista; es decir, se “construye” a sí misma desde la noción binaria de fecundidad-maternidad. Esto último refuerza su condición de objeto deshumanizado y, por tanto, incapaz de regirse como sujeto independiente.

Otro de los espacios de anulación de la agencia femenina lo constituye el modelo de la *femme fatal*. Esta construcción discursiva en específico constituye un engaño bajo el cual se han sustentado muchas representaciones de los modelos femeninos que pretenden alcanzar un estatus feminista. Menciono la palabra engaño, pues muestra la lógica según la cual se pretende rebasar y superar, así como evadir, la imagen de vulnerabilidad y dependencia que ha creado el discurso patriarcal sobre la mujer. En este sentido, brinda la visión de una mujer falsamente empoderada y capaz de generar daño y pérdida al otro (modelo tradicionalmente subyugador); sin embargo, al momento de ejecutarlo lo que se crea es una duplicación que iguala la posición de ambos géneros en tanto las relaciones de poder que se establezcan, asumiendo, así, la lógica patriarcal bajo la etiqueta de un *empoderamiento femenino*. Véase la siguiente cita.

Veo por primera vez a Gustave en el ascensor. Es elegante. Bien vestido. Tiene pelo liso de un rubio azafranado y unos ojos verdosos que desvisten con la mirada. En el dedo anular lleva un anillo en forma de serpiente, que me evocó la selva y, a la vez el paraíso perdido. *Le tiendo mi tela de araña con pequeñas dosis de sonrisas, miradas y movimientos de cabeza en plan Hollywood*. La charla nos llevó, irremediablemente, a intercambiar números de teléfono (Pinto, 2016, p.83)⁴.

Aunque no se circunscribe a un plano de lo estrictamente femenino, la Anadí que construye Pinto en su segunda novela falla, en tanto sujeto latinoamericano estereotipado, en el momento de construirlo desde la concepción de un modelo infantilizado. Esto se muestra en el momento cuando Anadí observa por primera vez una nevada en París.

Hace ya tres meses que asistimos a clases,

cuando al mirar hacia la ventana y ver por primera vez nevar, me levanto gritando: -¡Niegel!, ¡Niegel!. Genevieve me mira extrañada y con un aire de desaprobación. Nunca llegó a saber que en ese momento cobraba vida aquella tarjeta postal en blanco y negro con que mi padre acostumbraba marcar la página del libro que leía (p.49).

La inconsistencia no radica en querer comunicar la emoción que siente el personaje por la caída de la nieve, ya que, evidentemente, en el contexto natural, los centroamericanos carecemos de zonas donde haya nevadas; sino en la manera cómo expresa el discurso del personaje. La intención narrativa reafirma las construcciones estereotipadas que han marcado y caracterizado la presencia de los latinoamericanos en los contextos de las grandes metrópolis de primermundistas. Discursivamente, la imagen que se representa está caracterizada por la presencia de la ridiculización y el rebajamiento (esto por medio de la infantilización que se hace del personaje) que sufre Anadí vista desde los ojos imperiales de la compañera francesa, Genevieve.

El modelo femenino representado en ambas novelas materializa otra de las inconsistencias al momento de establecer los vínculos sentimentales entre el modelo femenino y los patrones masculinos, pues las relaciones se codifican a través de relaciones asimétricas, donde se reafirma la hegemonía patriarcal sobre la mujer. Así, por ejemplo, en *Ida y vuelta*, el modelo femenino que se configura a raíz de la relación con Gustave está marcado por la presencia de la ilusión, la inocencia y el engaño. Estos tres elementos delinean una subjetividad femenina que, desde los planteamientos teóricos del feminismo aquí esbozados, sería cuestionable y debatible. Señala Anadí:

Me siento ilusionada. Pronto esta ciudad me ofrecerá la oportunidad de bailar a pasitos cortos la Java, abrazada al cuello de Gustave, mirándonos a los ojos, y sintiendo cómo me agarra las nalgas para apretarme bien contra su cuerpo. [...] Han pasado tres días y continúo llevando el celular conmigo a donde quiera que vaya. Marco su número de teléfono y luego cambio de idea. Finalmente lo llamo pero una voz automática me comunica que el abonado no está disponible en este momento, que vuelva a intentarlo más tarde. Temo que haber hecho el amor no haya tenido ninguna impor-

⁴ El destacado es mío.

tancia para él; que haya sido un acto indefinido, vana, que se evapora en poco tiempo (pp.87-88).

Al preguntarse Anadí, “¿Me habrá percibido como una persona digna de entregarle su amor?” (157), la misma imagen se genera cuando coloca a Roberto Aguirol en un plano jerárquico superior a ella misma, esto porque lo conceptualiza, incluso, como un modelo de masculinidad inalcanzable. Si es necesario hacer referencia a la otra novela, en *Donde ellas*, la relación que se establece entre Ela y Carao es una muestra clara de este planteamiento, con el agravante de que es Carao, en esta novela, el personaje masculino que llega a completar y cumplir el anhelo de Ela de ejercer la maternidad; al hacerlo se constituye como la figura a la que incluso Ela agradece por brindarle su amor (p.160).

El exotismo sexual como constituyente de la identidad de la mujer latinoamericana es el último de estos espacios de inconsistencias y contradicciones del modelo feminista representado por Pinto, específicamente en su segunda novela. Anadí, se constituye en una suerte de antimodelo cultural con respecto a lo que representa Gustave como caballero francés. Aquí, los nombres y, específicamente, los gustos musicales constituyen metonimias de aquello que se establece como cultura, por un lado, y como contracultura, por otro. Al escuchar, en un restaurante al que sale a comer con Gustave, un merengue (ritmo musical ícono de la identidad latina) Anadí interpela a su compañero de la siguiente forma:

--Ah, este ritmo me fascina. Vamos a bailar Gustave.
 --No sé bailar eso.
 --Lo único que hay que hacer es mover las caderas de adelante hacia atrás, de izquierda a derecha flexionando las rodillas, y girar hacia afuera y hacia dentro las puntas de los pies.
 Estos ritmos latinos me vuelven más despreocupada y sensual. Me evocan imágenes de labios fundiéndose los unos con los otros, pero a él no parecen afectarle tanto como a mí (84).

En esta cita incluso se construye un estereotipo femenino marcado por una hipersexualización de la mujer latinoamericana; estereotipo que, por la forma como está dispuesto en el discurso literario, se establece como contrapunto de la cultura francesa representada por Gustave. En general, ambas protagonistas constituyen modelos

femeninos que si se los analiza desde una conceptualización feminista anclada en representaciones maniqueas y estáticas se convierten en modelos rechazados por una determinada parte de la crítica feminista contemporánea. A pesar de ello, si se toma en consideración la opinión de Lauretis y la idea de abandonar posiciones dialécticas en el feminismo, se convierten en personajes, cuya representación de modelos femeninos se caracteriza por ceder espacios a la contradicción y la diferencia en tanto elementos constitutivos de la ontología feminista.

Conclusión

De acuerdo con el desarrollo de este trabajo se hace necesario entender que:

- a) Para comprender o, al menos tratar de mantener, la complejidad que representan los sujetos femeninos construidos en obras como las de Pinto, es indispensable abandonar una idea monolítica del pensamiento feminista y, por el contrario, dar paso a las contradicciones y los acercamientos paradójicos como aspectos que delinean las raíces ontológicas de este pensamiento.
- b) El problema de *lo feminista* no se encuentra en *lo* representado; sino más bien en la *manera cómo* se representan y construyen las relaciones entre los géneros coexistentes dentro de una sociedad determinada.
- c) Comparado con el modelo femenino que Roxana Pinto construye en *Donde ellas*, el que presenta en *Ida y vuelta* es muy similar; sin embargo, la mujer tiene capacidad de agencia en el ámbito artístico, intelectual y político-ideológico. A pesar de ello, cuando se coloca en relación con los modelos masculinos sucede lo mismo que en la primera novela: se vuelve un sujeto pasivo y receptáculo.
- d) Pareciera ser que en el campo de las relaciones socio-afectivas entre los modelos femeninos con los masculinos es que sigue residiendo una amplia gama de contradicciones que fortalecen las representaciones tradicionales de la femineidad. De ahí que en procesos como la maternidad, el matrimonio y la vivencia de la sexualidad, la mujer siempre desempeñe un papel marcado por la

pasividad y subordinación a la figura patriarcal.

Hispanica. Universidad de Barcelona.

- e) La visión que pretende dejar al margen la concepción del feminismo como un proceso constituyente una versión utópica y mitologizante del feminismo como corriente de pensamiento. Debe tenerse en consideración que al llevar a la experiencia este tipo de modelos dicotómicos se reduce la complejidad de los sujetos femeninos que existen en las realidades históricas específicas.

Referencias bibliográficas

Acuña, M. (1991). "La imagen de la mujer en la literatura costarricense de principios de siglo". *Letras*. 23-24, 149-159.

Cortés, B. (2008). "Memorias del desencanto: el duelo postergado y la pérdida de una subjetividad heroica". *Hacia una historia de las literaturas centroamericanas. Intersecciones y transgresiones: propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*. Guatemala: F y G Editores, 259-280.

Garðarsdóttir, H. (n.d.). "La mujer de color: identidad y la diáspora global de la subalternidad". 13 de junio de 2016. https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/9971/5/gupea_2077_9971_5.pdf

Igger, G. (2012). *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío post-moderno*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Lauretis, T. (1989). "La tecnología del género". *Technologies of gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. 1-30.

Pinto, R. (2004) *Donde ellas*. San José: Ediciones Perro Azul.

_____. (2016). *Ida y vuelta*. San José: Uruk Editores.

Richard, N. (1996). "Feminismo, experiencia y representación". *Revista Iberoamericana*. LXII. 176-177, 733-744.

Ugarte Barquero, M. (2011). Narrativa de mujeres en Costa Rica: personajes femeninos en los *Cuentos de mi tía Panchita*. Trabajo de investigación para optar por el Máster en Lengua Española y Literatura

ESCRITURA FEMENINA Y DISCURSO FEMINISTA EN DOS NOVELAS DE MALÍN D'ECHEVERS

Karen Bonilla Corrales⁵

Resumen

La primera mitad del siglo XX en Centroamérica estuvo inmersa en una variedad de corrientes estético-ideológicas que también se manifestaron, como suele suceder, en las producciones literarias de la época, y delimitaron el devenir tanto de la narrativa como de otros géneros. Desde esta óptica, el estudio sobre la participación de las mujeres en las letras de la región durante este período propicia el actual debate sobre si existe una particularidad en la escritura femenina, así como si existe una diferencia entre la literatura femenina y la literatura feminista. Con base en los nuevos postulados teóricos latinoamericanos, esta investigación analiza el discurso sobre la construcción de los personajes femeninos en dos novelas de Malín D'Echevers, a fin de determinar si estas representaciones discursivas generan ruptura con la tradición, a la vez que dialogan con la incorporación de los sujetos marginales en el proyecto de construcción de la literaturas y la identidad nacional.

Palabras clave: Literatura centroamericana, novela femenina, discurso femenino-feminista, Malín D'Echevers.

Abstract

The first half of the twentieth century in Central America was immersed in a variety of aesthetic-ideological

currents that also manifested, as often happens, in the literary productions of the time, defining the future of narrative and other genres. From this perspective, the study about the participation of women in the letters of the region during this period fosters the current debate about whether there is a particularity in female writing, as well as whether there is a difference between feminine literature and feminist literature. Based on the new Latin American theoretical postulates, this article analyzes the discourse on the construction of female characters in two novels by Malín D'Echevers, and thus examines if these discursive representations generate a rupture with the tradition while dialoguing with the incorporation of marginal subjects in the construction project of literatures and national identity.

Keywords: Central American literature, feminine novel, female-feminist discourse, Malín D'Echevers.

I. Introducción

El debate en torno a la escritura femenina y feminista está centrado en cómo se cataloga a cada uno: ¿es a nivel de discurso, es a nivel autoral-sexual, o cómo se determina? La discusión ha sido recurrente en la crítica literaria, donde la chilena Nelly Richard en "¿Tiene sexo la escritura?" indica que no es una cuestión de sexo el factor determinante, sino que son las construcciones de una subjetividad las que determinan, delimitan y moldean lo que es femenino y lo que no.

Desde esta discusión, el presente trabajo pretende establecer un estudio comparativo entre las novelas *Mah Rap* y *Metal noble*, ambas de la escritora

⁵Estudiante de la Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana con énfasis en Literatura, Universidad Nacional de Costa Rica. Bachillera en la enseñanza del Español, Universidad Nacional de Costa Rica.

Correo electrónico: kbonilla2591@gmail.com

Malín D'Echevers, en relación con los postulados teóricos sobre la novela femenina y feminista, y el punto de encuentro entre ambas obras literarias.

A. Antecedentes generales

Para los años treinta y cuarenta del siglo XX se desarrolla en toda Hispanoamérica un interés por los sujetos marginales, principalmente por las mujeres y los indígenas, con lo cual se replantea la participación de estos como actores en la esfera social, aunque no de manera total. En el caso de los indígenas, este proyecto pretendía, en primera instancia, reconfigurar la imagen degenerada que se había construido en torno a él, y no solo vincularla con el desarrollo de la nación, sino también reconocer al indígena como un sujeto en la nación. Desde esta visión, el indigenismo literario se abocaba por presentar otra cara de los indígenas (el imaginario existente consideraba a los indígenas como los culpables del atraso de la nación⁶) y rescatar que lo verdaderamente americano se encuentra en los orígenes nativos del continente.

Esto último se contraponía a la visión construida desde otras posturas o discursos de modernidad que imperaban en el Istmo (Gálvez, p.79)⁷, los cuales señalaban como modelos de desarrollo y civilización a las metrópolis europeas. El vuelco o el giro hacia lo autóctono se manifestó desde los últimos años del movimiento modernista, como por ejemplo la poesía del nicaragüense Pablo Antonio Cuadra.

Pese a que desde los primeros años del siglo XX se escribía sobre el indio, caracterizándolo bajo ideales románticos (naturaleza idílica; personajes sensibles, o hipersensibles en algunos casos; temas relacionados con el amor, el honor; entre otros), este nuevo movimiento se orientaba a abordar la construcción de los indígenas desde otra perspectiva.

No se puede obviar el hecho de que el indigenismo no era un tema desarrollado por escritores indígenas, sino por una élite intelectual (criolla, mestiza o ladina)

⁶Estos otros discursos promulgaban que los indígenas eran el atraso de las naciones, pues eran de naturaleza perezosa y holgazana, y tenían afección por la bebida.

⁷Gálvez Acero, Marina. "La narrativa regionalista". Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo III. Siglo XX. Trinidad Barrera (coord). Madrid: Cátedra, 2008.

con afanes reivindicativos para este sector de la población; de manera que a través de sus producciones narrativas se realizaba una especie de protesta social ante la invisibilización del indígena (Prieto, p. 171).

Asimismo, a la par del indigenismo se desarrollaba el movimiento conocido como "criollismo", el cual pretendía enunciar desde lo criollo (de allí su nombre), es decir, lo autóctono, lo americano. Se manifestó principalmente a la hora de describir el paisaje; sin embargo, estos paisajes se mostraban adversos y hostiles con los seres humanos, y conducían muchas veces a la degeneración de quienes se adentraban o mezclaban en ella; por ejemplo, el caso de la novela *La gringa* del guatemalteco Carlos Wyld Ospina. Otro de los nombres por el que fue conocido este movimiento era el de "novela de la tierra", cuyo desarrollo expresaba "la intensa preocupación cultural con lo autóctono y la necesidad de reflexionar y afirmar la identidad nacional que caracterizan las tres primeras décadas del siglo XX en América Latina" (García, p. 471).

En algunas ocasiones los textos podían clasificarse dentro de uno u otro movimiento, o bien, tener características de ambos al mismo tiempo. Uno de estos casos lo constituye la novela *Mah Rap* de Malín D'Echevers. La producción de la novelística femenina centroamericana, entendida esta como el acto escritural de las mujeres, comenzó su producción hacia el siglo XIX. Los intereses de las escritoras, así como en general de los intelectuales abocados hacia las letras, respondían a las corrientes estético-ideológicas del momento. Desde esta perspectiva, las novelas de Malín D'Echevers se ven inmersas en dos corrientes ideológicas: el indigenismo y la teosofía.

II. Mah Rap, de Malín D'Echevers

Esta novela fue publicada para el año de 1946, y ha sido catalogada como "novela de la tierra", o novela criollista. No obstante, esta novela presenta características tanto de este movimiento como del indigenismo, lo cual será referido a lo largo del presente trabajo. *Grosso modo*, *Mah Rap* aborda la vida de una familia y la dinámica, tanto política como social en la que esta se encuentra. Se trata de los hermanos Artunduaga, Fernando y Roberto ("Tite"), quienes heredaron de su padre una caballería de terreno en Alta Verapaz. Fernando era médico y Roberto se dedicaba a la abo-

gacía, por lo que ambos personajes se ubican dentro de una élite intelectual.

El primero de ellos, Fernando, tuvo cinco hijos: Pedro Antonio (“Tonito”), Norma, Mariano (“Nano”), Ricardo (“Rico”) y Martita (“Tita”); y el segundo, Roberto, fue como un segundo padre para los niños ya que nunca contrajo matrimonio. Por razones políticas Roberto fue encarcelado, mas es dejado en libertad algún tiempo después; uno de los niños enferma gravemente (Ricardo) y otro de ellos, Mariano, muere; Norma desde muy niña asume el papel de madre para sus hermanos; y Mah Rap, un caporal de la finca de origen kekchí, acompaña a la familia Artunduaga en muchas de las peripecias que atraviesa. Una vez que Fernando y Roberto murieron, y ante la enajenación mental que consumía diariamente a Pedro Antonio (tanto que no le permitía encargarse ni de sí mismo), Ricardo asumió el control total de las fincas, pero al gozar del poder absoluto se convirtió en un despótico y pretendió despojar de todos los bienes a Pedro Antonio, Norma y Tita.

Mah Rap intervino para ayudar a Norma y a Tita al restablecer la salud mental de Pedro Antonio, y le ocasionó la muerte a Ricardo, a quien de niño salvó de una muerte inminente.

Claudia García (2013) realizó un estudio de esta novela en relación con el criollismo femenino y el mestizaje presentes en ella. Su artículo enfatiza en aquellos elementos teosóficos transversales tanto a la época como a la obra literaria de esta escritora guatemalteca.

La propuesta de García gira en torno a que Mah Rap se erige como una novela de “versión femenina del criollismo” (p.470), por el hecho de que las novelas criollistas creadas por mujeres se construyen en combinación con otros modelos escriturales, los cuales incluyen rasgos autobiográficos, históricos y sentimentales. La principal particularidad de estos textos es la incorporación del indígena y de la mujer; el primero a través de una simpatía por su mundo interior, y el de la segunda a través de su participación en la esfera política y educativa.

Desde esta perspectiva:

el texto [se] plantea como un amplio proyecto de regeneración nacional a través de la anécdota

novelesca. Los desvíos de D’Echevers en su tratamiento de los tópicos criollistas se aúnan a otros procedimientos para conformar un criollismo femenino. Fundamentalmente, el cruce con el género sentimental, la novela histórica y el empleo del caudal autobiográfico le permitirán recrear un criollismo de corte íntimo. Sin apartarse de una posición autoral alineada con la ideología de las élites terratenientes (...), su aproximación al género incorpora afinidad y cercanía afectiva con el universo narrado, ausentes en el criollismo masculino. Así, lo íntimo aflora a través de la recreación nostálgica de la infancia, de la proximidad autobiográfica o familiar con los hechos históricos narrados, y del conocimiento, el respeto y la sensibilidad cultural frente al q’eqchi’ (p.472).

Por tanto, lo que caracteriza al criollismo femenino es que se vale de otras formas o recursos para realizar la escritura. Aun así, no se puede dejar de lado el contenido, pues una de las principales apuestas de la teosofía era por una educación igualitaria sin diferencias económicas, sociales o étnicas, con el fin de alcanzar una especie de fraternidad universal. No obstante, el feminismo de la época aún se ve sujeto al “aval del sector progresista masculino” (p.474), de manera que no se realiza una ruptura total con los modelos escriturales hegemónicos; incluso en esta misma línea, “dentro del marco de la teosofía, en *Mah Rap* se plantea una alianza espiritual y esotérica entre el mestizo y la élite progresista, alianza que resulta instrumental en el proceso de regeneración nacional” (p.478).

Esto último se trabaja en el regionalismo como tal, ya que con este movimiento literario se pretendía hacer hincapié en lo autóctono como eje central en el proceso de creación de las identidades nacionales centroamericanas.

Por otro lado, García menciona que en *Mah Rap* predomina una enunciación femenina, marcada por el retorno nostálgico al mundo de la infancia y el respeto hacia la cultura indígena, que supone el conocimiento de la lengua y las costumbres q’eqchi’. Además de una enunciación femenina, en *Mah Rap* D’Echevers rescata del olvido de la historia oficial la participación de las guatemaltecas en el derrocamiento de

Estrada Cabrera e inscribe la ampliación del radio de acción de la mujer, plasmando así el ideario del feminismo moderado de la época (p.478).

A nivel espacial la novela se desarrolla en dos locaciones, la primera de ellas es la Villa Amalia, ubicada en Cobán, y la segunda es en la finca en Chicocpec, ambas propiedades pertenecían a los señores Artunduaga. En los dos casos la naturaleza sucumbe ante el ser humano, quien “doma”, doblega, domestica, a todos los elementos que componen la vegetación del lugar:

la roza para la “milpa de fuego”, proporcionó a los chicos un grandioso espectáculo que no esperaban contemplar. La montaña había sido arrasada a lo largo y a lo ancho de mil quinientas cuerdas. (...) Y cuando llegó el momento de pegarles fuego —después de hecha una ronda para que la quemazón se circunscribiera al área destinada a la siembra—un cordón de peones, portando antorchas de ocote, llevó a cabo la faena (D’Echevers, p.174).

Únicamente el personaje de Mah Rap puede entablar una relación cordial con la naturaleza: parece que tiene un cierto encanto con las serpientes (solo en una ocasión fue mordido por una de ellas). La mayor parte de la narración transcurre en la Villa Amalia, principalmente en dos ambientes: el primero referido al área educacional, ya que los niños reciben la instrucción escolar en su propia casa; el segundo al hacer referencia a un ámbito político, en especial cuando se menciona la lucha y auge del Partido Unionista y la caída del dictador Estrada Cabrera. Por su parte, Chicocpec es descrito como un espacio de recreación para los niños; es la finca que genera mayor producción, ya que es la más extensa, lo que implica más trabajo y más peones, quienes son en su mayoría indígenas.

La ciudad de Cobán, por otro lado, cuenta con una mayor población, siendo la mayoría de sus habitantes no indígenas. En este lugar hay un club donde se reúnen las clases altas del lugar, hay un periódico y otros centros afines con las élites que allí se encuentran. Este lugar en específico adquiere relevancia cuando se relata el vínculo de la familia Artunduaga, en especial Norma y Roberto, con el escenario político previo a la derrota de Estrada Cabrera. El tiempo de la narración transcurre de manera lineal, las acciones se desarrollan de manera continua. Al

final de la novela se realizan algunas regresiones, las cuales realzan elementos significativos en el texto. En cuanto a los personajes, la historia gira mayoritariamente en torno a dos de ellos: Norma Artunduaga y Mah Rap. Se tomarán como referencia estos dos personajes por dos motivos: el primero para evidenciar la construcción de la representación femenina, y el segundo para analizar el vínculo de esta novela con el movimiento indigenista en el que se enmarca como producción literaria.

Para el caso de Norma ella es el primer personaje descrito en la novela, tiene diez años para ese entonces, y la primera mención que se realiza de ella es alusiva a su vestimenta, siempre en diminutivo:

Así discurre la gracia de un *vestidito azul*, por entre los rosales de la Villa Amalia. (...) No ha bastado el leve ruido que produjeran dos *sandalias diminutas*, yendo y viniendo sobre los senderillos enarenados. Cabe al arbusto con mayor exuberancia florecido una tregua de las infantiles correrías deja ver, de rodillas y absorta en inefable entretenimiento, *a una niña de perfil patricio* (p. 7).⁸

Igualmente se le asocia con un plano maternal desde pequeña, pues su madre murió cuando nació la hermana menor, por ejemplo: “sí, Mah Rap: esta pequeña es mi hija inteligente, mi orgullo y mi mano derecha. Tiene apenas diez años y ya cuida a sus hermanos y maneja la casa” (p.10). Ella se encarga de la instrucción de sus hermanos cuando se encuentran en la casa de Chicocpec, sin embargo, ella no pudo continuar sus estudios debido a que las mujeres no podían recibir instrucción universitaria. No obstante, la inteligencia y la prestancia al conocimiento hacen que Norma desarrolle un espíritu más elevado que el del resto de sus hermanos, y debido a esta condición ella

Sólo en un centro intelectual podrá encontrar al compañero de su vida. No ha nacido para los salones, para la frivolidad. Está destinada a un centro más alto. (...) Se desenvuelve su existencia entre los deberes de señora de casa —que cayeron sobre sus hombros cuando apenas contaba ocho años⁹—, su piano y

⁸El resaltado es mío

⁹El narrador de la novela detalla dos edades de Norma cuando asumió las riendas de su hogar, primero a los diez y luego a los ocho; esta contradicción no se aclara.

sus libros, la natación y los paseos a caballo (p.244).

Cuando Norma atraviesa la etapa de la adolescencia su carácter desarrolla una sensibilidad y una gentileza que la colocan moralmente sobre otros personajes, como por ejemplo su hermano Ricardo. A pesar de que las ideas sobre la organización social con base en factores étnicos (castas) y económicos se encuentran interiorizados en ella, el haber estado en contacto con múltiples actores sociales (como por ejemplo Mah Rap), y el participar en el movimiento político para reivindicar a Guatemala, transformarán sus “prejuicios aristocráticos” hasta acuñar la idea de que todo forma parte de ella, y ella se manifiesta también en todas las cosas (es una exposición en un plano espiritual).

A raíz de lo anterior, Norma se muestra adversa a contraer matrimonio; esta condición y su viva inteligencia la hacen despreocuparse de cumplir con este requisito social. No obstante, esta posible capacidad de agencia en cuanto a decisión para forjarse su propio camino (renunciar al matrimonio) y generar ruptura con los paradigmas patriarcales asignados a la mujer bajo los modelos de madre y esposa únicamente, sucumbe ante la figura masculina cuando se enamora.

De esta forma, al conocer a Alejandro Avendaño, joven vinculado al Partido Unionista, Norma se ilusiona ante la figura de un hombre culto (letrado, instruido), elocuente, ya que él:

era el *dominador*, era el *dueño* que llegaba y *todo intento de resistencia se rompería* contra las luces —afiladas de ternura— de sus ojos. (...) En el hombre presentido revivió su viejo anhelo irrealizado, y se embriagó su espíritu con la *divina euritmia de aquel ser*. (...) Si luchando con las breñas de sus desesperanzas solitarias —*fuerte y libre— la rebeldía* la hizo hermosa, en la gruta celeste del arrobamiento se presentía —de arca *sumisión* sobrecogida— inconcebiblemente *débil* para eludir *las cadenas* de ese amor que, sobre un picacho de luz arremetido, principiaba a *inmolar su libertad* a la dulzura (pp.278-279).¹⁰

La representación discursiva-textual de Norma la construye, entonces, como un personaje dependiente

de esta figura masculina, donde en realidad él tiene la verdadera capacidad de agencia: domina, posee, doblega, hace sucumbir, encadena; hace sacrificar; mientras que ella es dominada, poseída, doblegada, sumisa, débil, atrapada, sacrificada.

Tanto Norma como su hermana Tita son ubicadas en espacios del quehacer doméstico o exclusivos para mujeres, aunque Tita es quien mayor aprehensión tiene en estos roles. En la infancia de Norma ella preparaba la ropa y los víveres cuando salían de viaje, también preparaban y servían la comida, mientras sus hermanos jugaban dominó, ella y Tita preparaban la mesa para servir el té, Norma toca el piano y Tita borda, etc. Los hombres de la casa las consideran incapaces de administrar sus herencias, por lo que designan a Ricardo como albacea, y al final toma el poder hasta casi despojarlas de lo que por derecho les correspondía:

— (...) siempre he pensado que para Norma y la Tita no debe quedar más obligación que la de firmar sus cheques y hacer el bien que puedan.

— ¿Y...?

— (...) conviene preservarlas contra toda molestia que pudiera derivar de la administración directa de sus bienes (p.317).

Debido a la instrucción recibida, Norma presenta una mayor participación política en conjunto con su tío Roberto. Mah Rap, en cambio, es el personaje con el que se cierra el relato. Su papel no es tan desarrollado como el de Norma, mas adquiere relevancia en la medida de que es él quien restablece el orden ante el caos.

Su descripción física muestra a un sujeto híbrido, quien no puede clasificarse en una etnia particular debido a lo enigmático de sus rasgos. Es asociado con los indígenas por su comportamiento (él incluso habla el kechchí a la perfección), con los gitanos por sus ojos negros y profundos, y con los blancos por su origen:

Mah Rap posó en ella los ojos, con admiración, y Norma observó, entonces, de frente, la cara inquietante, la rareza de esa cara, cuyas cejas, espesas y pobladas como bosques, subrayaban audazmente una personalidad sugestiva y poderosa. Rizos renegridos se apretaban sobre la cabeza de líneas armoniosas. Los ojos vivaces deslumbraban como

¹⁰ El resaltado es mío

diamantes negros. La nariz griega y la boca fina surgían sobre un mentón perfecto. El sol había tostado la tez, originalmente blanca. Iba descalzo. El cuerpo cenceño, ágil y nervioso, vestido con pantalones de manta amarillenta y camisa de la misma tela, abierta hasta casi la mitad del pecho. Ancha y larga faja de crea roja, tejida en telares primitivos por las diestras manos de alguna india, ceñía su cintura. El conjunto daba la impresión de un raro espécimen humano, *cuya clasificación habría ofrecido serias dificultades aun al más hábil catalogador de hombres* (pp.10-11, el resaltado es mío).

A lo largo del texto Mah Rap es comparado con personajes o imágenes de la cultura clásica (también Norma), así como con personajes de la literatura universal; por ejemplo, la asociación más recurrente es, a nivel físico, a los perfiles de las estatuas griegas, y al Mefistófeles de Goethe. Su verdadero nombre es Rafael Gómez, y procede de una familia acomodada, "linajuda y orgullosa" (33). Él nunca se sintió cómodo con esa vida y decidió partir a buscar rumbo por su propia cuenta, de esta forma llegó a Chicocpec y trabajó en la finca de los Artunduaga. Se le dice Mah Rap porque, según se aclara en una nota al pie en el texto, "Mah" corresponde a una abreviatura que bien se puede traducir por "Don". Sus rasgos son una "mezcla" entre mestizo-indio-ladino; e incluso se presentan varios al mismo tiempo, por ejemplo,

Vestido siempre a la usanza indígena, sólo se diferenciaba de la raza nativa, entre la que vivía tan a gusto, *por su bello tipo de hombre blanco*, cuya piel doraron los rayos del sol y cuyos músculos fueron endurecidos por las duras faenas al aire libre (p. 126).¹¹

La descripción de Mah Rap lo convierte en una figura viril (es un hombre bello, imponente, fuerte, semental), con capacidad de dominar la tierra y la naturaleza, y también a las mujeres (se dijo en el texto que, presumiblemente, tenía 67 hijos). El caso más notorio es el de su esposa, a quien llamaba "su reina". Tras las breves descripciones que se realizan de este personaje, la representación femenina en torno a ella la moldean como una mujer sumisa y dependiente:

Su reina se dignó bajar de la montaña para saber de él. Era una india prieta y grande, que lo tra

taba con severidad. Una verdadera reina negra, exigente (...). Pero la reina de Mah Rap era humana y algunas veces también la vieron llorar, enfurruñada, presa de indignación hostil contra su *dueño*, aventurero con suerte y gancho, ladino e incansable... El viejo desvergonzado la engañaba (...). Casi sin transición, la reina pasaba a cantar las excelencias de aquel perdido hombre pleno de recursos, audaz y seductor. Cuando mayor era el enojo de ella, mejor *la sojuzgaba*. Tenía un modo de enamorarla, de dominarla... (p. 217-220).¹²

Asimismo, el hermano de Norma, Ricardo, es descrito prejuiciadamente:

Su color, que cuando pequeño le hacía decir con indecible amargura, señalando su propia manecita: "¡Ve papá, neglo!", al transformarse en hombre se ha convertido para él en mortificación todos sus minutos. Quizá por efecto del sol, de la vida sana pero ruda del campo, el matiz de su piel se ha hecho todavía más oscuro; y su cabello, de breves y apretadas ondas negras, *le causa un descontento y un mal humor constantes. Sus facciones, y sobre todo su perfil, proclaman la pureza de su origen, pero su color y su cabello ponen extraña distancia entre él y sus hermanos.* (...) Ricardo tuvo mala suerte y en lugar de una lámina admirable o de un Apolo tallado en mármol blanquísimo, mientras él tomaba cuerpo en las entrañas de su progenitora, hubo ella de sufrir, en la casa, la pesadilla de un empleado negro, cuya sola presencia le causaba intolerable malestar. Acaso también porque no se siente satisfecho de lo que es, Ricardo tiene el corazón amargado, desapacible el carácter, duro el gesto y despreciativo el ademán (pp.245-246).¹³

Lo indígena es reivindicado, mientras que lo negro es marcado de manera negativa (es brusco, indómito):

pobre ser que no supo cuán miserable importancia tiene el color físico de un hombre, si éste [sic] sabe hacerse valer por su prestancia personal, por su cultura y por sus méritos intrínsecos, ahora ama-rece más negro que jamás. Los labios insolentes, abultados están a tal extremo que parecen lo los

¹¹El resaltado es mío

¹²El resaltado es mío

¹³El resaltado es mío

de un caribe envenenado (p.371).

Hay varios momentos en que se menciona cómo Ricardo pierde la vista. El primer caso se da cuando siendo niño (apenas recuperándose de una meningitis) saltó y cuando llegó al piso perdió la vista por unos breves momentos. El segundo caso se presenta en el momento justo antes de su muerte, en donde se golpea con un mueble e indica que había perdido la vista.

También se mencionan otros personajes, entre ellos los indígenas (en su mayoría peones de la finca; Mah Rap era visto casi de la familia), algunos afrodescendientes, y algunos gitanos. El aporte de esta novela radica en la enunciación de una multiplicidad de sujetos: el ladino, el indígena, el negro y el gitano; todos invisibilizados por la hegemonía de aquel entonces. La propuesta de una sociedad multicultural aborda el tema del indígena en contacto con otros sujetos, y la relación que se entabla entre ellos como personajes. Esto se origina en función con la visión indigenista que imperaba en la época. Además, la influencia teosófica queda evidenciada en el texto, con personajes como el de Norma o su tío Roberto.

III. Metal noble, de Malín D'Echevers

Para el año de 1966, D'Echevers publicó otra novela, esta vez bajo el título Metal noble. Distanciada del tema indígena, la narración se centra en una serie de eventos que resultan trágicos para los personajes. Se trata de dos historias que se conectan: la primera de ellas es la de Evangelina y Sergio Enrique, y la segunda es la de Luis y Celeste. En ambos casos los matrimonios de estas parejas se ejecutaron sin el consentimiento de sus padres, principalmente por causas económicas. La organización social estaba demarcada por el estatus económico y el estatus social, y para mantenerse en esa esfera los matrimonios se arreglaban en función de estos dos elementos.

La novela recorre distintos parajes, entre ellos Valladolid, Antigua Guatemala, Tánger, y México. Los hechos transcurren de manera lineal. Su estructura interna consta de dos partes, la primera dedicada a la historia de Evangelina, y la segunda a Luis.

La primera parte de la novela se sitúa en Guatemala,

para el año de 1914. Se evidencia una marcada división social, en donde

las clases sociales hallábanse extremosamente demarcadas; y las discriminaciones —pan de todos los días— eran muy eficaces contribuyentes para el mantenimiento de las diferencias promotoras de la desunión que afectaba a la familia guatemalteca, alejándola del fecundo discurrir que es derivado genuino de la democracia. Los que presumían de “sangre azul”, por una parte, y los burgueses adinerados, por otra, manteníanse en perpetua pugna por la hegemonía (pp.11-12).

La madre de Evangelina Villalba se pretendía ubicar en esta segunda esfera, por lo que no consideró a Sergio Enrique Benguria (de origen español) un candidato óptimo para contraer nupcias con su hija. No obstante, ellos se casaron en secreto cuando ella era apenas una niña, y enviudó cuando esperaba su primer hijo. Al verse sola, sin el apoyo familiar y ya con el niño en brazos, decide embarcarse hacia otra ciudad para trabajar en el servicio doméstico de una familia, y poder hacerle frente a la nueva vida que se le venía de frente:

de pronto comprendió la urgencia en que se hallaba de batirse con la vida. A su lado ya no tenía al hombre fuerte y generoso que la amara tanto (...), y se vio sola en el mundo, hundida en el desamparo, sin otra ayuda que la que podría derivar de su propio esfuerzo (p.51).

Después de algún tiempo, en el viaje de retorno a Guatemala se encontró con un conocido de su juventud, Javier Espinoza, con quien se casó luego. Evangelina se reconcilia con su madre y se va a vivir con ella, pues doña Sara Villalba se encariñó con su nieto Luis. Doña Sara intenta curar a Luis de la ceguera que le sobrevino cuando nació, y al final lo logra. El matrimonio entre Evangelina y Javier transcurre sin mayor dificultad hasta ese momento.

La segunda parte de la novela se ubica en el año de 1934, y desarrolla la historia de Luis, el hijo de Evangelina y Sergio, y también su historia de desventuras. Luis se desempeñaba como ayudante de carpintero, hasta que logró montar su propio taller.

Él conserva los rasgos de su padre, principalmente aquellos asociados con los ojos, “el propietario es

un mozo de tan rara guapeza que, a no ser por el traje de obrero que viste, podría suponerse que se trata de algún príncipe musulmán en caprichosa función de carpintero” (p.129).

Luis contrajo matrimonio en secreto con Celeste Piedrasanta, una joven de familia acomodada, pues el padre de ella no lo consideraba digno de pedir la mano de su hija. Don Ricardo Piedrasanta era un hombre acaudalado, y deseaba casar a su hija con algún pretendiente que tuviera un respaldo económico y un “buen” apellido (la historia de la madre pareciera repetirse en el hijo).

Con ayuda de algunas personas Luis pudo concretar su unión con Celeste, quien fue desheredada. Tuvieron dos hijos y muchas necesidades económicas; Luis se logró establecer laboralmente, pero al verse implicado en la política guatemalteca fue encarcelado y debido a la pena y las hambres que pasaban Celeste murió.

A este respecto, los personajes femeninos y masculinos se constituyen de manera similar: Tanto Evangelina como Celeste son de familia acomodada, se casan muy jóvenes y se ven privadas del amor conyugal (cada una a su manera) a una edad muy temprana. Por su parte, Sergio y Luis se ven separados del contacto familiar, el primero porque muere y el segundo porque es recluido en una prisión.

En el caso de Evangelina, cuando muere su esposo ella viaja a Tánger para poder trabajar y criar a su hijo, por lo que, a primeras luces pareciera que su capacidad de agencia se amplificará cuando sea autosuficiente; no obstante, decide regresar a Guatemala y se reencuentra con Javier, se casa con él por convencimiento de su niño, y se dedica a su hijo y a su nuevo esposo. Como resultado, la posibilidad anterior (su agencia) queda disminuida y relegada a un último plano.

Su primer esposo, Sergio, viajó a América con el sueño de encontrar fortuna, aunque fracasó en su misión. Se describe como “un caballero de figura prestanciosa, de modales distinguidos, con facciones virilmente bellas y magníficos ojos de moro, por lo que resumara una dulzura casi sublime” (p.86). No teme mostrar su afectuosidad hacia Evangelina, de quien se enamoró perdidamente.

Asimismo, Luis posee un carácter dócil, sensible y amoroso, esto como resultado de su anterior estado de ceguera. Esa ternura se maximiza cuando Celeste muere y se manifiesta a través de un lirio en el sitio donde fue enterrada: “estremecimiento. Rapto. Luis capta un fugaz indicio de eternidad, pero tan potente que se erige en decisiva orientación para su psiquis. Celeste se le torna en imponderable efluvio de Lo Celeste. Y amando a Celeste lo ama todo (p.299)” En este queda más expreso el motivo teosófico, incluso el tema de la reencarnación se presenta en varias ocasiones a lo largo de la narración: “Nuestra amistad podría ser más del renacimiento individual. — ¡Victoria! ¿También usted cree en la doctrina de la reencarnación?” (p.151).

Por otro lado, aquellos personajes configurados como independientes, o con un cierto grado de agencia, son asociados con una respuesta al abandono de la emotividad; por ejemplo Sara Villalba (madre de Evangelina). Cuando Sergio recibió la negativa de casarse con Evangelina, él se puso en contacto con el padre de ella para pedirle la mano de la hija (él trabajaba en las chiclerías del Petén), a lo que el padre respondió que estaba de acuerdo y que hiciera caso omiso a lo dicho por su esposa Sara, quien por terquedad se mantendría firme en un rotundo no; al respecto Sergio piensa: “—¡Cómo conoce don Juan a su consorte! —pensó Sergio Enrique. —Hermosa, segura de sí misma, pero con un corazón más duro que las rocas” (p.39).

Igualmente, una de las colaboradoras de Luis para casarse con Celeste, la escritora Victoria Santillana es quien posee mayores cualidades para ejercer la agencia:

—Yo soy... ativa, caprichosa, terca... y también implacable.

—Usted es una mujer muy fuerte. Quien pudiera contar con su protección, sería muy afortunado, pero...

— (...) Pero ya no soy ni volveré a ser débil (...) ¿Sabe lo que soy? (...) una tigresa que toma lo que quiere, a zarpazos cuando encuentra resistencia (...) Compréndame. Soy una tigresa por la crueldad con que sabría proceder si a ello me obligaran; pero la tigresa posee algunos de los mejores y menos comunes atributos humanos: un cerebro bien organizado y una voluntad indomeñable.

Ese cerebro y esa voluntad me brindan las armas con las que usted dice que triunfo en todas partes. (...)— ¿Qué busca usted en la vida, Victoria? — ¿Lo que busco? Superarme, ser una triunfadora como él, verlo de cúspide a cúspide. (...) Yo nunca estoy sola ni lo estaré jamás. Siempre tendré mi pluma, un buen libro que degustar y una mente que no conoce el aburrimiento. ¿El secreto? Una inquietud perenne (pp.158-161).

Pese a que es una mujer independiente, lo hace a costa de la negación de su subjetividad, ya que tiene un afán de igualarse objetivamente con el hombre con quien sus padres no la dejaron casarse. Por tanto, su oposición al matrimonio se debe a una rebeldía hacia sus padres mas que por una motivación individual (propia), y en este caso, la supuesta capacidad de agencia está supeditada a la figura masculina, en respuesta a esta última se construye la independencia femenina (nuevamente a través de la ausencia: no tiene un compañero sentimental).

Esta novela realiza también un abordaje político, mas no es tan recurrente como en *Mah Rap*. Además, el indígena es mencionado muy pocas veces a lo largo de la narración, y cuando se hace alusión a ellos es en el sentido doméstico o en el aspecto de superstición: “entre los indios hay algunos, especie de brujos, que a base de hierbas realizan curaciones increíbles. De algunos casos he podido enterarme, sin haber logrado nunca ahondar en el secreto” (p.116). La cita anterior hace referencia a los remedios buscados para curar la ceguera.

Una contradicción es el hecho de que la historia de Evangelina pareciera terminar cuando reencuentra un compañero de vida con quien criar a su hijo, ya que luego de esto da inicio al desarrollo de la historia de Luis, quien ocupa la mayor parte del texto.

IV. Conclusión

La novelística femenina centroamericana, y a nivel general también la latinoamericana, ha sido leída desde perspectivas femeninas y feministas, en aras de identificar la construcción discursiva en torno a la figura de la mujer y la ruptura del modelo tradicional hegemónico patriarcal.

La constitución de esta subjetividad, sin embargo, pareciera formar parte más de un discurso que de una práctica vivencial, pues las representaciones narrativas aquí analizadas permiten inferir algunas conclusiones al respecto.

La primera de ellas obedece a que la independencia femenina se presenta a partir de dos posibilidades: a) es un acto de rebeldía, pues se considera un capricho contra los padres o contra la sociedad, y b) por medio de la negación o la ausencia de la figura masculina (muerte o abandono del varón). Asimismo, las mujeres que pertenecen a cierto rango social (intelectuales como Victoria Santillana o Norma Artunduaga) son quienes realmente tienen mayor posibilidad de materializar estas opciones en aras de la capacidad de agencia. Doña Sara Villalba la ejerce únicamente cuando el marido no está, por tanto, se mantiene el hecho de que es una ausencia la causa motivante de la independencia femenina.

De esta forma, la independencia de la mujer no es verdadera, sino que está siempre sujeta a la ausencia/ presencia del sujeto masculino.

La segunda conclusión es que las rupturas de paradigmas patriarcales están encarnadas en personajes sensibles, cuya subjetividad masculina queda manifiesta en la narración de manera evidente; por ejemplo Fernando Artunduaga en *Mah Rap*, por el tipo de trato que tiene con sus hijos y la afinidad hacia las plantas, las cuales se muestran agradecidas por la dedicación y esmero con las que las cuida. También sucede con Sergio Enrique y con Luis en *Metal noble*, en donde ambos personajes no temen expresar ni manifestar sus sentimientos hacia sus amadas.

La tercera conclusión es referente a los personajes femeninos, pues ellos se construyen de manera tradicional (sumisos, dependientes de una figura masculina, con una capacidad de agencia anulada).

La cuarta es alusiva a los postulados teosóficos, en donde la transformación teosófica hace renacer la virtud humana, y es a través de la muerte que se reestablece el orden cósmico: la muerte de Ricardo, en *Mah Rap* es la única negativa en ambas novelas.

No a modo de conclusión, mas sí para complementar el análisis, el tema político es mayormente evidenciado en *Mah Rap*, no tanto en *Metal Noble*: en *Mah Rap* la dictadura envuelve a los personajes, principalmente a la familia Artunduaga, quien vive en carne propia los embates de la dictadura de Estrada Cabrera (el encarcelamiento del tío Roberto y la muerte de Alejandro Avendaño en el derrocamiento del dictador); en *Metal noble* hay eventos políticos pero no constituyen la mayor parte del relato (es Luis quien se ve inmerso en una serie de eventos que lo llevan a la cárcel).

En las dos novelas el elemento de la ceguera está presente, y se da en etapas infantiles. En la primera de ellas, *Mah Rap*, el enceguecimiento de Ricardo es un decaimiento en pleno lecho de muerte; mientras que en *Metal noble*, es una regeneración del personaje.

Referencias Bibliográficas

- D'Echevers, M. (1966) *Mah Rap*. Guatemala: Tipografía Nacional. 1946.
- García, C. (2013) "Criollismo femenino y mestizaje en 'Mah Rap' de Malín D'Echevers". *Hispania*, 96 (3).
- Gálvez, M. (2008). "La narrativa regionalista". *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo III. Siglo XX*. Trinidad Barrera (coord). Madrid: Cátedra
- Prieto, R. (2006). "La literatura indigenista". En *Historia de la literatura hispanoamericana II*. Roberto González Echeverría y Enrique Pupo-Walker (eds). Madrid: Gredós.
- Richard, N. (1993) "¿Tiene sexo la escritura?". *Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Ed. F. Zegers. Santiago de Chile.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD EN 'EL PERGAMINO DE LA SEDUCCIÓN', DE GIOCONDA BELLI

Gustavo Camacho Guzmán¹⁴

Resumen

Este artículo realiza un análisis sistemático de la novela 'El pergamino de la seducción' (2005) de Gioconda Belli. El texto en estudio trata sobre Juana la Loca (1479-1555), hija de los Reyes Católicos. El análisis se lleva a cabo a partir de los postulados de la nueva novela histórica, principalmente. De forma específica, se abordan las construcciones de los personajes femeninos (en particular, de Juana la Loca, Isabel la Católica y Lucía, protagonista de la novela). Asimismo, se pone de manifiesto que, si bien la novela lleva a cabo una reivindicación del personaje femenino y de su figura frente al varón, en la construcción de los personajes de la novela, es posible hallar contradicciones respecto de esta posición frente a la figura masculina: esto se manifiesta, en forma particular, en el personaje de Juana la Loca.

Palabras clave: Novela centroamericana, feminidad, Gioconda Belli.

Abstract

This article systematically analyzes the novel 'The Scroll of Seduction' (2005) by Gioconda Belli, which tells the story of Juana of Castile (1479-1555), daughter of the Catholic kings. In particular, the analy-

sis refers to the construction of female characters (specifically: Juana of Castile, Isabella of Castile and Lucy, the protagonist). Likewise, it is manifested that although the novel attempts to vindicate the female character, one can find contradictions in their constructions when comparing female and male characters.

Keywords: Central American novels, femininity, Gioconda Belli.

Dentro de la novela escrita por mujeres en Centroamérica, resulta recurrente la creación de personajes que buscan ejercer un protagonismo, que con respecto a la concepción tradicional del personaje femenino, resulta subversor. Es decir, algunas de las novelas escritas por mujeres cuentan con una serie de protagonistas, cuya representación no coincide con las ideas y concepciones tradicionales sobre las mujeres. Este es el caso, por ejemplo, de algunas de las novelas de Malín D'Echevers (1896-1977), Argentina Díaz Lozano (1912-1919) y Gioconda Belli (1948).

Sin embargo, resulta aún más interesante la posibilidad de reunir en una misma novela la perspectiva femenina, en la construcción de un personaje protagónico femenino, con el discurso propio de la nueva novela histórica, modalidad narrativa que contó con un gran auge durante la segunda mitad del siglo XX. Fernando Aínsa afirma que el objeto de la nueva novela histórica consiste en "dar sentido y coherencia a la actualidad desde una visión crítica del pasado" (1991, p.18). Esta es la razón por la cual, el objetivo

¹⁴Estudiante de la Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana de la Universidad Nacional. Licenciado en Literatura y Lingüística con énfasis en Español de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: gustavo_a_72@hotmail.com

de la novela histórica contemporánea sea el de desmitificar y tomar distancia del discurso instaurado y consagrado sobre el pasado. Esta misma idea es desarrollada por Lukasz Grützmacher, quien además de lo ya apuntado, considera que la nueva novela histórica es propia de los finales de la década de 1970, aunque su producción se acentúe hacia 1992, a propósito de la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a América. Por su propia índole, la nueva novela histórica asumiría el pasado desde una visión crítica, e incluso, paródica, puesto que tomaría recursos discursivos como la ironía y el humor para desconstruir una concepción mítica sobre el pretérito, lo cual une de forma significativa a la nueva novela histórica con los discursos del desencanto, propios de la estética de la posmodernidad (2006, p. 141-154).

Tal construcción crítica sobre el pasado es lo que se encuentra en 'El pergamino de la seducción' (2005), de la autora nicaragüense Gioconda Belli. Esta reelaboración literaria del pretérito, se conjuga con la construcción de un personaje femenino al que se le otorga una voz propia, que ha sido acallada y estigmatizada por el patriarcado, lo cual vuelve a 'El pergamino de la seducción', además de una novela histórica, un texto en el que se construye un discurso de reivindicación de Juana la Loca, o Juana de Catilla. En especial, el texto trata de la relación de la reina Juana con las estructuras de poder de la España del siglo XVI, su personalidad rebelde para con las imposiciones de la cultura que le correspondió vivir y su encierro en Tordesillas.

Otro aspecto que vuelve interesante la novela es la organización de la narración, puesto que el plano temporal dentro del cual se desarrolla la historia de Juana de Castilla se encuentra intercalado dentro de otro plano, que se ubica hacia la segunda mitad del siglo XX. En este, se desarrolla la historia de Lucía, una adolescente huérfana que se relaciona con Manuel, un profesor universitario especializado en el estudio del Renacimiento español. De esta manera, al mismo tiempo que se desarrolla una narración ficcional del pretérito, la novela presenta el proceso de crecimiento de una adolescente, así como el tránsito a la vida adulta. La historia de la relación entre Juana de Castilla y Felipe el Hermoso se reconstruye a partir del discurso: Manuel narra a Lucía los acontecimientos del pasado para poder dilucidar cuáles fueron las posibles experiencias y los

sentimientos de Juana durante las diferentes etapas de su vida. Este es un proyecto de Manuel, quien vive obsesionado con la figura de la reina Juana, pues él descende de la familia que se dedicó a mantenerla en el encierro. Así, Manuel desea reconstruir por medio de Lucía la parte que no aparece en los libros de historia, es decir, la interioridad de Juana la Loca: "Quiero que levantes con tu imaginación los escenarios que te describiré, que los veas y te veas en ellos, que te sientas como Juana por unas horas" (Belli, 2007, p. 11).

De esta manera, la relación amorosa entre Lucía y Manuel, surgida en función de la vida de Juana y Felipe el Hermoso, se desarrolla paralelamente al desarrollo de los acontecimientos que Manuel narra para Lucía. Esta identificación llega a ser tal, que las dos relaciones (entre Juana y Felipe la primera, y entre Lucía y Manuel la segunda) acaban siendo una. Ello le permite a Wanda Delgado Rodríguez afirmar que esta conformación novelesca se trata de una mujer interna, que trata de concretarse a través de una voz y de la acción de otra mujer: esto es, Juana es recreada gracias a Lucía (2012, p. 11), puesto que ese es el proyecto de Manuel, el recrear la interioridad de Juana por medio de una mujer muy similar a ella. Desde el inicio de la narración, se pone de manifiesto el gran parecido físico entre Lucía y la reina Juana, de ahí que Manuel desee llevar a cabo su proyecto. El personaje de Lucía afirma lo siguiente al respecto:

[...] Miré fija y largamente el rostro de Juana. El parecido conmigo era notorio y lo más curioso era que no se trataba de una similitud de rasgos, sino de algo menos preciso, quizás lo que en mi país llamaban «darse un aire» a tal o cual persona (2007, p. 68).

Esta similitud también es evidente entre Manuel y Felipe: el primero enamora a Lucía al punto en que ambos, Lucía y Manuel, acaban siendo idénticos a los príncipes de Flandes y Castilla: este hecho coincide con la iniciación de Lucía en el sexo, y por tanto, con el crecimiento del personaje femenino. Así, esta novela no trata solamente sobre el pasado histórico, sino también sobre el aprendizaje de una adolescente, sobre su transformación en mujer adulta:

[...] Susurré gimiendo que no alcanzaba, que no podía, pero Felipe o Manuel, no sé quién era ni importaba ya,

me clavó los brazos abiertos en las almohadas y sobre mis gritos y llanto empujó su sexo como si taladrara mis entrañas en busca de agua y al fin sentí el desgarramiento y la penetración honda [...] (2007, p.108)¹⁵

De este modo, la narración se desarrolla como si fuera un péndulo, entre ambas mujeres, puesto que Juana toma la voz de Lucía para expresarse.

Con respecto al personaje de la reina Juana, este se caracteriza por encontrarse en estado de opresión desde su misma niñez dentro de la corte de Castilla. La corte de los Reyes Católicos, por las circunstancias de la reconquista, es itinerante en función de los intereses militares y estratégicos en contra de los musulmanes. La misma Juana explica: “Si río a carcajadas, me dan de palos porque la experiencia enseña que el castigo físico es medicina para la locura de las niñas y que el dolor es saludable para la disciplina de nuestros cuerpos” (2007, p.51). A partir de ello, es posible afirmar que para la cultura patriarcal descrita en la novela, a la mujer se la considera, intrínsecamente, un ser loco al que es necesario disciplinar a través del castigo físico. Esto explica la situación de Juana una vez viuda: por considerársela loca, se la encierra y se la castiga físicamente hasta el día de su muerte.

A pesar de vivir dentro de una sociedad conservadora y patriarcal, el personaje de Juana se resiste a esa vida de austeridad y de castigo, en tanto considera que ella puede vivir su sexualidad a propio su gusto. Esto la lleva a rebelarse en contra de la proverbial austeridad de los castellanos, una vez casada con Felipe. Sin embargo, el desapego a las reglas que el patriarcado impone a Juana en el aspecto corporal, alcanza otros aspectos de la vida de la reina, puesto que también se extiende al plano espiritual: cuando vive en la corte de Flandes, Juana adopta las costumbres de la corte flamenca, y deja de lado las maneras propias de Castilla, de ahí que descuide los deberes religiosos, tan importantes para los castellanos. Ambos aspectos, la vivencia plena de la sexualidad, así como el desinterés por los ritos piadosos, permite entrever una posición abiertamente renacentista en el pensamiento de Juana, lo cual resulta propio de su época, puesto que el interés de la persona no se encuentra centrado en Dios (teocentrismo), sino en el ser humano (antropocentrismo):

La felicidad de mi carne cada noche me incitaba a rebelarme contra los resabios de la rigidez castellana que prevalecían en el séquito leal a mi madre [...]. Me recriminaba mi confesor Diego Ramírez de Villaescusa, quien también se quejaba de mi falta de interés por las devociones religiosas. Me hacía perder la paciencia [...] con las peroratas en que acusaba a mis súbditos de preocuparse más por el buen beber que por la virtud, como si comer y beber fueran placeres prohibidos o pecaminosos (2007, p. 122).

De esta manera, Juana asume una posición distinta de la que la sociedad patriarcal hubiera esperado. Inclusive, este hecho se manifiesta en su situación frente a su esposo, y en ocasiones, frente a su propio padre, Fernando de Aragón. Juana, no solo asume una posición de igualdad frente a su esposo y a su padre, sino que también adopta una posición de mujer culta, puesto que, para ella, la mujer no debe doblegarse frente al varón (2007, p. 142). Esta idea acaba reafirmada durante el viaje de Juana y Felipe a España durante una cabalgata hacia la catedral de Toledo: “Que [Felipe el Hermoso y Fernando de Aragón] hubiesen alcanzado la catedral sin mí era un desplante que no pasamos por alto ni mi madre ni yo [...] Les disculpé la fanfarronería, su necesidad masculina de marcar territorio” (2007, p. 182).

A esta posición de igualdad, se agrega un aspecto más: la libertad de la que goza Juana también abarca el plano de la sexualidad. Juana es una mujer que vive plenamente su sexualidad con Felipe, su esposo; e incluso, esta libertad va más allá del matrimonio, puesto que la narración sugiere un posible lesbianismo, con las mujeres que se encargan del servicio de Juana:

Varias de ellas [de sus esclavas] eran tan hermosas que verlas desnudas y sentir sus pechos sobre mi cabeza [...] excitaba todos los diablos de la tentación. Ellas no se conformaban con los aceites que me echaban en el cuerpo, ni con el azúcar con que me frotaban para eliminar las asperezas, sino que me lo quitaban de encima lamiéndolo con sus lenguas (2007, p. 259).

Esta decisión de disfrutar sin reserva de la sensualidad resulta reprimida y censurada por los demás

¹⁵Destacado propio

personajes, en particular, por Felipe, quien elabora un informe de las acciones de su esposa para enterar a Fernando e Isabel, y con ello, ofrecer evidencias de la posible locura de su hija, y a la postre, evitar que Juana pudiera coronarse como reina de España.

La posición de Juana frente a su esposo y a su padre resulta contradicha en cuanto debe enfrentarse a una situación crítica. Una vez muerto su esposo, Juana se queda sin apoyo dentro de la corte española. Esta circunstancia fue aprovechada por la corte para desautorizarla y hacerla ver como incapaz de asumir el gobierno, por lo cual, Juana decide llamar a Fernando el Católico para resolver la sucesión al trono de España. Para ese encuentro, Juana deseaba mostrarse fría y lúcida mentalmente, puesto que ya corría el rumor de su locura; sin embargo, Juana, ante su padre, delega sin reservas el poder y la autoridad que le estaba reservada a ella, como heredera legítima, al tiempo que delega en él la capacidad de agencia y decisión, al tiempo que endiosa a Fernando:

[...] Doblé las piernas y caí de hinojos a su lado. Lo abracé poseída por una abrumadora sensación de amor y sosiego. Allí, mientras me estrechaba entre sus brazos, decidí mis contradicciones. Me vino a la mente la frase del padre nuestro «hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo». Que se hiciera la voluntad de mi padre [...] (2007, p. 336).

De esta manera, el modelo de feminidad y de mujer que la novela había construido con Juana de Castilla, como una mujer que no se ajustaba a los cánones del patriarcado sobre la feminidad, acaba subvertido frente a la figura del padre. En suma, Juana acaba aceptando la superioridad de Fernando el Católico, y por extensión, del hombre en cuanto a los asuntos que ella no puede solucionar.

La caracterización de Juana como un personaje que rompe con las convenciones y con la posición asignada por el patriarcado a la mujer, permite que sea tratada como si, efectivamente, hubiera perdido el juicio. Este hecho va a ser fundamental para justificar el maltrato y el encierro a los que fue sometida: el patriarcado no permite ni acepta el comportamiento de Juana, en cuanto no se ajusta a las convenciones y a lo establecido, el personaje de Manuel, especialista

en la vida de Juana, expresa esta idea de la siguiente manera: "Para sus coetáneos, descalificarla era más fácil que comprenderla" (2007: 261), y tal desacreditación de la heredera de la corona de España traía consigo una ventaja política para los adversarios de Juana: el gobierno, al final, sería ejercido por estos y no por la legítima heredera.

En contra de Juana, el patriarcado promueve los rumores de su locura. Empero, la narración desarrolla una idea opuesta: la reina no habría perdido el juicio, sino que su comportamiento y su falta de cordura obedecían a la represión de la que fue objeto. En varias ocasiones, la corte designó a algunas personas que indagaran sobre el estado mental de Juana, de este examen, el almirante de Catilla concluyó que era una falacia afirmar la locura de la reina (2007, p. 307). Esta ambigüedad en cuanto a la locura y la lucidez basta para que Juana sea un personaje al que se le teme, al que se rechaza y al que se es necesario mantener aislado: "Por una parte [los cortesanos] se lamentaban de mi supuesta locura, pero por otra nada les espantaba más que las evidencias de mi buen juicio y la posibilidad de que yo me decidiese a ejercer mis derechos reales" (2007, p. 335).

De este modo, la supuesta locura de Juana se atribuye a una forma de ser incomprensible para la sociedad, regida por el patriarcado: a la mujer que no se la comprende, se la rechaza para encubrir el temor del hombre, el miedo a la fuerza de la mujer: "¡Malhadada suerte la nuestra de mujeres fuertes y temidas de los hombres! ¡Tenían que encerrarnos, humillarnos, pegarnos, para olvidar el temor que les inspirábamos y sentirse reyes!" (2007, p. 365).

Hacia el final de la novela, Lucía y Manuel hallan un cofre que perteneció a Juana, y en él, encuentran el manuscrito en que ella expresa su sentir sobre su condición de mujer fuerte, reprimida y rechazada por su locura. Este manuscrito remite al objetivo de la nueva novela histórica de dar voz a los que el discurso mismo ha acallado, y con ello, plantear una perspectiva sobre el pasado distinta de la tradicional. En este manuscrito, Juana afirma rebelarse en contra del sistema que la oprime y condena por causa de la incomprensión de que ella es objeto. Para Juana, quienes se encargan de

vigilarla proyectan en ella las fantasías que les provoca una mujer incomprendida: "Porque no me entienden piensan que Satanás me habita, piensan que duermo con él, que así aplaco las pasiones legendarias de mi cuerpo, acostumbrado a la carnalidad del amor" (2007, p. 391). Es esta misma incompreensión la que provoca que Juana cuestione la idea de su propia locura: "¡Extraño tanto temor, tanta guarda para una simple loca!" (2007, p. 392). Por ello, la liberación de Juana se encuentra, solamente, en la muerte: solo con la muerte será libre de un sistema que, por no poder subyugarla, la encierra y la rechaza.

Un modelo de feminidad que no resulta cuestionado por la sociedad descrita en el texto, consiste en el de la reina Isabel, la madre de Juana. Isabel la Católica es un personaje que cuenta con libertad de decisión, y a quien no se le cuestiona su autoridad, en tanto acepta las imposiciones del modelo patriarcal de mujer. Su genio es incuestionable, y en el trato con los demás, es descrita como una mujer fría: "[...] el gesto más revelador de su genio es la manera en que, al día siguiente de la muerte de Enrique [hermano de Isabel], quien murió sin hacer testamento, se hizo coronar reina de facto [...]" (2007, p. 59). A esta autoridad se une la frialdad: Juana describe a su madre como una "virgen de cera, remota y carente de fuego", a la que ella le recrimina su desapego por sus propios hijos, puesto que Isabel concede mayor importancia a los intereses del Estado y del gobierno, por encima de su propia familia (2009, pp. 222-223). Por ello, el principal reclamo de Juana para con su madre es el no haberle permitido regresar a Bruselas, en donde la esperan sus hijos. Esta decisión de Isabel le permite a Juana creer que el único interés de la reina Católica es la conservación de la corona y del poder de España, por encima de la familia: "[...] es que nunca te importamos, madre? ¿Nunca sentiste nada por nosotros y por eso ahora no te explicas que yo pueda sentir tanta ansia por mis hijos?" (2007, p. 222).

Empero, esta situación deja ver una contradicción en la reina Isabel: ella separa a Juana de sus hijos al no permitirle regresar a Bruselas tras la muerte de Felipe; sin embargo, a Isabel le resultó difícil separarse de Juana cuando esta iba a casarse con Felipe para proteger los intereses de la corona de España. Esto lo reafirma Isabel, poco antes de la partida de su hija:

Ya verás cuán duro es, Juana, desprenderse de los hijos. Si en la vida cotidiana, mientras crecéis, uno os mira y apenas comprende que hayáis surgido de la propia entraña, basta un peligro o una despedida para que el cuerpo de una se rebele y ansíe la sangre correr en pos de las venas que alguna vez alimentó (2007, p. 84).

Los dos modelos de mujer que el texto ofrece como parte del pasado histórico cuentan con una diferencia fundamental: el sometimiento a las reglas del patriarcado permite que el poder y la autoridad de Isabel la Católica no sean cuestionados, mientras que la rebeldía a tal sistema implica el rechazo, la incompreensión y el estigma de la locura: una vez viuda, Juana acaba encerrada y vigilada hasta el día de su muerte, resulta incomprendida por la sociedad, al punto de satanizar su diferencia por medio de la superstición.

El tercer modelo de mujer que la novela plantea es el de una adolescente que vive en la segunda mitad del siglo XX: Lucía es una huérfana de la que se narra su crecimiento, es un personaje que descubre el pasado de Juana y se inicia en el sexo gracias a Manuel. La relación entre ellos es análoga a la que existió entre Juana y Felipe, al punto que ambas se llegan a confundir en la mente de Lucía:

No sabía dónde terminaba él y empezaba Felipe; ni si cuando estaba con él era Juana la que amaba a su marido a través mío, o éramos Manuel y yo quienes nos acariciamos. Nuestra historia no existía fuera de Juana y Felipe (2007, p. 139).

Esta confusión se lleva a cabo gracias a dos aspectos: el discurso en que Manuel envuelve a Lucía en la historia de Juana y la utilización del disfraz. Una de las primeras condiciones que Manuel impone para reconstruir por medio de Lucía la interioridad de Juana es que ella utilice un vestido propio del siglo XVI. Este cambio de vestido lleva consigo la adopción plena, por parte de Lucía, de su papel como Juana de Castilla: "Una vez vestida tenía que admitir que Manuel no andaba del todo equivocado. Algo me sucedía. Podía separarme de mi ser cotidiano, imaginarme lejos de allí" (2007, p. 217). Esta es la circunstancia en que se recrea la voz y la vida de Juana.

La relación con Manuel se transforma, de una situación cordial en que, inicialmente, ella va a ayudarlo con el proyecto de conocer lo no contado sobre Juana, a una relación sentimental. Como consecuencia de tal relación, Lucía resulta embarazada de una niña. Esta circunstancia suscita que Lucía desee huir del colegio de religiosas en que estudia. Respecto del embarazo de Lucía, es el propio Manuel quien detecta los cambios corporales que indican el estado de embarazo: “Estudié medicina dos años, ¿sabes? [...] y creo no equivocarme si te digo que estás embarazada. Tienes todas las señales [...]” (2007, p. 281). Por esta condición, Manuel toma la responsabilidad y asume el cuidado de Lucía, hasta el momento en que él muere en el incendio de la casa que habitaba, hacia el final de la novela.

Este hecho repentino deja a Lucía en libertad: ella decide abandonar España para que su hija nazca en Nueva York, y a través de la niña, reivindicar la memoria de Juana (2007, pp. 401-402).

Por tratarse de una novela histórica, *El pergamino de la seducción* reconstruye un pasado a partir de la ficción literaria; y más aún, lleva a cabo un distanciamiento y un cuestionamiento sobre ese mismo pretérito, por lo cual, se trata de un texto que se asocia a la corriente de la nueva novela histórica: una novela que reescribe el pasado para presentar una voz que ha sido silenciada por el discurso dominante. La novela cuenta con un aspecto aún más interesante: la restitución de tal voz se lleva a cabo desde la perspectiva de una mujer. Es una mujer oprimida por el sistema patriarcal la que habla en la novela. Por ello, no es extraño que el texto busque plantear una construcción de la feminidad, un discurso propiamente femenino dentro de una novela de corte histórico.

Sin embargo, este modelo femenino no se halla exento de contradicciones: la libertad que ejerce Juana de Castilla y su posición como personaje con capacidad de agencia acaba subordinada a la figura del padre; ello se debe a que Juana otorga a Fernando el Católico una posición de superioridad y de autoridad que resultan en el endiosamiento. No obstante, este hecho no ocurre frente a su esposo: ante Felipe, Juana adopta una posición fuerte, puesto que no se subordina a él. Un ejemplo del desapego de ella frente a la autoridad de

su esposo consiste en la defensa de las prostitutas que Felipe hizo abordar, clandestinamente, en el barco en que la pareja haría su viaje a España. Al proponer, en una tormenta, que se arrojara a estas mujeres al mar para evitar el naufragio, puesto que este se entiende como un castigo divino, Juana responde: “No echarán a una sola de esas mujeres por la borda a menos que las acompañen quienes las trajeron al barco para desgracia nuestra, empezando por el rey [Felipe], mi señor, a quien sin duda debemos esta disposición” (2007, p. 277).

Por su parte, el personaje de Lucía ejerce una libertad real después de la muerte de Manuel: antes de ese acontecimiento, Lucía, al parecer, cuenta con libertades ajenas a las demás adolescentes, pero su mismo embarazo la lleva a depender de su pareja: esa es la razón por la cual Lucía sufre una suerte de encierro cada vez que sale del colegio para pasar un fin de semana en casa de Manuel (2007, p. 161). Por ello, la libertad que puedan ejercer los personajes femeninos de la novela resulta ser relativa, pues en ocasiones, se halla subordinada a la figura y a la voluntad del personaje masculino. Esta condición solo se resuelve con la muerte de uno de los dos: Juana encuentra su liberación en su propia muerte, mientras que Lucía puede decidir su futuro por sí misma después de la muerte de Manuel.

Esta condición respecto a la figura de la mujer puede considerarse, en el caso del personaje de Juana de Castilla, como consecuencia de la mimesis, así como de la sujeción que, en mayor o menor medida, toda novela histórica debe poseer respecto de los referentes. La fidelidad al referente histórico impone cierto tratamiento de los referentes, aunque la novela permita, por sus propias características, elaborar una ficción sobre ellos, y con ello, mencionar los aspectos del pretérito que el discurso histórico ha omitido. Empero, no deja de ser interesante la relación entre la novela histórica y la novela sobre la mujer: la reivindicación de las voces acalladas por el discurso histórico, labor propia de la nueva novela histórica, sirve a cabalidad en la presentación de una voz femenina, que ha sido atrayente, y a la vez, rechazada por el estigma de la locura. De acuerdo con esta perspectiva, Juana no estuvo loca, en modo alguno. Su conducta fue la reacción en contra de la opresión a la que fue sometida.

Referencias bibliográficas

Aínsa, F. (1991). "La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana". En *Cuadernos Americanos*, 4, 13-31.

Belli, G. (2007). *El pergamino de la seducción*. Barcelona: Seix-Barral.

Delgado Rodríguez, W. (2012). La mujer habitada y El pergamino de la seducción. Dos propuestas del ser femenino en Gioconda Belli. En *El Amauta* 8-9 (s.p.).

Gil Parra, L. (2012). *Juana la Loca*. 10 de junio, 2016. Disponible en http://mayores.uji.es/datos/2011/apuntes/fin_ciclo_2012/Juana.pdf.

Grützmacher, L. (2006). Las trampas del concepto "la nueva novela histórica" y de la retórica de la historia postoficial. En *Acta Poética*, 2, 141-164.

LA DECONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICO-HEGEMÓNICA MASCULINA Y VOCES POLIFÓNICAS EN LA NOVELA COSTARRICENSE DEL SIGLO XX

Manuela Álvarez Escobar¹⁶

Resumen

La escritora costarricense Yolanda Oreamuno es parte de la generación del 40, generación que se divide en dos vertientes, presidiendo la que corresponde a la novela introspectiva o experimental. *La ruta de su evasión* es una muestra de esto, representando la primera novela costarricense en concretar, de manera innovadora, la psique de los personajes desde nuevas formas, estilísticas, discursivas y de expresión artística. A pesar de los abundantes estudios que ha suscitado la misma por la importancia que tiene para las letras centroamericanas del siglo XX, resulta trascendental retomar aspectos que los críticos han dejado de lado por premiar el tema de lo femenino-masculino. De esta forma, se desarrollará el tema de las conciencias de los personajes con el fin de determinar si son monológicas, es decir, que responden a un mismo orden, una misma voz que domina y controla todas las conciencias o si por el contrario esas voces son independientes y por ende polifónicas.

Palabras clave: Femenino, masculino, conciencias, polifonía, dialogismo, deconstrucción.

Abstract

Yolanda Oreamuno is part of the generation from the 40s, which is divided into two aspects, presiding the

one that corresponds to the introspective or experimental novel. *La ruta de su evasión* is a sample of this, representing the first Costa Rican novel to concretize, in an innovative manner, the psyche of the characters from new forms, stylistic and discursive, of artistic expression. In spite of the abundant studies that it has raised because of the importance it has for the Central American letters of the 20th century, it is transcendental to retake aspects that critics have left aside for rewarding the feminine-masculine theme. In this way, the theme of the characters' consciences will be developed in order to determine if they are monological, that is, they respond to the same order, the same voice that dominates and controls all consciences, or if on the contrary, those voices are independent and therefore polyphonic.

Keywords: Feminine, masculine, consciences, polyphony, dialogism, deconstruction.

I. Introducción

Este trabajo pretende dar un panorama del mundo de interpretaciones y de nociones del texto *La ruta de su evasión*¹⁷ de la escritora costarricense Yolanda Oreamuno (1916-1956), tomando en cuenta las conciencias de los personajes y algunos aspectos de orden ideológico hegemónico. Esta autora pertenece a la generación del 40, en términos de Rima de

¹⁶Bachiller de la Universidad Nacional de Costa Rica en las carreras: Enseñanza del Español y Literatura y Lingüística. Correo electrónico: nela.alvarez.e@gmail.com

¹⁷Se utilizará esta versión durante todo el trabajo: Oreamuno, Y. (2012). *La ruta de su evasión*. San José: Editorial Costa Rica.

Vallbona, las inclinaciones o vertientes de los escritores de esta generación son, básicamente dos. La primera perteneciente a la novela agro y de denuncia y:

la segunda vertiente, que corresponde a la llamada novela introspectiva o experimental, la encabeza Yolanda Oreamuno [...] esta se concentraba principalmente en la sique de los personajes y en el medio ambiente urbano donde empieza a definirse la angustia existencial. El relato abierto utiliza innovadores recursos narrativos (1987, p. 2).

Específicamente esta tendencia psicológica es la que logra plasmar en *La ruta de su evasión*, una novela que, según diversos críticos se caracteriza por ser el primer texto literario costarricense y, nos podríamos atrever a afirmar que el primero centroamericano, que concreta de manera innovadora la psique de los personajes desde nuevas formas, estilísticas y discursivas de expresión artística.

Antes de iniciar con el análisis de la novela que se tomará en cuenta en esta investigación, es importante establecer antecedentes sobre el tema, teniendo en cuenta la reducción que se debe hacer en cuanto al planteamiento de estudios por la brevedad de este trabajo.

Rima de Vallbona ha investigado en, *La ruta de su evasión, de Yolanda Oreamuno: escritura proustiana suplementada*, la influencia que esta novela tiene de algunos textos de Marcel Proust. Así, se pueden establecer algunos paralelismos que abarcan la habilidad de adentrarse en los abismos del inconsciente y la exposición de matices psicológicos de cada uno de los personajes. Asimismo, se analiza el proceso metafórico-metonímico, el binomio hombre-mujer, un punto que se desvía de la idea de relacionarla con Proust, y el carácter protestatario con el que se ponen de manifiesto las relaciones familiares.

En *Atisbos feministas en La ruta de su evasión de Yolanda Oreamuno* de María Arrillaga se realiza una descripción de los personajes para evidenciar su papel y sus roles dentro de la novela. Lo femenino está asociado a la sumisión y a la complicidad en el ejercicio de poder represivo de lo masculino como una ideología conservadora imperante. Además, se desarrolla el tema de

la muerte como evento fructífero al borrar las huellas de la destrucción. Asimismo, hay un planteamiento que se relaciona con los momentos de deconstrucción del texto, en donde el mensaje conservador se pone en entredicho e incluso hay momentos en donde se aprecia la autonomía de Aurora, Elena y Teresa. Uno de los ejemplos que comprueba este punto es:

la estructura de silencio que, con todas sus contradicciones, permea el texto y que parece significar la búsqueda de un lenguaje femenino como articulación de una escritura femenina; es decir, el mundo visto por una mujer como mujer libre del colonialismo anímico, verbal y conceptual del poder masculino (1989, p. 55).

Memoria e identidad: La asociación Gabriel / Tzinzunzan, en *La ruta de su evasión, de Yolanda Oreamuno* de Ivonne Robles intenta establecer un vínculo entre el personaje Gabriel y uno de los términos que más emplea en su monólogo del capítulo XXII, la palabra Tzinzunzan (dónde está el colibrí), que no se puede dejar pasar, ya que esta actúa como refuerzo del estado de crisis que es resuelta con el suicidio. Esta compleja relación, entonces, está asociada no solo a la memoria, sino también a la pérdida de la lengua española. Este término aparece catorce veces de manera distinta, lo que denota la polifonía, la intertextualidad, la ruptura de lo homogéneo, el descentramiento de la conquista de América. A través de la intertextualidad se concreta un discurso de la identidad.

Gabriel, según Robles, equivale a la llegada de Cristóbal Colón y la imposición del cristianismo, mientras que Mendoza se vincula a la implantación de la lengua española y a la instauración del Virreinato en América. También, este personaje evoca al orden angelical al ser rapado con una cruz cuando entra a la universidad. Estas relaciones:

constituyen un rico y complejo proceso de delexicalización, pues *La ruta de su evasión* devuelve la plenitud sémica al significante tarasco, sometido a los caracteres latinos y a la correspondiente horizontalidad, pero en continuo movimiento como el propio colibrí, para liberar los significados neutralizados por la lengua española, por el cristianismo y por el virreinato (2005, p. 103).

El estudio, *El discurso patriarcal en La ruta de su evasión de Yolanda Oreamuno: una lectura de la otredad a través de la polifonía bajtiana* de Mayra Zapparoli y Jáiro Núñez, intenta confrontar las voces femeninas y masculinas para establecer cómo se presenta la categoría del género en la misma. Para los autores, esta novela presenta una pluralidad que implica la presencia de distintos actores sociales, caracteres y destinos independientes para llegar a representar un discurso patriarcal reforzado unitariamente por cada personaje.

Las figuras masculinas se presentan por medio de la interiorización de los patrones patriarcales, invisibilizando a la mujer y violentando su presencia dentro del texto. Las figuras femeninas, en cambio, son objetos contruidos por el otro, es decir, su construcción está supeditada por la visión de los hombres. Asimismo, estas no poseen voz propia y cuando se le otorga es silenciada por alguno de los personajes masculinos. El estudio concluye con la idea de que la novela de Oreamuno presenta conciencias múltiples, lo que implica la existencia de un héroe inconcluso que defiende ideas propias e independientes del narrador.

Rebeca Quirós, en su artículo *La mujer, lo femenino y lo arquetípico en la novela La ruta de su evasión de Yolanda Oreamuno*, retrata, inicialmente, cómo la experiencia y su historicidad se pueden percibir en la novela en estudio al ser introspectiva y catalogada como autobiográfica. Al igual que los otros estudios, analiza la construcción de lo femenino, sin embargo, lo realiza desde los aportes de la psicología profunda desarrollada por el suizo Jung. Igualmente, determina que lo femenino está reducido y desprestigiado y, por tanto, se vuelve más compleja la asunción de lo arquetípico.

En el apartado que expone el tema de lo arquetípico, se hace hincapié en la presencia de dos tipos de inconsciente: el personal y el colectivo. Ambos son necesarios para el proceso de autorrealización de sí mismo. El colectivo es considerado una fuerza para conocer todo aquello concebido como arquetipos. Estos últimos son sistemas de aptitud, son imágenes y emociones conducentes al proceso de individualización. De esta forma, relaciona a cada uno de los personajes con los elementos de la estructura de la

personalidad propuesta por Jung. El Ego, se percibe en el personaje de Gabriel, pues se rodea de Sombras que lo hacen cambiar al final de la obra. El Animus tiene que ver con la selección de hombres creados de manera negativa y el Sí mismo, busca establecer un diálogo con la Persona para desenmascararla y así exponer la caracterización de cada personaje. El artículo concluye afirmando que, esta novela, plantea la problemática de la mujer obligada a cumplir un papel de víctima, por lo que debe luchar contra esto para lograr su propia identidad.

A partir de este panorama con los estudios más recientes sobre la novela de Oreamuno, se puede apreciar una clara linealidad en los temas tratados; la mayoría de investigaciones han dado respuesta a la construcción de lo femenino desde las teorías feministas para destacar cómo son invisibilizadas las mujeres y exaltados los hombres, cómo el hombre ejerce su poder violentando a la mujer y esta responde sumisa ante cualquier situación, asimismo, la idea de que la construcción es voluntaria en el sentido de que pretende hacer una denuncia social, no solo de las relaciones amorosas forzadas, sino de las relaciones familiares y sus consecuencias negativas.

Al conocer la similitud de las temáticas que abordan diversos artículos de *La ruta de su evasión*, se propone un tema que se ha dejado de lado quizá no totalmente, pero sí que se ha tratado de manera somera y superficial, donde parece importante retomar, el tema de las conciencias. Para esto cabe destacar la importancia de ofrecer un análisis de algunas temáticas relevantes asociadas a lo femenino y que son recurrentes en el texto, para dar pie al desarrollo del tema de las conciencias determinando si son monológicas, es decir que responden a un mismo orden, una misma voz que domina y controla todas las conciencias o si por el contrario esas voces son independientes y por ende polifónicas.

Para desarrollar el tema de la ideología hegemónica, es decir los aspectos que se acercan o se alejan a esta idea desde el punto de vista de la crítica feminista, se va a contar con la teoría de Nelly Richard y de Teresa de Lauretis. La primera, en su estudio *¿Tiene sexo la escritura?*, destaca la importancia de explicar que la escritura femenina no apela al sexo, sino más bien a

una distinción temática y sintáctica. Asimismo, afirma que en el momento en el que se habla de literatura femenina, existe inherentemente una condición femenina. Por tanto, lo femenino debe concebirse como el significado sin olvidar el significante (Saussure).

Los textos, generalmente, presentan dos fuerzas subjetivas: primeramente, lo semiótico-pulsional, asociado a lo femenino y con esto a la debilidad, y seguidamente, lo racional-conceptual que se vincula con lo masculino. Esta es una de las características que se reflejan en la novela de Oreamuno y se constatan con la teoría feminista.

Por otro lado, es fundamental exponer la idea a la que llega Richard con respecto a las expresiones artísticas; nunca, ni la feminidad, ni la masculinidad se van a lograr construir por completo, ya que siempre hay indicios de ciertos momentos de deconstrucción que rompen con la lógica ya sea de lo patriarcal o de lo feminista. Esto es de suma relevancia, ya que, a nivel general, ninguna obra, en este caso, escrita por mujeres, ha conseguido de forma total la desvinculación con los aspectos tradicionales. En algún momento, con una sola expresión, se rompe con esta lógica de desprendimiento de la matriz jerarquizada de lo patriarcal; por esta razón se habla de intentos por cambiar esta linealidad, pero no de cambios globales.

La misma autora en el texto *Feminismo, experiencia y representación*, afirma que lo masculino y lo femenino son únicamente formas discursivas de representación y de la experiencia que están mediadas por el lenguaje, de ahí su posible restricción. Asimismo, ambos son construcciones que se asignan en razón de la autonomía de las personas. Tomar conciencia sobre el carácter discursivo de la realidad, implica la formulación de una teoría feminista que contribuya a romper con el determinismo del discurso falocéntrico.

Teresa de Lauretis, en *Tecnología del género*, expone inicialmente un aspecto fundamental que es la diferencia sexual. Según la autora las diferencias sexuales que se manejan, van más allá de lo biológico, más bien se acercan a los efectos discursivos. Sin embargo, esto desprende una limitante y es que este discurso pasa a ser parte del inconsciente político, a dominar narrativas principales y a ser reproducido naturalmente, de ahí

la idea de Richard de no poder concretar totalmente la feminidad.

Otro asunto importante es lo que ella llama *prisión del lenguaje*, que conlleva a que la percepción del sujeto femenino sea única y homogénea, cuando realmente se debe valorar su fragmentación, su multiplicidad, su contrariedad y su heterogeneidad. El sistema sexo-género es una construcción sociocultural y un sistema de representación que se encarga de asignarle a todos los individuos su significado, su valor, su prestigio y su jerarquía. Con respecto a esto, la autora menciona que se debe pensar en el papel de la mujer dentro de la representación, además de repensar su función como seres históricos, pues si no se valora de esta forma, se estaría cayendo en el reduccionismo predominante de los sistemas patrilineales.

En relación con el sujeto del feminismo, es decir, la representación teórica de la mujer, es un ser que no está definido totalmente, que está en constante progreso y que debe existir dentro y fuera de la ideología de género.

Es evidente que ciertas teóricas feministas aceptan el hecho de no poder construir un sujeto homogéneo y con ello que no se logre concretar lo femenino; no obstante Adelaida Martínez en *Feminismo y literatura en Latinoamérica* afirma que esa parcialidad no existe y que sí es posible llegar a una representación de la totalidad femenina; para ello, había que gestarse una revolución ideológica que cambiara las formas de pensamiento. Parece confuso, sin embargo, que pretenda realizarlo sin tomar en cuenta el contexto de la feminidad.

Por otro lado, el tema de las conciencias se debe trabajar a partir de la teoría de Mijaíl Bajtín. El dialogismo, desde esta visión, estructura una imagen del ser humano nueva que posee una naturaleza dialógica de la conciencia, un enfoque totalizador de relaciones que expone el papel del "otro" desde la comunicación discursiva. La literatura dialógica, que corresponde a la narrativa y a la poética, es un texto único y sin resolver.

Para Bajtín, el individuo se construye como un colectivo de conciencias que ha asimilado durante su vida, incorporando las experiencias de su pasado. Estas

múltiples conciencias se encuentran en el lenguaje manifestando las voces de esos otros que surgen en esos inconscientes. Estas voces corresponden a un grupo de creencias y normas interrelacionadas que conllevan a la ideología. Asimismo, estas son autónomas pues a la hora de relatar un acontecimiento, transmiten, de alguna forma, su punto de vista.

En cuanto al monologismo, se expone que es un tipo de discurso en el cual las diferentes voces participantes en el discurso, no se diferencian. En otras palabras, la voz del narrador, de un príncipe y de un campesino aparecerán con un mismo estilo, entonación y léxico. Esto se hace debido a que el sujeto autor desea centrar la atención en sí mismo y no establecer un acto de comunicación con la otredad. Lo dialógico, al contrario, es un enunciado cultural que permea un diálogo entre emisor y destinatario en donde se llegan a revertir los roles de cada uno.

En la literatura dialógica aparecen múltiples conciencias y discursos que están relacionados directamente con una cultura popular y espera que el lector responda con algún tipo de reflexión que lo lleve al cambio. Desde esta perspectiva, el dialogismo es la única forma de transmitir y dar pensamiento. Según Bajtín, las novelas se destacan por presentar una polifonía de voces, con diversos puntos de vista y registros lingüísticos.

Poniendo de manifiesto estos fundamentos teóricos-conceptuales, se dará inicio al análisis de la novela.

A nivel general, esta es una novela psicológica y experimental que logra manejar la polaridad entre el hombre y la mujer; la figura de la mujer como sorprendida, sumisa y con un constante sentimiento de culpabilidad y la del hombre se construye como superior, sublime y con excesiva sabiduría. Lo masculino está asociado a lo racional, mientras que lo femenino a lo emocional (irracional) por lo que este texto manifiesta un binarismo ya históricamente estereotipado. A pesar de que aparecen ciertos momentos de ruptura, como la liberación de Aurora, lo femenino está reducido y desprestigiado. Sin embargo, estas ideas van más allá.

En dicha novela, se presentan XXIII capítulos que no se apegan a un orden cronológico de acontecimientos y es esto lo que la hace tan rica y compleja a la vez. Ade-

más, a pesar de no presentar muchos diálogos entre los personajes, exalta el pensamiento de este y es lo que permite catalogarla como una novela psicológica.

Es evidente, que esta novela presenta matices vanguardistas. Inicialmente, se aprecia una representación interior del personaje lo cual se puede ejemplificar con los monólogos de Teresa cuando se mantiene enferma en cama, analiza su situación y refleja sus sentimientos con respecto a ella y en relación con Vasco:

ya ni mis alegrías, ni mis penas vienen de él. En verdad todas esas cosas no me ocasionan júbilo. El júbilo ha de venir de mí, porque yo soy buena. Son mis hechos. Vasco debe pensar que soy muy tonta y él extraordinariamente inteligente. Y es verdad. ¡Qué raro! Ni es él la causa de mi alegría, ni nuevo motivo de pena (Oreamuno, 2012, p.75).

Por otro lado, hay pluralidad de elementos fantásticos que denotan la llegada de la muerte y del paso al mundo angelical, específicamente concebido en la figura de Teresa. Ella destaca que está viendo un tubo oscuro en donde escucha que el agua corre y que la llaman repetidas veces. A pesar de observarse como un hecho fantástico, la realidad de la descripción al retratar el llamado de la muerte, denota el sentimiento de impotencia, pero a la vez de satisfacción al ser una de las liberaciones de este personaje.

II. Descripción de lo femenino

Parece importante hacer una somera descripción de cada personaje para analizar lo femenino. Para ello, se iniciará con la construcción del personaje Vasco. En las primeras páginas, se aprecia la ebriedad del mismo como una enfermedad y vicio. Su hijo lo va a buscar después de que él desaparece días atrás. La familia siente el compromiso de llevarlo de nuevo a casa a pesar de la inestabilidad emocional, física y social que presenta este. Asimismo, es autoritario, pero sobre todo indiferente al preferir el bienestar de los demás antes que el de su propia familia. Incluso, llega a premiar a sus mascotas con comida de alta calidad y a sus hijos les otorga las migajas. Sus perros violentan a sus hijos y eso genera un sentimiento de agresividad en Vasco con sus hijos, un hecho que deconstruye el ideal de familia y a la vez proyecta los conflictos de una socie-

dad patrilínea no solo en la relación con un personaje femenino, sino también con los masculinos al atentar contra sus hijos. Esta violencia no es necesariamente física, pues con la mirada latigante del personaje, hiere los sentimientos de todos los que lo rodeaban.

A pesar de su actitud autoritaria e imponente, es el modelo a seguir de sus hijos, lo que lleva a estos últimos a reproducir el rol patriarcal: “como él cuando toca yo también quiero tocar, como él cuando golpea yo también quiero golpear, como él cuando mira yo también quiero mirar” (p. 31).

Vasco, además, toma las decisiones de todos los personajes, responde por ellos, y posee una doble moral que le hace negarle a sus hijos lo que él mismo realiza. Este hecho, más allá de demostrar su autoridad ante los hijos, determina la noción, aunque implícita, de saber que sus actos son indebidos e incorrectos y a pesar de que él los ejecute, no quiere que ellos sean su reflejo: “—Te has embriagado y te has revolcado con estas... mujeres. Y no te da vergüenza mirarme frente a frente. ¡Miserable!” (p. 32).

Su carácter despótico y mezquino lo manifiesta en el nacimiento de sus hijos pues reprocha a Teresa su insensatez al concebir niños sin valorar los gastos que conlleva mantener a más personas. Parece que la inseguridad del personaje al ser un hombre vicioso, tirano, lo hace buscar la vulnerabilidad del “otro” para desquitar su furia en este. No obstante, a pesar de esta descripción que parece construirse de manera completa, se dejan vacíos intencionales que ridiculizan a este personaje. Un ejemplo de esto es la relación de su esposa Teresa, con su amigo Esteban. Él llega a romper con el orden del hogar de los Mendoza, ya que le otorga la palabra a Teresa y la hace sentir de nuevo todas aquellas sensaciones que Vasco no le producía. Con este último, Teresa se sentía inerte, ya no cantaba, ya no reía. Esto lo reflexiona cuando dialoga con su conciencia, la cual responde que su silencio se debe a su soledad y a la incomodidad que ella causa con su voz.

Teresa refleja el modelo femenino dominante; en palabras de Lauretis, el sistema de representación, en este caso, reproduce la ideología imperante de la época la cual se rige bajo las premisas de lo falocéntrico.

Este personaje femenino es sumiso y es degradado, ya que ella enferma grave y lentamente. Sin embargo, esta enfermedad no se puede catalogar solamente como un hecho negativo y dañino, ya que esta imposibilidad de hablar por su enfermedad, hace que entable una conversación con su conciencia que, como se analizará más adelante, promueve la autonomía de cada uno de los personajes. Esto porque, como afirma Bajtín, las voces polifónicas poseen una independencia en cuanto expresan al lector los razonamientos del personaje que en otro contexto no tiene la posibilidad de enunciar su opinión.

No solo es Vasco quien entabla malas relaciones con sus hijos, también esto se aprecia en Teresa que hasta en el momento en el que está enferma, es que recuerda la necesidad que tiene de ver a sus hijos, incluso cuando antes no había percibido su importancia: “Sí. Que llamen a mis hijos. Quiero verlos, los necesito. ¿Por qué antes no los necesitaba y sí ahora que Juliana los nombra? Los había olvidado” (p. 37). Igualmente, los hijos la violentan y la catalogan como insensata al “no tener cabeza” para asuntos importantes como el casamiento de Roberto y Cristina por honor.

Gabriel es un personaje que pierde su inocencia por la represión de su padre; paradójicamente, Vasco le reprochaba las llegadas tardías a casa, no le permitía reunirse fuera de esta con sus compañeros para estudiar; estaba recluido en su hogar, pues a sus compañeros los aterraba el silencio y el ambiente profano que emanaba la casa. Es cuando este personaje cruza hacia el mundo de lo perverso, en busca de su padre, que sus deseos más reprimidos emergen y empieza a describir los deseos sexuales que tiene de estar con una mujer únicamente al verla regar las plantas.

Roberto, por su parte, es el prototipo de su padre, es violento y agrede a su esposa física y verbalmente incluso cuando ella estaba embarazada. Él huye de su casa, después de la muerte de su esposa e hijo. La muerte, en diversas ocasiones, es la que logra entregarles la libertad a los personajes. En este caso dichos fallecimientos, le permiten evadir el ambiente fúnebre y tenebroso de su casa; es una forma de eludir la realidad. De Álvaro, hijo menor, se habla poco, únicamente se menciona su conducta adicta por la masturbación. Es un personaje discreto que está recluido en su hogar y

no se involucra ni es parte de las relaciones familiares que se desarrollan en la novela.

A modo general, los personajes masculinos, por un lado, reproducen los estereotipos, refuerzan el modelo patriarcal, son agresivos y establecen una relación de dominación, pero, por otro, se denota su inseguridad y sus aficiones para olvidar sus acciones. Esto, de alguna forma, los distancia de la ideología hegemónica, ya que se da una conciencia y reflexión implícita, de todo lo que han hecho; la culpabilidad los lleva a refugiarse en distintas rutas de evasión. En el caso de Vasco, el consumo de bebidas alcohólicas y la promiscuidad, Gabriel con la lectura desafortunada, Roberto con el naturismo, la excesiva disciplina con la comida y Álvaro con la masturbación. Estas rutas, aparte de construirse como las salvadoras ante un mundo degradante, también son las que desvían la atención de los personajes centrándola en una obsesión.

En cuanto a las figuras femeninas, someramente se aprecia su subordinación al hombre. Se las asocia, además, con atributos sentimentales, irracionales, subjetivos y sumisos y, a pesar de que Elena intenta mostrar el rompimiento con el modelo hegemónico, el hecho de que sea su padre el que se lo impone, hace que esta construcción feminista sea parcial.

Aurora es un personaje que se debe analizar a cabalidad, pues muestra una progresiva liberación¹⁸. A nivel general puede parecer relegada, sin embargo, su aparición en la novela es la que permite percibir un distanciamiento con lo hegemónico. Ella acompaña a Gabriel en su desdicha, desde la enfermedad de su madre, hasta las actitudes de su padre. Cuando él decide salir de su casa, Aurora lo sigue y, aunque Gabriel dé algunas muestras de su agresividad, esta se va abreviando hasta que este se suicida. Incluso, ella llega a convencer al personaje de que la única forma en la que ella siente su amor y lo concibe suyo es cuando él duerme, pues no muestra ninguna reacción negativa ni déspota. Por tanto, el personaje masculino analiza la situación y decide suicidarse para compensar el dolor ocasionado a Aurora y para que constate este acercamiento que en vida fue imposible. Aunque ella llora, su resplandor alegre y el cambio del ambiente, se

ilumina la habitación, a partir del hecho, comprueba que logró su cometido como mujer. Consigue la autorreflexión de un ente masculino que inicialmente había reproducido la matriz de poder patriarcal, además de su estabilidad y tranquilidad personal. En Gabriel se percibe el cambio que la autora desea transmitir y a la vez denunciar.

III. Conciencias y voces polifónicas

El tema de las conciencias no se puede dejar de lado, debido a que son estas las que permiten la autonomía y la independencia de cada personaje. La voz narrativa es perceptible, pero sus intervenciones son escasas; cuando aparece es para describir el aspecto físico de los personajes y brindar otros detalles. Asimismo, esta no sede la palabra expresa a los personajes, es decir, los diálogos son realmente pocos; empero, sí les da la palabra por medio de la conciencia con el fin de que razonen sobre su condición. Gabriel, quien va en busca de su padre por mandato de su hermano Roberto, llega a cuestionarse por qué debe ser él quien busque a su padre, además de dudar sobre la percepción que tenía sobre Vasco. Es mediante la conversación entre voces internas, que dictamina el sentimiento negativo que siente hacia su progenitor:

Es arrogante, violento, le gusta que le obedezcan. Se hace obedecer. Es vanidoso. Se preocupa mucho de su propia persona. [...] con los extraños es muy generoso, muy cortés; con nosotros es duro, implacable. No tiene compasión de nosotros. Nunca demuestra nada. ¡Es cruel! ¡Oh! ¡Muy cruel! [...] Gabriel queda exhausto y mira para adentro de sí mismo. “¿Pero es que no tengo ni un concepto amable de mi padre? [...] en esta confesión salen amarguras. Y verdades. Nunca me las hubiera dicho ni a mí mismo, pero si hubiera de recordarlo de nuevo, volverían mis palabras: violento, egoísta, indiferente, vanidoso, duro, implacable, cruel. (pp. 21-22).

Esta cita retrata la idea de que el diálogo con sí mismo es el que logra expandir y ampliar la mente para lograr concretar los planteamientos de los personajes de manera independiente. El lector es el único que puede conocer estas inclinaciones y voces polifónicas, por lo que la libertad del personaje es significativa; no

¹⁸En términos de Enrique Dussel. Ver: Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

tiene ningún tipo de represión, por esta razón Bajtín expone el surgimiento de las voces marginalizadas a partir de las conciencias.

Otro de los personajes que despierta su voz interna para denunciar los hechos que suceden a su alrededor es Teresa. Aunque ella no puede hablar y está inmovilizada en una cama, razona y reflexiona sobre temas como la muerte, la soledad, el desamor y la aversión que siente su esposo hacia ella. Además, se queja de él, una cuestión que, frente a frente, Teresa no se atrevería a decir: “¡Cómo me molesta la manía de Vasco de pasear y pasear, aun cuando no teníamos salones grandes!” (p. 38). Incluso, es interesante ver cómo Teresa confronta, desde su voz interna, a Vasco afirmando que ella no debe doblegarse ante la tiranía del mismo. Ella piensa en que debe detener los paseos del personaje para hacerle ver las injusticias que ha cometido en su casa.

En el texto, de manera explícita, la voz narrativa explica que Teresa oye no solo las voces que se aproximan cerca de su cama, sino “toda clase de voces, las tiernas y las dolorosas”. La voz, sin embargo, parece no estar dominada por el personaje, posee su propia autonomía pues es capaz de describir la degradación física que ha causado la enfermedad a Teresa y le recuerda su casamiento forzado por su madre y el sufrimiento que ha pasado por causa de esto:

Sí, Teresa, debes ver claro: ahí comenzaste a odiarle. Si se hubiera fijado en ti, como mujer, te habría hallado fría. Pero tu marido se gozaba en sí mismo [...] En aquella larga, lenta y repetida agonía de Teresa, la vida del recuerdo reclamaba sus fueros implacablemente. Aplazaba la muerte. De nuevo oía todo (pp.57-61).

Esta voz que conversa con Teresa no solamente le trae a la memoria ciertas situaciones, sino que lo hace de una forma directa, con una forma de tratamiento que denota una cercanía, una confianza, una relación. Esta voz, autónoma, e interna en el personaje, cumple un papel fundamental, pues le recuerda al mismo las injusticias por las que ha pasado y las desventuras que su esposo le ha traído, para hacer que su voz emerja y logre transmitir su punto de vista, aunque sea a nivel mental.

Lo sugestivo de estas voces en personajes como Teresa y Gabriel, exponen no solamente la polifonía de conciencias en el texto y el dialogismo que se establece entre ellas, sino, además, una forma en la que los personajes logran emanciparse, Teresa del modelo femenino tradicional, Gabriel del modelo hegemónico patriarcal.

IV. Conclusión

Con respecto al apartado *La construcción de lo femenino* se puede llegar a varias conclusiones generales. Primeramente, que la novela mantiene vínculos con una parte de la vanguardia al manifestar la introspección de los personajes y los matices fantásticos. Seguidamente, que la novela se concibe como un intento de denuncia social hacia los roles construidos socialmente tal y como lo explica Nelly Richard. Esto se percibe en la degradación de los personajes femeninos y la sublimación de los personajes masculinos, aunque cabe destacar que esta construcción es parcial como lo defienden las autoras Richard y Laretis. Así, se presenta una liberación y momentos de ruptura en algunos personajes que manifiestan sus pensamientos a partir de sus conciencias. Con esto, hay que mencionar que la percepción del sujeto femenino es fragmentaria, múltiple y heterogénea. Por otro lado, se percibe un distanciamiento con relaciones hegemónicas al deconstruirse lo masculino y al consolidar un modelo femenino de cambio en Aurora. Desde esta perspectiva, se puede asegurar que existe una construcción de personajes y figuras socio-políticas, como la de Gabriel, Aurora y Esteban, que se alejan del mundo hegemónico. Por último, es importante adherir a esto, que, si bien el texto se asocia a una novela feminista, su construcción no es total; no obstante, por la fecha de publicación, 1949, realmente es importante el aporte que *La ruta de su evasión* ofrece a las teorías feministas y a la literatura centroamericana en general.

En lo que respecta a *Conciencias y voces polifónicas*, desde dichas nociones generales, parece que la inclusión de esas voces corresponde a terceros espacios que consiguen romper con la lógica patriarcalista. Más allá del ámbito formal, el dialogismo es recurrente en la obra, es decir, aparecen múltiples conciencias que se encargan de darle la palabra a cada personaje para emitir su criterio con respecto a algo en específico, siempre

con un afán emancipador. Se descarta lo monológico como característica de esta novela y, al contrario, se reafirma la independencia y autonomía de las voces internas. En otras palabras, se concluye que no existe una voz monológica que domina y controla todas las conciencias, más bien, aparece una polifonía que hace que se concrete el pensar de los personajes y las reacciones que tienen, generalmente de denuncia, hacia sus experiencias personales.

Referencias bibliográficas

- Arrillaga, M. (1989). "Atisbos feministas en La ruta de su evasión de Yolanda Oreamuno". *Instituto de Estudios Caribeños*, 3, 47-56.
- Lauretis, T. (1989). *Tecnología del género*. Londres: Indiana University Press.
- Martínez, A. (1998). *Feminismo y literatura en Latinoamérica*. Recuperado de www2.ups.edu/faculty/velez/Space_301/html/supple/femlitlat.DOC
- Meléndez, M. (2000). "Yolanda y su época". *Revista Raíces*, 18, 1-7.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Núñez, J. & Mayra Zapparoli (2006). "El discurso patriarcal en *La ruta de su evasión* de Yolanda Oreamuno: una lectura de la otredad a través de la polifonía bajtiana". *Revista Praxis*, 60, 9-27.
- Oreamuno, Y. (2012). *La ruta de su evasión*. San José: Editorial Costa Rica.
- Quirós, R. (2007). "La mujer, lo femenino y lo arquetípico en la novela *La ruta de su evasión* de Yolanda Oreamuno". *Revista Reflexiones*, 87, 64-72.
- Richard, N. (1987). *¿Tiene sexo la escritura?*. Santiago: Editorial Palinodia.
- Richard, N. (1996). "Feminismo, experiencia y representación". *Revista Iberoamericana*, 176, 733-744.
- Robles, I. (2005). "Memoria e identidad: la asociación Gabriel / Tzinzunzan en *La ruta de su evasión* de Yolanda Oreamuno". *Revista Filología y Lingüística*, 31, 97-104.
- Silvestri & Blank (1993). *Bajtín y Vogotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Antrophos.
- Vallbona, R. (1987). "*La ruta de su evasión*, de Yolanda Oreamuno: escritura proustiana suplementada". *Revista Iberoamericana*, 138, 193-217.
- Zavala, I. (1991). *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona: Antrophos.

ABORDAJE DE LA IDENTIDAD CULTURAL DESDE EL PROYECTO DE ETAPA BÁSICA DE ARTES PLÁSTICAS

Nidia Marina González Vásquez¹⁹
Susana Villalobos Ramírez²⁰

Resumen

Desde hace 30 años el proyecto Etapa Básica de Artes Plásticas ha trabajado con la población infantil, y recientemente beneficia también a la población joven y adulta, en la alfabetización visual, sensibilización y estímulo de la capacidad creativa por medio de actividades propias de las Artes Plásticas. Dentro del proyecto se aborda el tema de la identidad cultural a través de diversas actividades de taller diseñadas de forma distinta para los niños y los adultos, afrontando el reto de lograr alejarse del uso de estereotipos en la imagen, contaminada por el constante bombardeo mediático y las representaciones visuales de modos de vida ajenos, para llegar al uso de imágenes cercanas a las identidades locales y en diálogo con otras identidades para el caso de los adultos, y de imágenes adquiridas a través de la sensibilización y la observación del entorno en el caso de la población infantil que atiende el proyecto. De este modo el conocimiento y el ejercicio creativo son una herramienta didáctica en la construcción y reconocimiento de la identidad.

Palabras clave: Identidad cultural, alfabetización visual, estereotipos, creatividad.

¹⁹Licenciada en Artes Plásticas con Énfasis en Pintura, profesora Asociada en la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente. Correo electrónico: barroco80@gmail.com

²⁰Licenciada en Artes Plásticas con énfasis en pintura en la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente. Correo electrónico: susanamaria.villalobos@ucr.ac.cr

Abstract

The project called *Etapa Básica de Artes Plásticas*, has been working for over 30 years, attending to children from small middle schools and recently an adult population; it approaches visual literacy, sensitization, and stimulating creativity throughout art teaching. The project addresses cultural identity issues at the workshops, designed differently for children and for adults; it faces the challenge of getting away from the use of stereotypes through images, subsequently contaminated by the media and foreigner's life styles, and getting the use of local identity images able to dialogue with other's identity in case of adult workshops, while using images obtained from sensitization and knowledge of the environment in case of the workshops with children. That is how knowledge and creativity become a didactic tool in the construction and recognition of identity.

Keywords: Cultural identity, visual literacy, stereotypes, creativity.

*El mundo avanza, también en el arte,
hacia el reconocimiento pleno de la
diversidad estética y cultural.*

José Jiménez

I. Introducción

El proyecto Etapa Básica de Artes Plásticas cumple 30 años de labores de Extensión Docente este 2016 dentro de la Acción Social de la Sede de Occidente, atendiendo poblaciones que tienen poco o ningún acceso a las Artes visuales. Fundamentalmente el proyecto es un esfuerzo de varios docentes de distintas especialidades de las carreras de Artes Plásticas con el objetivo de contribuir con la alfabetización visual y el estímulo creativo de los participantes, que reciben el beneficio de descubrirse como personas capaces de expresarse a través de las Artes Plásticas, y adquirir conocimientos básicos en el área de la expresión y comunicación artística. A través de una vasta experiencia nuestro trabajo de talleres de Artes Plásticas, acerca a los participantes al conocimiento de artistas y técnicas, pero sobre todo a ejercicios expresivos, abordando la expresividad creativa como un derecho de todos y una plataforma desde la cual el conocimiento se convierte en sensibilización, experimentación, libertad propia, y contribuye a la cultura general y su ejercicio desde una mirada consciente del entorno en el que vivimos. Por esto el abordaje en los talleres del elemento identitario, como construcción cultural a través de la imagen, y como diálogo con otros rasgos culturales, resulta ser uno de los temas de mayor fuerza que atraviesa todo el programa de trabajo. Sirva esta ponencia para tener un panorama general del accionar del proyecto en este sentido y su importancia en la construcción de una sociedad más rica, de un individuo más creativo y consciente de su cultura en interacción con otras identidades.

II. Imagen visual y significativa

El lenguaje visual es un elemento cotidiano, cada vez más fuerte en este sistema económico social. Las imágenes son unidades de representación y estas no son inocentes, sino que cada imagen lleva su carga ideológica, cultural e influye en nuestra vida fuertemente. ... "a través del lenguaje visual se transmite

conocimiento, es decir, que la imagen es un vehículo que alguien utiliza para algo" (Acaso, 2007, p.15).

Existe una gran complejidad en nuestra contemporaneidad con el uso y abuso de las imágenes, por la proliferación de las herramientas tecnológicas y el comercio global, en este sentido la alfabetización visual es de suma importancia. Vivimos en una sociedad dominada por los medios de comunicación icónica con fines comerciales, que: "contribuye a que formemos nuestras ideas sobre cómo es el mundo, ya que a través de él absorbemos y creamos información" (Acaso, 2007, p.17).

Como docentes de las Artes Plásticas sabemos que el poder de la imagen crea una necesidad creciente de contar con mayor alfabetización visual y mayor criticidad para su manejo positivo, siendo este uno de los factores más fuertes a tomar en cuenta en nuestra labor social y docente.

La imagen, su consumo y reproducción en el sistema comunicativo visual, suele ser un elemento al que se le atiende poco, pero que reviste una gran importancia en la construcción de identidades culturales, contribuir a la aprehensión natural de nuestro entorno identitario es la función de los talleres dentro de este enfoque.

I. Identidad cultural

El concepto de Identidad cultural del que partiremos considera la identidad como el reconocimiento del entorno y la toma de conciencia del contexto que nos rodea antes que la realidad que nos venden los medios y los procesos de aculturación externos. Teniendo claridad de que cada día adaptamos más elementos ajenos a nuestras costumbres, pero que deseablemente esta dinámica se lleve a cabo desde nuestra realidad propia y desde el lugar al que pertenecemos. Así que a través de la enseñanza y práctica de las Artes Plásticas se comienza por un reconocimiento e interiorización del entorno en el que vivimos, de manera que acudimos a la auto observación del significado de cuanto nos rodea, y que constituyen el entorno cultural propio: nuestra naturaleza, nuestro barrio, los espacios públicos, los espacios históricos. Además nuestras mascotas, nuestro trabajo, nuestra música, nuestra iglesia, nuestra agricultura, nuestra forma

de relacionarnos y nuestro lenguaje; cada acción es significativa y define la identidad que se encuentra siempre en construcción. En palabras del profesor Gilberto Jiménez de la UNAM

Por eso suelo repetir siempre que la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores. (Gilberto Jiménez, s.f., p. 5)

IV. Abordaje en los talleres

En el proyecto EBAP en las sesiones de taller se utiliza la imagen como una herramienta didáctica a través de su carga semántica, distinguiendo y reconociendo las imágenes que representan el entorno, y por tanto la identidad cultural propia, así como estableciendo un diálogo con otras imágenes de representaciones interculturales. Sirven como ejemplos específicos de este accionar el taller de xilografía, donde la técnica está a la par del reconocimiento del tema elegido: los pájaros de nuestra región. Los integrantes del taller se acercan al tema proveyéndoles imágenes de nuestras aves, conversando con ellos sobre sus propias memorias del tema, sus experiencias con el entorno acerca de las aves de nuestro país y región, para motivar el desarrollo de las obras en esta técnica, los resultados creativos tienen una gran carga original, con interpretaciones personales que dependerán de la forma en cada participante se expresa y en total respeto para reconocer los logros de cada uno como valor único.

Figura 1: Talleres de Xilografía: tema identidad del paisaje.



Fuente: Elaboración propia

Figura 2: Talleres de Xilografía: tema identidad de paisaje.



Fuente: Elaboración propia

Figura 3: Taller de xilografía



Fuente: Elaboración propia

Por otra parte, se les acerca desde la explicación teórica al trabajo en esta técnica que desarrollara el maestro Francisco Amiguetti, quien además desarrolló sus xilografías desde una temática identitaria y costumbrista muy fuerte.

Para otro tema como el bodegón les solicitamos traer elementos de sus casas, frutas cosechadas del entorno, además construimos un bodegón con elementos conocidos, en lugar del estereotipo de las uvas y las peras en un jarrón, usamos como modelo chayotes, plátanos, cerámica tradicional y flores de las casas; la conversación y reflexiones siempre hacen énfasis en tener claro las diferencias de usar elementos ajenos frente a las cosas que nos rodean, nos definen, y forman parte de nuestra experiencia cotidiana. En el tema del bodegón también se hace un pequeño recorrido de este género en la historia del Arte.

Figura 4: Talleres en Piedades Norte, 2016, 1er ciclo.



Fuente: Elaboración propia

Figura 5: Talleres en Piedades Norte, 2016, 1er ciclo.



Fuente: Elaboración propia

Con los niños también se parte del reconocimiento del entorno, y uno de los ejemplos más característicos se trata de pasar del dibujo estereotipado del pájaro que parece una "V" al dibujo del pájaro detallado, reconocible y familiar que vuela en sus creaciones. Esto puede parecer muy elemental pero existe una carga muy fuerte en el niño que a sus diez años dibuja un elefante que posiblemente nunca ha visto y no sabe dibujar un mono tití o una lagartija, y no se trata aquí de inhibir la fantasía, sino de estimularla desde el conocimiento y la experiencia de su propio contexto, que resulta tan importante en el aprendizaje significativo. Tal como lo plantea David Ausubel (s.f.) "La experiencia humana no solo implica pensamiento, sino también afectividad y únicamente cuando se consideran en conjunto se capacita al individuo para enriquecer el significado de su experiencia". (Ausubel, s.f., p. 1)

En este mismo sentido, los talleres de arte con niños más pequeños se abordan con especial énfasis en la sensibilización que implica experimentar el entorno, despertar los sentidos para llegar al conocimiento de

materiales y símbolos, que más tarde devendrán en imágenes con los que los niños se expresen desde su experiencia con mayor significado y no tanto desde conceptos impuestos por el bombardeo externo. Aunque para probar este efecto tendríamos que contar con estudios a largo plazo y con una educación artística sostenida a través de los años, al menos el proyecto deja abierta una brecha alternativa hacia el desarrollo de la propia imaginación tomando como insumo el entorno cultural y sensible en el que nos desarrollamos como ciudadanos.

Figura 6: Sensibilización con texturas.



Fuente: Elaboración propia.

Usar materiales como la arcilla o materiales naturales encontrados también aporta al uso de todos los sentidos y el reconocimiento del entorno en el que nos desenvolvemos como seres sociales. En el caso especial de la arcilla se trata de un material autóctono que tiene una tradición importante que respalda su uso; para los participantes de los talleres de arte, tanto niños como adultos, esta técnica aunada al conocimiento de imágenes de artefactos precolombinos o de tradición precolombina, abre una oportunidad de robustecer la identificación con una manifestación cultural que nos alcanza hasta nuestros días y se desconoce con tanta frecuencia.

De esta manera el proyecto está construyendo identidad y profundizando en el uso de la imagen con plena conciencia de su poder y sus significantes. Acudimos a la apropiación de imágenes que nos permiten reconocernos y reconocer al otro, de manera reflexiva pero también de forma natural.

Está claro que el problema de la identidad se debe abordar desde la singularidad en la sociedad actual, estamos permeados de una gran cantidad de información que construye cada día más un mundo diverso. García (2004) plantea que: "En el conocimiento representativo generado por las artes y las industrias culturales se advierte con mayor evidencia la complejidad de articular lo diverso y las asimetrías de la interculturalidad" (García, 2004, p.17).

Coincidimos además con la idea de que existe una diferencia entre obtener información y "conocer al otro", ambos procesos distan entre sí por la experiencia, y por esto resulta tan importante el contacto con el entorno, sensibilizarnos al conocimiento de lo inmediato, que lleva a las construcciones culturales desde lo cotidiano, a través de la diversidad de imágenes y elaboraciones simbólicas, con significantes cercanos y por lo tanto, aprehensibles de una forma mucho más reflexiva.

V. Adquisición de herramientas artísticas e identidad cultural

Para Jiménez, el arte en su entraña más profunda es metamorfosis, no mera repetición, ni simple redundancia, sino producción de la realidad y creación. Partiendo de lo que hay, de la experiencia sensible, de lo existente, el arte va más allá, cuestionándolo y cuestionándose a sí mismo (Jiménez, 2002). De acuerdo con la práctica y la didáctica desarrollada dentro del proyecto a través de años de experiencia, las prácticas que se llevan a cabo contribuyen a la auto-expresión, al descubrimiento del entorno, logrado esto a través de la observación:

La visión sensible no es el objeto de las artes visuales, sino su indispensable punto de partida. Esto implica que el público, los diversos públicos con sus distintas sensibilidades, debieran aproximarse al arte con una actitud mucho más abierta, receptiva, similar a la que se adopta respecto a la ciencia, buscando apropiarse de los elementos de conocimiento y placer, alcanzar el enriquecimiento humano, que el buen arte transmite siempre (Jiménez, 2002, p.18).

La alfabetización visual requiere el desarrollo de la

observación, y siendo que esta observación parte de un entorno cultural, se convierte en un modo natural de apropiación de los elementos culturales que nos conforman y transforman cada día.

En los talleres con los niños se trabaja profundizando en el eje sensorial, se teatralizan las sensaciones y se realizan preguntas generadoras; por ejemplo, el proyecto realizó un ejercicio sobre la imagen de los árboles con la población infantil de Quebradillas en el distrito de Piedades Sur, durante primer ciclo en el año 2015. En esta actividad se realiza un trabajo previo de sensibilización, en el que se les solicita a los niños que cierren sus ojos y se visualicen como si fueran árboles, moviendo su cuerpo como un árbol se mueve con el viento, concebir los colores, las texturas los olores, extender los brazos como si fueran ramas, además en este trabajo de sensibilización los niños imaginan el entorno y lo contextualizan en su propia realidad. Esta etapa requiere de la utilización de recursos auditivos tales como sonidos de la naturaleza y música instrumental.

Al finalizar la etapa de sensibilización trabajan en grandes formatos de papel la experiencia recreada. Esto mismo lo practicamos con cuentos y poemas, procurando utilizar textos de autores locales o latinoamericanos. Otro ejercicio es el de dibujar un mapa del entorno desde la casa de cada uno a la escuela, estimulando la memoria visual y la observación del entorno.

Figura 7: Ejercicio imagen del árbol.



Fuente: Elaboración propia

El conocimiento adquirido a través de los ejercicios de sensibilización y de la técnica promueve en las poblaciones beneficiadas, mayor capacidad de criticidad y sensibilidad ante el entorno, en este punto los resultados y los procesos de trabajo evidencian una disminución de estereotipos visuales; representaciones genéricas se sustituyen por imágenes que recuerdan la diversidad de formas aprendidas con la observación, y con el proceso de profundización en el análisis del contexto.

Con las poblaciones beneficiadas, además se trabaja estudiando imágenes relacionadas con grupos indígenas nacionales, a través de las máscaras borucas, de objetos de arcilla y creación de joyería inspirada en la estética precolombina.

Figura 8: **Taller de cerámica: población infantil.**



Fuente: Elaboración propia, 2016.

El estereotipo en los dibujos de los niños deja de ser frecuente, su uso se puede modificar con la observación y el conocimiento. Además de la confianza que adquieren adultos y niños en su propia expresión, y que los anima a ir más allá de la copia, se van sustituyendo dibujos de pájaros y flores estereotipados por dibujos que recuerdan la diversidad de formas aprendidas con la observación. También se trabaja estudiando imágenes relacionadas con nuestras culturas indígenas, a través de las máscaras borucas y de objetos de arcilla y oro. Idealmente una gira al Museo de Oro sería

fundamental en este caso, pero las particularidades y complejidad burocrática con permisos y transporte y otros detalles, raramente hacen posible acercarlos a la experiencia.

En otros temas como el autorretrato y paisaje, también se acude al tema identitario, reconociéndonos a nosotros mismos, y reconociendo la naturaleza que nos rodea. En los talleres con los adultos, se recurre al análisis crítico de la imagen, abordado desde la historia del arte, con temas basados en la identidad de género, por ejemplo, cuando se trabajan proyectos de análisis de la figura femenina a través de arte, particularmente se profundiza en la obra de artistas latinoamericanos, entre estos destaca la sugerente obra de Frida Kahlo. Además se parte de un análisis de las primeras representaciones de las figuras femeninas en la historia del arte y los diferentes contextos en los que emergieron estas imágenes, el valor simbólico de estas representaciones, así como el debate suscitado por el acercamiento a estas propuestas artísticas, fortalecen en las personas beneficiadas por el proyecto, la capacidad de profundizar en la necesidad de producciones contextualizadas en la realidad costarricense y latinoamericana, al tiempo que se establece el diálogo cultural a través del arte con expresiones e ideas ajenas a las propias.

Los conceptos abordados desde el conocimiento de obras icónicas y contemporáneas, hasta producciones locales y artesanales, además de la reflexión sobre la propia imagen representada en sus creaciones, son aspectos necesarios de considerar en la metodología didáctica del proyecto; a través de estos estímulos se adquiere la capacidad de interpretación creativa, de la construcción visual de una auto-imagen así como de representar las aspiraciones y sueños a través de una imagen. Aunado a lo anterior, Jiménez (2002) señala lo siguiente:

Y es que el contacto con las imágenes es siempre perturbador: son una vía de transgresión de lo real, tal y como está culturalmente constituido. Las imágenes nos reflejan y prolongan. Nos dicen lo que somos, pero también lo que quizá podríamos llegar a ser, si nos atreviéramos y se dieran las condiciones materiales para ello. Productividad o creatividad, conocimiento o saber: riesgo (Jiménez, 2002, p.248).

En otros talleres se aborda también el paisaje, buscando un reconocimiento del entorno, así como el uso de materiales encontrados como piedras y ramas para elaborar collages, ahondando aún más en la identificación con elementos cotidianos y propios.

Desde esta perspectiva la observación se considera como una herramienta primordial, que construye el conocimiento a partir del que nos expresamos, "Ver" plásticamente no es simplemente "ver" es como trazar un itinerario, como utilizar una escala, que a partir de los componentes sensibles, visuales, nos permite llegar a un universo complejo: mental, espiritual... (Jiménez, 2002, p.16).

Es así que establecemos la importancia de una observación alerta del entorno, el ejercicio de la introspección para llegar a los temas creativos sensibles, comienza por el reconocimiento del entorno cultural, no en vano todo arte es producto de su época, reflejo que se permite soñar y transforma las ideas para abrir alternativas al espejo del mundo donde la cultura está en constante cambio y construcción cada día.

I. Conclusión

En el Proyecto Etapa Básica de Artes Plásticas hacemos una labor que, partiendo de la alfabetización visual, está teñida profundamente por la experiencia de la propia identidad en diálogo con los otros, y que dentro de una sociedad compleja donde la imagen tiene intenciones específicas es capaz de señalar una vía de reconocimiento del entorno cultural.

La producción de la imagen por la que nos vemos constantemente bombardeados por los medios de comunicación no es una herramienta inocente e influye en gran medida en los cambios culturales, de manera que volviendo la mirada hacia el medio y propiciando diálogos entre los participantes de los talleres, enseñamos vías de trabajo creativo visual desde la propia identidad entendida como una construcción cotidiana que se nutre de lo inmediato y que se puede descubrir en el entorno.

Los talleres abordan de maneras diferentes los tópicos, siendo más analíticos los abordajes con la población adulta, y más sensibilizadores en el abordaje didáctico

con los niños y niñas.

Consideramos las artes como un derecho expresivo de todo ser humano. A través de su ejercicio hay un enriquecimiento del conocimiento, la reflexión y por tanto de la construcción de una identidad cultural en diálogo con otras identidades que nos rodean y nos transforman constantemente.

Referencias bibliográficas

Acaso M. (2007). *El lenguaje visual*. Ediciones Paidós, Barcelona,

Asubel, D. (n.d.). *Teoría del aprendizaje significativo*.

Recuperado de: http://s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/38902537/Aprendizaje_significativo.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWS-MTNPEA&Expires=1469841338&Signature=Ed%2FD4%2B%2BcEzMsmOsauoPSjpm.

Jiménez, J. (2002). *Teoría del Arte*. Editorial Tecnos, Madrid.

García, Nestor. (n.d.). *El poder de las imágenes. Diez*

preguntas sobre su redistribución internacional. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3015855>

Gardner, H. (1999). *Educación artística y desarrollo humano*. Paidós, Barcelona

Giménez, G. (n.d.). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado de <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>

CAPÍTULO IV :

PLURICULTURALIDAD Y GRUPOS MINORITARIOS

EL PRINCIPIO CONSTITUCIONAL DE PLURICULTURALIDAD A LA LUZ DE LAS RESOLUCIONES DE LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS EN MATERIA DE PUEBLOS INDÍGENAS

José Luis Rodríguez Araya¹

Resumen

En el presente trabajo se aborda de una forma crítica los alcances de la Reforma Constitucional del artículo primero de la Carta Magna costarricense, mediante el examen de las obligaciones del Estado pluricultural en relación con las poblaciones originarias. Mediante el análisis a las posibilidades de interpretación del principio de la pluriculturalidad, a la luz de las resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos directamente vinculados con materia indígena. Además se explica el origen de una serie de Derechos Fundamentales estrechamente relacionados con la pluralidad de culturas ancestrales, que merecen la tutela de la Jurisdicción Nacional y el respeto de todos los sectores de la sociedad. En esta línea se pretende demostrar a través de un estudio jurisprudencial internacional, no solo la cercanía doctrinal que existe entre la pluriculturalidad y la protección de la cultura indígena y de sus ordenamientos autónomos, sino también la obligación de los sectores públicos y privados del respecto de la autonomía de estos grupos de seres humanos.

Palabras clave: Principio Constitucional de Pluriculturalidad, Derechos Indígenas, Corte Interamericana de Derechos Humanos, Derechos Humanos.

Abstract

In this article we address, from a critical perspective, the scope of the first article of the Constitutional

Reform in the Costa Rican Constitution by examining the obligations of the multicultural State in relation to indigenous populations. We analyze the possibilities of interpretation of the multiculturalism principle, in the light of the resolutions of the Inter-American Court of Human Rights directly related to indigenous issues. In addition, we explain the source of a series of Fundamental Rights closely related to the plurality of ancient cultures that deserve the protection of National Jurisdiction and respect from all sectors of society. We intend to demonstrate through an international case study not only the doctrinal closeness between multiculturalism and protection of indigenous' cultures and their autonomous systems, but also the obligation of the public and private sectors regarding the autonomy of these groups.

Keywords: Constitutional Principle of Multiculturalism, Indigenous Rights, Inter-American Court of Human Rights, Human Rights.

I. Introducción

Con la aprobación de la reforma al numeral primero de la Constitución Política de Costa Rica, el lunes 24 de Agosto de 2015; declarando al país como un Estado Pluricultural y Multiétnico. El autor de estas páginas tuvo la oportunidad de participar en un breve estudio a la reforma del artículo 1 constitucional, denominada *La Pluriculturalidad Constitucional y la población refugiada*, donde se logró determinar que el Principio Constitucional de Pluriculturalidad, no solo es una extensión de la prohibición de discriminar circunscrito en la Carta Magna nacional, ya que este principio a

¹Estudiante de la Carrera de Derecho en la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: jose_-1993@hotmail.com

partir de las resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, encierra una mutabilidad proclive a la germinación de Derechos Fundamentales para las poblaciones indígenas tales como: Derecho a la Igualdad de Condiciones, a la aplicación de la norma consuetudinaria, a la autodeterminación, a la Consulta y a la propiedad colectiva.

En el marco de este estudio surge dos cuestionamientos claves que deben ser abordados: ¿Cuál es el origen de estos derechos? Y ¿En qué se motiva la mutabilidad del Principio de Pluriculturalidad? Es en esta línea, que el presente trabajo abordará la germinación de estos Derechos Fundamentales para explicar su génesis y la argumentación propuesta por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos para darles su contenido, dentro del ámbito del discurso técnico-jurídico constitucional de los Principios Fundamentales y los Derechos Fundamentales.

I. ¿Principio o Derecho Fundamental?

Con la expresión *pluriculturalidad* se concibe desde una óptica del pensamiento promedio, un conjunto de culturas, donde ambos términos “pluralidad” y “cultura” responden a significados expresos en cualquier diccionario común; sin embargo diferente es el ejercicio de comprensión del término desde la concepción constitucional. En este sentido el hecho de que un país se declare en su Constitución como “un país pluricultural” conlleva una serie de obligaciones positivas o negativas (omisiones) de la administración que responden a la lógica del Estado Constitucional de Derecho donde, la actividad política y judicial corresponde no propiamente a una autorización de la ley desde un sentido paleo positivista, sino intrínsecamente al contenido jurídico del concepto pluricultural en un ámbito supra-legal.

Es por ello que a partir de una constitución vigente la validez de todos los actos jurídicos incluso los legislativos dependen enteramente no del proceso de creación de las normas, sino de la evaluación de su propósito, fines y efectos en relación con el Derecho de la Constitución y su contenido, siendo la misma de acuerdo con Ferrajoli, un ordenamiento de máxima jerarquía, garante de los derechos de todos frente a los más fuertes, e incluso en contraposición del pen-

samiento ideológico de la colectividad (Citado en Carbonell, 2009, p. 28).

Con respecto al lenguaje, el término “pluricultural” es un concepto no determinado, impreciso y flexible que debe ser interpretado jurídicamente por un agente del derecho que se basan en la argumentación, la cual es un ejercicio racional, subjetivo, intersubjetivo e intelectual que integra juicios de valor del agente del derecho en el mismo razonamiento, es más, Susanna Pozzolo expone que la “la Constitución sería un valor en sí” (Pozzolo, 2012, p. 144), razón por la cual la dinámica interpretativa de la misma se constituye en un escenario metodológico, donde se debe contrastar la moral que recae sobre el concepto de Pluriculturalidad y el Derecho Positivo.

Es por ello que al ser un concepto jurídico, indeterminado y casuístico, efectivamente la pluriculturalidad es un Principio Constitucional que puede generar a partir de su estudio en sede judicial una serie de Derechos Fundamentales. El doctor Haideer Miranda Bonilla (2016) fundamenta esta tesis en cuanto sostiene que el Derecho Fundamental es una prerrogativa de fácil determinación en la redacción de las normas, siendo el principio todo lo contrario. Ahora bien, actualmente el principio de pluriculturalidad se encuentra motivado desde el criterio supraconstitucional de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

En el caso de Costa Rica, el criterio de la Corte es determinante, ya que la Declaración Interamericana de Derechos Humanos desde su aprobación y ratificación constituyen normas superiores a la Constitución Política en materia de Derechos Humanos al formar parte del Bloque de Constitucionalidad, el cual de acuerdo con Castillo Padilla,

[...] hace alusión a la existencia de una serie de normas, que si bien no constituyen formalmente parte del articulado o texto constitucional, la propia Constitución remite a ellas, de forma expresa o implícita, como pautas o referentes normativos que sirven de parámetro para enjuiciar la validez constitucional de las leyes y demás normas jurídicas (Castillo, 2009, p. 449).

III. El Principio Constitucional de Pluriculturalidad y los Pueblos Indígenas

Entonces, ¿qué contenido tiene el Principio de Pluriculturalidad y dónde encuentra su fundamento? A la luz de la doctrina y la jurisprudencia constitucional e internacional de América Latina, el principio de pluriculturalidad está directamente vinculado con las poblaciones indígenas y se constituye en un corpus de prerrogativas que surgen en respuesta a la violación sistemática de los Derechos Humanos de esta población. En este sentido, el Estado Pluricultural de Derecho se desarrolla como una organización coactiva, cuyo andamiaje institucional responde a una diversidad de culturas y a la pluralidad de ordenamientos, propios de grupos autóctonos con un pasado ancestral indígena, por cuya condición social e histórica el legislador les ha conferido un fuero de aplicación del Derecho Mixto y diferenciado de cualquier otro, donde emergen el sistema continental europeo y el ordenamiento consuetudinario del aborígen americano.

La tesis del jurista Mario Cruz Martínez, sostiene que la multiculturalidad en la constitución y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos configuran vetas de reflexión que inciden en el proceso interpretativo de las normas y concilian los ordenamientos jurídicos de las culturas originarias con el Derecho del Estado Constitucional. En este contexto académico, a la luz de las resoluciones de los casos *Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicaragua* (2001), *Yatama vs Nicaragua* (2005), *Yakye Axa vs Paraguay* (2005), *Zákmaq kásek vs Paraguay* (2010) y *Kichwa de Sarayaku vs Ecuador* (2012) es posible hallar una subdivisión del Principio de Pluriculturalidad desde el ámbito jurisdiccional en una serie de Derechos Fundamentales tales como: a la Igualdad de Condiciones, a la Aplicación de la Norma Consuetudinaria, a la Consulta, a la Autodeterminación y a la propiedad colectiva. Por tal razón, a continuación se hará un acercamiento al origen de dichos derechos, para determinar su motivación y aplicación en el territorio nacional.

A. El Principio Constitucional de la Pluriculturalidad y el Derecho Consuetudinario Indígena

Un aspecto reiterativo en las resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia

indígena, es la aplicación de la “costumbre” como un elemento esencial, para interpretar las normas positivas de acuerdo al contexto cultural de los grupos ancestrales. Este ejercicio se fundamenta esencialmente en un reconocimiento que ha hecho el legislador en el Derecho Internacional mediante Declaraciones con valor jurídico, del “usus” como una fuente del Derecho equiparable a la Ley para estas comunidades. Este tratamiento jurídico y hermenéutico es aceptado por la República de Costa Rica por medio de la aprobación y ratificación del Convenio 169 de la OIT, y constituye el eje central del Principio de Pluriculturalidad, pues no puede existir un Estado Pluricultural que en materia indígena no otorgue un valor trascendental a las formas y normas de la organización cultural de sus aborígenes, ya que este principio integra las manifestaciones culturales de sus pueblos en el ordenamiento jurídico a partir de la labor de todo agente del Estado. En lo que respecta a pueblos indígenas la Corte ha pronunciado:

Los Estados deben garantizar, en condiciones de igualdad, el pleno ejercicio y goce de los derechos de estas personas que están sujetas a su jurisdicción. Sin embargo, hay que resaltar que para garantizar efectivamente estos derechos, al interpretar y aplicar su normativa interna, los Estados deben tomar en consideración las características propias que diferencian a los miembros de los pueblos indígenas de la población en general y que conforman su identidad cultural. (CIDH. Caso YAKYE AXA VS PARAGUAY. EXEPCIONES REPARACIONES Y FONDO. Sentencia del 17 de Junio del 2005, párr. 51)

Asimismo, la Sala Constitucional de Costa Rica en la consulta sobre la Reforma al artículo 76, expone en la Resolución N°4427-98 de las dieciséis horas treinta y nueve minutos del veintitrés de junio de mil novecientos noventa y ocho;

A juicio de este Tribunal, la reforma del artículo 76 objeto de la consulta se inscribe en la tendencia universal por el reconocimiento de la singularidad de los pueblos indígenas, de su cultura, sus tradiciones, sus instituciones, sus autoridades e incluso de su régimen jurídico consuetudinario propio. El fortalecimiento de las lenguas indígenas constituye sin duda un avance positivo en este sentido por parte de Costa Rica, que

por ley N°7316 de 3 de noviembre de 1992 aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo “Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”.

Entonces, el Estado Pluricultural conlleva el respeto del agente de derecho por la costumbre, las tradiciones y el derecho consuetudinario de las culturas aborígenes, ante esta prerrogativa, el juzgador no solo debe interpretar la norma ordinaria para su aplicación, sino que debe hacer una evaluación de la voluntad del legislador en contraposición con la costumbre de la comunidad indígena y ponderar el valor del “usus” sobre la misma ley, para así brindar una solución adecuada al contexto cultural que se encuentra en juego; esta metodología se circunscribe en los límites de la dignidad humana, los Derechos Humanos y el ámbito constitucional de los derechos fundamentales, es por ello que una decisión de una población ancestral en virtud de su “costumbre” debidamente acreditada por sus representantes o a la luz de un peritaje antropológico, es vinculante al Estado y sus jueces en cuanto “dicha práctica” no constituya una contradicción a los preceptos y prerrogativas esenciales del bloque de constitucionalidad.

B. La Igualdad desde la perspectiva del Principio Constitucional de Pluriculturalidad

En el marco jurisprudencial del Sistema Interamericano de los Derechos Humanos, el Principio de Pluriculturalidad incide y reelabora el contenido del Principio de la Igualdad, reestructurando esta prerrogativa en función de las necesidades inherentes a los pueblos originarios. La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha establecido que la “igualdad” forma parte integral de la dignidad de la persona, y es contraria a esta, toda aquella actividad que privilegie o cause menoscabo a los derechos de un grupo específico, para mantener la “hegemonía” de un colectivo “distinto” sobre otro.

Sobre el principio de igualdad ante la ley y la no discriminación: la Corte ha señalado que la noción de igualdad se desprende directamente de la unidad de naturaleza del género humano y es inseparable de la dignidad esencial de la persona, frente a la cual es incompatible toda situación que, por considerar

superior a un determinado grupo, conduzca a tratarlo con privilegio; o que, a la inversa, por considerarlo inferior, lo trate con hostilidad o de cualquier forma lo discrimine del goce de derechos que sí se reconocen a quienes no se consideran incurso en tal situación. (CIDH. Caso Norín Catrیمان y otros vs. Chile. EXEP-CIONES, REPARACIONES Y FONDO. Sentencia del 29 de mayo 2014, párr. 197)

Desde este contexto se ha determinado que la responsabilidad de mantener la prohibición de discriminar concierne al Estado, cuya función es establecer las medidas operativas y positivas pertinentes; para evitar todo aquel ejercicio de poder gubernamental, individual o colectivo, que limite en condiciones de igualdad el disfrute de los derechos de un sector de la población. Esencialmente el principio de igualdad presente en los artículos 1 y 24 de la Convención Interamericana de Derechos Humanos, genera una esfera de protección que garantiza la aplicación de los derechos de dicho instrumento internacional sin distinción alguna, y obliga al Estado a respetar y promulgar el Principio de Igualdad en su legislación.

En relación con la vinculación de los artículos 1 y 24 la Corte ha expuesto: El artículo 24 de la Convención Americana prohíbe la discriminación de derecho o de hecho, no sólo en cuanto a los derechos consagrados en dicho tratado, sino en lo que respecta a todas las leyes que apruebe el Estado y a su aplicación. Es decir, no se limita a reiterar lo dispuesto en el artículo 1.1 de la misma, respecto de la obligación de los Estados de respetar y garantizar, sin discriminación, los derechos reconocidos en dicho tratado, sino consagra un derecho que también acarrea obligaciones al Estado de respetar y garantizar el principio de igualdad y no discriminación en la salvaguardia de otros derechos y en toda la legislación interna que apruebe (CIDH. Caso Yatama vs. Nicaragua. EXEP-CIONES, REPARACIONES Y FONDO. Sentencia del 23 de Junio de 2005, párr. 186).

Precisamente, en el marco constitucional, los artículos 1 y 33 de la Constitución Política de Costa Rica se vinculan con los numerales 1.1 y 24 de la Convención Interamericana, originándose desde el Bloque de Constitucionalidad matices del Principio de Igualdad, que responden al contexto socio cultural de los pueblos indígenas.

Es en esta sede donde el principio de igualdad en materia indígena corresponde a una igualdad de Derechos en condiciones diferenciadas y determinadas por la cultura, en otras palabras el Estado Pluricultural debe abogar por que sus poblaciones originarias tengan acceso a servicios básicos tales como agua potable, electricidad, alimentación, educación, justicia y salud, pero en armonía y respeto de su cultura, usos y costumbres, siendo inaplicable este principio en función de homogenizar o restringir comportamientos tradicionales de grupos ancestrales en favor de una cultura dominante

Lo Corte ha señalado que:

[...] Los Estados están obligados “a adoptar medidas positivas para revertir o cambiar situaciones discriminatorias [...]”. Esto implica el deber especial de protección que el Estado debe ejercer con respecto a actuaciones y prácticas de terceros que, bajo su tolerancia o aquiescencia, creen, mantengan o favorezcan las situaciones discriminatorias (CIDH. Caso XÁKMOK KÁSEKVS PARAGUAY. EXEPCIONES REPARACIONES Y FONDO. Sentencia del 24 de Agosto de 2010, párr. 271).

Sin embargo, surge un cuestionamiento: Si todos somos iguales ante la ley, ¿Es posible garantizar igualdad de Derechos en condiciones diferenciadas? Esta situación desde un contexto legal, ha sido ampliamente abordada por los estudiosos del Derecho y se ha considerado que la igualdad y la discriminación deben responder a las características propias de cada asentamiento humano, dependiendo de su contexto. En esta línea, el valor de la equidad juega un papel fundamental en las interpretaciones sobre este principio, y la concepción de “igualdad de los hombres ante la ley” del Estado de Derecho decimonónico, cede ante la diversidad de circunstancias propias de las dinámicas humanas; resultando en la necesidad de establecer distinciones en el tratamiento jurídico.

Sobre el mismo tema, la Corte Europea de Derechos Humanos ha señalado que sólo es discriminatoria una distinción cuando “carece de justificación objetiva y razonable” [Eur. Court H.R., Case “relating to certain aspects of the laws on the use of languages in education in Belgium” (merits), judgment of 23rd July 1968, pág. 34], criterio que además sostiene la Corte

Interamericana de Derechos Humanos.

En Latinoamérica, la Corte Constitucional de Colombia ha reconocido que:

Si bien el derecho fundamental al mínimo vital es predicable de todos los ciudadanos en condiciones de igualdad, existen determinados sectores de la población que, en razón de su mayor vulnerabilidad, son susceptibles de encontrarse, con mayor facilidad, en situaciones que comprometan la efectividad de su derecho (Cruz, 2013, p. 468).

Según el Investigador Martín Rodríguez, la Sala Constitucional costarricense ha identificado:

Elementos objetivos de diferenciación que justifican y ameritan un trato diferente, conocido en la doctrina constitucional como “discriminación positiva”, que consiste en dar un tratamiento especial a aquellas personas que se encuentren en situación de desventaja con respecto a los demás (Rodríguez, 1999, p. 272).

Entonces, el Principio de Igualdad debe establecerse como aquel que dicta que todos los pueblos originarios deben gozar de todos los derechos humanos, sin discriminación alguna y en las condiciones en que determina su cultura y su costumbre, a la luz de los postulados del Principio de Pluriculturalidad.

C. La Propiedad en el Estado Pluricultural

En esa “selva viviente” hay “ruidos y fenómenos especiales” y es la “inspiración donde, cuando estamos en esos lugares, sentimos una forma de suspiro, de emoción, y así cuando regresamos a nuestro pueblo, a la familia, nos sentimos fortalecidos”. Esos espacios “son los que nos dan la potencia, la potencialidad y la energía vital para poder sobrevivir y vivir. Y todo está entrelazado entre las lagunas, las montañas, los árboles, los seres, y también nosotros como un ser viviente exterior” (CIDH. Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs Ecuador. EXEPCIONES REPARACIONES Y FONDO. Sentencia del 27 de Junio de 2012, párr. 152).

El artículo 45 de la Constitución Política de Costa Rica protege directamente la Propiedad Privada. Este derecho fundamental desde una perspectiva pluricultural con

respecto a la materia indígena, debe ser interpretado desde criterios diferentes al Derecho Privado Clásico, ya que en los grupos ancestrales no existe una delimitación de la propiedad como un bien exclusivo e individual de producción, al contrario, esto constituye un único escenario posible para la aplicación sistemática de los Derechos Humanos, donde el territorio es comunal y las poblaciones sobreviven en estos de acuerdo a su costumbre. En este contexto la tierra indígena no puede venderse, es inalienable e imprescriptible, dado que la misma se vincula a la población y es un legado que se transfiere entre generaciones.

Una de las principales características de los Territorios Indígenas se vincula directamente al *modus vivendi* de los integrantes de los pueblos originarios, en este aspecto la Corte IDH ha reconocido que la tierra:

está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores (CIDH. Caso YAKYE AXA VS PARAGUAY. EXEPCIONES REPARACIONES Y FONDO. Sentencia del 17 de Junio del 2005, párr. 154).

Estas manifestaciones culturales que se reproducen en los territorios indígenas, justifican la vinculación entre el Principio Constitucional de la Pluriculturalidad y el derecho a la propiedad comunitaria de los grupos ancestrales, ya que la tierra y las vivencias humanas que se desarrollan en la misma, constituyen un bien inmaterial, cuya existencia representa un “valor” que se tutela de acuerdo a la lógica del Estado de Derecho Pluricultural. Es más, en el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos, se ha considerado que la dinámica social de los pueblos originarios y el territorio donde la misma se materializa, deben ser protegidos como parte del patrimonio de la comunidad, y por ello se protegen en el artículo 21 referente a la propiedad privada de la Convención Interamericana de Derechos Humanos. Al respecto la Corte ha expuesto:

Los “bienes” pueden ser definidos como aquellas cosas materiales apropiables, así como todo derecho que pueda formar parte del patrimonio de una persona; dicho concepto comprende todos los

muebles e inmuebles, los elementos corporales e incorporeales y cualquier otro objeto inmaterial susceptible de tener un valor (CIDH. Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicaragua. FONDO, REPARACIONES Y COSTAS. Sentencia del 31 de Agosto de 2001, párr. 144).

Por todo lo anterior se debe entender que el territorio de las comunidades indígenas, se constituye en propiedades comunitarias, las cuales son espacios donde la pertenencia de la tierra no es exclusivamente individual sino grupal, y los indígenas residentes están estrechamente vinculados como comunidad a este territorio. Siendo él mismo el único escenario posible de armonía cultural para la vigencia de los Derechos Humanos de este grupo, en este sentido, despojar a una comunidad de su territorio conlleva a la violación de los derechos fundamentales interdependientes al espacio territorial y espiritual, lo cual es equivalente positivamente a la negación de su condición de seres humanos, y por ello tal modo de propiedad debe ser un bien jurídico tutelado, no solo por el legislador en virtud del principio de pluriculturalidad, sino también por el juzgador. Ahora, en otro orden de ideas, solo es posible desplazar a una comunidad indígena de su territorio en cuanto el Estado ubique a estas poblaciones en territorios adyacentes de condiciones naturales y riqueza semejante.

D. La Autodeterminación y la Cultura

La autodeterminación de las comunidades indígenas viene ligado a su derecho consuetudinario, ya que estas se conforman en comunidades cuya organización descansa sobre una serie de estructuras jerárquicas, que se vinculan fuertemente con sus tradiciones, culturas, ritos y creencias. Las funciones de cada grupo vienen previamente establecidas por la costumbre y es precisamente desde este escenario de normas donde los integrantes de cada comunidad actúan habitualmente, en ese sentido los indígenas son regidos por dos ordenamientos jurídicos diversos; en primer lugar se rigen exclusivamente por aquellos preceptos que dicte su cultura desde su organización interna y en forma general se rigen por el sistema jurídico nacional. Es por ello que cada pueblo debe disfrutar de la autonomía, el auto gobierno y la representación

política. Las comunidades indígenas deben autodenominarse y establecer su etnia, sin necesidad de constituir una personería jurídica y ejercer el derecho para establecer sus costumbres, celebraciones, tradiciones y los ordenamientos que regulen las actividades en su territorio, nombrar sus representantes y establecer un autogobierno que coordine no solo las actividades de los terrenos donde residen, sino que también participen en los procesos democráticos del país y en la elaboración de las agendas y planes de Desarrollo junto con las autoridades centrales y descentralizadas del Estado. En este sentido, la Corte ha considerado:

(...) que el otorgamiento de personería jurídica sirve para hacer operativos los derechos ya existentes de las comunidades indígenas, que los vienen ejerciendo históricamente y no a partir de su nacimiento como personas jurídicas. Sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, y los derechos que ello apareja, como la designación de sus propios líderes y el derecho a reclamar sus tierras tradicionales, son reconocidos no a la persona jurídica que debe inscribirse para cumplir con un formalismo legal, sino a la comunidad (CIDH. Caso YAKYE AXA VS PARAGUAY. EXEPCIONES REPARACIONES Y FONDO. Sentencia del 17 de Junio del 2005, párr. 82).

En este ámbito de la autodeterminación surge el Derecho a la Consulta, este derecho está ampliamente vinculado con las obligaciones y derechos que surgen de la clasificación que se le ha otorgado a la propiedad colectiva como “bien inmaterial” del patrimonio de cada pueblo originario y su función principal es obligar a los Estados de Derecho a informar y a consultar la opinión a los pueblos indígenas, sobre todo aquel proyecto que pueda perturbar la posesión y el disfrute de la tierra colectiva. La corte sobre este tópico ha sostenido que:

(...) al garantizar la participación efectiva de los integrantes del pueblo Saramaka en los planes de desarrollo o inversión dentro de su territorio, el Estado tiene el deber de consultar, activamente, con dicha comunidad, según sus costumbres y tradiciones. Este deber requiere que el Estado acepte y brinde información, e implica una comunicación constante entre las partes. Las consultas deben

realizarse de buena fe, a través de procedimientos culturalmente adecuados y deben tener como fin llegar a un acuerdo (CIDH. Caso del Pueblo SARAMAKA VS SURINAM. EXEPCIONES PRELIMINARES, REPARACIONES, FONDO Y COSTAS. Sentencia del 28 de Noviembre del 2007, párr. 133).

De acuerdo con el criterio de la Corte, la comunicación de Estado debe ser constante y no momentánea, así mismo la autoridad pública debe exponer los beneficios y las consecuencias para la comunidad con respecto a las políticas que vaya a ejecutar en las tierras.

IV. Conclusión

En el ámbito constitucional, la pluriculturalidad propicia en el Estado de Derecho una serie de prerrogativas, que se desprenden del texto de la Constitución, la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Justicia, la Sala Constitucional de Costa Rica y en un eje de Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos.

En este ámbito el principio constitucional de Pluriculturalidad, no es nada menos que el reconocimiento de una serie de culturas que se han asentado en el territorio nacional a través de la historia, cuyos orígenes incluso son anteriores a la formación del Estado de Derecho; esta particularidad de este principio hace que el sistema jurídico reconozca el valor de las culturas y consigo sus ordenamientos jurídicos, siendo este hecho el origen de los derechos que surgen de la Pluriculturalidad: a la Igualdad de Condiciones, a la aplicación de la norma consuetudinaria, a la autodeterminación, a la Consulta y a la propiedad colectiva para los pueblos indígenas.

Entonces se debe entender por pluriculturalidad el reconocimiento de múltiples culturas originarias y por ello la vigencia de sus ordenamientos jurídicos en este caso la costumbre, es este sin duda alguna, el nicho de los Derechos Fundamentales exclusivos de los grupos ancestrales que existen y puedan surgir en el futuro. No obstante, estas culturas están sometidas a la dignidad humana del marco de los Derechos Humanos que ha reconocido sus propios ordenamientos, y por ello es un deber esencial de las autoridades públicas, aplicar los Derechos Consuetudinarios que se expongan en la pluriculturalidad mientras estos no menoscaben otros Derechos Humanos.

No obstante, como este autor ha expuesto en otros trabajos, esta investigación está iniciando y es labor de los Tribunales de Justicia modificar la interpretación de los principios del ordenamiento jurídico. Por ello, definitivamente queda una ardua tarea hermenéutica sobre este tópico, que deber ser y será abordada por el Poder Judicial y la Academia.

Referencias Bibliográficas

- Carbonell, M. (2009). *Neoconstitucionalismo(s)*. México D.F., Mexico: Editorial TROTTA
- Castillo Padilla, F. (2009). *El Derecho Internacional de los Derechos Humanos como parámetro de Constitucionalidad. En Constitución y Justicia Constitucional* (pp. 441-452). San José: Escuela Judicial.
- Cruz, F. (2016). Entrevista Personal, Magistrado de la Sala Constitucional de la Suprema Corte de Justicia de Costa Rica.
- Cruz M. (2013). *Composición pluricultural de la nación. Artículo segundo constitucional: Derechos Humanos en la Constitución: Comentarios de Jurisprudencia Constitucional e Internacional I*, (2), 451-481. Obtenido desde: http://www.kas.de/wf/doc/kas_37055-1522-4-30.pdf?140325162302
- Goldstein, M. (2008). *Diccionario Jurídico*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Circulo Latino Austral S.A.
- González J. (1996). *El Estado Pluricultural de Derecho: Los Principios y los Derechos indígenas constitucionales*. Obtenido de <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoComparado/88/art/art8.pdf>
- Hans, K. (1982). *Teoría Pura del Derecho*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miranda, H. (2016, Febrero 29). Entrevista Personal, Profesor de la Maestría en Derechos Humanos y Derecho Comunitario de la Universidad de Costa Rica.
- Ortega, C. (2013). *Código de Derecho Público*. San José, Costa Rica: Editorial Investigaciones Jurídicas S.A.
- Pineda Camacho, R. (1997). *La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia: en Alteridades*, 7(14), 107-129. Obtenido desde: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/alteridades/incluye/getdoc.php?id=147&article=148&mode=pdf>
- Pozzolo, S. (2002). Un Constitucionalismo Ambiguo. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 230, 139-161. Obtenido desde: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/238/art/art6.pdf>
- Solís, F. (2009). *La Constitución es los que los Jueces dicen*. San José, Costa Rica: Editorial Investigaciones Jurídicas S.A.
- Solórzano, N. (2010). *Crítica de la imaginación jurídica: Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*. San José, Costa Rica: Editorial EUNED.

Jurisprudencia:

- Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución del Caso Caso Yatama Vs. Nicaragua. (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas) del 23 de Junio de 2005.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución del Caso Comunidad Mayagna (Sumo) Awastin Vs. Nicaragua (Fondo, Reparaciones y Costas) del 31 de Agosto de 2001.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución del Caso Norín Catrیمان y otros vs. Chile. (Excepciones, Reparaciones Y Fondo.) Sentencia del 29 de mayo 2014
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución del Caso Pueblo Indígena Kichwa De Sarayaku Vs. Ecuador. (Fondo y Reparaciones) del 27 de Junio de 2012.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución del Caso del Pueblo SARAMAKA VS SURINAM. (Excepciones Preliminares, Reparaciones, Fondo Y Costas). Sentencia del 28 de Noviembre del 2007

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución del Caso Xákmok Kásek Vs. Paraguay (Fondo, Reparaciones y Costas) del 24 de Agosto de 2010.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución del Caso Yakye Axa Vs. Paraguay (Fondo, Reparaciones y Costas) del 17 de Junio de 2005.

Eur. Court H.R., Case "relating to certain aspects of the laws on the use of languages in education in Belgium" (merits), judgment of 23rd July 1968.

Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de la República de Costa Rica. Sentencia N°3410-92 de las 14 horas y 45 minutos del 10 de noviembre de 1992.

Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de la República de Costa Rica. Sentencia 56-90 de las 16 horas 45 minutos del 12 de enero de 1990.

MIGRACIONES Y CONTRASTES: LA ADAPTACIÓN DE LA POBLACIÓN MUSULMANA EN EL MARCO DE LAS MIGRACIONES A COSTA RICA

Carlos Francisco Vargas Jiménez²

Resumen

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, los movimientos humanos desde ciertas áreas del orbe hacia las regiones con mejores condiciones, se han hecho más comunes y constantes en la realidad. Sin embargo, existen migraciones que han sido invisibilizadas y limitadas por cuestiones político-religiosas a la mirada pública; una población migrante de ellas es la musulmana, que proviene principalmente de Medio Oriente y el norte de África, y que ha hecho aportes culturales significativos a nivel global. En Costa Rica, la población musulmana es muy reducida en comparación con algunos otros países del continente o de Europa, pero su existencia no debe dejarse de lado, pues forman parte integral de nuestra sociedad. Por lo tanto, al hacer un acercamiento en el contexto de la región de Occidente del país, se denota que existen pequeños núcleos de familias musulmanas que han tenido que adaptarse a un contexto cambiante y complejo desde sus creencias.

Palabras clave: Musulmán, migración, creencia, cultura, Costa Rica.

Abstract

Since the World War II ended, human movements from certain areas of the world to regions with be-

in the reality. However, there are migrations that have been hidden and limited by political and religious issues from public view; a migrant population of them is the Muslims, who come mainly from the Middle East and North Africa, and have made significant cultural contributions globally. In Costa Rica, the Muslim population is very small compared to some other American countries or Europe, but their existence should not be ignored, as an integral part of our society. Therefore, when making an approach in the context of the Western region of our country, it shows that there are small groups of Muslim families who have had to adapt to a changing and complex context from their religious credence.

Keywords: Muslim, migration, credence, culture, Costa Rica.

I. Introducción

El islam como tal no es solo una religión monoteísta de dimensiones globales y con una cantidad bastante numerosa de seguidores; sino también es una de las corrientes de pensamiento y cosmovisión que pocas veces se han estudiado con profundidad. La población musulmana debe concebirse como es planteada por Jesús Mosterín en su texto, como un grupo humano que se identifica esencialmente con el sometimiento de su vida a los designios de Allah (Mosterín, 2012, p. 9); y por ello es que desde Occidente se han mal interpretado sus costumbres y sus creencias, llenando la cosmovisión de las masas con falsas acusaciones y prejuicios, dado que el propio sometimiento a la unicidad divina ha decantado en una multiplicidad de concepciones propias de las diferentes escuelas de

²Profesor de Estudios Sociales y la Educación Cívica por la Universidad de Costa Rica y estudiante de la Licenciatura en Historia en la Universidad de Costa Rica.

Correo electrónico: carlosvarg1993@outlook.com

ter conditions became more common and consistent

la ley islámica, generando con esto un rechazo hacia sus prácticas en la actualidad.

Es esencial comprender la dimensión del islam como un estilo de vida que debe adaptarse a la dinámica global de los tiempos contemporáneos y donde sus costumbres son concebidas desde la óptica de Occidente como atrasadas o retrógradas (Mosterín, 2012, p. 325-326). Este contexto ha derivado en la forma en la que se estudia el papel de las poblaciones musulmanas en el mundo y el rol geopolítico que tienen las naciones de donde son originarias en la dinámica del poder.

Este estudio permitirá comprender de manera sintética cuál es el origen del islam, bajo qué preceptos se conciben sus creencias, cómo ha sido su difusión global, y en este marco de difusión-movilización, ampliar la perspectiva de análisis para explicar cuáles son los principales retos que enfrenta la comunidad musulmana en tres escalas de análisis, la primera a escala general-continental a la luz de los postulados de Samuel Huntington y la lucha Este-Oeste; en una segunda escala se localizarán los procesos en función de Costa Rica como un espacio pluricultural y el papel de la opinión pública entorno a los musulmanes; en tercer lugar se especificará como ha sido este proceso en la región occidental del país en el caso de Palmares y San Ramón.

II. La adaptación cultural de la población musulmana en el marco de las migraciones.

Para comprender inicialmente bajo qué dimensión se presenta el proceso de asimilación y posterior adaptación cultural de las poblaciones musulmanas en el mundo de una manera paulatina y luego en una escala específica en Costa Rica, deben establecerse principalmente aquellos elementos que son característicos y tradicionalmente más practicados por el grueso del pueblo sometido a Allah.

Todo esto converge en la actualidad del mundo contemporáneo, más su origen se remonta hasta la primera década del siglo VII, con ello creando un precedente ideológico-práctico por más de trece siglos hasta nuestros días en el entorno religioso.

Tomado en cuenta lo expuesto por Roberto Marín Guzmán y en el texto de Mosterín citado anteriormente, el islam como religión tuvo sus inicios en los albores del siglo VII, cuando La Revelación llegó al profeta Muhammad (Mahoma) a través del arcángel Jibril (Gabriel) enviado desde lo alto, quien era un mercader mequí de la tribu Quraysh (Marín, 2011, p. 22).

Mosterín en su texto menciona un aspecto importante y es que Muhammad aparte de ser el Sello de los Profetas (el último en servir a Dios) fue quien trajo al hombre El Corán, el cual es el libro sagrado para los musulmanes, es la palabra directa y pura de Allah, y además es una especie de compendio que engloba muchas de las creencias del judaísmo antiguo e incluso del cristianismo medieval (Mosterín, 2012).

A. Preceptos del islam

El islam conceptualmente y desde una cuestión etimológica significa sometimiento, por lo tanto, la religión islámica involucra un sentimiento de entrega o rendición del individuo al poder de Dios, aceptar su destino y comprender que todo lo creado le pertenece tanto a la Humanidad como también a Dios en su omnipotencia y su sabiduría, quien ha designado todo en el gran libro que usa como guía para la vida de la Humanidad (Mosterín, 2012, p. 15).

Dentro de la óptica religiosa del islam, la tradición es un elemento de mucha importancia para el musulmán, en su entorno como individuo, pondera mucho el mantener nexos con otros grupos musulmanes de su misma rama (Sunníes o Shí'íes), buscando así una cohesión de grupo que permite una homogeneización y vinculación de criterios grupales como individuales en la práctica de la Fe (May, 2011).

De esta manera se mantienen los pilares del islam lo más puros posibles, manteniendo con el rigor tradicional su preservación a lo largo del tiempo mediante la práctica constante y regular de los preceptos. Debe destacarse a su vez que, dentro del islam cualquier musulmán que se disponga a realizar alguna actividad en el marco de la vida cotidiana, debe hacerlo con el respeto, el regocijo y la pureza necesaria según los preceptos mismos del Corán y la Sunna, que son a su vez los cimientos de la Ley Islámica o Sharía (Marín, 2010).

Siguiendo esta línea de argumentación, y con el fin de ampliar este aspecto, se conoce por las fuentes orales musulmanas y por los textos que han sido recopilados a lo largo de las centurias que los cinco pilares del islam son la Shahada o profesión de fe, el Salat u Oración con Quibla, el Zakat o Impuesto para contribuir con los pobres, el Sawn o Ayuno durante el mes del Ramadán, y el Hajj o Peregrinación a La Meca (Mosterín, 2012).

Estos pilares son la base de la vida musulmana, y estos han tenido cambios paulatinos al respecto de su práctica, debido a las transiciones que sufren las sociedades islámicas en el marco del paso del tiempo, y la modernización que implicó eventualmente la globalización de la contemporaneidad, que implicó el mayor contacto con otros pueblos y a su vez los conflictos regionales que se han desarrollado, debido al choque cultural implícito en estas relaciones (Zeraoui y Marín, 2006).

La importancia de los pilares del islam es diametral para comprender el necesario proceso de asimilación que tienen las poblaciones musulmanas en su movilización y adaptación en los demás continentes y regiones del orbe. Por solo ejemplificar un breve hecho, por cada uno de los pilares que han tenido que adaptarse, se puede hacer uso del texto de R. Marín, *Introducción al Estudio de Medio Oriente islámico*, para dimensionar el impacto de los procesos globales.

Por ejemplo, en torno a la Shahada, que se comprende como la profesión de la unicidad y de alguna manera la exclusividad de la existencia de Dios, los musulmanes tuvieron que adaptarse a su contexto con el paso del medioevo, pues a pesar de que el Dios de Abraham y Jacob es el mismo para los musulmanes, el choque principal de la creencia islámica fue con la Sagrada Trinidad del cristianismo, pues para la concepción judaica y árabe Dios es solo uno, es indivisible y sus enviados son los profetas no hijos o frutos de sí mismo en la tierra; esto les granjeó una reputación de belicosos y provocadores en el entorno medieval donde el cristianismo estaba en su apogeo como parte del poder en el gobierno de los reinos (Mahdi, 2010).

La oración dentro de la tradición musulmana, es abordada por R. Marín como un elemento cultural que les provocó dificultades también en su entorno,

dado que el Salat y la Quibla respectiva los llevaron a competir socialmente con otras poblaciones de los Ahl Al-Kitab (pueblos del libro), por demostrar piedad, rigorismo religioso y un mayor sometimiento a Dios, pues en el Corán se establecen las correspondientes cinco oraciones como un pacto entre Muhammad y Allah para mantener a la Umma o comunidad islámica unida a los designios de Dios, esto fue mal visto por los demás árabes no conversos, por los judíos en las ciudades y especialmente con los cristianos de las ciudades con las que tuvieron un contacto directo debido al comercio y la convivencia específicamente en la España Musulmana (Marín, 2006).

En lo que respecta al tercer pilar del islam, el Zakat es un impuesto directo a las personas musulmanas para contribuir a mejorar la vida de los pobres y aquellos desposeídos que vivían en condiciones de pauperismo (Marín, 2011), varió significativamente con la llegada de la modernidad a la mayoría de los países de confesión islámica, pues la usura que tanto fue criticada particularmente por el escritor Al Jahiz en su texto *Kitab Al' Bukhala (Libro de los avaros*, analizado y trabajado por R. Marín en una investigación anterior), se ha convertido en un elemento muy común de las sociedades musulmanas en el entorno de la vida cotidiana bajo el Mercado Mundial y sus ideales.

El libro de Mosterín nuevamente provee información más específica sobre el Sawn (Ayuno) y el Hajj (Peregrinación a la Meca) son los dos pilares en cuyo caso han sufrido un menor impacto en sus costumbres o prácticas tradicionales a lo largo del tiempo (2011), puesto que implican una relación más directa con tradiciones preislámicas como lo es el caso de la práctica de la adoración de la piedra de la Kaaba (meteorito al que se le divinizó como una divinidad preislámica), o el hecho de que el ayuno está amparado en la celebración del doceavo mes del calendario islámico, mejor conocido como el mes del Ramadán en el cual se ayuna durante el día y se cena en familia con abundancia para agradecer a Allah.

B. La realidad de Occidente

Una vez que se han establecido los parámetros básicos para comprender la compleja vida bajo la religión musulmana, se puede comprender que los principales retos que tiene que asumir cualquier población

musulmana, se derivan especialmente de adaptar sus creencias, la tradición de la práctica en torno a los pilares ideológico-religiosos que regulan sus vidas, el aplicar la ley islámica y las regulaciones de género en otros territorios con un pasado donde se han construido sociedades con otra ideología y un esquema de pensamiento diametralmente distinto.

Una explicación más amplia de la transición que experimenta el islam y quienes lo siguen al entrar en contacto con Occidente poco tiempo después de la muerte de Mahoma, se encuentra en los textos de Mosterín y de Mahdi sobre el desarrollo del islam a lo largo del tiempo, en donde se plantea que este contacto fue la base de cambios y experiencias que pasaron a ser luchas y asimilaciones durante el período medieval-como por ejemplo la normalización de las relaciones con los Ahl Al-Kitab o la traducción de importantes textos antiguos al árabe y su posterior traducción al latín-; el posterior rezago del idealismo musulmán con el cambio de Seljúcidas por los Otomanos (Uthman fue el líder de las agrupaciones turcas conversas al islam en las grandes estepas de Asia) en el control de los territorios (Mahdi, 2010); ya luego con el papel determinante desarrollado por las potencias occidentales en la región de Medio Oriente, llevaron a que existieran expulsiones, migraciones y asimilaciones culturales importantes en los pueblos musulmanes que fungieron el papel de asideros para no perder su religión al llegar a los diferentes lugares donde se han asentado (Mosterín, 2012).

Para los fines de esta investigación se comprende a Occidente como la suma de territorios americanos y de Europa Occidental, pues es en el contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial, donde las poblaciones musulmanas tendrán un mayor reto cultural para adaptar su convivencia a la realidad misma de estos territorios debido a las grandes distancias culturales que el tiempo se encargó de construir, además de ser la macro-región global en la cual se ve inmersa Costa Rica, cultural y políticamente.

Todo el contexto expuesto anteriormente permite ver la compleja dinámica cultural que engloba la religión musulmana, por lo que a la luz de lo que permiten comprender las fuentes históricas y los estudios estadísticos relacionados con el tema migratorio, es después de la Segunda Guerra Mundial, con la nueva

dinámica del poder, polarizado en dos bloques antagónicos (Occidente y Oriente) donde se desarrollan tres flujos migratorios importantes desde el foco de Medio Oriente y las regiones musulmanas del Norte de África.

El primero directamente hacia Europa Central debido a su cercanía espacial y por ser el primer foco de desarrollo inmediato desde Medio Oriente y África del Norte. Un segundo flujo hacia Europa Occidental donde la relativa bonanza de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX en estos territorios permitió una mejor receptividad poblacional (Zeráoui y Marín, 2006), no sin involucrar una resistencia de las poblaciones europeas principalmente por criterios de competencia laboral o la posible inestabilidad política para esconder ciertas reservas xenofóbicas que subyacen en el pensamiento masivo de muchos europeos. Un tercer flujo no menor, pero distinto en la heterogeneidad étnica como cultural se da hacia el continente americano.

Tomando en cuenta los postulados de Samuel Huntington en la teoría del Choque de Civilizaciones, se puede explicar que los grupos de credo islámico provenientes de las regiones de Medio Oriente y África del Norte, serán en su mayoría poco asimilados en Occidente debido a la concepción del otro como un individuo incapaz de asimilarse (Huntington, 1993), pues tras varios siglos de control occidental en la región, de imposición y degradación de su cultura tras la inserción de la dinámica del Mercado capitalista y el papel de los medios de comunicación masiva, pero principalmente por la pérdida de la cohesión étnico-religiosa con la que nació el islam, el conflicto bélico e ideológico con Occidente quedará en evidencia, expuesto a la vista del mundo entero, pues existen dicotomías grosso modo insalvables aún, que de no encontrarse un equilibrio real y consensual con estos grupos, no será posible encontrar la paz, en el contexto de su llegada cada vez más masiva hacia Occidente (1993).

Otra teoría que ayuda especialmente a comprender cómo se desarrollan las migraciones y el papel de los grupos musulmanes en este contexto es aportada por Saskia Sassen, quien en su texto *Expulsiones* plantea interesantes conexiones entre los procesos demográficos como las migraciones con los flujos del

poder económico en el Mercado. Sassen permite ver en su análisis cómo la sistematicidad con la que se desarrollan las migraciones se convierten en los elementos característicos de lo que ella denomina como expulsiones (Sassen, 2014).

Siguiendo a Sassen, se comprende que los conflictos que han estallado desde los años sesenta en las naciones musulmanas de Medio Oriente por recursos como el gas natural o el petróleo, además del control de rutas comerciales y territorios, generaron que muchos grupos fundamentalistas, con políticas contrarias a la intervención occidental o del papel desempeñado en la región por el joven estado de Israel; socavarán el poder de países como El Líbano, Irán, Jordania, Irak, Egipto, Túnez, etc.

Todo este proceso de inestabilidad geopolítica desarrollada por Estados Occidentales, generó una movilización importante de población hacia diferentes regiones del mundo, siendo América uno de estos espacios, pues su distancia respecto al Medio Oriente es mayor, se plantea la posibilidad de evitar que el conflicto que originó la salida del país los alcance tan lejos (Pérez, 2006).

C. Costa Rica en el contexto de las migraciones de musulmanes

Este contexto se extiende a Costa Rica, al ser un país centroamericano, y por lo tanto alejado de las grandes urbes de Norteamérica o Sudamérica y con una dinámica política relativamente estable durante los últimos sesenta años, lo que le permitió convertirse en un espacio de recepción de población musulmana que buscó y sigue buscando refugio ya sea de la violencia de sus países de origen, como de la xenofobia que se reproduce en los medios de comunicación masiva perteneciente a los países más poblados y desarrollados de Occidente.

Para los grupos que se consideran sometidos a los designios de Allah en Costa Rica se ha encontrado una acogida mejor de lo que se esperaba, a pesar de que el país cuenta con un aproximado de 500 familias distribuidas en todo el territorio nacional (May, 2011), lo cual implica que en conjunto apenas suman un porcentaje bastante reducido de la población que ha

llegado al país por inmigración mediante vías legítimas.

Según la información recopilada por Sally May en 2011: “el islam en Costa Rica se estima en 0.01% de la población nacional, [...] La comunidad musulmana está formada por inmigrantes de Argelia, India, Iraq, Irán, Líbano, Marruecos, Egipto, Somalia, Pakistán, los Territorios Palestinos y Siria”, y según la noticia de Al Día en 2006, han encontrado como grupo un espacio o nicho laboral principalmente en el área comercial para continuar su vida en un país extranjero y distinto al de su origen, esto en palabras de Hasan Ali Reda, quien tras el estallido y recrudecimiento de los conflictos en el Líbano, migró hacia Cost Rica con su familia para buscar una nueva vida (Pérez, 2006).

En una entrevista realizada a una familia de origen libanesa que vive en San Pedro de Montes de Oca, se precisó que la sociedad costarricense es respetuosa de las creencias de los extranjeros, o al menos esa era su percepción al respecto de cómo se sentían luego de haber llegado al país luego de una década de residir en diferentes partes del territorio, esta información se complementa con los resultados arrojados por S. May para PROLADES en donde se entrevista a Abdulfatah Sa'sa Mahmud, quien dirige el Centro Cultural Musulmán de Costa Rica en Calle Blancos, y quien hace un esfuerzo real para mantener unida a la población musulmana sunnita del país en la Mezquita de Omar localizada en el Centro, y que es la única mezquita del país, pues la comunidad de musulmanes Shí'itas del país se reúne en una casa de habitación en Sabanilla, con ello manteniendo su distancia unos respecto a otros incluso en la dimensión reducida de su población en el territorio costarricense (May, 2011).

Desde una perspectiva más amplia, la principal necesidad o reto que les ha correspondido asumir es la de más espacios para la oración los días viernes o durante las fechas sagradas del Ramadán, pues a excepción de la mezquita localizada en el Centro Cultural Musulmán en San José, no existen espacios donde practicar los cultos colectivos propios de las tradiciones islámicas en otras partes del país.

Esto los ha llevado a tener que reunirse en casas de habitación en el caso de que su filiación religiosa sea distinta al islam sunnita practicado en la Mezquita

de Omar, o por razones de no poder asistir, debido a que viven en zonas alejadas como para asistir regularmente a los ritos o celebraciones, aunque esto ocurre pocas veces, debido a que la familia de la que se tiene conocimiento y vive más alejada, reside en la ciudad de Puntarenas (May, 2011).

Sumado al hecho de haber tenido que desplazarse desde regiones al otro lado del Atlántico, hacia un país diametralmente distinto de la forma de vida en sus países de origen y de sus creencias religiosas, otro de los retos que han tenido que asumir para adaptarse es limitar su vestimenta cultural -al menos el uso del velo en las mujeres o de vestimenta que cubra la mayor parte de su cuerpo no ha sido limitado, como sí lo ha sido el uso de la Burka propia de las creencias más fundamentalistas de Asia Central y más arraigadas en la rama del islam chiita- esta transición ha derivado en una paulatina asimilación de los patrones occidentales de comida, vestimenta masculina, patrones de consumo y la incorporación de nuevas familias -principalmente mujeres- de costarricenses que asumen como religión al islam y que aumentan la población musulmana en el país.

Las dificultades que supone adaptarse a la vida en Costa Rica para una familia musulmana, implican más de lo que significa la migración para otras poblaciones. En Costa Rica como bien lo señaló el presidente de la República el año anterior con el recrudecimiento de la crisis de Siria y el ascenso de la violencia del DAESH, es casi imposible que se encuentre la mejor manera de abordar la llegada más frecuente de población musulmana, ante las escasas, de poblaciones capaces de apoyarlos en su llegada al país, por lo que se firmó a través del Ejecutivo una prohibición de la llegada masiva de sirios al territorio nacional (Dyer, 2015).

A pesar de que como lo ha mencionado el señor Sa`sa Mahmud, en Costa Rica debe haber aproximadamente unos 1500 musulmanes localizados principalmente en la Gran Área Metropolitana y las ciudades cercanas a la capital (May, 2011), no son suficientes para permitir una mejor asimilación, pues casos de otros países que no concibieron esta variable tuvieron que enviar a los migrantes hacia otras naciones con mayor población, pues el idioma, las costumbres, las diferencias de género, la vestimenta, su alimentación y su cultura no

eran compatibles con las prácticas mayoritarias como lo fue el caso de Uruguay el año anterior (López, 2014).

Ahora bien, para que la asimilación y adaptación cultural se haya estado gestando a lo largo del tiempo, es necesario contextualizar cuales han sido los elementos que más se han tenido que amoldar a la situación nacional a lo largo de su estadía en el país.

Es tras los conflictos de Medio Oriente, la invasión territorial israelí en Palestina, el desequilibrio entre drusos y maronitas en El Líbano, las guerras del Golfo Pérsico, y la suma de conflictos étnico-religiosos en todos los demás territorios entre los practicantes del islam sunnita y el chiita, que las familias residentes en el país comenzaron a desplazarse, en lo que podrían ser dos procesos migratorios separados en el tiempo, pero conectados en función de su origen (Marín, 2000).

El primer flujo migratorio se desarrolló en el marco de los años sesenta y setenta, cuando el recrudecimiento de la Guerra Fría se tornó en un complejo orden geopolítico, el cual estableció en Medio Oriente una serie de dicotomías por las luchas y bandos en torno a la dinámica bipolar del mundo. Además de ello, la invasión israelí en Palestina y la posterior Guerra de los Seis Días fueron alicientes inmediatos de los movimientos migratorios de poblaciones jóvenes de los países islámicos de la región, que atravesaron Europa Occidental como primer punto en una marcha que los traería a América años después de probar suerte en el Viejo continente.

El segundo flujo migratorio vendría creciendo exponencialmente desde los años ochenta hasta la actualidad, en donde las Guerras Civiles, golpes de Estado, la aparición y ascenso de agrupaciones terroristas como los Hermanos Musulmanes, Hizbolá, Hamás, Al-Qayda y en la actualidad el DAESH o el Islamic State of Irak y Syria (ISIS) provocaron la salida inmediata de población civil hacia distintos puntos del mundo, siendo el caso de Costa Rica uno de estos puntos del orbe, aunque en una escala mucho menor a lo que ha ocurrido en países latinoamericanos como Brasil y México (May, 2011) o en países norteamericanos (Canadá y Estado Unidos) en donde la presión demográfica migratoria ha sido mucho más constante. Cabe destacarse que en estos países su adaptación ha sido

más acelerada y más suave debido a la existencia de agrupaciones mayores de musulmanes dispersos en los distintos Estados o Territorios, y la existencia de Madrazas, Mezquitas y demás centros de reunión islámica donde pueden realizar y preservar sus costumbres.

A la luz de los elementos expuestos anteriormente, se comprende que para que se desarrolle una adaptación cultural, esta debe darse lentamente y casi a una escala familiar, para que sea en estos términos posible; en donde cada uno encuentre un nicho social y se tome la decisión de quedarse en el país y amoldarse lentamente, pues el islam no permite una adaptación rápida o fácil si se proviene de áreas tan distintas y variopintas del mundo.

D. La región de Occidente de Costa Rica y las familias musulmanas

Es este contexto donde los espacios regionales como el de la región de occidente del país -siendo los casos de Palmares y San Ramón los más cercanos al contexto-, son el marco de referencia para comprender lo que ocurre con el resto de la población musulmana en el país. Para los musulmanes en la ciudad de San Ramón, al igual que el caso de quienes residen en Palmares, la situación de su vida en Costa Rica se ha ligado al campo comercial, en donde son los propietarios de algunos locales o establecimientos de venta de ropa o artículos varios.

Su origen es libanés al igual que la mayor parte de las poblaciones musulmanas en el país, sin embargo, en algunos casos la propia dinámica del conflicto que se desarrolló en su país de origen los alejó de la práctica del islam. Por lo que muchos de los preceptos que rigen y ordenan la vida del musulmán común no pueden apreciarse más que en su vestimenta o en el idioma con el que se comunican entre ellos.

Se podría decir que el proceso de desarrollo de patrones culturales comunes, producto de la interacción con el costarricense ha funcionado a la inversa de lo que ha ocurrido en la historia de los musulmanes durante los siglos pasados.

Ciertamente en el caso de la región de Occidente de Costa Rica se ha presentado un proceso de disipación

de la identidad originaria de las familias musulmanas que residen en este territorio, iniciando un proceso de adaptación de la cultura occidental en su dimensión económica y social; pues de alguna manera al ser núcleos cerrados de personas emparentadas entre sí, no existe la presión cultural de terceros que practiquen la religión y sigan las tradiciones con mayor rigor, perdiéndose así lentamente el arraigo hacia el origen en materia religiosa, pero manteniendo un vínculo cultural en torno a la vestimenta y al idioma, como últimos vestigios visibles desde el resto de la sociedad en donde se funden e interrelacionan en conjuntos diversos, en espacios como las escuelas, centros comerciales, las calles o espacios sociales donde convergen las personas en su cotidianidad, y que derivan luego en su establecimiento social como extranjeros en la región.

III. Conclusión

El paso del tiempo y los siglos han determinado la expansión y difusión del islam en el mundo. El caso de la adaptación cultural de la población musulmana en Occidente como se ha visto a lo largo de esta investigación, tiene un origen esencialmente amparado en la dinámica de los conflictos que se han desarrollado en el marco del Medio Oriente, pues la violencia ha hecho que la necesidad de buscar un nuevo horizonte, una paz relativa, los traiga a este lado del mundo donde muchas veces son incomprendidas sus creencias, y los pilares sobre los que se sustenta su fe son estigmatizados por los medios de comunicación.

El caso de Costa Rica no es fortuito como se logró explicar páginas atrás, la situación de los musulmanes muchas veces es adversa a su modo de vida, principalmente por las características propias de su fe. Muchos de esas más de 500 familias en el país, tuvieron que huir o salir de sus países de origen, donde tenían un hogar, una familia, amigos y donde podían practicar su fe con la normalidad propia de su contexto, más la guerra y los conflictos entre Oriente con Occidente, que exponen Sassen y Huntington en la macro estructura político-económica, los han obligado a asentarse fuera de las fronteras que consideraban como suyas, a miles de kilómetros de distancia y en donde la realidad es diametralmente distinta.

Para cada musulmán en el país, la situación de su

migración ha sido variada y compleja según sus circunstancias. Sin embargo, como bien lo apuntaba el trabajo de Marín Guzmán, muchos de los migrantes que siguen el islamismo y que han llegado al país son en su mayoría familias con uno o más miembros con un perfil profesional estable o con una buena capacidad para insertarse en el mercado laboral paulatinamente.

Otro aspecto importante que debe destacarse al finalizar la investigación, es el hecho de que existe una construcción social asociada a la belicosidad, la violencia y el terrorismo que se observa y siente como una sombra que persigue a los musulmanes en todo el mundo, y que afecta severamente su recepción en diferentes territorios, países y regiones del orbe, pues el papel de los Medios es dilapidar su imagen y culpar a los musulmanes con falacias generalizadoras y estigmas ideológicos.

Para el caso costarricense a partir de las palabras recuperadas por May del señor Abdulfatah Sa`sa Mahmud, se puede decir que la situación ha sido diametralmente distinta y que se les ha abierto una puerta -aunque estrecha pero abierta al fin-, para poder establecerse a pesar de las restricciones políticas más recientes y de que no existe una comunidad grande a la cual adherirse o con la cual convivir según sus costumbres.

Finalmente, solo queda decir que es en el contexto de su religión y su origen, a la luz de los pilares que sustentan su fe, su modo de vida más ritualizado debido a la necesidad de orar en cinco ocasiones durante el día, y por el hecho de ser considerados una población en muchos casos peligrosa a criterio de los ojos de la población occidental que está ideologizada por los medios de comunicación, que su adaptación cultural se vuelve compleja, pero que no es ciertamente un elemento novedoso en su vida cotidiana, sino que forma parte de un largo proceso de centurias desde que tuvieron contacto con otras culturas y se forjó el Dar Al-islam o imperio islámico medieval, sirviendo como un vasto complejo cultural que a su vez tuvo que asimilar culturalmente a poblaciones magrebina, indoeuropeas, turcas, europeas, bárbaras y en la actualidad, bajo el contexto de la modernidad contemporánea ha llegado a incluir a población de todos los continentes, etnias y orígenes diversos.

Referencias Bibliográficas

- Dyer, Z. (2015). *Costa Rica now will accept Syrian refugees after president reverses course*; 20 de Mayo 2016, Obtenido de: <http://www.ticotimes.net/2015/09/23/reversal-costa-rica-accept-syrian-refugees>, 23 de septiembre de 2015
- Esquivel, R. M. (2010). *Inmigrantes libaneses en Costa Rica y sus participaciones en la masonería del país (primera mitad del siglo XX)*; 25 Mayo de 2015, Obtenido de: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00529294/document>, 25 de Octubre 2010
- Guzmán, R. M. (2000). *A Century of Palestinian Immigration into Central America: A Study of their economic and cultural contributions*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Guzmán, R. M. (2011a). *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Guzmán, R. M. (2011b). *Introducción al estudio del Medio Oriente Islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Guzmán, R. M. (2015). *El Medio Oriente y el Norte de África en el siglo XXI: Ensayo sobre las dicotomías y las protestas populares*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Huntington, S. (1993). *The Clash of Civilizations*. 14 de abril 2016, Obtenido de: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations>, 1 de Junio de 1993.
- López, J. (27 de Marzo de 2014). *Costa Rica Announces Immigration Policy Overhaul*. Recuperado el 12 de Abril de 2016, de News.co.cr: <http://news.co.cr/costa-rica-announces-immigration-policy-overhaul/34128/>
- May, S (2011). *El Islam en Costa Rica, México, Centro y Sudamérica*, 30 de Abril 2016, Obtenido de: http://www.prolades.com/profiles/islam_spn.pdf, 4 de Noviembre de 2011.
- Mahdi, M. (18 de Junio de 2010). *The Islam*. Obtenido de Encyclopaedia Britannica: <https://www>.

britannica.com/topic/Islam

Mosterín, J. (2012). *El islam*. Madrid: Alianza Editorial.

Pérez, M. (1 de Octubre de 2006). *La Nuestra es una religión de paz*. Al día, pág. 10A y 11A.

Perkins, N. (2010). *Tico Converts Seek Peace, Honesty in Islam*, 6 de Mayo 2016. Obtenido de: <http://www.ticotimes.net/2010/09/13/tico-converts-seek-peace-honesty-in-islam>, 23 de Setiembre de 2010

Velzer, R. V. (2015). *Religion in Costa Rica*, 3 de Junio de 2016, Obtenido de: <http://costarica.com/culture/religion-in-costa-rica/>, 2015 de Junio de 2015

Vernet (Trad), J. (2009). *El Corán*. Barcelona: Penguin Clásicos.

Zéraoui, Z., & Marín, R. (2006). *Árabes y Musulmanes en Europa; Historia y procesos migratorios*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.

EMIGRACIÓN/EXILIO A HISPANOAMÉRICA E IDENTIDAD A TRAVÉS DE OBRAS DE XOSÉ NEIRA VILAS

Rocío García Pedreira¹
Verónica Pousada Pardo²

Resumen

El escritor Xosé Neira Vilas forma parte del grupo de emigrados/exiliados que desde Hispanoamérica han contribuido a la constitución del sistema literario gallego, especialmente durante los años de la Guerra Civil y de la posguerra. La presente comunicación analiza la presencia de la identidad y la emigración/exilio en las creaciones que conforman el denominado “ciclo do neno”: *Memorias dun neno labrego* (Follas Novas, 1961), *Cartas a Lelo* (Edicións do Castro, 1971) y *Aqueles anos do Moncho* (Akal, 1977). En estas tres obras se retrata y refleja la realidad gallega, introduciendo elementos que remiten a la construcción de la identidad colectiva y que permiten reflexionar sobre los acontecimientos característicos de una época convulsa, marcada por la emigración/exilio.

Palabras clave: Literatura gallega, emigración, exilio, identidad.

Abstract

The writer Xosé Neira Vilas is part of the group of emigrants/exiles who from Hispanic America have contributed to the constitution of the Galician literary system, especially during the Civil War and the postwar. The aim of this article is to analyze the presence

of identity and emigration/exile in the works which constituted the so-called “ciclo do neno”: *Memorias dun neno labrego* (Follas Novas, 1961), *Cartas a Lelo* (Edicións do Castro, 1971) and *Aqueles anos do Moncho* (Akal, 1977). These literary works portray the Galician reality, introducing elements about the construction of collective identity, and allowing thinking about the characteristic happenings for a convulsive time, marked by the emigration/exile.

Keywords: Galician literature, emigration, exile, identity.

I. Introducción

Galicia y a su vez la literatura gallega están íntimamente vinculadas con América, debido tanto al exilio político relacionado con la Guerra Civil como a la emigración económica que se produjo al continente americano. El fenómeno migratorio gallego hacia América abarca un amplio período de tiempo que va desde la segunda mitad del siglo XIX hasta finales de la década de los setenta, convirtiéndose en un factor decisivo en la configuración de la Galicia del primer tercio del siglo XX. Ramón Villares (2004, p. 331) destaca que la emigración fue una de las fuentes de liquidez monetaria para la sociedad gallega y que tuvo una gran influencia en equipamiento educativo, ya que gracias a las sociedades de instrucción fundadas en América se abrieron en Galicia más de 300 escuelas. Desde el exterior, fueron muchos los que decidieron conservar la cultura autóctona y construir una fuerte infraestructura con editoriales, concursos literarios y actividades variadas que favorecieron la composición de un polisistema literario gallego y que ayudaron a

¹ Bachiler Educación Primaria. Estudiante del Máster Oficial de Investigación Literaria y Teatral en Universidad de Alcalá de Henares. Correo electrónico: mariadelrocio.garcia@rai.usc.es

² Licenciada en Filología Gallega por la Universidad de Santiago de Compostela, Máster Universitario en Profesorado y Máster en Estudios de la Literatura y de la Cultura. Correo electrónico: vpousada@cirp.es

conformar una identidad gallega propia. La presencia de la emigración ha sido profunda en Galicia, influenciando la cultura popular, la música o la arquitectura, entre muchos otros ámbitos.

Además, permitió la alfabetización de una parte importante de la población gallega.

Las razones que explican la decisión de emigrar son muy variadas (miseria de la agricultura, caciquismo, pobreza...), pero es necesario tener presente que no era fácil emigrar y que no todos podían hacerlo. Disponer de los recursos para sufragar los costes del viaje fue decisivo para millones de emigrantes europeos (Villares, 2004, p. 329).

Xosé Neira Vilas (Gres, 1928-2015), como muchos otros gallegos, emigra a América en 1949 agobiado por la miseria económica y cultural en la que estaba inmersa Galicia, como se ha podido constatar en el apartado anterior. Su destino era Buenos Aires, donde empieza a realizar trabajos varios (panadero, vendedor...) y donde puede, además, llevar a cabo estudios de comercio, música, periodismo y literatura. Allí entra en contacto con intelectuales emigrados o exiliados como Eduardo Blanco-Amor, Rafael Dieste, Emilio Pita, Luís Seoane y Ramón Suárez Picallo y se incorpora a la vida cultural desarrollada en Hispanoamérica. Gracias a su relación con estos intelectuales gallegos comienza a ser consciente de la necesidad de fortalecer la identidad gallega, desarrollando un intenso activismo cultural. Enmarcado en ese mismo contexto, Neira Vilas conoce a Anisia Miranda, escritora cubana, hija de emigrados gallegos y colaboradora de Alejo Carpentier, con la que se casaría en 1957. Juntos fundan Follas Novas, editorial y distribuidora de libros gallegos en América, un hecho histórico, ya que es la primera vez que fuera de Galicia se crea una distribuidora del libro gallego.

En 1961 la pareja se traslada a Cuba, y en 1969, Neira Vilas funda la Sección Galega del Instituto de Literatura y Lingüística, institución que tenía como finalidad la enseñanza de la lengua y literatura gallegas, además de recopilar material relacionado con Galicia. Durante los más de treinta años que vivió en Cuba, escribe la mayor parte de su obra literaria y también desarrolla investigaciones sobre la presencia de la emigración gallega en América.

El autor de Gres centra varias narraciones en el mundo de la emigración, tanto en el ámbito urbano bonaerense como en la Cuba post-revolucionaria, siempre a través de los ojos de los emigrantes gallegos.

Finalmente, Neira Vilas regresa a Galicia, donde preside la fundación cultural que lleva su nombre, dedicada fundamentalmente a la promoción de las letras. A lo largo de su vida fue nombrado miembro numerario de la Real Academia Gallega, investido Doctor honoris causa por la Universidad de A Coruña y de La Habana y reconocido con diversos galardones como el Premio de la Crítica Española, el Premio de la Crítica Gallega, la medalla Castelao, el Pedrón de Honra y el Premio Trasalba, entre otros.

II. Emigración y exilio en la literatura gallega: Xosé Neira Vilas

El presente trabajo se centra en tres de las obras de Xosé Neira Vilas: *Memorias dun neno labrego* (1961), *Cartas a Lelo* (1971) y *Aqueles anos do Moncho* (1977). Todas ellas están protagonizadas por niños-adolescentes y jóvenes por medio de los cuales el autor aprovecha para presentar la división del pueblo gallego en dos bandos a causa de la guerra y las terribles consecuencias del conflicto bélico en la sociedad, como la profunda pobreza, y concretamente su huella en la lengua, la escuela, la religión y el trabajo. Tal y como explica la profesora Roig Rechou (2014), la madrileña Editorial Akal decidió publicarlas juntas y bajo el título "Ciclo do neno", denominación que todos los estudiosos aceptaron de forma unánime. De este modo, constituyen una serie literaria, la primera de la Literatura Infantil y Juvenil gallega, puesto que se pueden establecer conexiones temáticas, narrativas y lingüísticas entre las tres obras. A continuación se ofrece un resumen del argumento de cada una de ellas y un breve análisis de los elementos relacionados con la identidad y la emigración a América, ejemplificado con fragmentos de las tres obras literarias para las cuales se emplearon las traducciones al castellano.

Pese a que se analizan las tres obras que conforman *El Ciclo do neno*, será en la primera, *Memorias dun neno labrego*, en la que se centrarán la mayor parte de los comentarios, tanto por ser la iniciadora de la serie literaria como por presentar abundantes referencias

sobre la emigración desde diferentes puntos de vista. En *Cartas a Lelo y Aqueles anos do Moncho*, el hecho de dejar el propio país y establecerse en otro no es un tema tratado, por lo general, de manera directa, ni en la trama ni en los diálogos de los personajes. De todos modos, forma parte del contexto en el que se desenvuelven las dos tramas, es decir, es una parte fundamental de la realidad de los gallegos en la época donde se contextualizan las novelas.

Neira Vilas publica en el año 1961 *Memorias dun neno labrego*, una obra que introduce las memorias de infancia y adolescencia en la literatura de la posguerra. Diversos estudios literarios acostumbra a relacionar la experiencia del protagonista con la vida del autor, aun cuando no se trata de una obra plenamente autobiográfica (Caveiro y González, 2010, p. 42). Debido al conflicto bélico y a la instauración de un régimen dictatorial, la obra no llegaría a Galicia hasta 1968, de la mano de *Edicións do Castro*, ilustrada por el galleguista también emigrado Isaac Díaz Pardo y con prólogo de Xesús Alonso Montero, actual presidente de la Real Academia Gallega. Balbino es el protagonista, quien relata las memorias de su dura vida en una aldea gallega en los años cuarenta, en la inmediata posguerra, revelando sus pensamientos, experiencias y sentimientos. Los dieciséis capítulos en los que se divide están escritos en primera persona y en ellos se funden la voz de Balbino con la del propio Neira Vilas, poniendo de relieve la pobreza o la imposibilidad de ser niño en un ambiente duro y cruel que obliga al crecimiento prematuro. La obra se erige como una novela de aprendizaje o bildungsroman que trata temas como los primeros intereses amorosos, la importancia de la amistad, la dinámica familiar, la muerte de parientes, la rebeldía contra la injusticia... En el desenlace, Balbino pasa sus días volcando sus angustias e inquietudes en la correspondencia que mantiene con su amigo Lelo, emigrado en América.

Memorias dun neno labrego disfrutó, desde sus inicios, de un gran éxito y popularidad (hecho insólito en Galicia, ya que alcanzó los 100.000 ejemplares entre 1968 y 1981), contó con diversas re-ediciones y traducciones a lenguas de todo el mundo. La propia experiencia personal del autor como emigrante y su conocimiento de la situación real se refleja en las diferentes visiones de los personajes. Balbino en-

tiende la emigración como una salida para mejorar y conseguir comida y ropa buena, todo lo que posee su hermano mayor emigrado a América, Miguel:

Pasaba el tiempo y no llegaba carta de Miguel. Todos estábamos preocupados. Mi madre rezaba. Llegó a ofrecer una vela de su propio tamaño a no sé qué santo para que no se hundiese el barco donde mi hermano viajaba. Hasta que, por fin, la carta llegó. Miguel estaba bien. Trabajaba en la tienda del tío Joaquín. Vestía siempre con ropa de fiesta y zapatos. Además, no trabajaba los sábados por la tarde, viajaba en un coche y comía queso, pan de trigo y condumio todos los días. Eso sí que era vida.

– Cuando crezca, me voy para América – dije. (pp. 36-37)

En contraposición a la visión de Balbino y su padre, se presenta la opinión desencantada del abuelo, reconociendo e identificando los sacrificios y penalidades que supone emigrar:

– Yo hablo de esa manera con el rapaz, pero tango para mí que América es otra cosa – dijo mi padre –. Hay otras posibilidades. Puede uno llegar a rico si tiene cabeza y sabe ahorrar un peso. Es que ponen tantos impedimentos para irse, que si no...

– Tú no sabes lo que dices – sentenció el abuelo –. En América no hay mejores ventajas de las que tenemos aquí. Te lo digo yo, que estuve bastantes años rodando por aquellas tierras. América es una trampa tendida ante nosotros. Los que caen en ella no avisan a quienes llegan detrás. Primero se pierden las costumbres y modos de vida del país de origen. Se pierde la alegría y se acaba, la mayoría de las veces, por perderlo todo. Es como cuando se arranca un árbol y se deja con las raíces desnudas, sin tierra.

Mi padre habló de los que regresan con dinero y se lucen aquí comprando casas y de cuanto hay. Y el abuelo le respondió que muchos más son los que no pueden volver y que para morir pobre más valía cerrar los ojos en el lugar donde uno nació. Contó que algunos mueven a risa cuando aparecen, con su hablar, la cadenita de oro alrededor de la panza y un automóvil que intentan meter por los caminos del campo (p. 40). Aquí escuchaban

el bombo en cualquier campo de fiesta y dejaban todo para ir a divertirse, y allá trabajan seguido, día y noche, sin saber muchas veces ni cuándo termina la semana. Yo lo pasé. Con igual esfuerzo hubiesen estado mejor en su propia tierra. (p. 41)

En *Memorias dun neno labrego* se puede apreciar una visión variada de la realidad migratoria. Por un lado, se presenta una imagen positiva e idealizada en la que se identifica la emigración a América como el remedio de los problemas en el mundo rural gallego de los años cuarenta; representa la abundancia, la vida, las posibilidades de salir adelante. Por otro lado, se proyecta la visión de los más mayores y experimentados, que son conscientes de las renunciaciones que implica, el duro trabajo y la pérdida de uno mismo y de la identidad gallega.

En 1971 Xosé Neira Vilas publica *Cartas a Lelo* (1971). Lelo, el gran amigo de Balbino que fuera introducido en *Memorias dun neno labrego*, es el destinatario de las cartas recogidas en este epistolario. La correspondencia recogida en el libro parte de Toño de Loureiro. En la primera de ellas, el joven le dice a Lelo que, después de hablar con Balbino, a él también le gustaría que se enviaran cartas y le contara sus aventuras por Brasil. A partir de ahí, un total de veinte cartas encabezadas por títulos que hacen referencia a las vivencias que relatan, ponen de manifiesto lo que ocurre en la Galicia natal de los jóvenes y también la realidad de Lelo en Brasil. El joven le habla del río, de sus aventuras con su amigo Marxado, de su novia Aurora, de la llegada del circo y de otros eventos cotidianos de la realidad de la aldea. La última carta permite saber que Lelo se muda a Montevideo, aunque Toño no cuenta con mucha información al respecto y muestra su preocupación. También hace referencia a la falta de gente joven en la aldea puesto que la mayoría habían emigrado para intentar escapar de la pobreza y ayudar a sus familias. Del mismo modo que ocurría en *Memorias dun neno labrego*, la emigración se valora e interpreta como la salida a la pobreza desde el punto de vista de los más jóvenes:

Aquí todo es viejo. Nada cambia. Los ojos y las piernas van y vienen siempre por los gastados roderos. También es vieja la gente. Ancianos y chicos es lo que más se ve. Los otros se van. Este año no se hizo la mascarada en

el carnaval por no haber juventud. Otro tanto ocurre con las romerías. De fuera llegan cartas y dinero (pp. 117-118).

Por otro lado, se presenta una visión más negativa de la emigración, ya que implica abandonar la casa y las tierras:

¿Cómo voy a ir yo para Brasil? Tú te fuiste con tus padres, pero los míos no se mueven del terrón [...] Prefieren seguir en el suyo mientras haya unas cortezas para comer (p. 65).

Por último, *Aqueles anos do Moncho* (1977) sigue la tipología de narración iniciática o de formación que caracteriza las dos otras obras comentadas, mostrando la evolución progresiva a nivel intelectual e ideológico de su protagonista. La obra se contextualiza en una aldea gallega a lo largo de la primera mitad de los años treinta y hasta el final de la Guerra Civil española. La novela, narrada en tercera persona está estructurada en dieciocho capítulos que se dividen en dos grupos: los nueve primeros recogen sucesos de la aldea anteriores al estallido del conflicto bélico y los nueve restantes, de mayor extensión, relatan eventos sucedidos durante los años de la propia guerra. La historia comienza con la llegada de un zepelín alemán a la aldea donde reside Moncho, y continúa hablando del nacimiento e infancia del protagonista hasta su madurez, destacando algunos eventos cotidianos marcados por el trasfondo político y social del momento. La relación con los distintos personajes que aparecen en la obra determina el proceso madurativo de Moncho, que accede a distintas posturas en relación a la misma situación social, como el compromiso político, el movimiento de resistencia, la educación autoritaria o el integrismo religioso.

Según avanza la trama, Moncho se aleja de las soluciones ofrecidas por las ideas fascistas promovidas desde la escuela y la iglesia, y se muestra partidario del colectivo que lucha contra el poder, control y opresión foráneos.

Por lo que se refiere a la emigración, el protagonista habla de la vida en la aldea durante la etapa final de la guerra de la siguiente manera, mencionando la existencia del fenómeno migratorio de un modo pesimista:

La vida era un ir y venir cayendo, levantándose y volviendo a caer; un cansado roer en el mismo mendrugo. Mujeres de negro, en luto perpetuo por los que murieron de viejos o de mala dolencia o en la guerra; por los que marcharon para América y que ni letra ni recado; por los muertos que el tiempo irá poniendo a ras de suelo, cerca y lejos (p. 154).

De todos modos, también aparece la visión positiva, en relación con la compra de la nueva casa gracias al dinero proveniente del otro continente (p. 36).

Con *Memorias dun neno labrego*, *Cartas a Lelo* y *Aqueles anos do Moncho* se inauguraron tendencias formales y temáticas que aún no habían llegado a la Literatura gallega. En ellas se recogen reflexiones profundas sobre la emigración y muestran una clara apuesta ideológica en la defensa de los modelos identitarios gallegos y en los valores que se querían transmitir a los más jóvenes en oposición a los que el poder quería establecer (Roig, 2014a). Esta trilogía es la iniciadora de la Literatura Juvenil gallega por la intención, fácilmente visible en los paratextos, de dirigirse a ese lectorado en las dos primeras obras del *Ciclo do neno*. Cabe destacar que en el caso de *Aqueles anos do Moncho*, como indica la profesora Roig Rechou, desde un principio, el autor no consideró que se tratase de una obra de Literatura Juvenil, pese a la complejidad del tema abordado, presenta una sintaxis narrativa a la que el adolescente llega sin problemas.

Xosé Neira Vilas consiguió convertir sus personajes en símbolos universales como ocurrió en otro tiempo con protagonistas de obras ya canonizadas de la Literatura Infantil y Juvenil universal como *Oliver o Marco* (Roig, 2014a). La posibilidad de extrapolar a Balbino, Lelo y Moncho de la realidad gallega a muchas otras realidades del mundo, ha favorecido la universalización de estos personajes ya clásicos.

III. Conclusión

Pese a que al principio de este pequeño estudio se hablaba de emigración/exilio, en las obras analizadas se presenta fundamentalmente la emigración, mientras que el exilio está únicamente presente en *Aqueles anos do Moncho*, aunque solamente en el contexto en el que se desenvuelve la novela, como consecuencia

de la Guerra Civil española.

A través del estudio de las tres obras de Xosé Neira Vilas, se pueden presentar una serie de características sobre la emigración y sus efectos en la configuración de la identidad gallega. La emigración a América se presenta en las tres novelas diferenciando la visión positiva, representada habitualmente por los más jóvenes y la negativa, defendida por las personas de mayor edad y experiencia. Los jóvenes identifican la emigración con la oportunidad de salir de la miseria y tener una buena vida, mientras que los adultos o ancianos son conscientes de la realidad, de los duros trabajos realizados en el continente y de que muchos de ellos nunca vuelven. América es la solución y el problema al mismo tiempo. Esto supone una pérdida importante para la sociedad gallega, puesto que se envejece la población y la productividad disminuye mientras la mano de obra joven se encuentra emigrada. No solo a nivel laboral, sino que es posible observar cómo la vida cotidiana varía ante el gran flujo migratorio.

Además, la visión negativa de la emigración está relacionada con la pérdida de la identidad gallega, ya que muchos abandonan sus creencias, lengua y tradiciones. Por otra parte, Galicia estaba sufriendo la invasión de una lengua y cultura foráneas que amenazaban, especialmente, la pérdida del idioma, fundamentalmente después de la Guerra Civil española.

La figura del escritor Xosé Neira Vilas es esencial para entender la promoción y reivindicación de la lengua y cultura gallegas en este determinado período de tiempo. El realismo crítico característico de sus obras denuncia la situación de Galicia en una época de controversias, tanto por el gran movimiento migratorio como por las dañinas consecuencias del estallido de la guerra y la posguerra. Su obra porta en sí misma la esencia de la niñez y adolescencia, un proceso madurativo que no es ajeno al contexto social donde se contextualizan las obras e influye directamente en el abandono temprano de estos períodos.

La violencia, la injusticia o el abandono son, especialmente en *Memorias dun neno labrego*, los ejes fundamentales sobre los que se construye un Balbino desamparado y forzado a huir de su hogar. Del mismo modo, Lelo emigrado a América y Moncho en el descubrimiento

de su posicionamiento social y político, ejemplifican la dureza del período para la juventud gallega, y la fuerte lucha que mantuvieron para asegurar la supervivencia de la identidad, lengua y cultura gallegas. Además, la trilogía conformada por *Memorias dun neno labrego*, *Cartas a Lelo* y *Aqueles anos do Moncho* defiende distintos modelos identitarios gallegos, enseñando a los lectores más jóvenes la realidad de una época que ha conseguido influir substancialmente en el presente.

Referencias bibliográficas

- Caveiro, L. y M. González Vázquez (2011). O desamparo da nenez protagonista no cincuentenario da edición de *Memorias dun neno labrego* de Neira Vilas: da pequena fosforeira a Balbino. *Madrygal*, 14, 41-47.
- Neira, X. (2009). *Memorias de un niño campesino*. Pontevedra: Kalandraka Editora. [1ª ed. en gallego 1961]
- Neira, X. (1974). *Cartas a Lelo*. A Coruña: Edicións do Castro. [1ª ed. 1971]
- Neira, X. (1982). *Aquellos anos de Moncho*. Cuba: Editorial Arte y Literatura. [1ª ed. en gallego 1977]
- Roig, B. (2014a). "Los inicios de la literatura juvenil gallega desde la emigración", en Laura Herrero (ed.), *La oralidad y el mito. Rescate de la imaginación infantil y juvenil en el siglo XXI*. México: ALIJME.
- Roig, B. (coord.) (2014b). *Historia da Literatura Infantil e Xuvenil Galega*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Roig, B, Isabel Soto López y Marta Neira Rodríguez (coords.) (2014). *Inmigración/emigración na LIX. Vigo/Santiago de Compostela: Edicións Xerais de Galicia/ Rede Temática de Investigación LIJMI*.
- Villares, Ramón. (2004). *Historia de Galicia*. Vigo: Galaxia.

MIGRACIÓN DE CUENTOS POPULARES: VERSIONES, ADAPTACIONES Y REESCRITURAS DE CUENTOS DE LOS HERMANOS GRIMM EN LA LITERATURA INFANTIL Y JUVENIL GALLEGA

María del Carmen Ferreira Boo¹

Resumen

Una de las características fundamentales de la literatura de transmisión oral es su variabilidad, cualidad que provoca que un mismo cuento tenga diferentes versiones en distintos lugares geográficos. Además, de todos es sabido que la literatura oral, concretamente los cuentos, no se crearon específicamente para un receptor infantil, sin embargo, han sido ganados por la Literatura Infantil y Juvenil debido a sus características que los hacen muy adecuados para la infancia. Un ejemplo conocido es el volumen *Kinder-und Hausmärchen* ('Cuentos de la infancia y el hogar'), publicado en 1812 y completado en 1815, una recopilación de cuentos de la transmisión oral realizada por los hermanos Grimm, que se considera una de las obras inaugurales de la Literatura Infantil y Juvenil Universal. Muchos de esos cuentos se han popularizado en todo el mundo y han sido objeto de versiones, adaptaciones y reescrituras de todo tipo, tanto literarias como audiovisuales, dirigidas a la infancia, a la juventud y a población adulta. En esta propuesta se pretende, desde una perspectiva comparatista, analizar diferentes versiones, adaptaciones y reescrituras realizadas en la Literatura Infantil y Juvenil gallega de algunos de los cuentos más conocidos de los hermanos Grimm, señalando las similitudes y diferencias con el texto original.

Palabras clave: Adaptación, cuento oral, hermanos Grimm, Literatura Infantil y Juvenil gallega, reescritura, versión.

Abstract

One of the fundamental characteristics in oral literature is its variability, a quality that causes the same story to have different versions in different geographical locations. Moreover, everyone knows that oral literature, particularly stories, were not created specifically for a child receptor; however, they have been won by the Children and Young's Literature because of their characteristics, which make them very suitable for children. A well-known example is *Kinder-und Hausmärchen*, published in 1812 and completed in 1815, a collection of folktales by the Grimm brothers, which is considered one of the opening works of the Universal Children's Literature. Many of these stories have become popular worldwide and have been the subject of versions, adaptations, and rewrites of all kinds, both literary and audiovisual, aimed at children, young, and adults. This publication analyzes, from a comparative perspective, different versions, adaptations, and rewrites made in the Galician Children and Young's Literature of some of the most famous tales of the Grimm brothers, noticing the similarities and differences with the original text.

Keywords: Adaptation, oral tale, Grimm brothers, Galician Children and Young's Literature, rewrite, version.

¹Doctora en Filología, profesora de lengua y literatura de enseñanza secundaria.

Correo electrónico: verinesa@yahoo.es

I. Introducción

Es de sobra conocida la labor lingüística, folklorista y etnográfica realizada por los hermanos Jacob (Hanau, Alemania, 1785-Berlín, 1863) y Wilhelm Grimm (Hanau, Alemania, 1786-Berlín, 1859) que, con el objetivo de fundamentar los estudios filológicos sobre la lengua alemana, recogieron directamente de la memoria popular y fijaron por escrito el material narrativo conservado mediante transmisión oral que ellos mismos habían escuchado en la localidad de Kassel de boca de Dorothea Viehmännin y de las familias Hassenpflug e Wild. Ese material folclórico, que proviene del fondo común europeo, se compone de setenta y cuatro cuentos que se publicaron en el año 1812 en el volumen titulado *Kinder-und Hausmärchen* (Cuentos de la infancia y el hogar) que se completó en 1815 con un segundo volumen. Se trata de una colección de cuentos, caracterizada por conservar su sencillez original, aunque con un trabajo de selección, síntesis y redacción, que se considera una de las obras inaugurales de la Literatura Infantil y Juvenil Universal ya que los Grimm la dirigieron explícitamente al lector infantil desde los peritextos del título y de la dedicatoria del primer volumen (“A doña Elisabeth de Arnim para el pequeño Johannes Freimund”), el prólogo del segundo volumen y las escasas ilustraciones que fueron introduciendo en las sucesivas ediciones desde la segunda edición de 1819.

Posteriormente fueron ampliando la colección con nuevas ediciones en las que pulieron, descargaron o suavizaron aquellos elementos que no les parecían adecuados para el receptor infantil, cambiando la forma de ver el mundo: el humanismo vital gana terreno a la violencia y predomina la esperanza y la confianza en la vida que se marca en los finales.

Con *Kinder-und Hausmärchen* (1812-1815) los Grimm iniciaron la recogida científica de cuentos con intención etnográfica, pues el movimiento romántico basaba la reafirmación nacional en el Volkgeist o “espíritu del pueblo” del que emanaba, entre otras manifestaciones, el material folclórico literario que daba idea de la capacidad creativa del pueblo. La colección fue ampliada en 1857 y contribuyó a divulgar cuentos como ‘Blancanieves’, ‘La Cenicienta’, ‘Hänsel y Gretel’, ‘Rapunzel’, ‘La Bella Durmiente’, ‘Juan sin miedo’ o ‘Pulgarcito’, desplazando las versiones escritas, en las que

modificaron y/o suavizaron detalles no adecuados al receptor infantil, a las transmitidas oralmente. La riqueza literaria de estos cuentos forma parte ya del imaginario infantil universal, siendo traducidos a más de 160 idiomas e incluidos en el Programa Memoria del Mundo de la UNESCO en 2005, además de ser objeto de múltiples adaptaciones televisivas y cinematográficas.

Su huella es tal que para André Jolles (1972) el término conte se refiere a lo que se escribe “a la manière des frères Grimm, al fairy tale, al conte de fée”, y tiene como referentes el cuento folclórico primitivo, es decir, los recopilados con fidelidad a la forma antigua; los cuentos de hadas recopilados posteriormente como los de G. Basile, Charles Perrault y los hermanos Grimm, que emplearon un elemento de estilización particular; y los cuentos “inventados” como los de H. C. Andersen, que son cuentos pensados en un destinatario específico, como el infantil.

Así pues, en la conformación de la Literatura Infantil y Juvenil la literatura de transmisión oral es fundamental pues, aunque se dirigía en un principio al público en general, al pasar al registro escrito se especializaron cada vez más en el receptor infantil por sus especiales características y rasgos temáticos (uso de humor, fantasía y maravilloso; carácter iniciático y moral maniquea), sobre todo a partir del siglo XIX con los hermanos Grimm, aunque el proceso ya se había iniciado en el siglo XVII con la publicación de los cuentos de Charles Perrault. Por lo tanto, la Literatura Infantil y Juvenil permitió conservar el folclore como forma literaria viva y mantener su presencia en el imaginario colectivo, de manera que distintos autores han sabido recrear temas, situaciones, personajes y estilo de los cuentos populares, con bien diversas intenciones. Desde la fiel continuidad a la más innovadora actualización e innovación, dando la vuelta al revés de esos mismos elementos utilizados.

Es decir, la tradición folclórica, los esquemas tradicionales en el relato de origen popular, han proporcionado y proporcionan a los creadores interesados por el niño, como receptor, un bagaje amplísimo a la hora de crear o recrear narraciones de tono infantil o juvenil (García Padrino, 1993, p. 108).

Las características temáticas, estructurales y estilísticas

de los cuentos de transmisión oral son aprovechadas e utilizadas por los escritores de la Literatura Infantil y Juvenil quienes los toman como modelo para recrearlo, desmitificarlo, modificarlo o para crear nuevos cuentos al estilo de los tradicionales, delimitando, según el empleo de diferentes estrategias creativas, basadas en la imitación, adaptación, parodia, etc., cuatro tipos de reescrituras que la estudiosa Caterina Valriu (2010, pp. 20-21) ha denominado: “uso referencial”, también llamado “uso instrumental” (Roig y Ferreira, 2010, p. 88), cuando el autor emplea los elementos folclóricos de una manera semejante a como se encuentran en la tradición, sin someterlos a ningún tipo de distorsión ni dotarlos de nuevos contenidos; “uso humanizador” en aquellas obras que parten de personajes arquetípicos pero los humanizan, dotándolos de sentimientos y actitudes plenamente humanas; “uso ideológico” propio de obras que reutilizan elementos y motivos, llenándolos de contenido ideológico con intención esencialmente formativa o adoctrinadora; y el “uso lúdico”, que consiste en invertir, descontextualizar, reinventar los elementos de los cuentos de forma desinhibida con una intención festiva o iconoclasta.

II. Los cuentos de los Grimm en la Literatura Infantil y Juvenil en gallego

En la Literatura Infantil y Juvenil en gallego se han publicado varios volúmenes que acogen selecciones de los cuentos más conocidos de los Grimm, como *Contos de Grimm. Escolma I* (1983) y *Os contos de Grimm. Escolma II* (1991) en versión gallega de Manuel Beiras García (Eubensei) para la colección *Narrativa pra nenos* de Edicións do Castro; y *Contos de Grimm* (1998) con introducción de Gustavo Martín Garzo y traducción de Xabier R. Baixeras y Carmen Torres París para Edicións Xerais de Galicia. Además de estos volúmenes recopilatorios, las editoriales, gracias al sistema de coedición entre editoriales gallegas y foráneas, publicaron individualmente aquellos cuentos más conocidos en volúmenes independientes a partir de 1983, como la madrileña Editorial Susaeta en la colección “Troquel” que, con el patrocinio de la Diputación Provincial de Lugo, publicó en 1983 *A casiña de chocolate*; y la barcelonesa Argos Vergara en la colección ‘O dragón bermello’ versionó el cuento *Alúa* en 1983, traducido al gallego por Carlos Casares.

La editorial Galaxia de Vigo junto con La Galera de Barcelona en su colección ‘A chalupa’ publicó en 1984 los cuentos *A oca de ouro* y *A serpe branca* con versión gallega de Xavier Senín Fernández e ilustraciones de Montserrat Ginesta y Jesús Lucas, respectivamente. Ese mismo año Valentín Arias López inició su “versión galega” de cuentos de los Grimm en la colección ‘O Rato Pérez’ de Edicións Xerais de Galicia, editada en castellano por Ediciones Generales Anaya y en francés por Edicións Grassel & Fasquelle, publicándose un total de nueve cuentos: *Hänsel e Gretel*, *O paxaro do engano* y *Opescador e a súa muller* en 1984; *A pastora dos gansos*, *A raíña das abellas* y *As tres linguaxes* en 1985; y *Nevebranca* e *Rosavermella*, *Raponcia* y *As tres plumas* en 1986.

Ya en la década de los noventa Galaxia en una de sus colecciones más emblemáticas, ‘Árbore (para ler e escoitar)’, versiona Polgariño (1991), a cargo de Xavier Senín Fernández y con ilustraciones de M^a Fe Quesada, y Sálvora Ediciones/Libsa en la colección ‘Os meus contos clásicos favoritos’ traduce y adapta *O xastriño valente* en 1994; *Hansel e Gretel* y *Brancaneve* en 1995 y *O lobo e os sete cabritiños* en 1996.

Pero el avance más importante e innovador en cuanto la edición de LIJ en gallego se produce a partir de 1998 cuando la editorial pontevedresa Kalandraka apuesta por “un proyecto innovador que pretendía llenar un campo inexistente, no sólo en Galicia sino también en el ámbito nacional: el álbum ilustrado” (Franco y Mesías, 2010, p. 69), ofreciendo un nuevo formato, en el que la historia depende de la interacción entre el texto escrito y la imagen, que generó un éxito comercial, no sólo impulsando la traducción a otras lenguas sino también provocando un boom comercial y creativo sin precedentes en Galicia, animando a las demás editoriales gallegas. En su colección ‘Os contos do trasno comodín’, renombrada actualmente como ‘Os contos do trasno’, se especializó en adaptaciones de cuentos de la transmisión oral o escrito por Perrault y los hermanos Grimm, traducidos al gallego, versionados o adaptados. De los Grimm, ofreció las adaptaciones, tal como se indica en los paratextos, de *O anano saltareiro* (1998, adapt. Tareixa Alonso e ilust. Fernando L. Juárez), *A casiña de chocolate* (1998, adapt. Xoán Couto e ilust. Macu Fontarigo; 2008, trad. Marta Rincón e Laura Almazán e ilust. Pablo Auladell),

O Rei Ra (1998, ilustr. y adapt. Alicia Suárez), *Os sete cabritos* (1998, adapt. Xosé Ballesteros e ilustr. Sofía F. Rodríguez y Ana Míguez), *Os catro amigos* (1999, adapt. Xoán Couto e ilustr. Noemí López; 2010, trad. Marc Taeger y Xosé Ballesteros e ilustr. Gabriel Pacheco); *Rapunzel* (2001, adapt. Maite García e ilustr. Antonio Caíña) y *O xastriño valente* (2001, adapt. Xoán Couto e ilustr. José Ignacio García).

Siguiendo esta tendencia, otras editoriales dedican también colecciones al álbum ilustrado, como 'Edicións do Cumio' que creó en 2001 la colección 'Contamoconto' donde publicó las versiones gallegas realizadas por Cruz López de *Os tres porquiños*, *A bela adormecida*, *A casiña de chocolate* y *As sete cabuxas e o lobo* con ilustraciones a toda página y en color de Carlos Busquets, acompañadas de un cassette en el que se reproduce los cuentos con la voz de conocidos actores gallegos.

Edicións Xerais de Galicia en su colección 'Sopa de contos' ofreció renovadas y cuidadas ediciones de cuentos de los Grimm, como *A Bela Dormente* (2003, ilustr. Ana Juan), *A Carrapuchiña Vermella* (2003, ilustr. Carmen Segovia) y *O lobo e os sete cabuxos* (2003, ilustr. Elisa Arguilé), traducidos por Carmen Torres París.

En el año 2005 miembros del equipo de Kalandraka Editora crean en Pontevedra OQO Editora especializada en el lector infantil y juvenil, que se une a Kalandraka en su apuesta por el álbum ilustrado de producción propia y de calidad. En su colección 'O', dirigida a niños entre 3 y 7 años, ofrece dos modelos narrativos para acercar la tradición oral a la infancia: uno consiste en la adaptación y recuperación de cuentos de diferentes culturas y otro son cuentos de autor que reescriben cuentos populares en un ejercicio de intertextualidad con la tradición pero con una finalidad referencial, lúdica, ideológica o humanizadora. En ambos es imprescindible la ilustración como parte complementaria del texto, el juego con la tipografía y el tamaño de la letra, para marcar las voces narrativas o el empleo de diferentes técnicas artísticas (collage, fotografía, pintura, acuarela, etc) (Ferreira, 2010a, p. 48-51). De los hermanos Grimm ha publicado hasta la actualidad: *Os sete cabritos* (2008, adapt. Tareixa Alonso, ilustr. Teresa Lima), *Rapunzel* (2011, adapt. e ilustr. Iratxe López de Munáin) y *Hansel e Gretel* (2014, adapt. Tina Meroto e

ilustr. Iratxe López de Munáin).

Por su parte, la viguesa Editorial Galaxia en su colección 'Árbore. Audiocontos', creada en 2009, ha publicado, acompañadas de un CD para escuchar el cuento, las adaptaciones *Os sete cabuxos* (2009, ilustr. Federico Fernández), *Os catro amigos* (2009, ilustr. Kristina Saibaite), *Branca de Neve e os sete ananos* (2009, ilustr. Ánxeles Ferrer) y *A casiña de chocolate* (2011, ilustr. Antonio Seijas).

III. Reescrituras referenciales (versiones y adaptaciones) en formato álbum

Una de las tendencias actuales más innovadora y con más éxito para rescatar los cuentos de los hermanos Grimm es, como se acaba de señalar, el álbum narrativo (picture story book) por las potencialidades artísticas y literarias implícitas con que cuenta este formato. Si atendemos a las relaciones de hipertextualidad (Genette, 1989) que se establecen entre este formato y los cuentos de los Grimm originales, se pueden diferenciar tres opciones que se indican en los distintos paratextos (cubierta, portada o página de derechos): la versión (creación de un hipertexto más libre a partir de un hipotexto); la adaptación (adecuación del hipotexto a un receptor específico, en este caso, al lector infantil); o la traducción desde una lengua a otra con domesticación de ciertas expresiones y vocabulario para adaptarse a la realidad del contexto social y cultural de la lengua meta. En las tres opciones se realiza una reescritura referencial o instrumental de la narrativa textual, que mantiene el contenido y estructura del hipotexto con pequeñas modificaciones, y una reescritura lúdica en la narrativa visual que se aprecia en la representación de escenas y personajes, modernización del entorno al insertar elementos actuales, uso de diferentes técnicas artísticas (fotomontaje, collage, dibujo...), mezclando texturas y materiales, y adaptación de actantes y funciones al marco social donde se transmite el cuento, produciéndose así:

una reactualización del texto y una apropiación por parte del ilustrador mediante una especie de compromiso tácito entre la afirmación del estilo personal y la sumisión al universo de referencias del texto y al imaginario que recrea, promoviendo el diálogo intertextual, a través de la cita/alusión

o del desafío de la parodia/subversión (Ramos, 2010, p. 18).

De la nómina de cuentos de los Grimm en formato de álbum ofrecidos en gallego, nos centraremos en analizar los *cambios paratextuales y textuales más significativos de A casiña de chocolate, Os sete cabritos y Os catro amigos*, que cuentan con ediciones renovadas.

A casiña de chocolate cuenta con varias ediciones en volumen independiente con formato de libro ilustrado desde el año 1983 pero como álbum se publica por primera vez en febrero de 1998 para inaugurar la colección 'Os Contos do Trasnó comodín' de Kalandraka Editora, con el título *A casiña de chocolate*, ilustrado por Macu Fontarigo y adaptado por Xoán Couto. Como resultado del éxito alcanzado, la editorial para conmemorar su 10^a aniversario recupera y renueva este título en la renombrada colección 'Os Contos do Trasnó' en marzo de 2008 con el mismo título *A casiña de chocolate*, esta vez ilustrado por Pablo Auladell y traducido por Marta Rincón y Laura Almazán. En el año 2011 la Editorial Galaxia en la colección "Árbore/galaxia. Audiocontos", creada en 2009, publica este cuento con el título *A casiña de chocolate*, adaptado por Ánxela Gracián e ilustrado por Antonio Seijas. En 2014 OQO Editora en la colección ya mencionada 'O' publica una nueva versión realizada por Tina Meroto en la que se recupera el título original *Hansel e Gretel* con ilustraciones de Iratxe López de Munáin, artista plástica que ganó el Premio Cociñando Contos para la mejor propuesta de ilustración del cuento *Hansel y Gretel*.

El análisis comparado de los cuatro álbumes refleja que los cambios más significativos, a nivel paratextual, tienen que ver con la substitución en los álbumes de 1998, 2008 y 2011 del título original *Hänsel und Gretel* por el título temático *A casiña de chocolate*, la elección de la casita de chocolate como motivo para la ilustración de la cubierta, donde también se indica la autoría y el nombre del responsable de la adaptación o versión y el del ilustrador; y la elección de técnicas artísticas diferentes que actualizan la narrativa textual.

Si analizamos la narrativa textual, las diferencias entre los álbumes tienen que ver con algunos motivos del cuento que se modifican, por substitución o por

supresión, según el margen de libertad adoptado por el responsable de la adaptación o de la traducción: se cambia el personaje de la madre por la madrastra (1998, 2008, 2011), Hänsel sale de noche a buscar piedras para marcar el camino de vuelta a casa (1998, 2008); Hänsel mira hacia su casa y dice ver un gato blanco y una paloma en el tejado de su casa despidiéndose cuando se dirigen al bosque (1998, 2008); la bruja les da de comer leche, filloas con miel, manzanas y nueces (1998), una cena riquísima (2008) o leche con chulas azucaradas, manzanas y nueces (2011), la bruja encierra a Hänsel en una cuadra (1998), un corral (2008) o en una jaula (2011, 2014); la bruja manda a Gretel calentar el horno (1998, 2008, 2014) o poner agua hirviendo en un pote (2011) para cocinar a Hänsel.

Os sete cabritos ha sido publicado en formato álbum por cuatro editoriales gallegas: Kalandraka Editora en 1998 para inaugurar la colección 'Os Contos do Trasnó comodín' con el título *Os sete cabritos*, ilustrado por las maestras Sofía F. Rodríguez y Ana Míguez, adaptado por Xosé Ballesteros; Edicións Xerais de Galicia en 2003 en su colección 'Sopa de contos' con el título *O lobo e os sete cabuxos*, ilustrado por Elisa Arguilé y traducido por Carmen Torres París; OQO Editora en 2008 en la colección 'O' con el título *Os sete cabritos* adaptado por Tareixa Alonso e ilustrado por Teresa Lima, Mención del jurado de Premio Nacional de Ilustración de Portugal en 2010; y Editorial Galaxia en su colección "Árbore/Galaxia Audiocontos" en 2009 adaptado por Xesús Carballo Soliño bajo el título *Os sete cabuxos* con ilustraciones de Federico Fernández.

Comparando los cuatro álbumes apuntados, las diferencias a nivel paratextual tienen que ver con el cambio en el título (2003), con el responsable de la adaptación, versión o traducción y, sobre todo, con las ilustraciones y su autoría, optando por diferentes propuestas plásticas y primando en la cubierta la imagen de los cabritillos (1998, 2003) o del lobo (2008, 2009).

Las diferencias textuales tienen que ver con distintos motivos del cuento que se modifican o se eliminan: advertencia de las mentiras del lobo (2003, 2009); la cabra o tiene que salir (2008, 2009) o va a buscar comida al bosque (2003) o va al mercado (1998); el lobo piensa en comer a la madre (2009); el lobo va a un gallinero a comer una docena de huevos (1998, 2008)

o a la casa de un tendero a comprar un trozo de tiza para aclarar la voz (2003) o hace gárgaras con huevo crudo (2009); el lobo mete la pata por debajo de la puerta (1998, 2008, 2009) o las coloca en la ventana (2003); el lobo va a un molino a manchar las patas con harina (1998, 2008) o va a la casa del panadero para que le eche masa en la pata y a la del molinero para que le manche con harina las patas (2003) o mancha todo el cuerpo con un saco de harina (2009); se indica donde se esconden los cabritos (2003, 2008) o solo se habla del pequeño que se esconde en el reloj (1998) o debajo de la cama (2009); se individualiza al cabrito más pequeño por el ceceo y su desconfianza (2009); la madre lleva aguja, hilo y tijeras (1998, 2003, 2008) o un costurero (2009); los cabritos buscan piedras para llenar la barriga del lobo (2003) o es la madre quien mete las piedras (1998, 2009) o lo hacen entre todos (2008); el lobo duerme debajo de un roble al lado del río (1998, 2009) o de un árbol en la pradería (2003) o solo se hace referencia al río (2008); el lobo se da cuenta de las piedras en su barriga (2003); se elude la mención a la muerte (1998, 2008), se ahoga en un pozo (2003) o salva la vida (2009).

Os catro amigos en formato álbum se publica por primera vez en 1999 en la colección 'Os contos do trasno comodín' de Kalandraka Editora, como adaptación realizada por Xoán Couto con ilustraciones de Noemí López. En 2009 se adapta al gallego por Xesús Carballo Soliño para la colección de Galaxia 'Árbore/Galaxia Audiocontos', ilustrado por Antonio Seijas. Kalandraka al renovar el título en 2010 para la colección ahora denominada 'Os contos do Trasnó' ofrece una traducción realizada por Marc Taeger y Xosé Ballesteros con ilustraciones de Gabriel Pacheco.

Al comparar los tres álbumes, las diferencias más significativas a nivel paratextual tienen que ver con el cambio en el título, del original *Die Bremer Stadtmusikanten* ['Os músicos de Bremen'] a *Os catro amigos*, para destacar el valor de la amistad; con el responsable de la adaptación, versión o traducción y, sobre todo, con las ilustraciones y su autoría, optando por diferentes técnicas artísticas. Si Noemí López presenta un estilo caricaturesco que les otorga rostros expresivos y amables a los cuatro amigos, Kristina Sabaite se aproxima a la estética naif con el empleo de técnica mixta, que introduce trozos de imágenes fotográficas recortadas

para representar diferentes tipos de texturas y superficies, y un juego visual caracterizado por imágenes que van cambiando de fondo (negro para las escenas nocturnas y de más tensión y de color en escenas más distendidas) y de tamaño; Gabriel Pacheco mediante un juego simbólico con los colores presenta unas composiciones figurativas en las que se ilustran a los animales humanizados y aparece la notación musical en las guardas.

En cuanto a los cambios textuales, tienen que ver con modificaciones, supresiones o adiciones de motivos argumentales: los cuatro animales maltratados se dirigen a la ciudad (1999, 2009) o a Bremen (2010) para hacerse músicos y formar parte de la banda municipal (1999) o de una charanga (2009); los animales piensan en tocar el laúd y el timbal (1999), la gaita y el bombo (2009) o el laúd y el bombo (2010); los cuatro animales se resguardan para dormir en un árbol (1999, 2010) o en un roble (2009); los cuatro animales se suben unos encima de otros para asustar a los ladrones (1999, 2010); en la casa de los ladrones el burro se acuesta en la cuadra (1999), en la hierba seca (2009) o en la paja (2010); el gato en la cocina (1999, 2009) o en la estufa (2010); el gallo en el catavientos (1999) o en la trabe (2009, 2010).

IV. Reescrituras ideológicas, lúdicas y humanizadoras

Si atendemos a otras reescrituras con una intención lúdica, humanizadora o ideológica, en la Literatura Infantil y Juvenil gallega y sin ánimo de exhaustividad se han publicado obras que mantienen un claro diálogo intertextual con cuentos de los Grimm, como el mundialmente conocido *Caperucita roja*.

Este cuento fue uno de los primeros objeto de reescritura en la LIJ gallega como hizo la escritora M^a Victoria Moreno en su obra *Mar adiante* publicada por primera vez en 1973, un relato que parte de una estructura clásica con una historia principal marco que sirve para unir nuevas historias independientes, relatadas por los protagonistas durante una expedición marítima en Navidad, en la que se propone una forma de vida basada en la amistad, solidaridad y aprendizaje en contacto con la naturaleza. Entre esas historias, llenas de simbolismo, ternura y fantasía,

destaca la de la trabajadora Mariquiña, un ejercicio de intertextualidad con *Caperucita Roja*, al narrar el encuentro con el lobo. En este caso el relato recuerda al cuento en la ambientación e inicio, pero cambia la finalidad ideológica del hipotexto de advertir a las muchachas ante lo desconocido para inculcar amor a los animales y respeto por la naturaleza, escapando de todos aquellos elementos negativos y cambiando el tipo popular del lobo, símbolo de maldad, por un lobo humanizado y positivizado, ya que ayuda a Mariquiña, la invita a resguardarse en su cueva y la defiende del miedo a la oscuridad (Ferreira, 2010b).

Ánxela Gracián en *Carapuchiña "en rose"* (Everest, 2010) ofrece una reescritura claramente ideológica para tratar la violencia de género, mediante la historia de un triángulo amoroso (Caperucita, Lobo y Leñador), dedicada a todas las mujeres maltratadas, en la que se revisa el modelo de amor así como los roles femeninos y masculinos, al tiempo que critica las actitudes machistas, misóginas y patriarcales, rompiendo con la idealización del amor. Un narrador omnisciente cuenta como la bruja del bosque, para ayudar al Lobo embrujara un espejo para que se reflejase como un príncipe azul y conquistase a Caperucita, que es escritora de cuentos. Ambos personajes se casan y es entonces cuando la vida de Caperucita se convierte en un infierno al ser maltratada mientras recuerda los buenos tiempos pasados con el Lobo. Un día, harta del comportamiento de Lobo, recurre a un psicólogo, llamado Leñador, en busca de ayuda. El psicólogo, que estaba enamorado de Caperucita desde que la había salvado de las fauces del lobo cuando era una niña, le explica que la culpa no es de ella y le describe cómo trataría él a una mujer. Un día que Caperucita estaba muy triste se ve reflejada en un río como una hermosa joven y no como la chica sin valor que decía Lobo y tira el espejo mágico al agua. Lobo ve reflejada su horrible imagen y se deja hundir en las aguas. Caperucita se encuentra con Leñador y descubre que él es su verdadero príncipe azul. La obra juega intertextualmente desde los paratextos (el título) hasta los personajes con el cuento de Caperucita, al presentar al inicio una breve versión del cuento tradicional; y las ilustraciones de Manel Cráneo emplean colores negros, marrones, blancos y rojos para recrear los personajes de esta historia dramática.

En el álbum *As manoplas da Carapuchiña* ('Las manoplas

de Caperucita') (OQO, 2010) Inés Almagro elabora una reinterpretación lúdica, divertida y original al jugar texto e imágenes con la doble complicidad del lector y de la protagonista, ya que a ambos se les presupone conocedores de la versión oral: "—Que raro! —dixo Carapu, mentres poñía a carapucha— No meu conto nunca neva!"

Lo más llamativo es la doble voz narrativa de un narrador omnisciente que en ocasiones le cede la palabra a los personajes; la localización temporal en invierno, que provoca una transgresión de los sucesos esperables (el frío provoca que no haya flores, ni cesta, ni lobo que la ataque y se cambia la vestimenta de Caperucita por un jersey, una bufanda y unas manoplas); el cambio del final (Caperucita encuentra al lobo, a su abuela y al cazador en el salón: "Con este frío, non hai xeito de contar o noso conto de sempre. E a casa da avoa é a única que ten cheminea") y acaban tomando chocolate caliente y jugando al parchís.

El ilustrador Mikel Mardones también establece un diálogo intertextual al ofrecer en la portada y contraportada distintas escenas de la versión primigenia pero rompe con el arquetipo físico de una niña de trenzas rubias y cara dulce que forma parte del imaginario colectivo. Las ilustraciones interiores son realistas y usan la técnica de óleo o acrílico contextualizando la historia en la época actual. Además incorpora extravagantes y divertidos personajes, ausentes de la versión primigenia, como un búho, un cerdo, singulares compañeros de viaje de Caperucita que no están presentes en otras versiones ni en el texto de Almagro, con lo que el ilustrador enriquece la galería de personajes (limitados al lobo, cazador y abuela) y regala una historia paralela, que invita a nuevas lecturas.

También en el álbum 'Quen lle ten medo á Carapuchiña vermella?' (Kim korkar kirmizi baslikli kiz'dan?, Kir Cicegi Publishing, Turkey, 2009) (Linero, 2013), reconocido como el Mejor libro ilustrado 2009 (IBBY Turkey Chapter), Sara Sahinkanat ofrece una reescritura en la que humaniza al personaje del lobo. Relata la historia de Caperucita modificando a la manera de Gianni Rodari en su *Gramática de la fantasía*, el narrador omnisciente por la perspectiva de uno de los personajes, concretamente un lobito bueno que en una conversación con su madre le explica las razones por las que no se adentra en el bosque.

Las ilustraciones realistas, de Ayse Inan Alican, representan a los lobos de forma amable como si fuesen peluches.

En la reescritura humanizadora *Feroz, o lobo* (Feroz, el lobo) (OQO, 2014), Margarita del Mazo rompe con los prejuicios sobre la figura malvada del lobo Feroz del cuento de Caperucita. Cuenta como desde hace varios días, el lobo Feroz pasa las noches deambulando por el bosque hasta que se presenta junto a Caperucita, a la abuelita y a los tres cerditos, pero no obtiene respuesta debido al miedo que provoca. De hecho cuando encuentra a Caperucita el cazador le dispara al ver que intentaba sacar un cuchillo de un saco. La niña no comprende la reacción del cazador, quien se marcha disgustado y pensando en presentar una queja. La historia acaba felizmente cuando el lobo le regala a Caperucita una torta por su aniversario. Las ilustraciones de Leire Salaberria retratan la sorpresa del lobo ante el constante rechazo que sufre durante la búsqueda de Caperucita.

Enrique Páez en la reescritura lúdica 'Moito conto' (OQO, 2014) ofrece un collage de diferentes historias de los hermanos Grimm, Perrault y H. C. Andersen, que son punto de partida y fuente de inspiración para reinventarlos, transgredirlos, subvertirlos, parodiarlos. Así la protagonista, la bella durmiente, despierta con un beso de un príncipe que realmente es el soldadito de plomo. Bella, muy extrañada por lo sucedido, comienza a preguntarse donde está su príncipe y es entonces cuando el soldadito le cuenta cómo han cambiado las historias mientras ella dormía: su príncipe azul había casado con la sirena, Cenicienta y Caperucita viven en casa del leñador con el lobo como mascota, mientras que el gato con botas les pide que lo adopten como mascota. Finalmente aparece la bibliotecaria, que coloca a cada uno en su sitio, reestableciendo cada personaje en su cuento. Las ilustraciones figurativas de Marjorie Pourchet, que combina el trazo a lápiz con la técnica de estampación de motivo floral a partir de acuarela, muestra los personajes con carácter expresivo y realista, destacando la estampación floral que enmarca la escena.

El tópico del sueño eterno de 'La bella durmiente' es el motivo argumental de 'A verdadeira historia do burro Feldespato' (Galaxia, 2002), historia con la que Xerar-

do Quintiá se inicia en la Literatura Infantil y Juvenil gallega. Se trata de una reescritura humanizada para preadolescentes, dirigida al lector a partir de 8 años, ilustrada en blanco y negro por Andrea López, en la que transgrede tópicos de la literatura de transmisión oral, empleando estrategias como el humor, la descontextualización, la caricatura de la realidad para narrar, en once capítulos breves numerados mediante un narrador omnisciente en 3ª persona, la evolución vital del burro Feldespato desde que llega a la casa de la bruja Marica Pendella en la villa de Setelúas y decide quedar a vivir, después de abandonar a su anterior amo que lo maltrataba. En este nuevo hogar siente mucha soledad porque la bruja está constantemente dormida por un hechizo mal hecho que al igual que la Bella Durmiente la hace dormir durante cien años.

Feldespato, que evoluciona hacia la humanización, pues aprende a pensar, a hablar y a leer, acaba enamorándose de Marica Pendella y, mientras que espera que su amada despierte de su sueño de cien años, viaja por el mundo.

Por lo tanto, Quintiá transgrede tópicos y rompe con los cánones establecidos en esta lección de superación e historia de amor imposible en la que se faz uma desconstrução das personagens clásicas da literatura infantil, subvertendo os papéis tradicionais que lhes são atribuídos e, mesmo, alterando o aspecto que deles se espera. Assim, verificamos que Marica Pendella é na realidade um derivado da 'Bela Adormecida', posto que, vítima da sua torpeza na arte dos feitiços, padece de um sono do qual só sai cada cem anos, mas não graças ao beijo de um príncipe, antes pelos efeitos da aguardente que lhe traz o seu primo, o Nigro Mante. (Mociño, 2003, p. 32).0

Otro aspecto destacado es la presencia de la magia y el empleo consciente de la simbología del número siete (tan importante en la cuentística popular), presente en el nombre de la aldea Setelúas, la edad de Marica Pendella (siete veces cien años) y el tiempo que Feldespato tarda en recuperarse del disgusto. De hecho quizás la causa del sueño eterno sea el ensayo durante ocho meses, ignorando la protección mágica del número siete. La historia también rompe con el final feliz tradicional ofreciendo un final abierto.

Más recientemente la escritora Marilar Aleixandre realiza una revisión humanizadora y lúdica del cuento de *Blancanieves* en 'O anano máis alto conta a historia de Brancaneves' (Rodeira, 2015), al ofrecer desde el punto de vista de uno de los enanos llamado Álvaro los acontecimientos que le sucedieron realmente a Blancanieves, personaje que aparece subvertido. Así el lector conoce las actividades a las que se dedicaban los siete enanos, cómo fue el encuentro con Blancanieves, las pillerías que hacía la muchacha en la casa de los enanos, los diferentes intentos de la madre de Blancanieves para matarla por su habilidad para contar cuentos y el verdadero desenlace de la historia cuando la joven despierta y el enano le declara su amor, final que se anticipa en la imagen que Tesa González realiza para la cubierta del libro.

V. Matapitos. Com, de Gloria Sánchez.

Un gran ejercicio de intertextualidad es la reescritura lúdica de Gloria Sánchez (Vilagarcía de Arousa, 1958) *Matapitos.com* publicada por Edicións Xerais de Galicia en el año 2000 en la serie verde de la colección 'Merlín', dirigida al lector de 9 años en adelante, suponiendo "unha novidosa achega no momento da súa publicación por presentar asociada á obra unha páxina web coa que interactuar" (Neira en Roig, coord., 2015, p. 365) y conocer el final, además de introducir las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. En esta historia se cuentan las aventuras de un grupo de alumnos de Educación Infantil que se ven amenazados por la directora Marta Matapitos que es una maligna y perversa Meiga Chuchona quien pretende apoderarse de la energía vital de los niños secuestrándolos. La intervención eficaz del conserje Moncho y de la profesora Casilda consigue evitar que logre sus péfidos planes.

La primera estrategia que se muestra es la modernización del entorno al introducir medios de transporte (autobuses, tanque militar, coches, bicicletas, incluso la estación espacial MIR) y otros elementos como el ordenador, que se muestran en las ilustraciones de Fran Jaraba (Pontevedra, 1957) que también presentan a los personajes vestidos con ropa actual.

Uno de los primeros elementos distorsionantes en relación con el hipotexto es la pantalla del or-

denador, que substituye al tradicional espejo de Blancanieves y que sirve para contactar vía Internet con I. A. W. M. (International Assotiation Witches and Meigas) y entrar con código secreto en Ordenator, un archivo que guarda pócimas, hechizos, etc. Al igual que el espejo, en la pantalla se aparece un rostro de aspecto fantasmal, ojos brillantes y nariz afilado que le contesta a la bruja sus preguntas. Sin embargo, la cualidad que le interesa a Marta no es la hermosura sino la inteligencia. Prepara una pócima que extiende sobre las hojas de un cuento y Casilda al abrirlo y "nada máis aspirar aquela porcallada velenosa, caeu desvanecida ó chan coma unha folla murcha" (p. 41).

El conserje del colegio, que realiza la función de héroe y está perdidamente enamorado de Casilda, como el príncipe de *Blancanieves* o *La bella durmiente* intenta despertarla con un beso de amor que no causa efecto deseado en Casilda hasta que le echa agua fría en la cara. Así que Sánchez reinterpreta por medio de la parodia el motivo del beso liberador del hechizo "unha clara desvirtuación do hipotexto canónico cunha finalidade burlesca; alén diso, o salvador non é un príncipe azul, como rezaba o canon clásico, senón un bedel de colexio, un home honrado, bo e traballador" (Gracián, 2007, p. 33).

Matapitos cuenta como aliado con Maximiliano, conocido como Caracortada, que recuerda al tradicional *Hombre del Saco* y los niños cuando se queda dormido, pensando que se ha comido a una compañera, cogen unos punzones para abrirle la barriga al lobo de *Los siete cabritillos*. Cuando los niños van de excursión al bosque, María despedaza una magdalena por el camino, como el cuento de *Pulgarcito* o *Hansel y Gretel*. Los niños quedan abandonados en el bosque y caminando llegan a un magnífico pazo que recuerda por su descripción la casita de chocolate de *Hansel y Gretel* pues tiene un jardín maravilloso con "árbores de flocos de millo, matas de pipas, enredadeiras de patacas fritas espalladas entre a herba de chicle, florinas de gominolas. Por entre pedras de caramelo de amorodo e ameixa, brincaba cantareiro un regalo de cocacola sen cafeína" (p. 61). También la bruja encierra a los niños en un cuarto oscuro con intención de engordarlos con sopa instantánea de sobre y hacerlos

más inteligentes al obligarlos a aprenderse la tabla de multiplicar, para luego quitarles la energía vital con una máquina. Los niños son liberados por Moncho y Marta Matapitos es encerrada en la cárcel.

Años después aparece en la escuela un notario, Prudencio González Vigo, con un sobre azul lacrado, entregado por Carme Dapena Sorribas, para quien le entre un zapato de charol negro, como en el cuento de *La Cenicienta*.

Se mezclan y enlazan motivos de diferentes cuentos haciendo uso de la parodia, del humor y del procedimiento de contextualización en la modernidad, de modo que el lector, gracias a su intertexto y enciclopedia lectora, identifica esos motivos argumentales de *Blancanieves*, *Pulgarcito*, *Los siete cabritillos*, *Hansel y Gretel* o *La Cenicienta*, junto a elementos actuales como Internet, en una especie de pastiche en el que “a autora mantén a relación hipertextual mediante o procedemento da parodia” (Ferreira, 2011, p. 42).

La diferencia principal con respecto al hipotexto está en la desmitificación de los agresores que, en lugar de propiciar temor y miedo en el lector, son objeto de risa y burlas, identificando a la bruja protagonista con la bruja desmitificada de Valriu (2007), mediante comicidad y parodia, ya que se muestra como un ser incompetente que no consigue lo que se propone.

En general, esta obra forma parte de una corriente literaria que huye del tradicionalismo y adopta una estética de vanguardia que juega al encuentro y desencuentro

coa máis pura tradición contística clásica, nun permanente xogo de deconstrucción e intertextualidade que engade unha nova versión ás xa canonizadas, o que lle concede ao seu discurso un abano de posibilidades lectoras moito máis amplo, pois [...] resulta un xogo tentador recoñecer o hipotexto do que parte para entender en toda a súa dimensión o xogo de transgresión do modelo subvertido (Gracián, 2007, p. 29).

Entre las características vanguardistas destacan la elección de recursos formales y temáticos con

humor y la deconstrucción de cuentos de los hermanos Grimm que invita al diálogo al ofrecer una versión renovada con función paródica evidente y con lenguaje que responde al registro específico de las nuevas tecnologías con situaciones humorísticas y sarcásticas “así, os locus amoenus dos contos tradicionais son substituídos por unha aula de colexio, a madrastra pola directora do colexio e o espello máxico tradicional por unha moderna pantalla de ordenador” (Gracián, 2007, p. 32).

En conclusión, la obra innova con su estilo, humor con el que retrata a los personajes, la jocosa transgresión de cuentos, el tratamiento nada edulcorado de la infancia y un lenguaje lleno de ocurrencias y expresividad (M^a Jesús Fernández, 2001, p. 52). Como apuntó Fernández Paz (2000, p. 205), supone unha revisión moi orixinal e libre dalgúns dos máis populares contos tradicionais [...] Hai moito humor neste libro, un humor que vai da ironía crítica á aberta comicidade, plasmado nuns personaxes magníficos (as ilustracións de Fran Jaraba son un complemento indispensable) e nuns diálogos delirantes.

VI. Conclusión

Por consiguiente se puede afirmar que los cuentos de los hermanos Grimm suponen una rica fuente de inspiración para los escritores y mantienen una gran vitalidad, adaptándose a nuevos tiempos y a nuevos formatos editoriales, diferenciando dos tendencias fundamentales en la producción de Literatura Infantil y Juvenil en gallego:

1. Reescrituras instrumentales o referenciales en forma de adaptación, versión o traducción que las editoriales ofrecen en formato de álbum narrativo, dirigido a prelectores y lectores autónomos, uniendo tradición con modernidad, pues si el texto narrativo mantiene las características en cuanto a estructura, argumento y personajes, aunque con pequeñas modificaciones por supresión, substitución, resumen o adaptación al contexto cultural e incluso, a veces, pequeños cambios en el final del cuento; la narrativa visual ofrece nuevas e innovadoras ópticas de los cuentos a través de ilustraciones que hacen uso de diferentes técnicas artísticas en las que se (re)interpretan desde una mirada posmoderna el argumento y sobre todo los

personajes arquetípicos que actualizan, complementan y amplían la narrativa textual, incluso aportando nuevos motivos argumentales, creación del ilustrador.

2. Reescrituras lúdicas, humanizadoras e ideológicas en forma de álbum y relatos en las que los creadores (escritores e ilustradores) reinterpretan, recrean, subvierten, deconstruyen motivos argumentales y personajes conocidos que adquieren nueva vida con distinta finalidad (paródica, humorística, ecológica, feminista, etc.), creando obras inspiradas en los cuentos de los Grimm en las que es fundamental activar la enciclopedia lectora para reconocer las intertextualidades desde el hipotexto (cuentos de los Grimm) al hipertexto (obras de Literatura Infantil y Juvenil).

Referencias bibliográficas

- Aleixandre, M. (2015). O anano máis alto conta a historia de Brancaneves. A Coruña: Rodeira, col. Tucán, n.º 7, serie Tucán 6+.
- Alonso, T. (adapt.) (2008). Os sete cabritos. Pontevedra: OQO Editora, col. O. Contos a pedir de boca.
- Cuba, X. R., Miranda, X. y Reigosa, A. (1999). Dicionario dos seres míticos galegos. Vigo: Edición Xerais de Galicia.
- Durán, T. (2009). Álbumes y otras lecturas. Análisis de los libros infantiles. Barcelona: Ediciones Octaedro, col. Rosa Sensat, n.º 13.
- Fernández, M^a J. (2001). Matapitos.com. CLIJ, 134, 52.
- Fernández Paz, Agustín (2000). Literatura infantil e xuvenil. Revista galega do ensino, 29, 203-211.
- Ferreira, M^a C. (2010a). A colección 'O. Contos a pedir de boca', de OQO Editora. Malasartes, 19, 48-51.
- Ferreira, M^a C. (2010b). O regreso do barco-escola Arroás. Malasartes, 20, 38-41.
- Ferreira, M^a C. (2011). O 'uso lúdico' dos contos de transmisión oral na Literatura Infantil e Xuvenil Galega do século XXI. Malasartes, 21-22, 38-44.
- Ferreira, M^a C. (2015a). Las reescrituras de los cuentos maravillosos en la Literatura Infantil y Juvenil gallega. En Cañameres, C., Luján, A. y Sánchez, C. (coords.). *Odres nuevos: retos y futuro de la Literatura Popular Infantil* (pp. 307-320). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, col. Estudios, n.º 148.
- Ferreira, M^a C. (2015b). Los cuentos de los hermanos J. y W. Grimm en la literatura infantil y juvenil gallega: reescrituras en formato álbum. *MediAzioni*, 17, <http://www.mediazioni.sitlec.unibo.it/index.php/no-17-2015/98-articoliarticles-no-17-2015/286-maria-del-carmen-ferreira-boo.html>
- Franco, C. y Mesía, J. M^a (2010). Breve análisis de la ilustración en las editoriales más emergentes de Galicia durante el siglo XX. En Becerra, C. y Fernández, A. (eds.). *Diálogos intertextuales 1: De la palabra a la imagen* (pp. 57-70). Frankfurt: Peter Lang.
- García Padrino, J. (1993). ¿Son infantiles los cuentos populares?. En Cerrillo, P. C. y García Padrino, J. (coords.). *Literatura infantil de tradición popular* (pp. 97-110). [Cuenca]: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, col. Estudios, n.º 19.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Jolles, A. (1972). *Formes simples*. París: Éditions du Seuil, col. Poétique.
- Mazo, M. (2014). *Feroz, o lobo (Feroz, el lobo)*. Pontevedra: OQO Editora.
- Meroto, T. (2014). *Hansel e Gretel*. Pontevedra: OQO Editora, col. O.
- Mociño, I. (2003). A verdadeira historia do Burro Fel despato. Xerardo Quintiá. Malasartes, 12, 32-33.
- Reis, S. (2007). A literatura dentro da literatura. Algunhas notas sobre as características semántico-formais da obra de Gloria Sánchez. *Anuario Grial de Estudos Literarios Galegos*, 28-37.
- Ramos, A. M. (2010). *Literatura para a infância e*

- ilustração. Leituras em diálogo. Porto: Tropelias & Companhia.
- Reis, S. (1998). A casiña de chocolate. Pontevedra: Kalandraka Editora, col. Os contos do trasno Comodín.
- Reis, S. (1998). Os sete cabritos. Pontevedra: Kalandraka Editora, col. Os contos do trasno Comodín.
- Reis, S. (1999). Os catro amigos. Pontevedra: Kalandraka, col. Os contos do trasno Comodín.
- Reis, S. (2003). O lobo e os sete cabuxos. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, col. Sopa de contos.
- Reis, S. (2008). A casiña de chocolate. Pontevedra: Kalandraka Editora, col. Os Contos do Trasno.
- Reis, S. (2009). Os catro amigos. Vigo: Editorial Galaxia, col. Árbore/Galaxia Audiocontos.
- Reis, S. (2010). Carapuchiña "en rose". A Coruña: Everest Galicia, col. Punto de Encontro.
- Reis, S. (2010). Os catro amigos. Pontevedra: Kalandraka Editora, col. Os Contos do Trasno.
- Reis, S. (2011). A casiña de chocolate. Vigo: Editorial Galaxia, col. árbore/galaxia. Audicontos.
- Páez, E. (2014). Moito conto. Pontevedra: OQO Editora, col. Q.
- Reis, S. (2012). De capuz, chapelinho ou gorro: recriações de O Capuchinho Vermelho na Literatura Portuguesa para a Infância. Porto: Tropelias&Companhia, col. "Percursos da Literatura Infanto-Juvenil, n.º 5.
- Reis, S. (2015). Casas muito doces: reescritas infanto-juvenis de Hansel e Gretel. Porto: Tropelias&Companhia, col. "Percursos da Literatura Infanto-Juvenil, n.º 12.
- Rodari, G. (1973). Grammatica della fantasia. Turin: Einaudi.
- Roig, B. A. (coord.) (1996-2014). Informe de Literatura, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades. (CD- ROM e www.cirp.es. Apartado «Recursos»).
- Roig, B. A. y Ferreira, C. (2010). O conto de transmisión oral na LIX galega. En Roig, B. A., Neira, M y Soto, I. (coords.). Reescrituras do conto popular (2000-2009) (pp. 83-105). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Roig, B. A., Neira, M y Soto, I. (coords.) (2010). Reescrituras do conto popular (2000-2009). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Roig, B. A. (2015). Historia da Literatura Infantil e Xuvenil Galega. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Sahinkanat, S. (2013). Quen lle ten medo á Carapuchiña vermella?. Ourense: Ediciones Linteo, col. Linteo Infantil e Xuvenil.
- Sánchez, G. (2000). Matapitos.com. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, col. Merlín, serie verde.
- Valriu, C. (2007). Los personajes fantásticos: las brujas, los magos, las hadas. En Lluch, G. (coord.). Invención de una tradición literaria. De la narrativa oral a la literatura para niños (pp. 81-108). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Valriu, C. (2010). "Reescripturas de les rondalles en el s. XXI (2000-2009)". En Roig, B. A., Neira, M. y Soto, I. (coords.). Reescrituras do conto popular (2000-2009) (pp. 13-30). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Zipes, J. (2014). El irresistible cuento de hadas. Historia cultural y social de un género. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, col. Espacios para la Lectura.

CAPÍTULO V :

DIVERSIDAD CULTURAL E IDENTIDADES

MULTICULTURALIDAD INDÍGENA EN LA LITERATURA COSTARRICENSE: LA PRESENCIA INDÍGENA DE LA REGIÓN BRUNCA EN LA OBRA ANTES QUE SEAMOS CENIZAS

Nuria Isabel Méndez Garita²

Aquella diminuta copia, con un paisaje disipado en el pasado, parecía un vestigio de lo poco que quedaba de un país, que en un corto tiempo cambió, transformado los cimientos y las vigas con que fue fundado. Una sociedad que perdía la memoria entre las autopistas, las ansias de rascacielos, los call-centers y otras incrustaciones de la economía globalizada, que se expandían sin miramiento en el planeta.

Antes de que seamos cenizas.

Carlos Morera

Resumen

La obra en estudio nos da la visión de esa Costa Rica del sur (región brunca), de mediados del siglo XX; de la compañía bananera y la forma de acallar la voz del otro; el valor de la naturaleza y el respeto herencia indígena, y ese resurgir en la conciencia entre los propios pobladores, en un país que olvida su historia; todos estos temas los encontramos en la voz del personaje central Don Federico Rosales. En nuestra literatura, podemos encontrar otros textos donde esas voces indígenas, excluidas, social y económicamente, no mueren, permanecen, como permanece su vocabulario en el mapa costarricense cuando hacemos el análisis y detallamos el significado de los nombres propios del lugar.

Palabras clave: Literatura costarricense, culturas indígenas costarricenses, región brunca.

Abstract

The work under study gives us the vision of Southern Costa Rica (Brunca region) during the Mid-twentieth Century of the Banana Fruit Company and the way to silence the voice of the other; the value of nature and respect to the indigenous heritage, and

that resurgence in awareness among the people themselves, in a country that forgets its history; all these issues are found in the voice of the main character: Federico Rosales. In our literature, we can find other texts where these indigenous voices, socially and economically excluded, do not die, they remain, as their vocabulary remains on the Costa Rican map when we analyze and detail the meaning of the places' name.

Keywords: Costa Rican literature, Costa Rican Indigenous cultures, Brunca region.

I. Para recordar la historia

El análisis literario es parecido a la curiosidad. Cuando leemos una obra y nos emociona o nos fijamos en algo dentro de ella, quizá porque nos intriga, "se presenta una multitud de preguntas que en principio no tienen respuesta" (Vásquez, 2002, p.1). A partir de ahí, estudios históricos, sociológicos, antropológicos, lingüísticos y otros, se vuelven nuestros aliados y en este trabajo son el inicio para adentrarnos en parte de las culturas indígenas costarricense.

Los territorios indígenas en Costa Rica los conforman: en Quitirrisí, Pueblo Huetar; en Guatuso, el Pueblo Maleku (malecu en español); en Talamanca

²Máster en Literatura Latinoamericana. Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: nuriaisabel@gmail.com

está el pueblo Cabécar (bajo Chirripó) y el pueblo Bribri; estos últimos también se encuentran en Kékoldi y Salitre.

En la zona del Pacífico sur, en las cercanías de lo que se llama el Gran Valle del Diquís, donde se dan los mayores sucesos en esta novela, está en Boruca y Rey Curré el Pueblo Brunca; en Térraba el Pueblo Teribe; en Abrojos Montezuma y Coto Brus, el Pueblo Ngöbe (nove en español).

Todos comparten rasgos históricos y físicos; además, las poblaciones de las reservas indígenas del sur, se encuentran entre los segmentos más pobres de la población, con lo cual tienen una situación de marginación y exclusión con respecto a los estándares del desarrollo social promedio del país, incluso hoy día.

La exclusión y pérdida de sus territorios ha sido la norma para los pueblos indígenas. Siglos después de la conquista española, aparece otra en estas zonas: la presencia de las compañías banearas (estadounidenses), que se remontan a finales del siglo XIX. Para el caso de Costa Rica, primero en el atlántico y luego en el sur del país. El desarrollo de este "oro verde", como suele llamársele, lo tenemos narrado en varias obras costarricenses: *Bananos y hombres*, en *Relatos Escogidos* de Carmen Lyra (1931), *Mamita Yunai* (1941) de Carlos Luis Fallas, *Murámonos Federico y Puerto Limón* (1950) de Joaquín Gutiérrez (1940) o 'La leyenda de José Gordon' en *La rebelión Pocomia* de Quince Duncan (1976). Con estas novelas y relatos surgió una literatura de denuncia por las condiciones de explotación en las que los trabajadores bananeros desarrollaban su trabajo y las condiciones de vida de los pueblos dominados económica y políticamente, en los altos estratos, por la presencia de esas grandes compañías. A los países donde tenían presencia se les denominó Banana Republics.

La zona sur del país, no estuvo exenta de esa situación social; trabajo en malas condiciones, mal remunerado, comisariatos cuyo dueño era la misma compañía, condiciones insalubres. Más aun, la Compañía, no sólo arrasó con la conciencia social, sino también con el suelo y sus montañas, y con ello, los antiguos asentamientos indígenas. *Antes de que seamos cenizas*, nos cuenta sobre esos hechos:

La Compañía Bananera aprovechó la abundancia de suelos fértiles en espacios planos y la escasa ocupación humana para establecerse en la Zona Sur, así, usurpando y comprando al gobierno de turno, y se apoderó de más tierra que la que podía sembrar [] La misma compañía escogió una extensión mínima de cuatro mil hectáreas, llegando a establecer un poderío que transformó desde la raíz, la aldea abandonada que era la Zona Sur a principios del siglo pasado. (p.42).

II. Los pueblos indígenas de la región Brunca

En la región centroamericana, se da una confluencia del norte (lenguas nahual, maya) y del sur (lenguas de origen chibcha); estas últimas, son la que predominan en los sistemas indígenas costarricense y panameños (Zavala, et.al, 2002, p.55). Para el caso de Costa Rica, esto incluye a las lenguas: bribri, guatuso, cabécar, brunca o boruca, térraba o teribe (o bien, broranso).

Particularmente, los borucas o bruncas se ubican en la cuenca del Río Grande de Térraba, donde confluyen numerosos ríos y quebradas menores. En todos hay posibilidades de pesca, y el Térraba es navegable en canoa.

Con solo mirar por la ventana intuía la razón por la cual aquel grupo humano, que ocupó el cruce del río junto a la hilera de cerros, se asentó ahí, en Palmar de los Indios. Ese pueblo se enamoró perdidamente de la brisa marina que traía el olor a sal y a mangle rojo donde levantaron sus ranchos entre la presencia abundante de palma real que le dieron nombre. El mismo aire oloroso que se filtraba por mi ventana como si el tiempo no pasara y me transportaba a tiempos remotos (p. 80).

La enseñanza de su cultura es parte de la tradición oral que pasa de generación en generación, sea esta religiosa, relacionada con la creación, o sobre lo que la naturaleza tiene para darle al pueblo; así, en la tradición oral boruca, las fuentes de agua son lugar de tesoros, como se relata en *La leyenda del tesoro colgante* y considerando su cosmovisión, nuestras poblaciones indígenas creen en un Ser Supremo al cual hay que respetar, y quien les dejó las reglas establecidas para una convivencia respetuosa y solidaria entre seme-

jantes y naturaleza.

Este Ser dio a los seres humanos otros seres espirituales, o Dueños, para que resguardaran tanto a humanos como a la naturaleza y sus recursos; debían velar por evitar el desperdicio; por ello, no se permitía la matanza innecesaria de la fauna ni el desgaste del terreno, como tampoco, el olvido cultural. De no proteger la naturaleza, los habitantes serían castigados con la escasez o eliminación de los recursos. En consecuencia, esta convivencia armónica de las poblaciones indígenas los hace usar solamente lo necesario para satisfacer sus necesidades materiales (sean estas de alimentación, de medicina, de construcción de viviendas, entre otros), salvaguardando la vida, y dando gracias a la naturaleza por el bien recibido. El respeto por la Madre Tierra, su conservación y su adecuado manejo, lo vinculan con el desarrollo de la humanidad y la preservación para las generaciones venideras.

Se disponía de los bosques para la instauración de los sitios de producción agrícola en bloques dispersos, rotando los sitios y los cultivos en cada temporada, incluso las familias se trasladaban e instalaban a varios Kilómetros de distancia del núcleo poblacional para crear nuevos sitios de cultivo, se utilizaba el fuego para la eliminación de escombros y no se aplicaba ningún agroquímico, producción intercalada en un mismo lote para consumo familiar, caza y pesca para autoconsumo y no aplicación de químicos.

A lo largo de cientos de años, nuestros indígenas, han luchado por mantener sus lenguas y permanecer con ellas sus tradiciones. La lengua boruca junto con el térraba o el broranso, están en proceso de desplazamiento, en este caso, agravado (en Costa Rica, todos los idiomas indígenas tienen algún nivel de desplazamiento); sin embargo, luchan por no desaparecer.

Actualmente, y en el caso boruca, la recuperación de la lengua, los tejidos, las máscaras, sus bailes y tambores, su cestería y calabazos se ha fortalecido, no sólo por los esfuerzos de la propia comunidad, sino también por la

colaboración de instituciones como las Universidades Públicas y el Museo Nacional. La manufactura textil es quizá la técnica más tradicional y es un producto hecho por mujeres cuya significación se asocia a la identidad cultural. El rescate idiomático con trabajos realizados por Quesada, Constela y otros lingüistas, así como la recopilación de leyendas y relatos por parte de doña Paulina Leiva Morales y don Espíritu Santo Maroto (indígenas Borucas), han tenido su efecto en no dejar caer en el olvido el conocimiento indígena.

Dentro de los indígenas, el linaje se hereda por el lado de las mujeres. Marisol, como le llamó su abuelo, por ser la mujer que traería la esperanza según una premonición que tuvo antes que ella naciera, era la hija de la hija mayor de un bósdurij, como le dicen a los sukias en lengua boruca. Su abuelo era de los cuatro últimos chamanes que funcionaban en alianza y se asociaban con las fuerzas de los puntos cardinales para actuar en defensa de la justicia. Tenía poderes que podía transformarlo en jaguares, sea el negro, el manchado y el pardo. “[...]. Según ella, su pueblo aún guardaba con mucho cuidado y reserva los conocimientos que heredaron de sus ancestros y era muy recelosa en eso.” (p.87).

III. Antes que seamos cenizas

Esta obra se divide en 10 cuadernos y un epílogo; los primeros escritos por Don Federico Rosales, personaje central, un hombre mayor de 75 años, diagnosticado con alzheimer, en los cuales escribe su historia de juventud y vejez, que finaliza poco antes de perder su memoria; el epílogo lo escribe su hijo Camilo, cuya madre era boruca. Estos cuadernos son más que el recuento de una vida; centra su narración en el hecho humano de perder la memoria y con ello nos sitúa en la pérdida de memoria social e histórica hacia la cultura indígena, principalmente, la boruca o brunca. La mayor parte de su vida, la vive en la zona sur del país; ahí se interesa por llevar un registro de los hallazgos que, en tiempos de la bananera, había documentado; con ello, preserva no solo la ubicación de algunos rastros indígenas, sino que nos recuerda la importancia de las esferas, de la enseñanza por medio de la oralidad, de la dignidad indígena, porque para que la existencia tengan sentido, hay que preservar los hechos relevantes. Ejemplo del hibridismo lati-

noamericano, mestizo de nacimiento, con raíces a veces perdidas, quizá en la soledad. De madre con ascendencia europea y padre "alto, moreno y bien fornido" y abuela indígena que "hacía cerámica sin más instrumento que sus manos en un horno de leña que montaba provisionalmente en el patio" (p.18), para Federico "este arte de tejer sentimientos en textos que lo [me] ha acompañado de por vida" (p.11), y le permitió contarnos una historia no oficial.

Como elemento especial en la narración, realiza descripciones asociados al agua. El mar, las quebradas, los ríos, la lluvia, todas reunidas en el Valle del Diquís, y en sus alrededores, el pueblo brunca, los de ayer y los de hoy:

El agua bravía del Río Térraba se unía con la del Balzar y llegaba hasta ahí la influencia de la marea, donde estaba un improvisado atracadero en el cual se amontonaba la gente a esperar las lanchas que venían de Puntarenas y de otros puntos de la Zona Sur como Golfito, Puerto Jiménez y Dominical. (p. 36)

En la tradición oral boruca las fuentes de agua son también lugar de tesoros. Uno de los lugares mejor relacionados con tesoros, es la Isla del Caño, sitio mencionado en crónicas españolas como espacio sagrado y cementerio de grupos tribales del Pacífico Sur, o lugar de reunión de los borucas. El agua puede considerarse como una vía para la aproximación a lo divino, como fuente de vida.

El trabajo de apuntador de Federico, de autodidacta de la cultura indígena, de historiador y recopilador, lo conocemos por sus cuadernos: huelga bananera, revolución sandinista, despojos de artesanía indígena, escrito está. Si la memoria se pierde, escribir lo sucedido es recuperarla. Muere en el mes de setiembre, y sus cenizas, son regadas en el mar, frente a la costa pacífica que tantas veces recorrió. Tuvo 4 hijos, uno de ellos, de madre boruca, llamado Camilo, quien se encargó de leer, releer y publicar los cuadernos con esa historia no contada.

IV. Del recuerdo al olvido

La cuenca del Río Grande de Térraba, en términos mor-

fológicos, la hace ser una región con cierto potencial agrícola. Usada para la agricultura tradicional, hoy día, por ejemplo, pasó a ser ocupada por los pastos en primer lugar, luego por el sembradío de grandes plantaciones de banano, palma africana, piña. Esto refleja que las principales actividades agroproductivas las constituyen las explotaciones pecuarias, los cultivos estacionales y los cultivos permanentes, el resto del área, está ocupada por charrales, manglares y páramos; esta sobre explotación ha hecho que:

La lluvia abundante fue artífice de esa dilatada planicie, los cauces de los ríos Térraba y Sierpe no fueron suficientes para recoger sus descomunales caudales. Inconmensurables gotas de agua desgastaron los suelos de la Fila Brunqueña y la Cordillera de Talamanca, transformándolas en testigos mudos de cómo esta vasta llanura se esparció entre el mar y las montañas. Espacio que fue el escenario de un pueblo cuyos saberes duermen bajo inmensos depósitos de sedimentos y olvido (p.69).

En aras del progreso, se deforestó poco a poco, el rico bosque tropical, que por siglos resguardó el tesoro arqueológico que se escondía en el Delta del Diquís. En esta área se combinan paisajes naturales, agrícolas y urbanos de gran belleza, con una importante y particular biodiversidad, lastimosamente, poco conocida y valorada por una mayoría de costarricenses.

En consecuencia:

Con la estrategia de arrasar, además de drenar, emparejaron los suelos para la siembra de banano, lo cual dejó al descubierto calzadas, muros, rampas y esferas de piedra, especialmente en Palmar. Con ello emergió un mundo desconocido hasta ese momento.

La Compañía Bananera, cercenó aquellos montículos hasta dejarlos a nivel del suelo, terrenos que fueron sitios sagrados por siglos. Por medio de movimientos masivos de tierras, estos lugares quedaron aptos para cultivar banano, y más de un jornalero, paleando, se encontró alijos de oro con los que, por un alegrón de burro, como decían los mismos trabajadores, se sintió rico por unos pocos días (p.41).

Así se descubrieron las esferas de piedra, así se perdió parte de nuestra cultura. En 1939, cuando la compañía bananera estadounidense United Fruit Company empezó a deforestar aquellos territorios para cultivar banano, ellas resurgieron. Desde entonces, se consideraron como un misterio y los estadounidenses dinamitaron algunas esferas, por la creencia de que en su interior podría haber oro.

Como dice el personaje don Federico, el alzhéimer es la enfermedad del siglo, y “la pérdida de la memoria es la principal carencia de esta sociedad”. A veces damos por un hecho que “el mundo empieza cuando cada uno abre sus ojos. Cada vez crece la población y pronto olvidaremos que somos humanos ligados a lecciones aprendidas en extensos caminos andados. (p. 213).

V. Escribir para vivir: escribir para no olvidar

Esta es una novela que inicia nutrida con detalles significativos de la vida de Federico. Detalles que poco a poco, nos redescubren el pasado, nuestro pasado engarzado en la sangre mestiza que tenemos. No son hechos extraños o extravagantes; son elementos cotidianos que nos documentan la historia de un país, y de una zona, fuera del Valle Central. Permanece aún hoy, esa exclusión hacia la periferia.

En el flanco oeste de la Fila Brunqueña, entre los ranchos disgregados que se camuflaban en los cerros habitados por vegetación de sabanas, vivían la familia extendida de los borucacas como los llamaba Marisol. Ella afirmaba que ese era su nombre legítimo, que los españoles como les costaba tanta mencionarlo lo cambiaron en bruncas o borucas. Marisol se quejaba que los conquistadores nunca aprendieron, ni siquiera por respeto, a llamarlo con el nombre que correspondía. Perdimos el nombre de mi pueblo y luego nos impusieron los de sus santos ajenos a nuestra cosmovisión, por eso aseguraba que el nombre de ella era indígena, era el sol sobre el mar como los títulos dados por los suyos en el pasado. (p.88).

En la sociedad costarricense, podemos ejemplificar la inclusión/exclusión de la siguiente forma:

Inclusión	Exclusión
Lengua europea	otras lenguas (indígenas)
El Valle Central	zonas regionales (reservas indígenas)
Desarrollo (Valle Central)	pobreza (zona regional)

Si bien, tenemos la capacidad de desplazamiento en el territorio nacional, lo indígena será visto al margen, vivirá en reservas, su voz muchas veces silenciada; la literatura hace que esas voces resurgen con la fuerza para hablar de su reconocimiento y derechos. El no reconocer que hay literatura indígena y que existe su cultura y su lengua, no es otra cosa que la vivencia de la exclusión de las tradiciones ancestrales. El hacerla una moda, es imperdonable:

Por otro lado, Eugenia trae artículos de las esferas de piedra y también me los lee, aunque sin comprender la dimensión de los hallazgos, ahora que se han puesto de moda con declararlas patrimonio de la humanidad. Camilo detesta esos artículos, la mayoría cuestionan la capacidad de los indígenas para construir esas esferas. Además afirma que los borucas son más que esferas de piedra y se niega a aceptar que lo poco que queda de su pueblo lo quieran transformar en una simple mercancía. (p. 204).

El reencuentro con lo indígena en el texto literario, no es nuevo. Podemos leer esa sabiduría en la obra *Después del Barro* de Édgar Céspedes (1993) y conocer de Sibú (o mejor, Sibö en *Sibö y los sapitos traviesos*, contado e ilustrado por Ruth Angulo, o MO de Lara Río, donde resurgen las voces de la cultura Cabécar; Adela Ferreto y *La creación de la tierra del buen Sibú y de los Bibrís* de (1983). De todas estas regiones, canciones, refranes, leyendas y mitos, y preceptos religiosos han pasado de generación en generación. El tema de lo boruca lo tenemos en dos obras de Carlos Morera, *Con sangre en el ojo* y *Antes de que seamos cenizas*, la primera un poemario y la segunda una novela.

En cuanto a la narración oral, está la *Le+yenda Boruca*, de Rogelio Fernández, y particular atención las narraciones de Espíritu Santo Maroto y de su esposa

Paulina Leiva Morales, ambos indígenas borucas, preocupados no sólo por el rescate de su lengua, sino también porque su herencia cultural no se pierda en el olvido. Ejemplo, la obra *Historias de los antiguos de Boruca* (1997), cuya recopilación estuvo a cargo de Miguel A. Quesada, lingüista costarricense.

Se evidencia el vínculo inmemorial de las culturas indígenas con la biodiversidad de los países, quienes han sabido ser guardianes de la naturaleza, porque buscan vivir en un equilibrio dinámico. Los indígenas poseen un cúmulo de saberes que, en esta sociedad capitalista, la mayoría de las veces, son rechazadas. Corresponde a estos, aportar sus valores, para mejorar la vida, y con ello la Madre Tierra. Pese a haber dejado su gente, Camilo (nuestro personaje brunca de una nueva generación) guarda los valores que le enseñaron sus abuelos y practica los saberes ancestrales y “como una brújula me orientan y comparto con otros, que no se enteran de dónde proceden” (p.217). En él viven los remanentes de esa cultura que entendía la naturaleza, y aprendió de su madre y abuelos, a respetar la herencia boruca como relator y guardador de las memorias, como una forma de enderezar la esperanza.

[Camilo] ... Había huido de este país [...]. Además, llevaba en su piel genes de unos antepasados, por los que lo marginaban aún más, especialmente cuando confesaba con orgullo que era de Boruca. A lo que se sumaba su forma directa de mirar el sol y llamar las cosas por su nombre, que esta tierra de mojigatos no aceptaba, según sus propias palabras. Sin embargo, el mar sosegaba su ira, como agua domando fuego. (p.176).

El autor Carlos Morera presenta una novela dividida en diez cuadernos que se convierten en un libro de historia. No puso a Federico Rosales a elaborar un diario, en el cual contara el día a día; en el proceso de escritura, usó “el plurilingüismo que se manifiesta en los géneros discursivos o intercalados que ubican al hablante en un determinado ordenamiento social y funcionan como filtros que los obligan a escoger lo que dicen, cómo lo dicen y a quién lo dicen.” El plurilingüismo en el relato es un habla ajena en un lenguaje ajeno que refracta intenciones autorales.” (Bajtín, 1975:159). Asimismo, marca cierto proceso de descentralización de ese modelo único, porque es la apropiación de

diferentes estilos no literarios y su reelaboración en el texto narrativo”. (Méndez, 2006, p. 115).

El plurilingüismo incluido en el texto narrativo mediante un género intercalado, formado dentro del curso de las fuerzas descentralizadoras y dialógicas, responde a los grupos marginales, a los excluidos, a los no oficiales y que representan una resistencia a la asimilación del modelo tradicional.

Esas fuerzas, esa multiplicidad de voces, entrecruzan el texto, y tienen relación directa con la historia y la sociedad en la que surgen. Así, voces indígenas costarricenses, excluidas y marginadas, se dejan escuchar en el texto literario, justo en cada uno de los cuadernos escritos.

Estos cuadernos son un registro de varios sucesos que ocurrieron en la Costa Rica entre los años 50 y 70 del siglo pasado. Un libro pequeño que lleva la cuenta y razón de noticias o sucesos, para reencontrarnos con la historia no oficial, porque guarda y mantiene la información cultural costarricense, en general, y boruca en particular. Organiza su historia, porque hay que escribir para no olvidar, por eso su hijo Camilo, tiene la tarea de publicarlos, dado que:

Escribir es el oficio sagrado de llevar urgidos mensajes rescatados del olvido a quienes los necesiten y estén preparados para interpretarlos en ese fluir natural que asume el destino desde que emergió la vida. (p. 253).

Encontrarme con *Antes de que seamos ceniza*, me hizo hurgar en nuestra historia, y en el pasado y presente de nuestras culturas indígenas. Como sociedad, debemos volver nuestra mirada a la historia que nos cobija y con ello darles voz a nuestros pueblos ancestrales. La exclusión existe, a pesar de tanto esfuerzo realizado; recuperar y conocer nuestra identidad cultural, es un enorme trabajo, porque hay mucho saber ancestral que hemos olvidado, y dejarlo en el olvido total es morir.

Referencias bibliográficas

Arroyo, V. (1972). *Lenguas indígenas costarricenses*. Editorial Universitaria Centroamericana-EDUCA. San José, Costa Rica

- Bozzolli, M. (2013). Stone, Doris: Los borucas de Costa Rica. En *Rev. Ístmica*, (16), 133-135, enero-diciembre.
- Fernández, P (2008). *Hilando el pasado y tallando el presente: tradiciones artesanales borucas*. Fundación Museos del Banco Central. San José, Costa Rica
- Ferrero, L (1977). *Costa Rica precolombina*. Biblioteca Patria. Editorial Costa Rica, San José
- Guevara, F., Sandra, O., et.al. (2015). Los docentes de lengua y cultura: Una mirada reflexiva y crítica de la educación indígena costarricense. En *Revista Electrónica Educare, CIDE-Universidad Nacional. EISSN: 1409-4258 Vol. 19(2) MAYO-AGOSTO, 2015: 317-332*
- Guevara, F., Sandra, O. (2015). Dialogando sobre pertenencia étnica con docentes bribris y cabécares de Talamanca: experiencias del trabajo colaborativo, *53 Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe Vol. 12, No. 1 Enero-Junio, ISSN: 1659-4940*
- Quesada, M. (1996). *Narraciones borucas*. Editorial Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica
- Rod, A. (2015). *Boruca*. EUNED. San José, Costa Rica
- Rojas, M. (2011). Interculturalidad en Térraba: reacción y defensa de un pueblo indígena ante la territorialidad del Estado. En *Memoria I coloquio internacional sobre diversidad cultural y estudios regionales-Sede Occidente UCR*. Recuperado de: <http://cidicer.so.ucr.ac.cr/archivos/coloquio1/ponencia43.html#bajar>
- Román, M. y Moreno, M. (2010). Autoestima en jóvenes indígenas: borucas y térrabas. En *Rev. Ciencias sociales*, 126-127, 33-44.
- Sánchez, E. La educación informal en Boruca, pueblo indígena de Costa Rica. Consultado 30/03/16 En: *Repertorio Americano. Segunda nueva época* N° 22, Enero Diciembre, 2012. Recuperado de: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/repertorio/article/download/5906/580>
- Silva de la Fuente, E., Salazar, V. y Lázaro, H. (Consultores). (2003). *Información sobre los Pueblos Indígenas de Costa Rica como insumo para el Proyecto Regional de Manejo Integrado de Ecosistemas por Pueblos Indígenas y Comunidades de Centroamérica*. Costa Rica. Recuperado de <http://pueblosindigenas.odd.ucr.ac.cr/images/documentos/pdf/UNPAN027540.pdf>
- Vásquez, M. (2002). Fundamentos teóricos para una interpretación crítica de la literatura infantil. En: *revista Comunicación del Instituto Tecnológico de Costa Rica*, Julio-Diciembre, año/vol 12, número 002 En: <http://www.redalyc.org/pdf/166/16612209.pdf>
- Zavala, M. y Araya, S. (2002). *Literaturas indígenas de Centroamérica*. Heredia, Costa Rica: EUNA.
- Zeledón, E. (2002). *Leyendas ticas*. San José, Costa Rica: ECR.

Sobre el autor de la novela

Carlos Morera, catedrático de la Universidad Nacional, es Geógrafo de formación con maestría en Recursos Naturales de la Universidad de Arizona y doctorado en Planificación Ambiental de la Universidad de Barcelona. Profesor catedrático especialista en ambiente y conservación ecológica, de la Universidad Nacional, Costa Rica.

Su trabajo como escritor inicia en 1999, con poemas publicados en diversas revistas nacionales y extranjeras, así como en algunas antologías. Tiene dos poemarios publicados: *Los escombros del mar* (Editorial Perro Azul, 2006) y *Con Sangre en el ojo* (Editorial Uruk, 2012). Fue mención de honor en el Quinto Concurso Internacional de Poesía "Revue La Portes des Poetes" en Francia, 1996. Además, su primer novela la publicó en 2013 (Una casa rehabilitada al Sur) por la Editorial Uruk.

Amante de la naturaleza costarricense y de su historia.

Anexo 1: Ubicación de 8 pueblos indígenas de Costa Rica

En Costa Rica existen ocho pueblos indígenas, que se localizan en 24 territorios indígenas, cuyas características más importantes son las siguientes:

1. BRUNKAS: (7 %) Conocidos como Borucas. Están ubicados en el sur del país, en el Cantón de Buenos Aires, Distrito: Boruca, Provincia de Puntarenas. Habitan en varios poblados pero concentran la mayor población en dos comunidades principales: Boruca y Curré. BRIBRIS: (34.2 %) Habitan en dos regiones Atlántica y Pacífica. En la Región Atlántica se ubican en el Territorio de Talamanca y Kekoldi de la Provincia de Limón y en el Pacífico en la Provincia de Puntarenas, Cantón de Buenos Aires en dos Territorios: Salitre y Cabagra. CABÉCARES: (37 %). Se ubican en diferentes Territorios conocidos como: Chirripó, Taynín, Cabécar y Ujarrás.
2. GUAYMÍES: (9.4 %) Se ubican en la zona sur del país, algunos en la región fronteriza con Panamá. Se encuentran en los Territorios de: Conte Burica, Abrojos, Osa, Coto Brus y Alto San Antonio, todos en la Provincia de Puntarenas, Región Pacífico Sur.
3. HUETARES: (4.6 %) Son un pueblo muy reducido poblacionalmente, están en los Territorios de Quitirrisí en el Cantón de Mora y Zapatón en el cantón de Puriscal, provincia de San José.
4. CHOROTEGAS: (3.5 %) Ubicados en el Territorio de Matambú en Hojancha, Guanacaste, con una población bastante reducida.
5. MALEKUS: (1.4 %) Son un pueblo numéricamente pequeño, se ubican en el Territorio de Guatuso en el Cantón de San Rafael de Guatuso de la Provincia de Alajuela, en la zona norte del país, en los Palenques de Margarita, El Sol y Tongibe.
6. TERIBES: (2.3 %) Conocidos como Terrabas, ubicados en el Territorio del mismo nombre, en el cantón de Buenos Aires, provincia de Puntarenas. Limita con la Reserva Indígena de Boruca y Rey Curré.

AFRO- CENTROAMERICANEIDAD: DISLOCACIÓN DEL ISTMO Y TRANSLOCACIÓN CARIBEÑA Y DIASPÓRICA

Marianela Muñoz Muñoz ³

Resumen

El presente ensayo explora el concepto de Afro-centroamericanidad como el resultado de una experiencia particular –dislocada y “translocada”– de relaciones entre las poblaciones afro y el espacio caribe. Mientras los países centroamericanos condicionan la exclusión del espacio y las identidades afro-centroamericanas de su repertorio de lo nacional según sus intereses, estas poblaciones se definen desde su relación con el Caribe insular ya en la época colonial, afirman su experiencia Circuncaribe durante la época de las plantaciones y capitalizan su condición diaspórica, mediante las migraciones a los Estados Unidos o hacia otros caribes centroamericanos, desde mediados del siglo XX y hasta la actualidad. Afro-centroamericanidad, su lugar dentro de la diáspora y en la comunidad Afro-Latina, implicaría una experiencia translocal que sugiere por un lado, la maleabilidad cultural (y fragilidad) de las fronteras nacionales; por el otro, la formación de identidades políticas que capitalizan su dislocación, en constante desafío a los nacionalismos hegemónicos centroamericanos.

Palabras claves: Afrodescendientes, Centroamérica, Caribe, Afro-Latinos, Transnacionalismo, Circuncaribe, Afro-Centroamericanidad.

³Actualmente forma parte del PhD Latin American Studies Program, MBA de la Universidad de Salamanca y Máster en Literatura de la Universidad de Costa Rica.
Correo electrónico: marianela.munoz@ucr.ac.cr.

Abstract

This essay explores the concept “Afro-centroamericanidad” (‘Afro-Centralamericanism’) as the result of a dislocated and “translocated” experience of relations between Afrodescendant populations and the Caribbean space. On one hand, Central American countries exclude both the space and Afro-Central American identities from their repertoires of nationhood. On the other hand, these populations define themselves through a linkage with the insular Caribbean since colonial times. They affirm a Circum-Caribbean experience during the plantations era. They also capitalize their diasporic condition through the migrations to the United States or other Caribbean spaces, from the Mid-twentieth Century until today. Afro-Central Americanness, its place within the Diaspora and the Afro-Latino community, involves a translocal experience. This condition suggests first, the cultural malleability (and fragility) of national borders; second, the formation of political identities capitalizing their displacement, and constantly challenging Central American hegemonic nationalisms.

Keywords: Afro-descendants, Central America, Caribbean, Afro-Latino, Transnationalism, Circum Caribbean, Afro-Central Americanness.

I. Introducción: Delimitando una locación de ambigüedad

En 1994, Michael C. Stone planteaba los desafíos identitarios de Belice, en su doble condición de nación caribeña y estado centroamericano. La filiación con el Caribe derivaba, naturalmente, de su historia colonial y la herencia británica. Tanto en términos comerciales, políticos como culturales — y sobre todo lingüísticos — Belice representaba la excepcionalidad, la anomalía en un istmo con el cual no terminaba de identificarse a quince años de su independencia (interesante sería valorar el cambio dos décadas después). En su dualidad histórica y cultural, Belice emerge como metáfora de la dislocación en el espacio centroamericano, entendiendo el prefijo ‘dis-’ en sus etimologías latina, como contrariedad o negación, separación, distinción, o griega, como dificultad o anomalía.

Una primera lectura de la historia de las comunidades afrodescendientes (e indígenas) en el Caribe Centroamericano sugeriría esta misma experiencia de dislocación. La herencia colonial de un eurocentrismo blanco e hispánico provocó que el espacio y sus grupos no mestizos se distanciaran de y se inscribieran en el Caribe y Centroamérica, de manera intermitente (o dis-continua). Así, los territorios que van desde el actual Puerto Barrios, pasando por Lempira, Bluefields, Puerto Limón y más allá de Colón surgen en “contrariedad” desde la época colonial; allí, donde se imprime la huella británica en un contexto colonial hispánico. El espacio se vislumbra como diferente durante el periodo liberal, durante la emergencia y consolidación de los estados (no indígenas ni negros) de la América Central (Casaús-Arzú, 2014) y se afianza como tal durante la explotación de los territorios enclaves por parte de las compañías bananeras. Durante el siglo XX, las mitologías nacionales empujan al espacio caribe y a un sector de su población, los afrodescendientes, hacia los derroteros de la paulatina disolución cultural y fenotípica, o hacia la restricción locativa en el allá de lo no-nacional, el locus racializado (Hooker, 2010) o aquello que Animán-Akassi (2012) ha llamado la dislocación del sujeto cultural (postcolonial), en el caso de los afro-costarricenses.

Como contrapunto, los flujos de intercambio del llamado Circun-Caribe, el transnacionalismo negro (Putnam, 2013), los movimientos de la diáspora y la consecuente relativización de la esfera de lo nacional para el accionar político, señalan una circunstancia

de translocación (según el prefijo “trans-”: ‘al otro lado de’ o ‘a través de’). Esta misma visión “extendida” de relaciones entre el espacio caribe centroamericano y sus pobladores con el Caribe insular puede rastrearse desde la época colonial (Gudmundson & Wolfe Ed. 2010; Whitehead Ed. 1995; Velázquez Gutiérrez Ed. 2011); luego, puede comprenderse gracias a los circuitos migratorios asociados con el desarrollo de las economías de plantación e infraestructura mencionados supra. Viajeros y viajeras afrodescendientes que circulan “a través de” las costas centroamericanas, las islas, o los centros nacionales migran también hacia los Estados Unidos; allí, imprimirán su huella forjando la experiencia Afro-Latina contemporánea. En este contexto y según Lao Montes y Buggs (2014), el espacio translocal de la Afro-latinidad funciona “bridging identification located in between and against hegemonic and androcentric narratives of blackness and Latinidad” (384).

¿Cómo abordar, entonces, esta circunstancia de “dis” y “trans”locación de manera simultánea? ¿Cómo conciliar el valor negativo de lo primero con el positivo de lo segundo? ¿Cuál es la función del espacio caribe en esta dinámica de relaciones de poder? ¿Pueden estas nociones locativas ofrecer luces para la comprensión de una Afro-centroamericanidad? Más aún, ¿puede esta misma experiencia de “ambigüedad” capitalizarse en acción política? Partiendo de una lectura panorámica de la historia regional caribeña y centroamericana, el presente ensayo explora el concepto de Afro-centroamericanidad como el resultado de una experiencia particular –dislocada y “translocada”– de relaciones entre las poblaciones afros y el espacio caribe. Dicha condición puede ser trazada desde la Colonia e identificada hasta los albores del siglo XXI.

Gracias al trabajo previo de profesionales en historia y antropología y en un afán de comprensión regional y diacrónico sobre las relaciones entre espacio, grupos y sus dinámicas de poder, ofrecemos una narrativa sobre procesos históricos complejos que se verifican en el Caribe centroamericano entre los siglos XVI y XXI. Sugerimos que un recorrido histórico por esta trayectoria de dislocación en el istmo y translocación caribeña y diaspórica, ofrece luces para comprender las movilizaciones políticas contemporáneas de los afro-centroamericanos en el aquí del Caribe peninsular, en los centros nacionales y en el allá de la diáspora afro-latina.

La tesis y estructura de nuestra argumentación son las siguientes: mientras los países centroamericanos condicionan la exclusión del espacio y las identidades afro-centroamericanas de su repertorio de lo nacional según sus intereses, estas poblaciones se definen en relación con el Caribe insular desde la época colonial (primera apartado del ensayo), afirman su experiencia Circuncaribe durante la época de las plantaciones (segundo apartado) y capitalizan su condición diaspórica, mediante las migraciones a los Estados Unidos o hacia otros caribes centroamericanos, desde mediados del siglo XX y hasta la actualidad (tercer apartado). Siguiendo esta cronología, Afro-centroamericanidad, su lugar dentro de la diáspora y en la comunidad Afro-Latina, implica por un lado, la maleabilidad cultural de las fronteras nacionales y la experiencia de identidades que se forjan transnacionalmente, por el otro, el histórico y constante desafío a los nacionalismos hegemónicos centroamericanos.

II. Dislocados y translocados desde la colonia: Africanos en el Caribe del Reino de Guatemala

Caribbean spaces is my way of describing plural island geographies, the surrounding continental locations as well as Caribbean sociocultural and geopolitical locations in North, South, and Central America.
(C. B. Davies, 2013)

Las dinámicas culturales de un territorio centroamericano, pre-colonial, sugieren la convivencia de grupos indígenas de tradición mesoamericana y suramericana. Si bien, la mayoría del territorio conquistado se organiza bajo la jurisdicción del Reino de Guatemala, que a su vez forma parte del Virreinato de Nueva España, las costas atlánticas de Honduras y Nicaragua responden al poder imperial británico. Esta primera diferencia en el poder colonial traza las primeras divisiones en el imaginario cultural de Centroamérica, cuya génesis territorial e identitaria es inevitablemente política.

En los centros de las provincias, hoy países centroamericanos, se consolidará un poder colonial hispánico, que se articula, además, en torno al racismo

(Casaús-Arzú, 1992). En países como Guatemala, el modelo social que se inicia con la conquista y colonización de Guatemala polariza la sociedad en indígenas y ladinos (299). La llegada de esclavos africanos completa el escenario demográfico colonial. La historiografía señala la explotación de esclavos por parte de los colonos españoles en las regiones del Caribe, en las plantaciones de azúcar de Guatemala (Lokken; Cáceres; ambos en Gudmundson & Wolfe Eds. 2010); y las de cacao en Costa Rica (Lohse en Gudmundson & Wolfe Eds. 2010). Los autores relevan que en estos espacios de las plantaciones --Omoa, Matina (ambos en el Caribe)— los esclavos ejercen su agencia y juegan un papel activo dentro de la economía, el ejercicio del poder y la negociación de su libertad.

El hecho de que espacios de resistencia se verifiquen en el Caribe (Omoa, Matina) no es fortuito. Se trata del sitio de las plantaciones coloniales, de cacao y de azúcar, que será luego el del banano, durante las economías liberales e imperiales del siglo XX. Tenemos en estas plantaciones al primer contingente de africanos y sus descendientes, quienes constituyen el grupo de los llamados "negros coloniales". En su mayoría, participan del proceso de mestizaje, aun cuando las narrativas nacionales posteriores procuren su invisibilización. Muchas de las poblaciones esclavas se someten a procesos de "blanqueamiento" con miras al ascenso en el sistema social de castas, la diferenciación de lo indígena y la superación del estigma de la esclavitud (Komisaruk en Gudmundson & Wolfe Eds. 2010). Ahora bien, cuanto ocurre en los centros de población coloniales, dista de la experiencia del Caribe no hispánico.

La excepcionalidad del contexto de la Mosquitia, que incluiría las costas de Honduras y Nicaragua, demuestra otro tipo de composición demográfica y de presencia africana. Junto a otros grupos indígenas, los archivos dan cuenta de la presencia de indígenas Miskitos Tawira y Sambo, estos últimos afro-indígenas, pero también de esclavos náufragos y cimarrones, entre ellos los Garífuna (Pineda, 2006). Dichos grupos gozaron de una relativa autonomía en la negociación del poder colonial lo cual a su vez, habilita una cierta autonomía cultural (Offen, En Gudmundson & Wolfe, 2010; 2002. E. Gordon 1998). Por un lado, participaron de

los circuitos comerciales lícitos e ilícitos del resto del Caribe; por el otro, establecieron alianzas según su conveniencia con los británicos ubicados en Jamaica, o bien con los españoles de las costas de las provincias vecinas (Offen 2010, p.13).

Las complejidades políticas del espacio caribe sugieren así una relación diferenciada con el Imperio Británico (en términos relativamente horizontales), que a la vez supone una esporádica negociación con el poder colonial hispánico. Ello se traducirá igualmente, en jerarquías de poder, racialización y organización espacial diferenciada entre grupos Mosquitos y Sambos, según G. Romero-Vargas (1995) o jerarquías raciales incluso dentro de las mismas comunidades negras de la región; pero a su vez, en un distanciamiento de los grupos que se están conformando en el resto de los territorios centroamericanos.

La presencia de lo indígena, de lo afro-indígena y de lo afro, esclavos náufragos y cimarrones con un protagonismo político y circulando a lo largo del Caribe, convierte al territorio del Caribe y sus poblaciones en un entorno diferenciado de cuanto ocurría en el resto del reino de Guatemala. Como territorio limítrofe entre el poderío hispánico y británico, el Caribe centroamericano colonial se hallará ubicado geográficamente en el aquí del istmo, pero política, económica y culturalmente, manteniendo relaciones aún más allá.

Esta primera condición de dislocación, va de la mano de una experiencia de translocación a través del resto de Caribe. Poblaciones afro-indígenas, africanos y sus descendientes (piratas, corsarios y luego milicias) circularán hacia las islas (Landers en Velázquez Gutiérrez Ed. 2011, p. 59). Mirarán antes al resto del Caribe, al insular y al de tierra firme, que hacia el Pacífico y sus capitales, con las cuales tan sólo existe una cercanía geográfica. Dicho vínculo, revierte una tradición historiográfica por la cual, la experiencia Circuncaribe se imagina solo durante la época de las plantaciones bananeras, etapa crucial, pero no genésica de estas relaciones, como se verá en el apartado siguiente.

III. Dislocados como extranjeros, translocados como caribeños: Afrodescendientes asentados en y arribados al Caribe centroamericano

...black-internationalist intellectuals were among the first to develop methods and concepts for reconstructing critical histories of supranational systems instead.
(L. Putnam, 2013)

La historia de las naciones centroamericanas como repúblicas inicia en 1821 con la independencia de España. El espacio visto como regional se atomiza en proyectos nacionales y sus mismos territorios se comprenden divididos, por un lado, en las tierras altas y centrales y por otro, en la vertiente del pacífico; es decir en ausencia y dislocación de lo que N. Demyk llamará “los espacios sin control del –sic- vertiente Atlántica” (En Taracena y Piel Ed. 1995, p. 16). La diferencia cultural y política de los espacios y poblaciones caribeñas alimenta, paulatinamente, procesos de racialización y creación de alteridad. Por ejemplo, Panamá, al tiempo de su independencia y adhesión a Colombia, es llamada su provincia Negra (Conniff, 1985), categoría que se extenderá al imaginar la totalidad de las comunidades del atlántico centroamericano.

Mientras las naciones centroamericanas emergen como biológicamente mestizas y culturalmente ladinas (Wolfe, 2007), con la excepción de la nación imaginada como blanca en la región, todo aquello que no se adecue a este constructo representará una afrenta para la soberanía de las nuevas “comunidades imaginadas”. Por ejemplo y en relación con la construcción de una nación hondureña, M. Barahona aduce:

las regiones de Islas de la Bahía y la Mosquitia significaron un problema para que el gobierno nacional ejerciera su soberanía territorial, debido a la presencia militar inglesa en la zona, por lo menos hasta 1860. A este problema se sumaba el carácter multiétnico y plurilingüe de la región para los cuales la administración estatal no tenía respuestas ni intentó otra cosa que no fueran pálidas imitaciones de políticas de castellanización y colonización con las que los españoles habían fracasado ya, durante los dos últimos siglos de su dominación. (En Taracena y Piel Ed. 1995, p. 110. Mi énfasis).

Es decir, el uso de lenguas indígenas o del mismo inglés o la existencia de espacios de poder diferenciados

representa un “problema”, que deriva en una serie de estereotipos y en una ambigua posición de rechazo y deseo (porque se espera dominar políticamente y explotar económicamente) del mismo espacio.

Tal es el caso, de la Mosquitia en Nicaragua. Su paso de Protectorado británico, a Reserva, Zona especial o finalmente, Departamento de la República de Nicaragua en 1894 desencadena discursos sobre un espacio definido como indómito, bárbaro y finalmente, negro. Para J. Hooker (2010), los prejuicios raciales asociados con el imaginario del Caribe y la raza “otra” han alimentado prácticas colonialistas internas, justificado el ejercicio de poder del estado y restringido el ejercicio de la autonomía hasta la actualidad. De manera constante, las definiciones de ciudadanía y derechos políticos, en relación con el Caribe, han debido superponerse a los mismos imaginarios de civilización- barbarie constitutivos al proyecto de las naciones latinoamericanas, pero en este caso mediante una espacialización de la raza o racialización del espacio.

La marginalidad cultural y racial del Caribe se consolida en la llamada segunda etapa de las plantaciones. Precisamente, a finales del siglo XIX y principios del XX, se inaugura el periodo de los enclaves bananeros en el caribe y lo que J. Colby (2013) denominará: el inicio del corporatismo estadounidense en la región. Se trata de la época de la industria bananera, de la construcción de puertos, de vías comerciales ferroviarias y del Canal interoceánico y junto a ello, de las migraciones de trabajadores negros antillanos y del Sur de Estados Unidos a lo largo de las costas centroamericanas.

Ahora bien, las poblaciones y el espacio mismo, acentúan su condición caribe, como contrarespuesta a las actitudes excluyentes y abiertamente racistas de las naciones receptoras. Las experiencias de racismo y segregación padecidas por los migrantes antillanos a lo largo de la Costa Atlántica centroamericana (Harpelle, 2011; Soto-Quirós, 2008;), conducen a los pobladores a resaltar su anglo- filiación, ya sea por el vínculo directo con el Imperio Británico desde la herencia colonial (Belice, Honduras, Nicaragua), o por la vía indirecta de las Antillas, por el continente afro que migra para trabajar en bananeras, infraestructuras o inclusive, por la relación laboral que se establece con las corporaciones norteamericanas. El recurso de la

anglo-filiación se convierte en una respuesta estratégica, en un recurso para el ascenso social, la lucha antirracial y anti discriminatoria contra las naciones blancas- hispanas centroamericanas, que amenazan a los negros antillanos con la deportación (Bourgeois 1994, p. 144-145. Gordon, 1998, p. 198-199).

La vinculación con el Caribe, principalmente anglófono, permite además la participación de las costas centroamericanas en los circuitos del internacionalismo negro, otra experiencia disonante para el monologismo nacional que aspira al blanqueamiento XX. Movilizaciones locales, anti-racistas se entrelazan con una comunidad imaginaria transnacional, así: “places like Colón, Limón, and Santiago de Cuba were not only located within Spanish speaking republics: they were located within a supranational black public sphere, within which Afro-North Americans and Afro-Caribbeans spoke to each other literally and figuratively...” (Putnam, 2013, p. 194). En esta “región extendida”, siguiendo a Putnam, la circulación de personas, de expresiones culturales y de ideas, espiritualidades y performances (bailes y música) será crucial para los movimientos negros, tanto a nivel local como transnacional.

En virtud de una experiencia de ciudadanía ambigua, de una no pertenencia —dislocación— en el espacio de las naciones receptoras de los trabajadores y sus familias, estos mantienen una conciencia diaspórica. Dicha vinculación se nutre de las discusiones supranacionales en un beligerante circuito periodístico, o en el mismo ámbito performativo de la cultura popular. La misma experiencia del Garveyismo en el caribe centroamericano confirma la incapacidad de los límites de las naciones y sus imaginarios para comprender las aspiraciones y demandas de los afrodescendientes (p.17). De hecho, el nombre del periódico que Garvey dirige en Costa Rica, es “The Nation”, hecho que sugiere los dilemas de pertenencia al territorio que no corresponde a su “nación”; esta relativización de límites se amplificará luego, en su periódico más conocido “The Negro World” (Harpelle, 2001, pp. 32. 52). La nación negra entonces, visualizada desde el Caribe, va más allá de los cinco países del itismo. Si por un lado, “diasporic West Indians gravitated to the UNIA as a major vehicle of group expression” (Putnam 2013, p. 17); por otro, participaron en otro tipo de experiencias culturales que acentuaron su dislocación en el espacio de las na-

ciones centroamericanas. Tal es el caso de lo religioso, en específico la opción protestante anglicana, bautista o morava, por encima de la católica (religión oficial de los estados), o bien, la persistencia de prácticas espirituales igualmente diaspóricas como la pocomía.

Al respecto cabe aclarar que si bien existe una conciencia racial, de comunidad caribeña, supra-nacional entretejiendo las relaciones sociales del Caribe centroamericano; ello no exime el ejercicio de jerarquización social. Tanto en el espacio de trabajo de las bananeras (Bourgois, 1994), como en la elección de la práctica religiosa y la participación en un club u organización social, dinámicas de clase –y a la vez de género—determinaron los procesos de construcción de las comunidades imaginadas afroantillanas localizadas en las costas centroamericanas.

Las divisiones a lo interno de la comunidad serán relevantes también al considerar sus relaciones con el resto de comunidades afrodescendientes que no corresponden a esta oleada migratoria de Jamaica, Gran Cayman o Haití (entre otras naciones), sino más bien a las comunidades descendientes de los africanos que llegan a las costas caribeñas del istmo como esclavos, naúfragos o cimarrones durante la colonia (sección primera de este ensayo).

Aun manteniendo sus relaciones de antaño con la misma Jamaica —como espacios del protectorado británico— o bien, experimentando otros circuitos de circuncaribe —redes familiares y de intercambio comercial entre Providencia en Colombia, Bocas del Toro, en Panamá, Bluefields en Nicaragua y Limón en Costa Rica— esta otra dimensión de la afrocentroamericanidad experimentó los mismos desafíos de exclusión de los países en los cuales se encontraban históricamente asentados. Tal fue el caso de los pobladores creole de Nicaragua o de los negros coloniales en Panamá, quienes debieron negociar y compartir su espacio social, económico y político, con los nuevos allegados (Gordon, 1998; Barrow & Priestley, 2003).

Precisamente, las alianzas que se verificaron a lo interno de las comunidades afro fueron cruciales en el momento del declive de las plantaciones de banano. Cuanto representó para muchos tan sólo el movimiento hacia la construcción del Canal de Panamá, para otros fue el

regreso a sus islas para el reencuentro familiar, el éxodo hacia los Estados Unidos o la opción por la ciudadanía —no sin disputa—del país receptor (Harpelle, 2001; Senior Angulo, 2013). La experiencia de dislocación persistió en todos los casos, vía barreras migratorias (Putnam, 2013) o políticas de asimilación cultural que censuraron las lenguas y las culturas afro-caribeñas (Senior-Angulo, 2011; Harpelle, 2001). Así, la segunda mitad del siglo XX confirmó la complejidad del espacio y de las poblaciones afro-centroamericanas cuya experiencia de translocación resultaba nuevamente ilegible, esta vez para el imaginario de las naciones “mestizas” centroamericanas.

IV. Translocados en la diáspora: Afro centroamericanos como afro caribeños y afro latinos

Finally, everyday practices of self in a Garifuna community are shaped by the circulation of ideas, goods, people, images, styles, and symbols engendered by transnational migration networks that intimately matter even in the lives of those who never leave
(M. Anderson, 2009)

Junto a los procesos de racialización del espacio de herencia colonial, la dependencia de las economías de plantación bananera (junto con las madereras o mineras, según el contexto) y la construcción de infraestructura ferroviaria y transoceánica resultan cruciales para comprender la experiencia de dislocación de las comunidades afro-centroamericanas del Caribe. En el último caso, la crisis bananera durante y después de la segunda guerra mundial activa una serie de oleadas migratorias de los afrocentroamericanos del Caribe hacia los Estados Unidos. Sin embargo, es mediante el encuentro con otros migrantes latinos y caribeños o bien, con la comunidad afro-americana y sus movilizaciones anti-racistas, cuando la conciencia diaspórica de un internacionalismo negro, tal cual lo comprende Putnam, se capitaliza y se dinamiza hasta la actualidad (Anderson, 2009).

Por ejemplo, para el caso de las migraciones de la comunidad garífuna que inician en la década de los cuarenta con la crisis de las bananeras, C. Agudelo sugiere que junto a la integración al mercado laboral, el conocimiento del idioma por parte de los garífunas beliceños, les

permitió “camuflarse” con la comunidad afroamericana y vincularse con otras organizaciones negras de los Estados Unidos (Agudelo en Rahier, 2012). La cultura garífuna ha establecido además, redes de intercambio simbólico, a partir de la circulación de música y otros productos que establecen una relación entre el aquí, de Estados Unidos y el allá, de la comunidad garífuna.

Como mencionamos en el apartado anterior, la espiritualidad favorece la creación de la comunidad transnacional. En este sentido, garífunas de la diáspora contribuyen con el financiamiento de rituales y financian la construcción de templos. Sacerdotes buyeis garífunas viajan desde Estados Unidos para ejecutar sus rituales y compartir el conocimiento; la experiencia de solidaridad transnacional y tranlocación caribeña se evidencia, además, en la organización de eventos garífuna en Estados Unidos (82–84). Este fenómeno coincide con cuanto J. Flores (2009) describe en términos de remesas culturales, cuando la diáspora “strikes back”.

Igualmente, en el caso de la diáspora afro-panameña, en los Estados Unidos existen testimonios sobre el fortalecimiento de una identidad afro-latina que incide en la participación política de los llamados “negros antillanos” de Panamá. En el artículo “¿Afroantillanos o Afropanameños?: participación política y las políticas de identidad durante y después de las negociaciones del tratado Torrijos-Carter”, G. Priestley arguye cómo, a pesar de haber partido desde la década de los 50 del siglo pasado, la diáspora afro-panameña no se desvincula de la política local y su activismo contribuye con la reflexión del racismo en Panamá. Verbigracia, un grupo de afro-panameños de los Estados Unidos se trasladaron a Panamá para participar en las celebraciones del centenario del Canal de Panamá, espacio donde se acuña su identidad, pero además asumieron un papel activo en el diálogo con el entonces candidato presidencial Martín Torrijos (En Barrow y Priestley 2003, p. 62).

Esta relación simbiótica entre afro-latinos y afro-centroamericanos no es fortuita. Ambas experiencias sugieren a primera vista, dislocación. Parecieran (in)definirse a sí mismas en su situación de tránsito, o acaso intermitencia, entre el asumir y ser afrodescendiente por un lado y, a la vez, pertenecer a otras diásporas: la de migrantes de Latinoamérica conviviendo en Estados Unidos, la de comunidades cimarronas o la de pobladores

del caribe insular. Comparten una relación ambigua con un espacio que poco a poco se va asumiendo como propio, o que se manobra en la solidaridad de la condición fronteriza (Lao Montes y Buggs, 2014).

Como en el caso de los afro-latinos, comunidades afrodescendientes a lo largo del litoral atlántico centroamericano han sido confrontados sobre su “latinidad”. Las demandas de una mayoría mestiza, hispanohablante, han forzado, en ocasiones, la invisibilización de los hilos que entrelazan sus historias con las del resto del Caribe mediante políticas asimilacionistas (Senior-Angulo, 2013). Sin embargo, el tejido afrodiaspórico se erige mediante un archivo histórico y un repertorio diverso de maniobras de afirmación cultural, entre ellas: organizaciones civiles de internacionalismo negro, experiencias religiosas contrahegemónicas, persistencia en el uso de las lenguas autóctonas (Gordon, 1998; Bourgois, 1996). En última instancia, la afirmación de su afrocentroamericanidad se dinamiza en su continua translocación, en diálogo con las identidades de las islas o las comunidades afrolatinas en los Estados Unidos; a la vez, se verifica en la persistencia de relaciones transnacionales a lo largo del mismo litoral caribeño centroamericano.

En esta dirección, cabe referir cómo las guerras de la década de los ochenta en la región confirman la maleabilidad de las fronteras del caribe centroamericano y la experiencia transnacional de sus comunidades afrodescendientes. Durante los conflictos armados, Belice recibe oleadas migratorias de una Guatemala negra y garífuna con la cual siempre mantuvo relaciones históricas, comerciales y familiares (Stone, 1994). En el caso de la guerra sandinista, una diáspora afronicaragüense (que tal y como mencionamos supra, ya desde antes circula en las costas del caribe costarricense), se traslada a diferentes comunidades de la provincia de Limón (Goett en Hoffman, 2010; Lefever, 1992). Si bien, Lefever relata las dificultades de algunos refugiados nicaragüenses para evitar actitudes xenofóbicas en Costa Rica, la existencia histórica de un espacio caribe permite comprender por qué, al llegar a la provincia de Limón, los refugiados creole lograron recuperar antiguas redes familiares tejidas décadas atrás.

Finalmente, cabe decir que el contexto multicultural contemporáneo ha posibilitado la activación de

alianzas transnacionales, antirracistas que sugieren una afrocentroamericanidad, caribeña, afro-latina, afro-latinoamericana y diaspórica, en general. Según C. Agudelo, la comunidad afro-centroamericana se ha visto impactada por iniciativas de impacto global, las cuales responden a la lógica de los discursos multiculturales:

... proyectos como 'La ruta del esclavo' promovido por la Unesco a partir de 1994 y la 'Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia', organizada por la ONU en Durban (Sudáfrica) en 2001, y la reunión preparatoria para América Latina y el Caribe, realizada en Santiago Chile, en el 2000, se constituyen en espacios transnacionales desde los cuales se acrecienta la visibilidad del proceso de producción de discursos, reivindicaciones, movilización, liderazgos intelectuales y políticos de movimientos negros sin precedentes en la región (Agudelo En Hoffman Ed. 2010, p. 71).

La Organización Negra Centroamericana y sus organizaciones miembros a nivel local son potenciadas desde este principio de translocalidad facilitado por las redes internacionales. Así, las fronteras del espacio caribe centroamericano se intersectan con la emergencia de otras comunidades imaginadas para la movilización, las cuales exceden, una vez más, los límites de la nación. En este sentido y como las demografías actuales lo sugieren, la experiencia afrocaribeña se traslada a las capitales centroamericanas, el espacio "racializado" se desborda del Caribe y las naciones centroamericanas resultan confrontadas, ya no desde las periferias, sino desde sus mismos centros.

Mientras políticas multiculturales pretenden dar por saldadas las deudas de dislocación mediante el reconocimiento de la diferencia cultural, las jerarquías de poder asociadas con raza y etnia persisten. En este contexto, las potencialidades de una traslocación de carácter histórico, emerge como un recurso para desafiar los nacionalismos mestizos de la región y al mismo tiempo sugiere una experiencia de afro-centroamericanidad cuyo locus es "itinerante" y cuyas potencialidades emancipadoras se vislumbran transnacionalmente.

V. Conclusión

Al acercarnos a la historia de los afro-centroamericanos identificamos una serie de particularidades en su relación con el espacio del istmo y los procesos de formación de lo nacional. Su presencia en las costas del Caribe complejiza la forma en que tanto los estados, como las mismas poblaciones negras entendieron su pertenencia y establecieron sus vínculos culturales y políticos, históricamente. En este sentido, en el contexto contemporáneo de la América Central multicultural, la metáfora de Belice persiste. Sin embargo, el tejido de relaciones familiares, pasando por la identificación cultural, musical, gastronómica, narrativa e incluso política hace eco de la época del transnacionalismo negro y el espacio es todavía Circuncaribe. Ahora bien, de manera creativa y activa, las poblaciones del Caribe Centroamericano desafían las narrativas nacionales –racistas– de la dislocación y exploran nuevas posibilidades desde su espacio trans-locado.

En una coyuntura donde las políticas estatales ofrecen ciertas concesiones de presencia y visibilidad (Anderson, 2007), organizaciones políticas (y) culturales de poblaciones históricamente marginadas potencian su translocación, su pertenecer al espacio 'al otro lado de' o 'a través de'. Ya sea para la conmemoración de la llegada de los garífuna, o mediante la práctica de organizaciones y redes regionales de la diáspora afrodescendiente, las fronteras nacionales centroamericanas son relativizadas a lo largo de los litorales del Caribe y más allá. En el siglo XXI, comunidades afropanameñas radicadas en Nueva York se encuentran también con sus pares en Colón, afro-centroamericanos en la diáspora se auto-analizan, se celebran, se afianzan, se apoderan y, a través del proceso, reinventan un(os) espacio(s) que se reconoce(n) propio(s).

La experiencia de las poblaciones afrodescendientes en Centroamérica resuena, entonces, con la de otras comunidades negras a lo largo del continente y del Caribe, en términos del cuestionamiento de los discursos del mestizaje indio-hispánico y la supremacía blanca de sus naciones. Su comunidad imaginada, cultural y políticamente, se moviliza también a nivel local, regional e internacionalmente, desafiando así, los límites de la nación. Mientras confirman su espacio de la diferencia, potencian las redes que, históricamente, entrelazan su espacio e identidades con el resto del caribe de tierra firme, el caribe insular y las movilizaciones de la

diáspora en los Estados Unidos. La afrocentroamericanidad, que complica las experiencias de identidades centroamericanas (Millán, 2013) sugiere así un lugar particular de larga trayectoria en la lucha anti-racista por la presencia, visibilización y reconocimiento de derechos y cultura de la diáspora africana en el continente.

Referencias bibliográficas

- Agudelo, C. (2010). Génesis de redes transnacionales. Movimientos Afrolatinoamericanos en América Central. En Odile Hoffmann (Ed.). *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*. (pp. 65–92). 1. ed. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Institut de recherche pour le développement (Colección Africanía, 4).
- Agudelo, C. (2012). The Afro-Guatemalan Political Mobilization. Between Identity Construction Processes, Global Influences, and Institutionalization. En Jean Muteba Rahier (Ed.). *Black social movements in Latin America* (pp. 75–91). From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism. New York, NY. Palgrave Macmillan.
- Anderson, B. (1991 // 1993). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Rev. and extended ed.*, 2. ed. London. Verso.
- Anderson, M. (2009). *Black and indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Arias, A. (2013). Centroamericanidades: imaginative reformulations and new configurations of Central Americanness. *Studies in Twentieth and Twenty-First Century Literature*.
- Arriola, A. T.; Piel, J. (Eds.) (1995). *Identidades nacionales y estado moderno en Centroamérica*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Barrow, A; Priestley, G. (2003). *Piel oscura Panamá. Ensayos y reflexiones al filo del centenario*. Panamá, República de Panamá: Editorial Universitaria “Carlos Manuel Gasteazoro”.
- Bourgois, P. (1994). *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. 1 ed. San José, Costa Rica. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) (Colección Universitaria).
- Boyce Davies, C. (2013). *Caribbean Spaces. Escapes from Twilight Zones*. Urbana. University of Illinois Press.
- Casaús Arzú, M. (1992). *Guatemala. Linaje y racismo*. 1. ed. San José, Costa Rica. FLACSO.
- Casaús Arzú, M. (2013). El mito impensable del mestizaje en América Central. ¿Una falacia o un deseo frustrado de las élites intelectuales? *Anuario de Estudios Centroamericanos*, [S.l.], pp. 77-113.
- Colby, J. (2013). *Business of Empire. United fruit, Race, and U.S. Expansion in Central America*. [S.l.]. Cornell University Press.
- Cunin, E. (Ed.). (2010). *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. 1. ed. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de recherche pour le développement (Colección Africanía, 5).
- Duncan, Q. (2001). *Contra el silencio: Afrodescendientes y racismo en el Caribe Continental Hispánico*. San José, Costa Rica. Euned.
- Euraque, D., Gould, J., Hale, C. (Eds.). (2005). *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala [Guatemala]. CIRMA.
- Flores, J. (2009). *The diaspora strikes back. Caribeño tales of learning and turning*. New York, NY. Routledge (Cultural spaces series).
- Goett, J. (2006). *Diasporic Identities, Autochthonous Rights: Race, Gender, and the Cultural Politics of Creole Land rights in Nicaragua*. Doctoral. University of

- Texas at Austin, Austin, Tex.
- González, N. (1988). *Sojourners of the Caribbean. Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. Urbana. University of Illinois Press.
- Gordon, E. (1998). *Disparate Diasporas. Identity and Politics in an African Nicaraguan community*. 1st ed. Austin, Tex.: University of Texas Press, Austin, Institute of Latin American Studies (New interpretations of Latin America series).
- Gould, J. (1998). *To Die in this Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1960*. Durham, N. C. Duke University Press (Latin America otherwise: languages, empires, nations).
- Gudmundson, L., Wolfe, J. (Eds.). (2010). *Blacks & Blackness in Central America: Between Race and Place*. Duke University Press.
- Harpelle, R. N. (2001). *West Indians of Costa Rica: Race, Class, and the Integration of an Ethnic Minority*. Quebec, Canada: McGill-Queen's University Press.
- Hoffmann, O. (Ed.). (2010). *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*. 1. ed. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Institut de recherche pour le développement (Colección Africanía, 4).
- Hooker, J. (2014). Negotiating Blackness within the Multicultural State. Creole Politics and Identity in Nicaragua. En Kwame Dixon, John Burdick (Eds.). *Comparative perspectives on afro-latin America* (pp. 264–281). Gainesville. Univ Pr Of Florida.
- Hooker, J. (2010). The Mosquito Coast and the Place of Blackness and Indigeneity in Nicaragua. In Lowell Gudmundson, Justin Wolfe (Eds.). *Blacks & Blackness in Central America: Between Race and Place: Duke University Press*, pp. 246–277.
- Lefever, H. (1992): *Turtle Bogue. Afro-Caribbean Life and Culture in a Costa Rican village*. Selinsgrove, Pa.: Susquehanna University Press.
- Meléndez, C., Duncan, Q. (2012). *El negro en Costa Rica*. 12. ed. San José, Costa Rica. Editorial Costa Rica.
- Milian, C. (2013). *Latining America. Black-Brown Passages and the Coloring of Latino/a Studies*. Athens. University of Georgia Press (The new southern studies).
- Minority Rights Group (Ed.). (1996). *Afro-Central Americans: Rediscovering the African Heritage*. Minority Rights Group Slovakia (3).
- Morris, C. (2010). Pensar en el feminismo afroncaragüense. En Odile Hoffmann (Ed.). *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*. (pp. 233–269). 1. ed. México, D.F. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Institut de recherche pour le développement (Colección Africanía, 4).
- Offen, K. (2002). The Sambo and Tawira Miskitu. The Colonial Origins and Geography of Intra-Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras. In *Ethnohistory*. pp. 319–372.
- Pineda, B. (2006). *Shipwrecked identities. Navigating Race on Nicaragua's Mosquito Coast*. New Brunswick, N.J. Rutgers University Press.
- Putnam, L. (2013). *Radical moves. Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age*. Chapel Hill. University of North Carolina Press.
- Romero-Vargas, G. (1995). *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*. Managua, Nicaragua. Fondo de Promoción Cultural, BANIC (Colección Cultural. Serie Histórica).
- Senior Angulo, D. (2011). *Ciudadanía Afrocostarricense. El gran escenario comprendido entre 1927 y 1963*. 1a ed. San José, Costa Rica. EUNED, Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Stone, M. (1994). *Caribbean Nation, Central American State. Ethnicity, Race and National Formation in Belize, 1789-1990*. Dissertation. University of Texas at Austin, Austin, Tex., checked on 6/19/2015.

Valencia Chalá, S. (2006). *Blacks in Central America*. Translated form Spanish by Niza Fabre. Lewiston, N.Y. Edwin Mellen Press.

Velázquez Gutiérrez, M. (Ed.). (2011). *Debates históricos contemporáneos. Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. Primera edición. México, D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Africanía, 7).

Viales-Hurtado, R. (Ed.). (2013). *La conformación histórica de la región Atlántico/Caribe costarricense. (Re) interpretaciones sobre su trayectoria entre el siglo XVI y el siglo XXI*. San José, Costa Rica. Editorial Nuevas Perspectivas.

Whitehead, N. (Ed.). (1995). *Wolves from the sea. Readings in the anthropology of the native Caribbean*. Leiden. KITLV Press (Caribbean series, 14).

Wolfe, J. (2007). *The everyday Nation-State. Community & Ethnicity in Nineteenth-Century Nicaragua*. Lincoln. University of Nebraska Press.

CAPÍTULO VI :

LITERATURA, IDENTIDADES Y GÉNERO

MUESTRA DE LA IMPRONTA DE LOS CONFLICTOS SOCIALES EN LA ACTUAL LITERATURA JUVENIL GALLEGA

Mar Fernández Vázquez ¹

Resumen

Este trabajo, fruto de mi investigación para el proyecto "Tematología y Métodos: Las guerras en la narrativa juvenil en el Marco Ibérico" (FFI2013-42702-P, MINECO-FEDER), consiste en reflexionar sobre la Literatura Juvenil publicada en lengua gallega desde el eje temático "Culturas, identidades e imaginarios". Primero, se hace un breve recorrido por las narraciones juveniles publicadas en lengua gallega entre el siglo XX y la actualidad para marcar la creación de la cultura, la identidad y el imaginario, a la luz de fundamentaciones teóricas que estudian conflictos sociales. Se analiza una selección de obras representativas de la temática en el sistema de la Literatura Infantil y Juvenil gallega, que tratan la creación o reestructuración de la identidad cultural propia como consecuencia de conflictos sociales de diversa índole (guerra, exilio, movimientos migratorios, etc.). Se extraen conclusiones sobre la relevancia de los conflictos sociales, entendidos como un estadio intermedio del proceso de evolución de las naciones y de las culturas, que contribuyen a su asentamiento y a su estabilidad armónica al ayudar a superar conflictos, a perpetuar la memoria histórica, a eliminar barreras de comprensión del Otro y a entender la riqueza de la heterogeneidad de la diversidad cultural en la actual aldea global.

Palabras clave: Conflictos sociales, Literatura Juvenil gallega actual, culturas, identidades, imaginarios.

Abstract

This essay, which results from the research project "Tematología y Métodos: Las guerras en la narrativa juvenil en el Marco Ibérico" (FFI2013-42702-P, MINECO-FEDER), aims at reflecting on the Youth literature in the Galician language from the perspective of the topic "Cultures, identities, and imagination". First, it reviews youth literature books published in Galician between the 20th Century and now, in order to mark the creation of culture, identity, and imagination in the light of some theoretical grounds that study social conflicts. Then, there is an analysis of works that represent the topic on the system of Galician Youth Literature that deal with the creation or restructure of the own cultural identity as consequence of several social conflicts (such as war, exile, migration, and so on). Conclusions are drawn about the relevance of social conflicts, understood as an intermediate state in the process of nations and culture evolution, which contributes to their establishment and to their harmonious co-habitation, as well as to delete the barriers for understanding the Other and, hence, help to comprehend the richness of the heterogeneity of cultural diversity in the current global village.

Keywords: Social conflicts, current Galician YA literature, cultures, identities, imagination.

I. Introducción

La Literatura Infantil y Juvenil Gallega comenzó su conformación como sistema literario entre los años 50 y 80 del siglo XX, en un contexto histórico a nivel del

¹Licenciada en Filología Hispánica y Románica.
Correo electrónico: mariadelmar.fernandez@usc.es

Estado español que, sobre todo en los planos político e ideológico, resultaba adverso a todo lo relacionado con las culturas periféricas, que fueron objeto de prohibiciones y represiones, una nítida muestra de la falta total de libertad para poder crear un imaginario y publicar en las lenguas cooficiales, como es el gallego (Fernández Vázquez & Ferreira Boo, 2015, p. 67-81).

Pese a las dificultades y al sentir colectivo de que Galicia “perdiera a conciencia de si misma” en medio del “desnorte, a ignorancia, o escepticismo” (Fernández del Riego, 1996, p. 45), logró ascender, paulatinamente, como otrora Sísifo y recuperar el esplendor alcanzado durante la conocida como Época Nós (Tarrío, 1994, p. 303), gracias a distintos agentes sistémicos (editoriales, autores textuales y visuales, docentes, asociaciones y movimientos de renovación pedagógica y cultural, cambios en la legislación educativa y publicaciones periódicas).

Aunque el mencionado contexto histórico dificultó en extremo la (re)creación de las culturas periféricas del Estado español, la Literatura Gallega consiguió superar los conflictos sociales del citado contexto y configurarse como sistema literario, asentado en conceptos claves en la conformación de cualquier nación a lo largo de la Historia: cultura, identidad e imaginarios propios. Las trabas y conflictos sociales sorteados, desde nuestra perspectiva de 2016, muestran así que el conflicto es, en realidad, un aspecto inherente a cualquier dinámica social, un imperativo estructural y un motor creativo fundamental del cambio social (Calderón Concha, 2009, p. 67), como se recoge en la definición formulada por Pedro L. Lorenzo Cadarso (2001, p. 13):

Proceso de interacción contenciosa entre actores sociales que comparten orientaciones cognitivas, movilizados con diversos grados de organización y que actúan colectivamente de acuerdo con expectativas de mejora, de defensa de la situación preexistente o proponiendo un contraproyecto social.

La cultura propia y de la identidad colectiva así como su (re)creación o reestructuración se convirtieron en temas y motivos literarios constantes en la Literatura Gallega en general, y, en concreto, en el sistema de la

Literatura Infantil y Juvenil, a la que atiende mi estudio, debido a su vital importancia ya que constituyen un repertorio de modelos sociosemióticos que permiten transmitir sentimientos de pertenencia al grupo y de diferenciación con respecto a otras identidades (Even Zohar, 1993, p. 441-458), como se observará en mi breve recorrido por las narraciones juveniles publicadas en lengua gallega entre el siglo XX y la actualidad.

II. La (re)creación de la cultura, la identidad y el imaginario gallegos

Del casi centenar de obras infantiles y juveniles publicadas (incluidas treinta y ocho traducciones) entre 1950 y 1980, la cultura y la identidad gallegas aparecen representadas en gran parte de ellas, ya que la producción de esas tres décadas respondía a las características de las literaturas en vías de descolonización, de ahí la presencia de un fuerte didactismo y del reconocimiento de la cultura propia frente a la del colonizador (Tarrío, 1986, p. 399-400). Esto se percibe en la pieza teatral *Pauto do demo* (Buenos Aires, p. Editorial Citania, 1958), de Ánxel Fole (Lugo, 1903-1986), donde la identidad gallega, como en otras narraciones suyas para el público adulto, se plasma a través de la recreación del habla de la comarca lucense de Quiroga y la cosmovisión del mundo campesino gallego, marcado por la magia de las supersticiones; y sobre todo en la única narración juvenil publicada en los años 60, *Memorias dun neno labrego* (1961), de Xosé Neira Vilas (Gres, Vila de Cruces, Pontevedra, 1928-2015), una obra fundacional, clásica y best-seller de la Literatura Gallega así como su personaje principal, Balbino, convertido en arquetipo del ser gallego, un símbolo universal de la lucha por recuperar la identidad perdida (Roig, 2008b, p. 158-159). Esta novela, publicada en Buenos Aires en la Editorial Follas Novas, creada en Buenos Aires por este autor y su mujer Anisia Miranda (Camagüey, 1932-Vila de Cruces-Pontevedra, 2010), es además el primer ejemplo de memorias de infancia y adolescencia en la narrativa gallega de posguerra. Esta novela fue el comienzo de una trilogía, la primera de la Literatura Juvenil gallega, tras la publicación de *Cartas a Lelo* (Edición do Castro, 1971) y de la primera obra juvenil donde se representa por vez primera la Guerra Civil española, *Aqueles anos do Moncho* (Akal, 1977). Las tres obras se publicaron de forma conjunta, bajo el título *O ciclo do neno* (Akal, 1978), que aún

así los tres pilares de la narrativa de Xosé Neira Vilas, la infancia, la aldea natal y la emigración, al tiempo que condensa el ciclo vital del paso de la infancia a la juventud, a través de tres formas de “memorias” (el diario personal de Balbino, las cartas entre Toño y Lelo y el relato en tercera persona de unos años vitales para Moncho, respectivamente, en las tres entregas). Con este ciclo o trilogía, la primera de la Literatura Juvenil gallega, el autor de *Vila de Cruces* logró, desde la novela inicial *Memorias dun neno labrego* (Roig, 2012), que Balbino, Lelo y Moncho alcanzasen la consideración de símbolos universales, de tal forma que el conflicto social de Balbino trascendió el contexto gallego hasta alcanzar la universalidad, como Oliver y Marco, personajes protagonistas de obras canonizadas de la Literatura Infantil y Juvenil universal.

Entre 1980 y 2000, la Literatura Infantil y Juvenil gallega se conformó como sistema literario, a raíz de la aprobación de la Constitución española en 1978, en la que se reconoce al gallego, al catalán y al vasco como lenguas cooficiales del Estado español, junto al castellano, lo que impulsó una defensa a ultranza de la identidad gallega y unas medidas políticas orientadas a la recuperación de la identidad gallega, entre las que destaca la aprobación, en referéndum, del Estatuto de Autonomía de Galicia, que entró en vigor en 1981. Esto supuso sentar las bases de la estructura orgánica de la comunidad gallega, dotar de legalidad a los signos identitarios, salvaguardados hasta entonces en la cultura popular e incluso de forma clandestina (Agrelo Costas, 2015, p.125-148) y legitimar un campo cultural específico y autónomo (González Millán, 1996, p. 17).

En este período pervive la reafirmación de los rasgos definitorios de la cultura e identidad gallegas, de la que es un claro ejemplo una obra canonizada y muy reeditada, *Das cousas de Ramón Lamote* (Galaxia/SM, 1985), Premio Barco de Vapor 1984, Premio Nacional de Literatura Infantil y Juvenil 1986, Lista de Honor del IBBY 1986 e incluida en *The White Ravens* en 1988 y 1990, de Paco Martín (Recatelo, Lugo, 1940), cuyo protagonista es una figura clave del imaginario literario gallego (Roig, 2008b, p. 155-167; Mociño González, 2015b, p. 319-329) por su retranca y su peculiar idiosincrasia gallegas.

La mitología de lo cotidiano y la crítica de una so-

ciudad que arremete contra la conformación de la identidad gallega también están plasmadas en las narraciones juveniles *A tribo ten catro ríos* (SM, 1991), *Cando o mar foi polo río* (SM, 1992) y *Viaxes e vagancias de M.P.* (SM, 1994), así como en los relatos *As ribeiras son escuras* (Everest Galicia, 1997), de Manuel María (Outeiro de Rei, Lugo, 1929-A Coruña, 2004), donde incide en despertar en el lector el amor a la tierra y la historia gallegas, instándolo al pensamiento y a la pasión nacionalistas (Tarrío, 1994, p. 408), presente ya en su poesía infantil de los años sesenta y setenta del siglo XX (Fernández Vázquez, 2016, p. 61-75), con una firme voluntad de “facer memoria histórica e de dar a coñecer os elementos identitarios, para eliminar prexuízos e actitudes negativas cara ás propias orixes” (Mociño González, 2015a, p. 150-185).

El proceso de descubrimiento de la identidad individual y colectiva lo trata Fina Casalderrey (nombre literario de Xosefa Casalderrey Fraga, Xeve-Pontevedra, 1951) en la novela *Mutacións xenéticas. Os ladróns da ciencia* (1991); en la reeditada *Asústate, Merche!* (Edicións Xerais de Galicia, 1994), donde profundiza en los conflictos individuales de la joven protagonista, quien se resiste a crecer y a enfrentarse a una vida y a un entorno que la coartan; y también en la reeditada *¿Sobrevives?* (Edicións Xerais de Galicia, 1996), donde representa distintas formas de búsqueda de la identidad personal para lograr superar la inadaptación durante el paso a la madurez. Además Marilar Aleixandre (Madrid, 1947) trata el proceso de maduración desde nuevas ópticas: en la novela de aventuras *A expedición do Pacífico* (Edicións Xerais de Galicia, 1994; 2000), Premio Merlín 1994 y Premio da Crítica Galicia 1995, desde la denuncia de la imposición social que impidió que las mujeres pudiesen enrolarse en expediciones científicas; y en *A banda sen futuro* (Edicións Xerais de Galicia, 1999), Premio Lazarillo 1999 y Premio Lecturas 2001, de la misma autora, donde trata los conflictos de los adolescentes ante situaciones que escapan a su control y experiencia vital, como el sufrimiento de la joven protagonista al perder cabello a causa de un eccema hasta que logra relativizar y transformar ese conflicto personal y aceptarlo y ganar confianza en sí misma; y en la novela *Flores negras* (Sotelo Blanco, 1998), una visión de Rafael Lema Mouzo (Ponte do Porto-A Coruña, 1967) de la problemática de la droga en la que cae inmersa una joven, víctima de su falta de

referentes en la familia y en la cultura gallega debido a la única vida que conoce, marcada por el desarraigo de ser hija de emigrantes y por el estado de abandono del mundo rural.

Además, en estas décadas, surge un nuevo tratamiento literario de la identidad gallega, asociado a la recuperación de la esencia, de las raíces, de ahí la mitificación del pasado, que abordaron dos autores destacados de la Literatura Gallega: Xosé Luís Méndez Ferrín (Ourense, 1938) en la novela de iniciación y de aventuras *Arnoia*, Arnoia (Edicións Xerais de Galicia, 1985; 1997), incluida en la Lista del Honor del IBBY en 1988, donde recrea Galicia, de forma idealizada y mítica, y la convierte en metáfora de un sueño de futuro: “a necesidade de que a xuventude tome as rendas do seu tempo e leve a súa patria ao esplendor perdido” (Mociño González, 2015a, p. 150-185); y María Xosé Queizán (Vigo, 1939) en otra novela de iniciación, *O segredo da pedra figueira* (Tintimán, 1985; 1989; 2003; 2011), llena de elementos de carácter simbólico y mitológico puestos al servicio de la reivindicación de la identidad nacional gallega y de la propia identidad individual de los personajes femeninos, como acostumbra a reivindicar esta autora en la mayor parte de sus creaciones y estudios feministas; en la que se muestra el poder y la sabiduría presentes en las piedras, los árboles, la etnografía, la historia, la geografía, la transmisión oral en la mitología y sobre todo se resalta que las figuras femeninas son fundamentales en el proceso de salvaguarda de la memoria histórica; una novela, en suma, que, como afirma Isabel Mociño González (2015a, p. 150-185), “propicia diferentes lecturas, dado que por unha parte se pode interpretar como unha épica de carácter identitario de xenealoxía feminina e feminista e, por outra, como unha metáfora da situación na que se atopa a sociedade galega nos primeiros anos da democracia”.

La impronta de ambos autores se aprecia en los relatos de Irmán rei Artur (Edicións Xerais de Galicia, 1987; 2001), de Carlos G. Reigosa (Pastoriza, Lugo, 1948), donde trata de configurar una épica nacional, en base a recrear el pasado mitológico de unos personajes tomados de la materia artúrica (Mociño González, 2015a, p. 150-185); en la novela de aventuras *O talismán dos druidas* (Editorial Galaxia, 1989; Everest Galicia, 2006), de Pepe Carballude (A Estrada-Pontevedra, 1956), donde ahonda en el pasado épico y mitológico de

los Nerios, para hacer frente a la devastación actual y lograr recuperar el glorioso pasado y la comunión harmónica del hombre y la naturaleza; en las narraciones *O segredo de Cibrán e outros contos* (Xerais, 1988) y *O enigma de Embívicus* (Sotelo Blanco Edicións, 1991, 2011; La Voz de Galicia, 2002), de Xosé Antonio Perozo (Llerena, Badajoz, 1951), dos reescrituras lúdicas con elementos legendarios en las que apuesta por la convivencia harmónica y el diálogo cultural; en el relato histórico y de aventuras *Río abaixo* (Editorial Galaxia, 1998), de Luís Bugarín Pereira (Tui-Pontevedra, 1962), donde redescubre la cultura gallega, al recuperar las vivencias de los primitivos habitantes de Galicia y su lucha contra los invasores celtas; en la pieza teatral *Todos os fillos de Galaad* (Edicións do Castro, 1981), de Manuel Lourenzo (Ferreira do Valadouro-Lugo, 1943), Concurso Nacional de Teatro Infantil O Facho 1979, una “recreación simbólica da opresión lingüística á que os galegos se viron sometidos ao serlles prohibida a súa propia lingua e serlles imposto un idioma alleo, o castelán” (Roig et alii, 2000, p. 60).

Otro modo de enfocar la identidad fue a través de la representación de los conflictos sociales derivados de la Guerra Civil española, una temática que se inició en la Literatura Infantil y Juvenil Gallega con la citada novela *Aqueles anos do Moncho*. En este período se publicaron dos novelas sobre el exilio: el oculto ostracismo y exilio interior en la novela *A teima de Xan* (Sotelo Blanco, 1991; Editorial Galaxia, 2005), de Antonio García Teijeiro (Vigo, 1952), escrita como un diario de adolescencia del protagonista, quien bucea en el pasado familiar y toma conciencia y transmite la alienación de su tío, un docente republicano, a causa de la imperante ideología fascista y que, por ende, homenajea a los exiliados y sobre todo a los exiliados interiores como él, “purgados e apartados dos exercicio da súa profesión” (Neira Rodríguez, 2008a, p. 289); y el exilio exterior, en la novela *Tristes armas* (Edicións Xerais de Galicia, 1994), de Marina Mayoral (Mondoñedo-Lugo, 1942), en la que se desgrana la identidad perdida de una familia, cuyos padres deciden enviar como refugiadas a Rusia a sus dos hijas, lo que supone la definitiva separación de ellas y una lucha de la madre y de las hijas por (re)componer sus identidades individuales y mantener vivo el recuerdo de Galicia (Fernández Vázquez, 2013a, p. 113-123), lugar al que solo consiguen regresar las dos herma-

nas tras la caída del muro de Berlín y donde, con sus respectivas familias, celebran el sesenta cumpleaños de la mayor, Harmonía, lo que les supone recuperar la carta enviada a su madre, que guardan en un lugar destacado de su casa, “para que non se nos esqueza nunca toda a dor que trae consigo unha guerra” (Mayoral, 1994, p. 141).

La pérdida de la identidad se reitera en el reeditado volumen de relatos *Contos por palabras* (Edicións Xerais de Galicia, 1991), Premio Lazarillo, finalista del Premio Nacional de Literatura en 1992, incluido en la Lista de Honor del IBBY en 1992 y Premio Lecturas 2003, en la que asimismo Agustín Fernández Paz (Vilalba-Lugo, 1947-Vigo, 2016) critica la pérdida de las costumbres y de la lengua (Agrelo Costas, 2011, p.116).

A estas narraciones cabe añadir otras temáticas abordadas por otros autores y que entroncan directamente con la cultura, identidad e imaginarios gallegos. Así, Fernández Paz destaca la reivindicación de la riqueza de la cultura gallega en la reeditada novela de misterio y de terror, *Cartas de inverno* (Edicións Xerais de Galicia, 1995), Premio Rañolas de Literatura Infantil e Xuvenil 1996 y finalista del Premio Protagonista Jove 1998, con numerosas referencias a restos arqueológicos de anteriores pobladores de Galicia, al Camino de Santiago así como a destacados autores, ilustradores y colecciones literarias de la Literatura gallega (Fernández Vázquez y Ferreira Boo, 2011, p. 437-450; Mociño González, 2015, p. 308-347); y critica la cultura uniforme, el pensamiento único y la desaparición de la identidad de las minorías en la novela *O centro do labirinto* (Edicións Xerais de Galicia, 1997), finalista del Premio Nacional de Literatura 1998, con la intención de reivindicar la identidad gallega, simbolizada en la lengua y la cultura y del capital simbólico en general (Mociño González, 2015, p.308-347), en un recorrido por la geografía gallega y una exaltación de elementos simbólicos (colcha de trapos y petroglifos) y de autores gallegos contemporáneos. Por otra parte, el matrimonio formado por Xoán Babarro (Calvelo de Zorelle-Maceda-Ourense, 1947) y Ana María Fernández (Palma de Mallorca, 1949) reivindican el amor por la naturaleza y la importancia de la transmisión oral, al tiempo que denuncian la desaparición de los elementos identitarios de culturas indígenas debido a la industrialización capitalista y a la imposición

de la vida occidental (Agrelo Costas, 2010, p.13) en las narraciones *As vacacións máxicas de John Liberty* (Alfaguara/Obradoiro, 1995) y en *Contos do reino de Mamoranguá* (Ir Indo, 1999). Y Miguel Vázquez Freire (Corcubión-A Coruña, 1951), en la novela *Proxecto pomba dourada* (Vía Láctea, 1987) muestra el Camino de Santiago como un motivo y elemento configurador de la identidad gallega, un itinerario complejo de diálogo e intercambio cultural, además de estímulo generador de universalidad (Roig y Franco, 2010, p. 9); y en *Anxos en tempos de chuvia* (Edicións Xerais de Galicia, 1997), incluida en la Lista de Honor del IBBY 2000, aborda el conflicto social de entender y aceptar, en pleno proceso de madurez y descubrimiento de problemáticas existentes en la sociedad circundante (como el SIDA), la muerte de varios jóvenes en un accidente de tráfico ocurrido un sábado de madrugada.

En el siglo XXI, pese al asentamiento del sistema de la Literatura Infantil y Juvenil y a la existencia de un lectorado competente gracias a su educación en lengua gallega, gozan aún de vitalidad la cultura, la identidad y el imaginario gallegos, si bien desde un nuevo enfoque, el de la globalización, que hace permeables en todas las culturas nuevos elementos identitarios que aportan los inmigrantes y que crean en ocasiones conflictos por transformar en aras de una convivencia armónica.

Así, el volumen de relatos *Auga para encher un cesto* (Tambre, 2002) del ya nombrado Paco Martín, incide en destacar los elementos identitarios y las muestras de valores que se deben preservar (Roig, 2008a, p. 49-50/143), que se reiteran en la secuela *Das novas cousas de Ramón Lamote* (Editorial Galaxia, 2008), donde cobran relevancia conflictos sociales propios del momento actual que tienen su origen en el peso desmedido de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, en detrimento de saberes tradicionales en los que prevalecen los valores humanos, frente a las falsas apariencias (Neira Rodríguez, 2008b, p. 81-82); los relatos *Un polbo xigante* (Galaxia, 2000) y *O galo de Antioquía* (Editorial Galaxia, 2003), de Carlos Casares (Ourense, 1941-Vigo, 2002), en los que se destacan los valores condensados en la transmisión oral y se valoran oficios, modos de vida y leyendas con gran raigambre en la cultura popular gallega sobre ciudades hundidas bajo las aguas de una laguna; la novela de

misterio *Aire negro* (Edicións Xerais de Galicia, 2000; 2009; 2012), del citado Agustín Fernández Paz, Premi Protagonista Jove 2001, incluida en la lista The White Ravens 2001 y en la Lista de Honor del IBBY 2001, en la que la resolución del conflicto de amnesia que sufre la joven protagonista es factible gracias a bucear en los saberes contenidos en leyendas populares; en el “ciclo de las sombras” o “trilogía de la memoria” del mismo autor villalbés, publicada por Edicións Xerais de Galicia y formada por *Noite de voraces sombras* (2002), *Tres pasos polo misterio* (2004) y *Corredores de sombra* (2006), en la que la protagonista descubre las silenciadas represalias de maestros republicanos a raíz de la Guerra Civil española, un conflicto que se transforma gracias a un sentimiento amoroso, que posibilita sacar a la luz la desmemoria de las víctimas, hacer justicia con los perseguidos y con los enterrados en fosas comunes y acercar posiciones entre los dos bandos enfrentados, gracias a la intermediación de las personas mayores, testigos de lo ocultado hasta fechas recientes y puente con las generaciones posteriores (Roig, 2004, p. 162; 2011, p. 169-172).

En el siglo XXI comenzaron a representarse como materia, motivo o tema literario conflictos sociales que no habían despertado interés de los creadores con anterioridad, cuya resolución contribuye a la madurez de los personajes y a su autoafirmación personal.

Así, entre otras narraciones que pueden servir como muestra, en la novela *Fantasma de luz* (Edicións Xerais de Galicia, 2011), Premio da Crítica Galicia 2012 y Premio de Literatura Infante-Xuvenil AELG-Gálix 2012, Fernández Paz pone el dedo en la llaga de la esencia de la identidad individual, al cuestionar la invisibilidad social de los marginados por causas laborales, debido a la crisis económica y a intereses mercantilistas injustos con el ser humano; la novela *A cabeza de Medusa* (Edicións Xerais de Galicia, 2008), de la ya mentada Marilar Aleixandre, Premio Fundación Caixa Galicia de Literatura Xuvenil 2008, incluida en la lista The White Ravens 2009 y Premio Frei Martín Sarmiento 2010, se centra en la violación sexual de dos jóvenes, en un juego interartístico con la

mitológica leyenda de Medusa, que se amplía con informaciones relativas a la presión de la sociedad sobre ellas y al silencio de las mujeres en conflictos íntimos a lo largo de la Historia, para reflexionar sobre una violación triple, física, cultural y social (Puñal, 2009, p. 9) y apostar por la igualdad de género, el respeto a la libertad individual, la justicia y el final de los prejuicios y los estereotipos; y en la novela *Rúa carbón* (Edicións Xerais de Galicia, 2005), de la misma autora, finalista del Premio Nacional de Literatura Infantil y Juvenil 2006, sobre el terrorismo de la banda ETA (Ferreira Boo, 2013, p. 126-133), una reflexión sobre la metáfora de la sangre, el miedo y la incomprensión mutua en la sociedad actual (Soto, 2005).

III. Conclusión

El sintético análisis de una amplia selección de obras representativas de la cultura, la identidad y el imaginario en la Literatura Infantil y Juvenil gallega que tratan la creación o reestructuración de la identidad cultural propia como consecuencia de conflictos sociales de diversa índole (guerra, exilio, movimientos migratorios, proceso de madurez, incomprensión de la realidad circundante, entre otros) permiten concluir la relevancia y necesidad de transformar los conflictos sociales, a través del recurso de la Literatura y del aprovechamiento de las experiencias y conocimientos aportados por distintas disciplinas, entre las que cabe enumerar, entre otras, la antropología, la psicología, la sociología, la política, la historia, la medicina, la filosofía, las matemáticas, la biología, la mística y la lógica.

Las narraciones elegidas muestran un amplio repertorio de conflictos sociales y, lo que es más relevante, los detonantes, las causas, los motivos ocultos, su repercusión inmediata sobre el individuo, su entorno más cercano y la sociedad en general y un final abierto a la esperanza ya que se logra subsanar y transformar el conflicto social inicial de la trama, gracias a la participación activa de los diferentes personajes, y sobre todo de las jóvenes protagonistas.

La lectura de las obras comentadas permite observar que al final de las tramas el conflicto social se entiende como un estadio intermedio del proceso de evolución

de las naciones y de las culturas, que contribuyen a su asentamiento y a su estabilidad armónica al ayudar a superar esos conflictos, a perpetuar la memoria histórica, a eliminar barreras de comprensión del Otro y a entender la riqueza de la heterogeneidad de la diversidad cultural en la actual aldea global.

En suma, los conceptos ideología, cultura, identidad, imaginario son caras de un mismo prisma ya que “el discurso como elemento de autorrepresentación es la herramienta fundamental de la construcción de la identidad individual y colectiva y, en consecuencias, es asimilable a la ideología” (López Sáñez, 2008, p. 153).

Referencias bibliográficas

- Agrelo, E. (2010). Ana María Fernández. Un dos pilares da conformación do sistema literario infantil e xuvenil galego. Malasartes. Cadernos de Literatura para a Infância e a Juventude, 19 (II Série), “Perfil”, mayo 2010, 11-17.
- Agrelo, E. (2011). Contos por palabras, de Agustín Fernández Paz. Malasartes. Cadernos de Literatura para a Infância e a Juventude, 21-22 (II Série), “Resenoes e notas críticas”, 115-116.
- Agrelo, E. (2015). “V.1. Contexto e factores sistémicos”, “IV.2.2. Poesía”, “IV.2.3. Literatura dramática”, “IV.2.6. Investigación e crítica”, “V.1. Contexto e factores sistémicos”. En Blanca-Ana Roig Rechou (coord.), *Historia da Literatura Infantil e Xuvenil Galega* (pp. 125-148, 228-245, 245-263, 283-305). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Calderón, P. (2009). Teoría de conflitos de Johan Galtung, *Revista Paz y Conflictos*, 2, 60-81.
- Even-Zohar, I. (1993). A función da literatura na creación das nacións de Europa. *Grial*, 120, 441-458.
- Fernández del Riego, F. (1996). *A xeración Galaxia*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Fernández Vázquez, M. (2013). Rupturas familiares a causa de la Guerra Civil española en las novelas juveniles en gallego de Marina Mayoral. En Carmen Ferreira Boo e Ana Margarida Ramos (eds.), *La familia en la literatura infantil y juvenil / A familia na literatura infantil e juvenil* (pp. 113-123). Vigo/Braga: ANILLJ. Asociación Nacional de Investigación en Literatura Infantil y Juvenil/ELOS. Asociación Galego-Portuguesa de Investigación en Literatura Infantil e X/Juvenil/Centro de Investigaçã em Estudos da Criança (Instituto de Educação - Universidade do Minho), col. Estudos. 04.
- Fernández Vázquez, M. (2016). Manuel María, un clásico da Literatura Infantil e Xuvenil galega. En Luís Cochón y Luís Alonso Girgado (eds.) con la colaboración de Laura Piñeiro Pais y Verónica Pousada Pardo, Manuel María. *Cecais hai unha luz. Memorabilia* (pp. 61-75). Dibujo de la cubierta Xaime Quesada. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Consellería de Cultura, Educación e Ordenación Universitaria. Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, col. Cadernos Ramón Piñeiro (Cadernos galegos de pensamento e cultura), vol. XXXV.
- Fernández, M. y Ferreira, C. (2011). Apuntamentos de Crítica xenética sobre Cartas de inverno, de Agustín Fernández Paz. *Moenia. Revista Lucense de Lingüística & Literatura*, 16 (2010), *Literatura*, 437-450.
- Fernández Vázquez, M. y C. Ferreira Boo. (2015). III.1. Contexto e estratexias presistémicas”, “III.2. Producción literaria”, “III.2.1. Narrativa”, “III.2.2. Poesía”, “III.2.3. Literatura dramática. En Blanca-Ana Roig Rechou (coord.), *Historia da Literatura Infantil e Xuvenil Galega* (pp. 67-81, 83-84, 84-99, 99-105, 105-112). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Ferreira, C. (2013). La representación de la familia en dos obras juveniles de Marilar Aleixandre: *Rúa Carbón* y *A Cabeza de Medusa*. En Carmen Ferreira Boo y Ana Margarida Ramos (eds.), *La familia en la literatura infantil y juvenil / A familia na literatura infantil e juvenil* (pp. 125-142). Vigo/Braga: ANILLJ. Asociación Nacional de Investigación en Literatura Infantil y Juvenil/ELOS. Asociación Galego-Portuguesa de Investigación en Literatura Infantil e X/Juvenil/Centro de Investigaçã em Estudos da Criança (Instituto de Educação - Universidade do Minho), col. Estudos. 04.

- González Millán, X. (1996). A narrativa galega actual (1975-1984). Unha historia social. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- López, M. (2008). Paisaxe e nación. A creación discursiva do territorio. VII Premio Ramón Piñeiro. Vigo: Editorial Galaxia.
- Lorenzo, P. L. (2001). Fundamentos teóricos del conflicto social., Madrid: Siglo XXI.
- Mociño, I. (2015a). IV.2. Producción literaria", "IV.2.1. Narrativa: Narrativa xuvenil", "V.2. Producción literaria", "V.2.1. Narrativa: Narrativa xuvenil. En Blanca-Ana Roig Rechou (coord.), Historia da Literatura Infantil e Xuvenil Galega (pp. 149-150, 150-185, 307-308, 308-347). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Mociño, I. (2015b). "Entre o Reparante, o Entomodelfo e os marmolubios: Das cousas de Ramón Lamote, de Paco Martín ou a mitoloxía do cotián". En Blanca-Ana Roig Rechou, Isabel Soto López y Marta Neira Rodríguez (coords.). Retorno aos clásicos. Obras imprescindíbeis da narrativa infantil e xuvenil (pp. 319-329). Ilustración de la cubierta e interiores Olalla Cortizas Varela, Vigo/ Santiago de Compostela: Edicións Xerais de Galicia/Red Temática LIJMI/Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- Neira, M. (2008a). Recuperar a memoria: A teima de Xan, de Antonio García Teijeiro. En Blanca-Ana Roig Rechou, Pedro Lucas Domínguez e Isabel Soto López (coords.), A guerra civil española na narrativa infantil e xuvenil (pp. 285-296). Vigo: Edicións Xerais de Galicia / LIJMI / Fundación Caixa Galicia.
- Neira, M. (2008b). Das novas cousas de Ramón Lamote, de Paco Martín. Malasartes. Cadernos de Literatura para a Infancia e a Juventude, 16, "Recensões e notas críticas", 81-82.
- Puñal, B. (2009). A palabra violada e o poder da reescrita. Tempos Novos, "Protexa", 9 (inverno 08-09), "proPostas", 9.
- Roig, B.-A. (2004). Noite de voraces sombras, de Agustín Fernández Paz". Revista Galega do Ensino, "O pracer de ler", "Literatura infantil e xuvenil, 42, febrero, 161-162.
- Roig, B.-A. (2008a). La Literatura Infantil y Juvenil Gallega en el siglo XXI. Seis llaves para entenderla mejor/ A Literatura Infantil e Xuvenil Galega no século XXI. Seis chaves para entendela mellor. Madrid/ Santiago de Compostela: Asociación Española de Amigos del Libro Infantil y Juvenil/Xunta de Galicia (Dirección Xeral de Creación e Difusión Cultural. Consellería de Cultura e Deporte).
- Roig, B.-A. (2008b). Memorias dun neno labrego y la obra de Xosé Neira Vilas. En Ana Pelegrín, M^a Victoria Sotomayor, Alberto Urdiales (eds.), Pequeña memoria recobrada. Libros infantiles del exilio del 39 (pp. 155-167). Madrid: Ministerio de Educación, Política Social y Deporte (Secretaría General Técnica. Subdirección General de Información y Publicaciones).
- Roig, B.-A. (2011). A Representação do Sistema Educativo e dos Professores numa Selecção de Obras Narrativas que tratam a Guerra Civil Espanhola. En F. Azevedo, A. Mesquita, A. Balça y S. Reis da Silva (coords.). Globalização na Literatura Infantil. Vozes, Rostos e Imagens (pp. 159-183). Raleigh N.C., Estados Unidos: Lulu Enterprises.
- Roig, B.-A. (2012). La guerra civil española aludida y recordada. Obras de fronteras, ambivalentes, crossover. En Rui Ramos y Ana Fernández Mosquera (eds.). Literatura Infantil y Juvenil y diversidad cultural (pp. 529-548). Vigo/Braga: ANILIJ. Asociación Nacional de Investigación en Literatura Infantil y Juvenil/ELOS. Asociación Galego-Portuguesa de Investigación en Literatura Infantil e X/Juvenil/ Centro de Investigação em Estudos da Criança (Instituto de Educação - Universidade do Minho), col. Estudos.02. CD-Rom/E-book.
- Roig, B.-A. (Directora, coordinadora y redactora) (1996-2015), Informes de Literatura, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades. CD-ROM y <http://www.cirp.es/rec2/informes>
- Roig, B.-A. (coord.) (2015). Historia da Literatura Infantil

e Xuvenil galega. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

Roig, B.-A., E. Agrelo Costas, M. Neira Rodríguez, I. Mo-
ciño González y C. Vázquez García (2009). A memoria
histórica a través da Literatura Infantil e Xuvenil
en galego. En J. A. Gomes, A. M. Ramos, S. Reis
da Silva, B.-A. Roig Rechou y M. Neira Rodríguez
(coords.), *A Memória nos Livros: História e histórias*
(pp. 55-72). Porto: Deriva Editores, col. Deriva, 11.

Roig, B.-A., y C. Franco Vázquez (eds.) (2010). *A Santiago.
Relatos infanto-xuvenís para o Camiño*. Santiago
de Compostela: Xunta de Galicia. Consellería de
Cultura e Turismo/ELOS/LIJMI.

Roig, B.-A., V. Ruzicka Kenfel y A. M. Ramos (eds.) (2012).
*La guerra civil española en la narrativa infantil y
juvenil (1936-2008)*. Porto/Santiago de Compostela:
Tropelias&Companhia / Servizo de Publicacións
e Intercambio Científico da Universidade de San-
tiago de Compostela.

Roig, B.-A. y V. Ruzicka Kenfel (eds.) (2014). *The Repre-
sentations of the Spanish Civil War in the European
Children's Literature (1975-2008)*. Frankfurt am
Main: Peter Lang GmbH Internationaler Verlag
der Wissenschaften.

Soto, I (2015). *Collendo o medo polo pescozo, LG3*.
Literatura. Recuperado de [http://www.cultura-
galega.org/lg3/extra_recension.php?Cod_extr-
s=838&Cod_prsa=&Cod_prdccn=616](http://www.cultura-galega.org/lg3/extra_recension.php?Cod_extr-s=838&Cod_prsa=&Cod_prdccn=616). Consultada
15 de julio de 2016.

Tarrío, A. (1986). *Rosalía, Curros, Pondal: literatura e
colonización*. En *Actas do Congreso Internacional
de estudos sobre Rosalía de Castro e o seu tempo*
(pp. 395-401). Santiago de Compostela: Consello
da Cultura Galega / Universidade de Santiago de
Compostela, col. Cursos e congresos, 44, t. III.

Tarrío, A. (1994). *Literatura galega: Aportacións a unha
Historia crítica*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

LA MEMORIA MULTIDIRECCIONAL DE LA HISPANIDAD EN LA POESÍA CUÁNTICA DE 'INFINITA MEMORIA DE AMÉRICA' DE LAUREANO ALBÁN

Ronald Campos López ¹

Resumen

En esta comunicación se expone brevemente la idea de hispanidad presente en 'Infinita memoria de América' del poeta costarricense Laureano Albán. Esta idea lleva a repensar, en el contexto del V Centenario del Descubrimiento de América, la hispanidad como una heteroglosia, un sincretismo cultural y una identidad barroca, a partir del diálogo de las voces indoamericanas, hispano-cristianas, hispano-judías e hispano-musulmanas que conforman al ser hispánico, a la luz de las múltiples vivencias cotidianas de lo sagrado. El diálogo de estas cuatro voces culturales permite comprender la infinita memoria de la hispanidad como una memoria multidireccional. La articulación y poetización de los cuatro tiempos y las cuatro moradas vitales (América, España, Sefarad, al-Ándalus) de esta memoria hispánica admiten considerar como cuántica la poesía de este macropoemario albaniano. El concepto de poesía cuántica contribuye a entender cómo la cuádruple memoria histórica y espiritual del ser hispánico es, según el sujeto lírico, una memoria diversa, transnacional e integradora, sobre la cual se apela a la creación y promoción de una comunidad hispánica abierta, conciliatoria y colaborativa.

Palabras clave: Poesía costarricense, Laureano Albán, hispanidad, memoria multidireccional, poesía cuántica, comunidad hispánica.

¹Doctor en literatura por la Universidad de Valladolid. Docente en el área de literatura en la Universidad de Costa Rica. Colaborador con revistas costarricenses, latinoamericanas y europeas. Correo electrónico: roncalo1125@gmail.com / ronald.campos-lopez@ucr.ac.cr

Abstract

This paper briefly reviews the idea of Hispanicness present in *Infinite Memory of America* by the Costa Rican poet, Laureano Alban. In the context of the Fifth Centenary of the Discovery of America, the Albanian idea leads to rethink the Hispanicness as a heteroglossia, a cultural syncretism, and a baroque identity. This new rethinking is possible from the dialogue of the Indo-American, Hispanic-Muslim, Hispanic-Jewish, and Hispanic-Christian voices, which conform the Hispanic being, in the light of the daily manifold experiences of the sacred. The dialogue of these four cultural voices allows understanding the infinite memory of Hispanicness as a multidirectional memory. The articulation and the poeticization of the four times and the four dwellings (America, Spain, Sefarad, al-Andalus) of this multidirectional Hispanic memory admit considering as quantum the poetry of this Albanian macro-poetry book. The concept of quantum poetry contributes to comprehending how the quadruple historical memory and the spirituality of the Hispanic being is a diverse, transnational, and integrative memory, according to the lyrical subject. Finally, this multidirectional memory appeals to the creation and the promotion of an open, conciliatory, and collaborative Hispanic community.

Keywords: Costa Rican poetry, Laureano Alban, Hispanicness, multidirectional memory, quantum poetry, Hispanic community.

I. Infinita memoria de América y sus cuatro poemarios en el marco conmemorativo del V Centenario del Descubrimiento de América

En 1991, el poeta costarricense Laureano Albán publicó en Madrid el macropoemario 'Infinita memoria de América', una compilación de cuatro obras suyas: 'Geografía invisible de América' (1982), 'El viaje interminable' (1983), 'Todas las piedras del muro' (1988) y 'Érase una vez al-Ándalus' (1991). Las cuatro destacan dentro de la literatura hispanoamericana contemporánea, ya que el primer poemario mereció el premio Hispanoamericano de Literatura Juan Ramón Jiménez (Huelva, 1981); el segundo, el premio Cultura Hispánica (Madrid, 1981) y Anual de Columbia University Translation Center (Nueva York, 1983); la edición cuatrilingüe (español, inglés, francés y hebreo) de 'Todas las piedras del muro' fue entregada en 1988 como homenaje de Costa Rica al pueblo israelí en la conmemoración del cuadragésimo aniversario de la fundación de su Estado; y, por último, 'Érase una vez Al-Ándalus' sobresalió no solo por su temática y enfoque dentro de la producción poética de Albán, sino también por permitir la revaloración de la herencia cultural hispano-musulmana, en el homenaje histórico que representó 'Infinita memoria de América' como edición conmemorativa del V Centenario del Descubrimiento de América.

Individualmente, ¿qué aborda cada uno de estos poemarios?

En 'Geografía invisible de América' se propone el (re) conocimiento y la visualización de las voces indoamericanas ignoradas, silenciadas, explotadas y amenazadas por las realidades sociopolíticas y económicas de la modernización. El sujeto lírico, por un lado, les cede la palabra a las voces nahuas, mayas, incas, entre otras, y, por tanto, les otorga presencia, a fin de representar sus religiones, cosmologías, identidades, filosofías, cotidianidad y herencias culturales. Por otra parte, el sujeto lírico articula un diálogo de estas voces indoamericanas entre sí, pero también con otras voces hispano-cristianas e hispánicas, con el propósito de evidenciar la evocación y dialéctica interculturales durante la constitución del ser hispánico en el Encuentro de 1492; así como el registro, el palimpsesto y la yuxtaposición de voces con que se integró justamente lo indoamericano a la hispanidad.

En 'El viaje interminable' se poetiza el viaje de los ancestrales "pueblos alborales" de los hispano-cristia-

nos e indoamericanos, sus múltiples acontecimientos predeterminados y sincronizados por el destino, la profecía, una fuerza trascendental y cósmica, el anima mundi. Desde múltiples centros, los ancestros hispánicos emprenden sus viajes hasta reunirse al alba en la "orilla encendida" de América y configurar, de esta manera, no solo el cronotopo del Encuentro de 1492, sino también al ser hispánico total.

En 'Todas las piedras del muro' se recuperan, enuncian y continúan tanto el legado de la herencia religiosa y cultural judaica, así como de las tradiciones cabalísticas, esotérica, mística y filosófica hispano-judías, en torno a la figura del Muro de los Lamentos, símbolo de la voz judía del ser hispánico y eje vertebrador de este poemario.

En 'Érase una vez al-Ándalus' se representa al ser hispano-musulmán como realidad existente con origen, constitución, facultades y problemas filosóficos, por una parte; y como sujeto con herencias culturales, por otra. Se valora y enuncia, como se ve, lo hispano-musulmán, pero lejos del orientalismo, el africanismo y el exotismo desarrollados en España desde el siglo XIX hasta el XX (Morales Lezcano, 1988; Gil Bardají, 2008; López, 2011); y más allá de las etiquetas antiislámicas o los problemas en torno a esta voz otra en la historiografía literaria española (Cabo Aseguinolaza, 2012).

De manera conjunta, ¿qué propone la publicación de estos cuatro poemarios, bajo el título 'Infinita memoria de América', en el marco conmemorativo del V Centenario? 'Geografía invisible de América' demuestra la riqueza antropológica de lo indoamericano, sus latentes amenaza y extinción, su regeneración, aceptación y conservación. 'El viaje interminable' evidencia la interminabilidad de las representaciones del ser hispánico y las ideas mismas de hispanidad, justamente por su apertura semántica, su heteroglosia y su constante evolución. 'Todas las piedras del muro' pronuncia el legado simbólico, mítico, esotérico, místico y filosófico de los hispano-judíos y sefardíes, dentro de la idea de hispanidad. 'Érase una vez al-Ándalus' se propone el rescate, el reconocimiento y la aceptación de un contexto objetivo y subjetivo, un espacio existencial y esencial de la voz hispano-musulmana, deshabitando lo conceptual en torno a ella y explotando simbólicamente al-Ándalus como esa otra morada vital

hispanica, en cuanto lugar heteroglósico de posibilidades y realidades. 'Infinita memoria de América' se convierte, así pues, en un único homenaje y punto de referencia poético e histórico del heteroglósico ser hispánico y de una nueva idea de hispanidad.

A través de lo lírico y épico de este macropoemario, convergen las herencias culturales indoamericanas, hispano-musulmanas, hispano-judías e hispano-cristianas. Su diálogo propone una idea de hispanidad, que no es, como en el sentido tradicional, unívoca referencia a lo español imperial, lingüístico y católico. A esto más bien debe llamarse hispanismo. La idea de hispanidad propuesta por Albán supera las concepciones historiográficas, raciales, geográficas, nacionalistas, dogmáticas, entre otras. Rescatando sus cuatro herencias, el sujeto lírico de 'Infinita memoria de América' representa y construye al ser hispánico como un homo religiosus heteroglósico, sincrético y barroco, según la dialéctica de sus cuatro voces y sus vivencias cotidianas indoamericanas, hispano-musulmanas, hispano-judías e hispano-cristianas de lo sagrado. El lenguaje poético se vuelve, en este caso, el instrumento que le permite al ser hispánico: 1) resucitar los hechos objetivos de la historia, 2) poner en crisis la historiografía, 3) abrir los discursos de estas y trascenderlos; 4) recordar y dejar que dialoguen materiales imaginarios, míticos, religiosos, filosóficos, culturales, entre otros, de sus cuatro voces; 5) (re)habilitar y recuperar lo sustancial de sus experiencias intuitivas, irracionales, inconscientes, religiosas; 6) descubrir lo Otro y los otros en él mismo, 7) aceptar su sincretismo cultural e identidad barroca a partir de su memoria multidireccional.

II. Hacia una nueva forma de recordar la memoria del ser hispánico y la hispanidad

La particular idea de hispanidad que 'Infinita memoria de América' ofrece conlleva interpretar el concepto de memoria como diálogo cultural o, siguiendo a Rothberg (2009), como memoria multidireccional.

Se sabe que existe una memoria genética; una memoria psíquica; una memoria individual, biográfica; una memoria colectiva, (im)permanente como sus narradores, impuesta desde el exterior, un pensamiento que recoge los hitos de las luchas por el poder (Halbwa-

chs, 2006; Lifschitz, 2012); una memoria histórica, que apoderándose del recuerdo y los olvidos, consigue un registro textual producido desde el poder (Halbwa- chs, 2006; Lifschitz, 2012); una memoria social, la cual permite el vínculo de los sujetos, la interacción de sus narrativas, y pervive en la consciencia y vivencias del grupo (Ricoeur, 2004; Lifschitz, 2012); una memoria política, asociada a las acciones intencionales que buscan intervenir en el mundo social (Lifschitz, 2012); una memoria comunicativa, la cotidiana según la actualidad; una memoria artificial de los sistemas y la computación; una memoria académica, disertaciones sobre algún área del conocimiento —como esta—; una memoria literaria... En fin, toda memoria es un esfuerzo intencionado y retórico de recordar.

Como se observa en la mayoría de los tipos anteriores, la "memoria es un tipo de vínculo entre sujetos y grupos, y desde una perspectiva sociológica esa es la dimensión realmente significativa" (Lifschitz, 2012: §13). Sin embargo, existen teorías que comprenden la memoria colectiva como competitiva: una lucha por un reconocimiento y una articulación en donde solo hay ganadores y perdedores, amos y esclavos, una lucha cercana por tanto a la violencia (guerra, genocidio, colonialismo, esclavitud, racismo...). En contra de estos marcos teóricos, Michael Rothberg (2009) propone entender la memoria como multidireccional: un ámbito que posibilita continuas negociaciones, referencias y préstamos; una cuestión productiva y no privativa. Rothberg repiensa la conceptualización de memoria colectiva en contextos multiculturales y transnacionales, ya que el surgimiento de una memoria siempre dialoga, contribuye con otras memorias y es contribuida simultáneamente por estas, articula otras memorias y es articulada por estas, en medio de una transformación dinámica y luchas multifacéticas que definen la descolonización.

Para Rothberg, la memoria es el pasado hecho presente. La noción de hecho presente implica que la memoria es, primero, un fenómeno contemporáneo que, preocupado por el pasado, sucede en el presente; segundo, una forma de trabajo, o a través de la que se puede laborar, realizar una acción. Por eso, la memoria multidireccional rechaza:

that a straight line runs from memory to identity

and that the only kinds of memories and identities that are therefore possible are ones that exclude elements of alterity and forms of commonality with others. Our relationship to the past does partially determine who we are in the present, but never straightforwardly and directly, and never without unexpected or even unwanted consequences that bind us to those whom we consider other (Rothberg, 2009p. 4-5).

Cuando se lucha por conseguir el reconocimiento de mi/la memoria y mi/la identidad, se excluyen necesariamente las memorias e identidades de los otros, porque la historia, la cultura y la identidad asumidas como mías, las propias, son una cosa separada y única. La memoria multidireccional cuestiona esta asunción competitiva, ya que las memorias no son de los grupos, ni tampoco hay grupos que pertenezcan a las memorias. Las fronteras de la memoria y la identidad son irregulares y:

What looks at first like my own property often turns out to be a borrowing or adaptation from a history that initially might seem foreign or distant. Memory's anachronistic quality—its bringing together of now and then, here and there—is actually the source of its powerful creativity, its ability to build new worlds out of the materials of older ones (Rothberg, 2009, p. 5).

El concepto de memoria multidireccional, por tanto, pretende llamar la atención sobre:

the dynamic transfers that take place between diverse places and times during the act of remembrance [...] The model of multidirectional memory posits collective memory as partially disengaged from exclusive versions of cultural identity and acknowledges how remembrance both cuts across and binds together diverse spatial, temporal, and cultural sites (Rothberg, 2009, p. 11).

Metodológicamente: "Far from being situated—either physically or discursively—in any single institution or site, the archive of multidirectional memory is irreducibly transversal; it cuts across genres, national contexts, periods, and cultural traditions" (Rothberg, 2009, p. 18).

Con base en al menos estos principios de Rothberg, se puede afirmar que la 'Infinita memoria de América' según el sujeto lírico corresponde a una memoria multidireccional pues:

a. Trasciende la visión competitiva e hispanizante de memoria e identidad según la colonia, las nociones tradicionales de hispanidad de finales del siglo XIX y principios del XX, el hispanismo, el imperialismo falangista y el integrista franquista.

b. Ofrece una nueva idea productiva de hispanidad, en la cual la memoria hispánica es articulada por cuatro memorias, contribuciones otras que dialogan y desarrollan una memoria colectiva en un contexto multicultural y transnacional.

c. (Re) actualiza el heteroglósico pasado hispánico en el presente del V Centenario.

d. Constituye una dividida labor mnemotécnica, en la cual se transcriben poéticamente no solo hechos objetivos (la memoria competitiva), sino también hechos y fenómenos simbólicos, míticos, religiosos, trascendentes y transversales que unen espacial, temporal y culturalmente las cuatro moradas vitales (América, al-Ándalus, Sefarad, España) del ser hispánico.

e. Radica en lo infinito de la memoria hispánica la multidireccionalidad dinámica que soporta la historia empírica y permite al mismo tiempo una apertura hacia nuevas posibilidades necesarias de establecer vínculos no solo políticos, sino también imaginarios entre diferentes historias y grupos sociales, a fin de volverlos visibles y decibles, pues "these imaginative links are the substance of multidirectional memory" (Rothberg, 2009, p. 19).

En 'Infinita memoria de América', los cuatro tiempos de la memoria multidireccional hispánica se unen a través de las vivencias de lo sagrado y la metáfora del viaje en una idea que recupera los cuatro pasados, los reivindica, los hace presentes, fortaleciendo la construcción diversa y sincrética que en realidad es el ser hispánico desde sus comienzos ancestrales, con una personalidad heteroglósica y un espíritu universal. Este sujeto, antes que uno o cuatro hombres, es un ser

humano, que materializa y manifiesta voces y rostros particulares en cada una de sus moradas vitales. Por ende, 'Infinita memoria de América', en el contexto del V Centenario, (re)actualiza el pasado inmediato (finales del siglo XX), el pasado cercano (desde 1492 hasta 1992) y el pasado lejano (desde "los pueblos alborales" hasta 1492 cuando termina de perfilarse el ser hispánico). De ahí que esta pueda considerarse una poesía cuántica.

III. La poesía cuántica de Infinita memoria de América

El Dr. José Carlos Rodrigo Breto formuló el término "poesía cuántica" al analizar el poemario 'Mar de Chira' (2014), de la poeta trascendentalista española Montserrat Doucet. Rodrigo Breto aclara, primeramente, que "no será 'poesía cuántica' un poema que utilice términos de la física cuántica, como tampoco lo son construcciones pomposas sin pies ni cabeza que pasan por ser, presuntamente, 'cuánticas'" (2015, p. 2). En la poesía cuántica, el pasado y el futuro son tan reales y presentes como el presente mismo. La noción clásica de espacio-tiempo es dinamitada, de modo que se reconcebe como un espacio-tiempo en que las cosas no ocurren, sino que son y, por consiguiente, en la contingencia y casualidad se abre un abanico de diferentes planos temporales simultáneos. En este espacio-tiempo, puede encontrarse un vórtice capaz de comunicar una línea temporal, conectar un mundo con otro, unir pasado y presente, o presente y futuro, o pasado y futuro, creando así una conjunción cuántica de tiempos: un pasapresenturo, es decir, un sistema temporal total que alterna presente, pasado y futuro. En esta visión cuántica, pues, el espacio-tiempo aglutina toda la temporalidad: "diferentes momentos y siglos mezclados en el mismo plano" (Rodrigo Breto, 2015, p. 9).

Aplicando estos principios teóricos de Rodrigo Breto a 'Infinita memoria de América', podría afirmarse que en el espacio-tiempo de la palabra poética albaniana las cuatro moradas vitales del ser hispánico "son los many worlds cuánticos que [se entrelazan] a la vez" (Rodrigo Breto, 2015, p. 6); ellas coexisten en el pasapresenturo de la memoria hispánica (re)actualizada —presentalizada, si se puede decir—, en el instante cuántico de la enunciación poética. Todo 'Infinita memoria de América' se convierte en un cronotopo de cronotopos:

una "orilla encendida" en donde dialogan todas las "orillas encendidas", los cuatro espacios y múltiples planos temporales simultáneos: el pasado lejano, el pasado hispano-cristiano, el pasado indoamericano, el pasado hispano-judío, el pasado hispano-musulmán, el pasado cercano, el pasado inmediato, el presente del sujeto lírico, el presente (re)actualizado del lector (hispánico o no), el futuro del ser hispánico... El vórtice que permite esta comunicación, conexión, unión o diálogo está dado, justamente, por las diferentes vivencias cotidianas de lo sagrado. Estas, por ser intrínsecamente trascendentales, son el elemento aglutinador, el agujero de gusano, que conecta las cuatro moradas vitales y temporalidades en el espacio-tiempo de la palabra poética: en el plano enunciativo que es 'Infinita memoria de América', esta memoria multidireccional donde son, simultáneamente, todas las voces que representan y construyen al ser hispánico.

La poesía cuántica de 'Infinita memoria de América', por tanto, no pretende un estancamiento en el (multi) pasado que evoca, porque este no es un monolito. Su intención es inducir a que el ser hispánico se acepte como es, con sus cuatro legados culturales, y se asuma en su diversidad y heteroglosia. En el contexto del V Centenario, este macropoemario de Albán permitió que cada una de las cuatro voces de la hispanidad hablara, y no que simplemente se hablara por ellas. Cada una se dijo, en un espacio textual, no necesariamente simétrico, a través de los cuatro poemarios. Aunque se trata de una cuádruple memoria hispánica, como afirma Rothberg, "all articulations of memory are not equal; powerful social, political, and psychic forces articulate themselves in every act of remembrance" (2009, p. 16). A pesar, pues, de esta asimetría —característica del barroco y, en consecuencia, también de la identidad barroca hispánica—, podría decirse que la expresión identitaria en 'Infinita memoria de América' estuvo en sintonía con lo ocurrido durante la celebración del V Centenario:

Es cierto que por primera vez está hablando todo el mundo: los peninsulares de uno y otro bando; los indios del pro y del contra, y los indios; hasta ahora se había hablado por ellos. Es un debate positivo, porque aparte de mirar debajo del maquillaje de la historia, nos pone delante de nuestras contradicciones (Rojas Mix, 1997, p. 390).

IV. La memoria multidireccional hispánica: Base para una nueva comunidad abierta, conciliatoria y colaborativa

Como se ha demostrado, la memoria se vale del lenguaje poético en 'Infinita memoria de América' para ser el instrumento que permite (re)conocer lo Otro y los otros en el ser hispánico. Por eso, este macropoemario representa y construye, por un lado, la memoria histórica de la hispanidad, que remite sincrónicamente a los pasados; y, por otra parte, la memoria espiritual de la hispanidad, la cual se refiere diacrónicamente al misterio tremendo y fascinante de lo sagrado, precisando el sistema axiológico del homo religiosus universal en el ser hispánico y las cuatro voces que rigen tanto su pasado, su presente y su porvenir, porque son trascendentales. Se puede colegir, pues, que la memoria multidireccional del ser hispánico no es una memoria pasiva que sufre desgastes. Es una memoria integradora, no dislocadora. Ella implica un diálogo presente, no un desconocimiento histórico.

Con base en lo anterior, se puede afirmar que el recuerdo y la enunciación que 'Infinita memoria de América' hace de la multidireccional memoria de las herencias culturales hispánicas en el marco conmemorativo del V Centenario realmente de lo que salva es de la afasia: de olvidar el lenguaje, lo simbólico, lo profundo, lo inconsciente, lo arquetípico, lo numinoso. La memoria es siempre la tarea pendiente del ser. Por eso, el sujeto lírico poetiza la memoria, asumiendo una actitud mística y la modalidad de una vita religiosa, abstrayendo estas del ser humano universal y centrándolas en la figura particular del ser hispánico en el contexto de 1992.

En este contexto, 'Infinita memoria de América' pronunció poéticamente esta memoria sobre la base de la heteroglosia, para demostrar, en primer lugar, que el ser hispánico, en cuanto yo, es más que otro: es otros, es — como dijera Todorov — una "cámara de ecos" (1998, p. 258); que en el yo hispánico se abre la alteridad, la multidireccionalidad de la memoria, se abre algo de los many worlds, de las muchas líneas temporales que se pueden vivir simultáneamente, las unas a la par de las otras en diferentes realidades, porque las voces poéticas son todas las voces; el yo es otros. Y, en segundo lugar, para demostrar que la memoria multidireccional hispánica implica aceptar

asimismo la idea de hispanidad como una identidad barroca.

Rojas Mix asevera que la identidad "está en la base de todo proyecto de integración [...] la integración no es una utopía, sino una urgencia" (1997, p. 386-387). Rothberg dice que la "memory is at least as often a spur to unexpected act of empathy and solidarity" (2009, p. 19). Estas dos ideas ilustran una vez más cómo, en efecto, la memoria, la identidad y la integración configuran las concepciones políticas y literarias. Por eso, la idea de hispanidad en 'Infinita memoria de América' se expresa mediante la poesía, porque, primero, la palabra poética y la imaginación simbólica permiten reconciliar los contrarios, asumir la memoria y la identidad, abrir las posibilidades discursivas, semánticas y traducir las voces del ser hispánico, que en nada es monológico ni dicotómico, sino heteroglósico y multicultural; y, segundo, la palabra poética toma en este macropoemario la historia objetiva para crear y proponer una comunidad con expectativas trascendentales como la superación de prejuicios culturales, la integración, la cooperación y, por consiguiente, establecimientos de pactos regionales y multilaterales en el plano geopolítico; una incorporación del ser hispánico en el desarrollo de sus moradas vitales, para así contribuir a la apertura de otras relaciones sociales, culturales, literarias, lingüísticas, educativas, científicas, tecnológicas, económicas, comerciales, entre otras. "An ethics of multidirectional memory involves creating fidelity [...] with the multiple events and historical legacies that define any situation" dice Rothberg (2009, p. 22). La idea albaniana de hispanidad como memoria multidireccional, diálogo, sincretismo cultural e identidad barroca, por ende, promueve la idea de una comunidad, donde la responsabilidad de la dialéctica y la cooperación es de todos; una comunidad heteroglósica de ideas, creencias, aportes y desarrollo.

Esta nueva comunidad hispánica integradora y dialógica, apelada por Albán, podría decirse que participó, política y literariamente, no solo de la geopolítica del tercer milenio — la cual apunta hacia los regionalismos o los grandes bloques —, sino también de la defensa del acervo cultural que en la I y II Conferencias Iberoamericanas de Jefes de Estado y de Gobierno se hizo en Guadalajara, en 1991, y en Madrid, en 1992,

respectivamente. En el contexto internacional de finales del siglo XX (la caída del Muro de Berlín y el término de la Guerra Fría), así como en la conmemoración del V Centenario, la poesía cuántica de 'Infinita memoria de América' posibilitó la reunión de pares contrarios (hispano-cristianos / hispano-judíos, hispano-cristianos / hispano-musulmanes, hispano-cristianos / indioamericanos), la superación de la dicotomía oeste-este (que desde finales del siglo XIX y, sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial hasta la caída del Muro de Berlín, influyó en el ámbito occidental, el hispanismo, el integrismo católico y antianglosajón); así como la reconciliación de los dos lados del Atlántico y los tres lados histórico-culturales —o las tres castas, como decía Américo Castro (1966)— de España.

En fin, la palabra poética de Albán contribuyó no solo con el recuerdo, enunciación y aceptación de la memoria multidireccional hispánica, sino también con la propuesta de una comunidad hispánica abierta, conciliatoria y colaborativa, que aún hoy se organiza en torno a una agenda y temáticas como la interculturalidad, las migraciones, la educación, las literaturas, la resolución de conflictos económicos, políticos y sociales, entre otros.

Referencias bibliográficas

- Albán, L. (1982). *Geografía invisible de América*. Huelva: Instituto de Estudios Onubenses.
- Albán, L. (1983). *El viaje interminable*. San José: Editorial Costa Rica.
- Albán, L. (1988). *Todas las piedras del muro*. Tel Aviv: Alfil Publishing.
- Albán, L. (1991). *Infinita memoria de América*. Madrid: Anaya.
- Cabo, F. (2012). "El oriente en casa". En *Historia de la literatura española. El lugar de la literatura española* (pp. 249-332). Barcelona: Crítica.
- Castro, A. (1966). *La realidad histórica de España*. México: Porrúa.
- Doucet, M. (2014). *Mar de Chira*. Madrid: Polibea.

- Gil Bardají, A. (2008). *Traducir al-Andalus: El discurso del otro en el arabismo español* (de Conde a García Gómez). Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Lago, A. (1997). *América en la conciencia española de nuestro tiempo*. Madrid: Trotta.
- Lifschitz, J. (2012). "La memoria social y la memoria política". *Aletheia*, 3 (5). Recuperado de <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-5/articulos/la-memoria-social-y-la-memoria-politica>
- López, B. (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada: Universidad de Granada.
- Maldonado, M. (2006). *Günter Grass*. Madrid: Síntesis.
- Morales, V. (1988). *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodrigo, J. (2015). *Mar de Chira: Un poemario en la deriva cuántica*. Madrid: Inédito.
- Rojas Mix, M. (1997). *Los cien nombres de América: Eso que descubrió Colón*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional memory*. California: Stanford University Press.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.