



DE LA REVISTA CAYEY

Los Cuadernos de la Revista Cayey recogen en sus páginas un conjunto de textos y documentos que por su naturaleza y extensión no podemos publicar en nuestra revista. Son trabajos relacionados con las múltiples actividades académicas y culturales llevadas a cabo por estudiantes, profesores, investigadores y artistas en nuestro ámbito universitario. De esta forma damos constancia de experiencias enriquecedoras que, a pesar de su trascendencia, a veces pasan desapercibidas o sencillamente quedan relegadas al silencio y al olvido.

Al publicar estos materiales inherentes a los diversos campos y formas del conocimiento propiciamos la reflexión y el debate en torno a los temas, problemas y desafíos que conforman la pluralidad del espectro universitario. Desde esa perspectiva, los Cuadernos crean otro espacio expresivo que por su organización temática particular configura otro contexto.

Autoridades universitarias

Antonio García Padilla
Presidente
Universidad de Puerto Rico

Ram Lamba
Rector
U.P.R. en Cayey

José N. Caraballo
Decano de Asuntos Académicos
U.P.R. en Cayey

Junta Editorial

Elena González
Errol Montes
Luis Galanes
Edwin Vázquez

Directora

Janette Becerra

Diagramación Digital

Sheila D. Dávila
Ángel M. Rodríguez

©2008. Todos los derechos reservados.
ISSN 1936-8895

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores o autoras. Prevalecen los derechos de autoría de los y las que colaboran.

Toda correspondencia deberá dirigirse a:

Cuadernos de la Revista Cayey
Ave. Antonio R. Barceló 205
Cayey, Puerto Rico 00736
o
revistacayey@gmail.com

Visítenos en
<http://oss.cayey.upr.edu/wpmu/revistacayey>

MOVIMIENTOS SOCIALES Y LITERATURA:
CONEXIONES ENTRE EL CARIBE Y CENTROAMÉRICA

Editado por Luis Galanes

Serie de Ensayos Monográficos
Segundo de la Serie

mayo 2008

Índice

Palabras preliminares.....	4
Prefacio del editor: Del Pacífico al Caribe: apuntes sobre la diversidad cultural y las prácticas escriturales centroamericanas <i>Luis Galanes</i>	5
Algunas reflexiones acerca de las representaciones del Caribe en la narrativa centroamericana contemporánea <i>Werner Mackenbach</i>	11
Apuntes para cartografiar el Caribe centroamericano <i>Alexandra Ortiz Wallner</i>	18
Poética, habla y revolución: las relaciones entre cultura y política en el sandinismo moderno <i>Leonel Delgado Aburto</i>	27
Reflexiones sobre distintos modelos de intercambio simbólico entre la cultura afrocaribeña y la cultura hispánica en el Caribe costarricense. Respuestas de un calypsonian de Cahuita <i>Valeria Grinberg Pla</i>	32
Textualización del canibalismo en Honduras <i>Héctor M. Leyva</i>	44

Palabras preliminares

Presentamos el segundo número de los *Cuadernos de la Revista Cayey*, editado por el Dr. Luis Galanes. El mismo está integrado por las ponencias presentadas en el Simposio “Movimientos sociales y literatura: conexiones entre el Caribe y Centroamérica”, que se llevó a cabo en la Universidad de Puerto Rico en Cayey el 20 de marzo de 2006. El Simposio exploraba la relación entre el Caribe y Centroamérica, particularmente en lo que atañe a sus prácticas literarias y culturales, y a cómo éstas somatizan los procesos constitutivos de la identidad nacional. Como demuestran los trabajos aquí recogidos, las prácticas narrativas y literarias centroamericanas recientes muestran un cambio significativo en la medida en que apuntan a un reencuentro con sus congéneres caribeños.

Luis Galanes escribió el prefacio de este *Cuaderno*, bajo el título “Del Pacífico al Caribe: apuntes sobre la diversidad cultural y las prácticas escriturales centroamericanas”. Su artículo pasa revista a las conexiones más relevantes entre los trabajos presentados en el Simposio. El primer ensayo, “Algunas reflexiones acerca de las representaciones del Caribe en la narrativa centroamericana contemporánea”, de Werner Mackenbach, propone que es principalmente a partir de los 1990s que se evidencia un creciente interés en las prácticas narrativas centroamericanas con respecto a la región caribeña. El segundo ensayo, “Apuntes para cartografiar el Caribe centroamericano”, de Alexandra Ortiz Wallner, explora el lugar marginal que ha ocupado Belice en la historia literaria centroamericana, y discute la necesidad de incluir al Caribe centroamericano en la discusión de las dinámicas culturales de la región. El tercer ensayo, “Poética, habla y revolución: las relaciones entre cultura y política en el sandinismo moderno”, de Leonel Delgado Aburto, rastrea el paso del sandinismo original al sandinismo contemporáneo como parte de las crisis cíclicas del nacionalismo nicaragüense, y explora en qué medida esa evolución implica un cambio de estructura de representación y de lucha. El cuarto ensayo, “Reflexiones sobre distintos modelos de intercambio simbólico entre la cultura afrocaribeña y la cultura hispánica en el Caribe costarricense...”, de Valeria Grinberg Pla, discute el intercambio simbólico entre afrodescendientes y representantes de las instituciones culturales hispanas de Costa Rica que se da en los calypsos de Walter Ferguson. El artículo revela el marcado cambio que se ha dado en la narrativa costarricense y centroamericana reciente en cuanto a las representaciones literarias del Caribe. El último ensayo de la serie, titulado “Textualización del canibalismo en Honduras”, de Héctor M. Leyva, explora el resurgido interés de la narrativa hondureña en cierto episodio de canibalismo perpetrado contra una expedición evangelizadora de misioneros católicos en la Taguzgalpa caribeña/hondureña. Al resurgir en el contexto ficcional, el episodio es reinterpretado y justificado desde la perspectiva de los indígenas, con lo que se evidencia que las estrategias discursivas tienden a neutralizar la otredad y ajustarla a los propios sistemas de creencias.

Janette Becerra
Directora de la *Revista Cayey*

Prefacio del Editor:

Del Pacífico al Caribe: apuntes sobre la diversidad cultural y las prácticas escriturales centroamericanas

En este escrito se recogen las ponencias presentadas en el Simposio “Movimientos Sociales y Literatura: Conexiones entre el Caribe y Centroamérica”, que se llevó a cabo en la Universidad de Puerto Rico en Cayey el 20 de marzo de 2006. Como el título ya sugiere, se trataba de un simposio dirigido a explorar la relación entre el Caribe y Centroamérica, particularmente en lo relacionado a las literaturas y prácticas escriturales de estas dos regiones. De forma especial, los participantes en este simposio estaban interesados en otorgar sentido y pertinencia política y social al creciente interés de los escritores y las elites culturales centroamericanas por sus territorios y culturas caribeñas, y a las producciones culturales y literarias centroamericanas contemporáneas que versan sobre estos territorios y culturas. El simposio se organizaba, pues, a partir del reconocimiento generalmente aceptado de que las prácticas narrativas y literarias centroamericanas recientes muestran un cambio significativo en sus enfoques y temáticas inspiradas por la fascinación y el reencuentro con sus conciudadanos caribeños.

*

En su contribución a esta compilación de ensayos, Werner Mackenbach¹ da constancia general de este creciente interés centroamericano por lo caribeño, y de que el interés es expansivo a toda la región centroamericana. Más aún, Mackenbach propone que es principalmente a partir de la década de los 90s del siglo XX que se evidencia de forma significativa ese interés –ese “cambio de paradigma”, dice Mackenbach- en las prácticas narrativas y escriturales centroamericanas con respecto a la zona del Caribe. La historia de este “cambio de paradigma” –que puede ser leída también como la historia de la crisis de los discursos identitarios centroamericanos– cobra mayor lucidez cuando consideramos la historia de la colonización del territorio centroamericano, cuyos matices fueron en gran medida determinados por la cordillera de montañas que divide el istmo en dos regiones aisladas la una de la otra: la del Pacífico y la del Atlántico o Caribe. La zona del Pacífico, por su parte, fue colonizada principalmente por españoles que penetraron la región desde el norte, desde México y Guatemala; y fue allí donde se estableció y creció una cultura de clara herencia hispánica. La región del Caribe, por otro lado, permaneció geográficamente aislada de la región del Pacífico, y libre de toda influencia de la cultura hispana. La región, de hecho, fue conquistada por británicos que, aunque no reclamaban posesión del territorio, eran los que *de facto* controlaban y explotaban la región, introduciendo en ella mano de obra africana como complemento a la mano de obra indígena ya existente. Quizás la evidencia más contundente de esta condición de aislamiento entre las dos regiones se observa en las lenguas que dominan en ambas regiones: en el Pacífico

Luis Galanes

Departamento de Ciencias Sociales
Universidad de Puerto Rico en Cayey

el español, en la Costa Atlántica el inglés y las lenguas indígenas.

Es por esto que, a la hora de desarrollar discursos identitarios nacionales, los países centroamericanos (de la zona del Pacífico) generaron construcciones míticas basadas en el mestizaje y en la idea de una raza indo-hispana. Se trataba, pues, de unos discursos que, a grandes rasgos, se caracterizaban por lo siguiente:

- (a) Proclamaban, en clave vasconceliana, la desaparición del indio, que había sido transformado en mestizo o ladino.
- (b) Cuando llegaba el momento de delinear la herencia del indio en la nueva cultura mestiza, lo hacían sólo en referencia a las grandes civilizaciones indígenas tal como existían antes de la llegada de los conquistadores - de la manera en que lo hizo Miguel Ángel Asturias en Guatemala.
- (c) Estaban marcados por un gran olvido de las poblaciones negras e indígenas de la región caribeña, algo que, dado el grado de aislamiento geográfico, no se presentaba como problemático.

Cuando el objeto de discusión se centraba en los territorios del Caribe, la región era caracterizada, como argumenta Mackenbach, mediante referencia a una serie de “imagentos”, de entre los cuales destacaba la idea del Caribe como un “no-lugar, no-cultura, no-civilización”, es decir, un lugar que “no existe” excepto en términos puramente geográficos. Síntoma inequívoco de ese olvido lo representa el hecho de que los centroamericanos suelen referirse a sus territorios caribeños como “Costa Atlántica”. Se trata, por tanto, de una elección nominal que también tiene su controvertida historia en el Caribe insular, pues el nombre que tradicionalmente se utilizaba para nombrar la región era “Indias Occidentales”, o “West Indies” en el Caribe de habla inglesa (en España aún se conoce la región como “las Indias”), y la sustitución de ese nombre por el de “Caribe” en tiempos recientes sugiere un interés de identificación con los indios caribes, ampliamente conocidos por sus prácticas caníbales (de hecho, se especula que la palabra “Caribe” proviene de una deformación de la palabra “Canibe”, que a su vez proviene de “Caníbal”), así como por su naturaleza guerrera e indómita. Es decir, que la elección de sustituir el nombre de “Indias” por el de “Caribe” tiene importantes implicaciones identitarias, y evidencia el interés de las naciones caribeñas de asumir una identidad colectiva igualmente guerrera e indómita, diametralmente contraria a la actitud a la que remite el nombre del mar que le queda opuesto: el Pacífico.

En cualquier caso, el desarrollo de los medios de comunicación, junto con los esfuerzos de los estados centroamericanos de consolidar el poder sobre sus territorios caribeños en gobiernos centrales administrados desde las metrópolis de la región del Pacífico, cooperaron para progresivamente disminuir el aislamiento de la zona caribeña, pero desvelando a la misma vez la diversidad y multiplicidad de tradiciones culturales y sensibilidades políticas que habitan en el territorio nacional. Resulta ilustrativo en este sentido el caso de Nicaragua, donde dicho interés por controlar las regiones del Caribe adquirió dimensiones trágicas y se presentó como impostergable durante el periodo sandinista, y ante la eventualidad de que los pobladores de esa región unieran fuerzas con el ejército contra-revolucionario.² El peligro de que estos pobladores se aliaran con las fuerzas contra-revolucionarias sirvió como “aviso” o “advertencia” de que, si estos sujetos van a ser integrados a la revolución (o a cualquier otro proyecto nacional), primero habrá que convencerles de que son nicaragüenses. Así, el caso de Nicaragua muestra (quizás de manera más evidente que otros lugares, aunque el caso de Guatemala y Belice también amerite mención en este sentido) lo que eventualmente vendrá a convertirse en el nuevo reto que todos los estados centroamericanos deberán afrontar: es decir, la necesidad de adoptar construcciones identitarias sensibles a las nuevas realidades nacionales, marcadas por la diversidad y el pluralismo cultural. Como dice el novelista nicaragüense Lizandro Chávez Alfaro (citado por Alexandra Ortiz Wallner): “cierta misión se impone, la de facilitar un segundo descubrimiento, el de nosotros mismos”.

Y son estos acontecimientos históricos los que sirven de telón de fondo para demarcar *el tema central de los ensayos aquí recopilados, a saber: el surgimiento de un gran interés por parte de los escritores y las elites culturales centroamericanas por sus zonas caribeñas*. Tanto las contribuciones de Mackenbach como las de Valeria

Grinberg Pla, Héctor Leyva y Alexandra Ortiz Wallner (en esta compilación) muestran evidencias de este proceso de superación del olvido de lo caribeño. Grinberg Pla, por ejemplo, documenta el surgimiento de un “cambio en la mirada hacia la música negra [caribeña] desde los centros de la industria cultural y sus representantes” en la cultura hispana y mestiza del Pacífico costarricense de principios del siglo XXI. Leyva, por su parte, documenta el interés reciente de algunos escritores y novelistas hondureños de recuperar y reinterpretar el acto de canibalismo acometido en 1612 por indios lencas y taguacas contra una expedición evangelizadora de misioneros católicos en la Taguzgalpa caribeña/hondureña. Y Ortiz Wallner problematiza desde la historia literaria centroamericana el lugar marginal que ha ocupado Belice, e introduce aspectos para una discusión acerca de la relevancia de incluir tanto a Belice como al Caribe centroamericano en las dinámicas culturales de la región.

Es deseable añadir, a modo de paréntesis, que mientras este reencuentro de los centroamericanos con sus culturas caribeñas acontece, también acontece otro fenómeno social en la zona del Pacífico de relevancia para el tema que nos ocupa, ya que también (al igual que en el caso del Caribe) tendrá como efecto el hacer aún más visible la naturaleza multi-cultural de las naciones centroamericanas. Se trata del surgimiento, de manera casi simultánea, de movimientos de reivindicación de identidades indígenas en la zona del Pacífico –con todo lo que ello implica en términos de reclamos de tierras comunales–, y que frontalmente retan los presupuestos más básicos del discurso oficial del mestizaje. Se trata, pues, de sujetos y grupos que el discurso hegemónico oficial había declarado “desaparecidos” o “extintos”, o más bien “transformados” en algo que ya no es indio, sino mestizo o ladino. (En Nicaragua, por ejemplo, el número total de estos grupos ascendió de 2 a 11 durante los primeros dos años de la década de los 1990s; ver Rizo Zeledón 1992: 77). Se trata, en definitiva, del resurgimiento de unas luchas que Leonel Delgado (en su contribución a esta compilación) ha denominado, siguiendo la tradición historiográfica nicaragüense, como “luchas pre-políticas” –luchas que pertenecían al pasado tribal de la región, y que ahora vuelven a resurgir con fuerza inusitada.

Delgado (en su contribución) explora las crisis cíclicas del nacionalismo nicaragüense durante el siglo XX, incluyendo el nacionalismo *letrado*, evidenciando a su vez el “olvido” que históricamente han mostrado los discursos nacionalistas ante las luchas regionales de campesinos e indígenas de la zona del Pacífico: en ocasiones despachándolas bajo la categoría de luchas “pre-políticas” (presumiblemente pasadas), en ocasiones, como en el sandinismo moderno, interpretándolas como luchas de “pobres” y “subalternos”. El escrito de Delgado, en cualquier caso, permite un entendimiento de la fragilidad y las contradicciones de los discursos nacionalistas frente a una realidad social y cultural diversa y compleja que, aunque matizada por las particularidades de la vida política nicaragüense, muestra lo que son las encrucijadas de los discursos identitarios basados en la figura del mestizo en toda la región centroamericana.

Serán, pues, ambos acontecimientos históricos –el reencuentro con las culturas caribeñas y el resurgimiento de identidades indígenas en la zona del Pacífico– los que tendrán como efecto añadido el inyectar de un aire de caducidad los discursos identitarios oficiales basados en la idea de una raza indo-hispana, y que impondrán el nuevo reto o desafío al que, en la arena de lo político y lo cultural, deberán hacer frente las naciones centroamericanas: la necesidad de adoptar construcciones identitarias sensibles a una realidad nacional diversa y múltiple. El discurso nacional hegemónico, basado en la idea de una raza indo-hispana, entra en crisis no sólo por la necesidad de incorporar al negro y al indio caribeño, sino además por la necesidad de integrar al indio del Pacífico que, luego de un aparente estado de actividad latente, vuelve a resurgir con fuerza de una “Centroamérica profunda” a finales del siglo XX.

*

Sin duda, una de las características más sobresalientes de la producción escritural centroamericana a partir de los 1990s lo constituye, como hemos venido diciendo, el interés por las culturas caribeñas continentales. Pero

también se evidencia de forma clara un interés por las culturas y la producción escritural del Caribe en general. Es, por tanto, importante matizar que el “cambio de paradigma” o “cambio en la mirada” que testimonian los contribuyentes a esta compilación implica no sólo una apertura de los centroamericanos hacia las culturas de su “Costa Atlántica”, sino también hacia las culturas de un límite territorial ulterior: el Caribe insular. Así, como apunta Alexandra Ortiz Wallner (en su contribución a esta compilación) para Nicaragua y Costa Rica -pero que es igualmente válido para el resto de los estados centroamericanos-, si en un primer momento “no se consideraba la existencia de un litoral Caribe sino únicamente la del Atlántico”, es a partir de los 1990s que se evidenciará un intercambio más comprometido con las culturas y las prácticas narrativas del conjunto de islas que conforman el Caribe insular. Es en este sentido que Mackenbach defiende la necesidad de adoptar una perspectiva “transárea” al estudio del Caribe en las prácticas escriturales centroamericanas: es decir, una perspectiva capaz de superar la “realidad” geográfica de que la distancia que separa el litoral del “Atlántico” del litoral del “Caribe” está interrumpida por un gran cuerpo de agua; o, más bien, una perspectiva que sea capaz de reconocer que los nexos y conexiones culturales entre esos dos litorales son múltiples e indispensables, *a pesar de* la “realidad” geográfica.

A primera vista, resulta casi imposible no percatarse de lo conveniente de este intercambio entre Centroamérica y el Caribe insular. Después de todo, no existe ninguna otra zona geográfica en el mundo que, como el Caribe insular, haya experimentado la confluencia de tantos grupos culturales “venidos de otras partes”, constituyéndose así en el laboratorio natural por excelencia para el estudio de la diversidad y la heterotopía cultural. El interés reciente de los centroamericanos por el Caribe insular no es, por tanto, un interés desligado de la necesidad histórica de superar las insuficiencias del discurso identitario monolítico, ya caduco, basado en el mestizaje, y de desarrollar discursos alternativos que permitan integrar a sus indios (tanto los del Caribe como los del Pacífico) y a sus negros en un nuevo contrato social. Resulta, pues, útil a esta última empresa el apropiarse del Caribe; pero, como apunta Mackenbach, del Caribe entendido como:

...espacio de coexistencia y superposición de identidades múltiples y contradictorias, de la simultaneidad de lo diferente y no-simultáneo, como mundos diferentes; la representación no *del* Caribe sino de *los* Caribes, del sincretismo cultural y religioso, del espacio caribeño como objeto de litigio...

*

Quizás una de las decepciones a las que estamos abocados cuando dirigimos nuestra mirada al Caribe en busca de fórmulas de unidad nacional es que, como cualquier persona familiarizada con la región debe saber, difícilmente se encontrarán allí fórmulas acabadas o a-problemáticas. Sin duda, gran parte de la producción escritural y estética del Caribe insular responde a este hecho fundamental.

Resultan por tanto instructivas, *a propos* de este asunto, las intervenciones de Sergio Ramírez –una figura canónica del movimiento letrado nicaragüense y centroamericano– en torno al Caribe insular, y que le permiten declararse a sí mismo como caribeño. En su “Esplendor del Caribe” (2006), Ramírez nombra lo que, desde su apropiación singular del Caribe, constituyen los elementos definitorios del territorio: el Caribe es, en palabras de Ramírez, una “tierra bárbara”, el “territorio del mito que nunca cesa”; y el Mar Caribe es “un caldo barroco que hierve y no reposa”. Se trata, pues, de una apropiación del Caribe mediada (de forma explícita) por la lectura de *El siglo de las luces* de Alejo Carpentier, del *Paradiso* de Lezama Lima, de *La pérdida de El Dorado* de V.S. Naipul, y de *La noche oscura del niño Avilés* de Edgardo Rodríguez Juliá, por mencionar sólo algunos ejemplos. Se trata, además, del mismo tipo de apropiación apologética que Héctor Leyva (en su contribución a esta compilación) atribuye al novelista hondureño Ramón Amaya Amador en su recuento de los eventos acontecidos en la Teguzgalpa caribeña/hondureña en 1612, en los que indios lenca y taguacas asesinaron y luego devoraron “en solemnísimos

banquete”, y acompañados con exquisita “salsa de chile”, los cuerpos inertes de dos sacerdotes católicos que osaron adentrarse en el territorio en misión evangelizadora.

Y es esta apropiación singular del Caribe la que finalmente permite a Ramírez definirse a sí mismo como caribeño. “Yo vengo”, dice Ramírez, “del otro Caribe, el de la costa del Pacífico de Centroamérica” (2006: 251). No se trata, como a primera vista puede parecer, de una aseveración basada exclusivamente en las similitudes, en términos de pluralidad cultural, entre las dos regiones. Por el contrario, a la hora de justificar la aseveración, Ramírez hace referencia a similitudes en términos de una especie de *milieu* cultural colectivo, una suerte de caracterización del mundo fenomenológico caribeño. El Pacífico de Nicaragua amerita ser considerado Caribe, según Ramírez, porque: “Allí, donde yo vivo, también reina la exageración” (2006: 251). “El Caribe”, añade “no es sólo un espacio geográfico. También es una confluencia de visiones y obsesiones” (2006: 255), y caribeños somos “todos quienes habitamos islas, meandros, y la tierra firme, montes y llanuras que rodean este *mare nostrum* de la imaginación” (2006: 249) y de la “exageración”.

Se trata, en definitiva, de un ejemplo más de esa tendencia generalizada en el Pacífico centroamericano de la que nos habla Mackenbach, en la cual:

[las] imágenes de los viajeros y cronistas europeos sobre el continente latinoamericano [de la época de la conquista] se han trasladado a la percepción y representación del Caribe centroamericano de los habitantes de la región Pacífica.

En cualquier caso, lo que quisiéramos proponer es que estas caracterizaciones y apropiaciones letradas de lo caribeño, como la de Sergio Ramírez, deben ser leídas a la luz de la relación casi indisoluble entre literatura y política en Latinoamérica. Basta recordar las reflexiones de Ángel Rama, en *La ciudad letrada* (2004), sobre la función de “la letra escrita” en la fundación de ciudades en el periodo colonial; o las reflexiones de Doris Sommer, en *Foundational Fictions* (1993), sobre el papel que jugaron las novelas románticas latinoamericanas en el siglo XIX como “mitos fundacionales” de las nuevas naciones emergentes durante la Independencia; o las reflexiones de John Beverly y Marc Zimmerman (1990) sobre la relación entre ideología, política y literatura en las revoluciones centroamericanas. Baste también con recordar (por darle un sentido más universal al enunciado) las reflexiones de Benedict Anderson, en *Imagined Communities* (2006 [1983]), sobre el desarrollo de los estados nacionales y los nacionalismos a partir de la invención de la imprenta. Se trata, en el fondo, de la misma situación descrita por Leonel Delgado (en su contribución a esta compilación) sobre la relación entre el movimiento letrado y el gobierno revolucionario durante la Revolución Sandinista en Nicaragua, donde, como apunta Delgado, “cultura y política se desdoblaron para leerse cada una desde el lado de la otra”.

Sin perder de vista esta relación entre escritura y política en Latinoamérica, resultan ciertamente instructivas estas intervenciones de Sergio Ramírez en el sentido de que lo que subyace a ellas es un reconocimiento tácito de la imposibilidad de proyectos nacionales utópicos (que no por casualidad coinciden con sus reflexiones tardías sobre la Revolución Sandinista). No es tampoco casualidad (y tampoco resulta impropio) que Ramírez se antoje en incluir el territorio de la Florida dentro de su definición amplia del Caribe: es decir, no simplemente por el hecho de que fue allí donde Juan Ponce de León buscó la fuente de la juventud, sino más bien porque fue allí donde se construyó (¿no por casualidad?) el castillo de Disneyworld. Es como si Ramírez nos tratara de decir que los proyectos utópicos –que tanto abundan o han abundado en el Caribe insular– sólo rinden los resultados esperados cuando estos se desarrollan en los predios de un parque de fantasías.

Pero las reflexiones de Ramírez también resultan instructivas (en este caso más bien cabría decir que resultan “peligrosas”) en otro sentido, a saber: en la medida en que puedan inducir, conciente o inconscientemente, a articulaciones barrocas de lo nacional. ¿En qué forma la existencia de un mundo fenomenológico común basado en “el mito que nunca cesa” y en “la exageración” pueden servir, en el ámbito de lo político, para la construcción de un proyecto nacional de futuro? Desde esta perspectiva, quizás sea pertinente y urgente recordar las expresiones

de Frantz Fanon sobre la liberación del hombre de color (pero que podrían resultar igualmente pertinentes para los caribeños en general, incluyendo los caribeños “de la costa del Pacífico de Centroamérica”), en el sentido de que necesitan ser liberados no sólo de fuerzas coloniales o neo-coloniales externas, sino también “de sí mismos”: “I propose nothing short”, dice Fanon en *Black Skin, White Mask* (1967), “of the liberation of the man of color from himself” (1967: 8).

Referencias

- Anderson, Benedict 2006 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: VERSO.
- Beverly, John and Marc Zimmerman. 1990. *Literature and Politics in Central American Revolutions*. Austin: University of Texas Press.
- Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Mask*. New York: Grove Press.
- Hale, Charles. 1996. *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. San Francisco: Stanford University Press.
- Rama, Ángel. 2004. *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajarar Ediciones.
- Ramírez, Sergio 2006 “Esplendor del Caribe”. En *Señor de los tristes: sobre escritores y escritura*. San Juan, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. pp. 249-263.
- Rizo Zeledón, Mario. 1992. “Etnicidad, legalidad y demandas de las comunidades indígenas del norte, centro y pacífico de Nicaragua”, en *Persistencia Indígena en Nicaragua*, por German Romero V., et al. Managua: CIDCA-UCA. pp. 59-103.
- Sommer, Doris. 1993. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Los Angeles: University of California Press.

Notas

¹ Cuando se hacen referencias a los ensayos de los contribuyentes a esta compilación, las citas y referencias se hacen sin número de página.

² Para un recuento de la participación de los pobladores de la Costa Atlántica de Nicaragua, en particular los indios Miskito, en las filas de los contra-revolucionarios, ver *Resistance and Contradiction* (1996), de Charles Hale.

Algunas reflexiones acerca de las representaciones del Caribe en la narrativa centroamericana contemporánea

1

“En la construcción de estas naciones y de sus discursos identitarios nacionales –escribe Alexandra Ortiz Wallner (121) en un ensayo sobre el caso de Belice, haciendo referencia a los países centroamericanos Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica– se encuentra una significativa ausencia de las poblaciones y culturas afrocriollas y afrocentroamericanas, asentadas a lo largo del litoral del Caribe que se extiende desde Belice hasta Panamá [...]”. Desde el primer contacto entre el “Viejo Mundo” y esta región que en la actualidad lleva el nombre de Centroamérica o América Central (a partir del cuarto y último viaje de Cristóbal Colón en 1502), la costa del Caribe centroamericano ha sido durante siglos una puerta de entrada para los europeos: desde los primeros conquistadores bajo el signo de la cruz y la espada, pasando por los incontables viajeros, aventureros, comerciantes, piratas, tratantes de esclavos y soldados, hasta los buscadores de oro y de fortuna y –*last but not least*– los científicos. Sin embargo, en la historia política, social y cultural, al igual que en sus representaciones artísticas/literarias, la región caribeña de Centroamérica siempre ha sido marginada.

Este Caribe centroamericano ha sufrido tradicionalmente una doble exclusión: por un lado, desde la perspectiva centroamericana de tierra firme, ha sido excluido de los proyectos político-culturales –especialmente a partir de la Independencia y la construcción de los Estados-nación– como espacio de no-lugar, no-cultura, no-civilización. Por el otro, desde la perspectiva caribeña insular, ha sido ignorado en los discursos identitarios político-culturales del gran espacio antillano-caribeño como lo no-caribeño, lo ajeno/no propio, el ladino. Este hecho constituye una fiel representación del lugar desde donde se ubicaron los conquistadores y colonos españoles así como la sociedad mestiza/ladina/letrada dominante –producto de la mezcla entre ibéricos e indígenas– en la región del Pacífico, especialmente las ciudades.¹

Sabemos que incluso en su último viaje, el almirante Colón siguió aferrado a la idea, mejor dicho a la obsesión, de que se encontraba frente a la costa de tierras asiáticas cuando llegó a las playas del estrecho puente de tierra entre los dos subcontinentes que hoy llamamos América (del Norte y del Sur), e istmo entre los dos grandes océanos, el mar del norte y el mar del sur, que hoy conocemos como el Atlántico/Caribe y el Pacífico. Durante los movimientos, luchas y discursos de independencia en el Caribe insular, esta equivocación inicial y fundacional fue denunciada y se volvió peyorativa; el término Indias Occidentales (o *West Indies*) es, como escribe Evelyn O’Callaghan en su libro *Woman Version: Theoretical Approaches to West Indian Fiction by Women* publicado en 1996, “a misnomer and inscribes the region within Columbus’ ignorance” (iv, citado en Courtman xiv).

Werner Mackenbach

Universität Potsdam (Alemania) / Universidad de Costa Rica (UCR); Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericana (CIICLA).

2

En el caso del Caribe centroamericano, ni siquiera en relación con su denominación se ha percibido y recuperado esta zona como propia, más bien durante mucho tiempo y hasta hace poco ha sido hundida en las inmensas y profundas aguas del Atlántico. Incluso los movimientos político-sociales más progresistas, como lo fue en su tiempo el Liberalismo, y los movimientos de liberación nacional y social de la segunda mitad del siglo XX, como por ejemplo el Sandinismo, han discutido la “cuestión caribeña” en términos de (re)incorporación, civilización e integración de la región del Atlántico o la costa atlántica a sus proyectos de construcción de un Estado-nación dominado por la región del Pacífico, las montañas centrales, el Valle Central. En este sentido, el ya citado caso nicaragüense resulta sumamente paradigmático: cuando finalmente a mediados de los años noventa del siglo XX se aprobó la ley de autonomía, que durante la época sandinista consistió en una larga y controversial discusión, se asignó este privilegio a la *Región Autónoma del Atlántico Norte* (RAAN) y a la *Región Autónoma del Atlántico Sur* (RAAS), zonas que durante gran parte del siglo XX llevaron el nombre Departamento de Zelaya, apellido del general liberal que las “reincorporó” al Estado-nación nicaragüense. Es sólo muy recientemente que se ha comenzado a hablar en los estudios históricos y culturales, así como en la literatura –y mucho menos aún en los discursos y documentos políticos– de estas regiones como el Caribe, la región caribeña o la costa del Caribe.

En el ya citado artículo, Alexandra Ortiz Wallner resume para los casos de Nicaragua y Costa Rica:

En casos como el de la cultura nacional de Nicaragua y de Costa Rica, por ejemplo, no se consideraba la existencia de un litoral Caribe sino únicamente la del Atlántico, obviando de esta forma la complejidad de las comunidades y culturas afrocaribeñas allí asentadas. Esta situación resulta en al menos tres formas desde las cuales se considera y se mira al Caribe centroamericano: como una zona amenazada por el colonialismo británico; como una zona de hecho tomada por el colonialismo británico, o, como una zona “vacía”, objeto de una posible colonización: en cada uno de los casos se trata de una idea del Caribe como un territorio fundamentalmente pasivo. (121-122)

3

Cabe señalar, para redondear esta historia de ignorancia y exclusión, que tampoco en los estudios caribeños más recientes aparece el Caribe centroamericano como un lugar propio y distinguible. En un artículo titulado “*All Sights Reserved: All-Inclusive Resorts and the Imagined Caribbean*”, publicado en el libro *Beyond the Blood, the Beach & the Banana. New Perspectives in Caribbean Studies*, de Sandra Courtman (editado en 2004), Gavan Titley parte de la siguiente definición del Caribe:

I take the Caribbean to imply a series of overlapping and hybrid geographies, including, according to Norman Givern, the geographical island chain, the basin area, what he terms the larger ethno-historic zone, and the transnational communities of the Caribbean. (citado en la introducción de Courtman xvii)

Sandra Courtman hace referencia a las comunidades transnacionales mencionadas por Titley como parte de una paradoja específicamente caribeña, al mencionar a las poblaciones de dominicanos y puertorriqueños en Nueva York y de cubanos en Miami. Citando afirmativamente al *Traveller's Literary Companion to the Caribbean* de James Ferguson (publicado en 1997), habla del Caribe como “a name given to an arc of hundreds of islands which stretch from Florida down to the coast of Venezuela and which enclose the sea from the Atlantic Ocean” (Courtman xv). Del Caribe centroamericano tampoco hay aquí señales.

4

Esta marginación y exclusión han tenido su repercusión hasta nuestros días también en el discurso literario centroamericano, en particular en muchos trabajos que apuntaron hacia historias literarias nacionales de los países del istmo. En general, se han subordinado las expresiones artísticas/literarias prehispánicas a una “cultura primitiva” (Arellano, *Literatura nicaragüense* 15) y se ha colocado el inicio de una “literatura culta” (17) y –en las palabras del crítico panameño Rodrigo Miró– de una “expansión y florecimiento literarios” (14) en la imposición de la lengua de los conquistadores, “que es ya un idioma adulto cuando el descubrimiento” (*ibid*), y –según el criterio del crítico nicaragüense Jorge Eduardo Arellano– con el establecimiento de “frailes de los conventos, [...] los obispos y [...] algunos curas seculares de formación universitaria, como también [...] funcionarios peninsulares y criollos” (Arellano, *Literatura nicaragüense* 17). De forma paradigmática para este discurso literario tradicional y dominante, Arellano sostuvo en relación con las poblaciones y culturas del Caribe lo siguiente:

[...] la “escritura” de los indios, o más bien la pictografía de sus códices [...], no era fonética. Esta vino con el español que sustituyó a las lenguas aborígenes durante la colonia, quedando al margen de este proceso las tribus Sumo-mísquitas y otras del litoral atlántico –en estado casi salvaje– que conservaron sus dialectos primitivos. (16)²

Así que las expresiones artísticas/literarias de las regiones caribeñas, que desde esta perspectiva pertenecieron a la “cultura primitiva”, no fueron ubicadas en el campo de la literatura “culta” o de las “bellas artes”.

5

Asimismo, en la producción literaria escrita en Centroamérica misma, el Caribe, tradicionalmente, no ha ganado una mayor atención. Mientras el legado mítico-mágico de los mundos prehispánicos de las culturas mayas, en especial de los altiplanos de Guatemala, fue recuperado, re-elaborado y transformado, en particular en la narrativa guatemalteca a partir de Miguel Ángel Asturias, que ha tenido repercusiones en todo el istmo, no se puede decir lo mismo de las articulaciones simbólico-artísticas del Caribe, tampoco en el caso de Guatemala. Si el Caribe aparecía en las representaciones literarias de la narrativa centroamericana, este fue percibido hasta en los años noventa del siglo XX a través de una mirada desde el exterior, que perpetuaba la perspectiva de los conquistadores y los criollos/letrados en las ciudades del Pacífico –salvo muy pocas excepciones como el costarricense Quince Duncan, que nació en San José pero creció en la costa del Caribe.

En su gran mayoría se han repetido en estas representaciones literarias unos estereotipos que se inscriben en una larga tradición de más de cuatro siglos de percepción europea del Nuevo Mundo. Estas imágenes de los viajeros y cronistas europeos sobre el continente latinoamericano se han trasladado a la percepción y representación del Caribe centroamericano de los habitantes de la región pacífica (que no pocas veces “viajaron” como invasores a las regiones caribeñas de sus países y también de países vecinos, véase por ejemplo la conflictiva historia de Guatemala y Belice). En la imagología se han diferenciado para la literatura en idioma alemán, por ejemplo, diez imagotipos característicos de la representación de Latinoamérica (véanse Siebenmann 17; Mackenbach, “De notas que uno ha copiado de otro” 158). Para las representaciones del Caribe en la literatura centroamericana de lengua española, en particular, se puede destacar la presencia del quinto y sexto imagotipo descritos por Siebenmann (y resumidos por Rall): “5. América como continente de la barbarie, del canibalismo y de la naturaleza degradada. 6. América como región exótica, de la naturaleza indómita, marcada por la anchura y la soledad” (Rall 418-419). Al sustituir América por el Caribe y continente por región o costa, se obtiene una descripción válida sobre el Caribe presente en muchos textos centroamericanos.³

Cabe destacar que en las prácticas escriturales que a partir de los años treinta del siglo XX se dedicaron

especialmente a las representaciones literarias (y políticas) del Caribe desde una perspectiva de denuncia de la explotación del hombre por las grandes transnacionales, están también presentes y dominan estos imagotipos (véanse Grinberg Pla y Mackenbach 171).

6

Es recién a partir de los años noventa que esta situación comienza a cambiar en las narrativas centroamericanas. En el transcurso de esa década fueron publicados textos de diferentes autores de distintos países que indican un cambio de perspectiva en relación con la representación literaria del Caribe, que van de una mirada desde el exterior hacia una mirada desde el interior. Dentro de esta producción destacan, por ejemplo, las novelas *La loca de Gandoca* (1992) y *Limón Blues* (2002) de la costarricense Anacristina Rossi, *Got seif de cuin!* (1995) del beliceño David Nicolás Ruiz Puga, *Calypso* (1996) de la chilena-costarricense Tatiana Lobo, *Vuelo de cuervos* (1997) del nicaragüense Erick Blandón, *Columpio al aire* (1999) del nicaragüense Lizandro Chávez Alfaro, *Sueño americano* (1999) del panameño Luis Pulido Ritter y *La flota negra* (1999) de la mexicana-costarricense Yazmín Ross, así como los libros de cuentos *Vienen de Panamá* (1991) del panameño Rafael Ruiloba y *La visita* (2000) del beliceño David Nicolás Ruiz Puga.⁴

En toda su diversidad, es común a estas novelas y cuentos que no solamente descubren las raíces afrocaribeñas de las sociedades y culturas centroamericanas, sino también su actualidad y diversidad, aspectos que resultan muy característicos de muchos trabajos historiográficos centroamericanos que han sido realizados a partir de los años noventa.⁵ Destacan especialmente los siguientes rasgos comunes en sus representaciones literarias del Caribe: la deconstrucción del encanto “primitivo” del Caribe; el enfoque de la realidad caribeña en la era del “colonialismo poscolonial”; el Caribe como espacio de coexistencia y superposición de identidades múltiples y contradictorias, de la simultaneidad de lo diferente y no simultáneo, como mundos diferentes; la representación no *del* Caribe sino de *los* Caribes, del sincretismo cultural y religioso, del espacio caribeño como objeto de litigio entre los centroamericanos.

Estas representaciones del Caribe están ocupando un lugar cada vez más amplio y más destacado en el espacio literario de la narrativa centroamericana contemporánea, no solamente en términos cuantitativos, sino también cualitativos. Predominan una perspectiva interior y la superación de una imagen homogénea del Caribe vista desde fuera, por lo que mejor podríamos hablar de representaciones de los Caribes. El Caribe no es un lugar, es muchos lugares.

7

Es así como se podrían sacar unas conclusiones generales para el estudio científico de las expresiones literarias del Caribe centroamericano, una de las cuales es que para esta literatura el concepto de literatura nacional (*Nationalliteratur*) es un término completamente inadecuado. Además, es obvio que las posiciones tradicionales para definir el carácter de las literaturas centroamericanas, es decir, su pertenencia cultural, definitivamente se han vuelto obsoletas. Hacen falta una renovación y redefinición de los estudios de las culturas y literaturas de los Caribes desde una perspectiva transareal, que supere las limitaciones de los *Area Studies* tradicionales como lo señaló Ottmar Ette en el prefacio del libro *Caribbean(s) on the Move – Archipiélagos literarios del Caribe*:

Space can best be defined not by looking at borders and territories but, rather, by focusing on movements of crossing and re-crossing. The conception of a given area, of course, has to include geographic and topographic information as well as the borderlines that, within different historical, political or cultural constructions, produce its image on a map or other forms of visualization and, more yet, *create* the frameworks of its imaginary. But we can only analyze and understand an area by focusing on its mobile relationships with

other areas and by trying to highlight the dynamics of transversal movements that configure a specific area by crossing it and linking it with other areas. Today, the horizons of traditional Areas Studies have to be opened up by innovative TransArea Studies which generate a new vision of entangled and connected histories and multi-, inter- and transcultural developments. (7)

De una perspectiva así definida resultan múltiples retos para los estudios de las literaturas y culturas centroamericanas y caribeñas, entre otros:

– Profundizar los estudios de las literaturas centroamericanas escritas en español que se ocupan del Caribe (desde una perspectiva interior). El número de obras de este tipo publicadas en los últimos años ha aumentado de manera significativa y supera notablemente los pocos ejemplos mencionados en este ensayo.

– Releer críticamente los textos centroamericanos escritos en español que representan literariamente al Caribe desde una mirada exterior, incluyendo la literatura de viaje, los relatos y crónicas de los europeos y su percepción del “otro” centroamericano/caribeño.

– Dedicar investigaciones exhaustivas al estudio de las articulaciones literarias centroamericanas en otros idiomas (inglés, *creole*, lenguas indígenas). Las literaturas centroamericanas no escritas en español (que muchas veces se basan en tradiciones orales) de las diversas comunidades étnicas/culturales de la región del Caribe, han recibido hasta ahora muy poca atención y muy raras veces han sido publicadas.

– Estudiar las literaturas del Caribe/de los Caribes insulares en relación con sus representaciones narrativas/poéticas del Caribe centroamericano. Con esta relectura se podrá llegar de la doble exclusión a una mirada doblemente reflejada en el espejo, es decir, se contribuiría a un mejor entendimiento mutuo, a un intercambio “intercultural” y a una comprensión del Caribe en su totalidad y diversidad.

– Superar un concepto limitado y restringido del Caribe y de Centroamérica: por un lado, es preciso no pensar el Caribe en nuestros estudios literarios, culturales e históricos solamente en relación con los proyectos de Estado-nación, lo que ha sido característico también para nuestros cuestionamientos de la historiografía oficial y el reclamo del lugar propio del Caribe en un proyecto de Estado-nación más justo, equitativo y participativo. Hay que sensibilizarnos con el hecho de que el Caribe es mucho más que los estados nacionales: un espacio propio, culturas e historias propias que no son idénticas con los estados nacionales que existen en su territorio. Por otro lado, no debemos encerrarnos en un concepto limitado de Centroamérica. Obviamente sigue siendo importante e imprescindible visibilizarla como zona propia (sea a través de Historias generales, sea a través de Historias literarias y culturales). Sin embargo, es preciso abrir los estudios hacia sus múltiples relaciones más allá del territorio centroamericano, hacer la región visible en sus múltiples interrelaciones transregionales y transareales.

En conclusión, ya es tiempo de superar la doble exclusión del Caribe centroamericano por parte de la cultura del Pacífico centroamericano y por la cultura de los Caribes insulares. “The Caribbean is as mixed and fluid a region as Guillén’s lines suggest”, escribe James Ferguson en su *Traveller’s Literary Companion to the Caribbean* (ix; citado en Courtmann xv) en alusión al poema “West Indies (Ltd)” (1934) de Nicolás Guillén, y concluye: “Even its name has different meanings.”⁶ (íbid.) Son estos Caribes –no *el* Caribe– nuestro objeto de estudio y de deseo.

Referencias

- Arellano, Jorge Eduardo. *Literatura nicaragüense*. Managua: Ediciones Distribuidora Cultural, 1997.
- Arnold, James. “Violent Encounters, Internal Resistance, Voyages of Inclusion”. *Caribbean(s) on the Move – Archipiélagos del Caribe. A TransArea Symposium*. Ed. Ottmar Ette. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2008. 11-21.
- Cáceres, Rina. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2000.

- Courtman, Sandra. *Beyond the Blood, the Beach & the Banana. New Perspectives in Caribbean Studies*. Kingston, Miami: Ian Randle Publishers, 2004.
- Ette, Ottmar (ed.). *Caribbean(s) on the Move – Archipiélagos del Caribe. A TransArea Symposium*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2008.
- Euraque, Darío A. *Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras: ensayos*. Tegucigalpa: Ediciones Subirana, 1996.
- Euraque, Darío A. *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*. San Pedro Sula: Centro Editorial, 2005.
- Ferguson, James. *Traveller's Literary Companion to the Caribbean*. Kingston: Ian Randle Publishers, 1997.
- Grinberg Pla, Valeria y Werner Mackenbach. "Banana novel revis(it)ed: etnia, género y espacio en la novela bananera centroamericana. El caso de Mamita Yunai". *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal*. VI.23 (2006): 161-176.
- Mackenbach, Werner. "De notas que uno ha copiado de otro ... Nicaragua a mediados del siglo XIX, vista por dos viajeros alemanes". *Política, Cultura y Sociedad en Centroamérica. Siglos XVIII-XX*. Eds. Margarita Vannini y Frances Kinloch. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 1998. 151-163.
- Mackenbach, Werner. "Representaciones del Caribe en la narrativa centroamericana contemporánea. Entre una perspectiva exterior y una perspectiva interior". *Reflexiones*, 82.2 (2003): 113-124.
- Mackenbach, Werner. "El Caribe y la literatura centroamericana: de la doble exclusión al doble espejo". *Caribbean(s) on the Move – Archipiélagos del Caribe. A TransArea Symposium*. Ed. Ottmar Ette. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2008. 107-119.
- Miró, Rodrigo. *La literatura panameña. Origen y proceso*. Panamá: Editorial Universitaria, 1996.
- O'Callaghan, Evelyn. *Woman Version: Theoretical Approaches to West Indian Fiction by Women*. London: Macmillan Caribbean, 1996.
- Ortiz Wallner, Alexandra. "La presencia de una ausencia: el caso de Belice". *Caribbean(s) on the Move – Archipiélagos del Caribe. A TransArea Symposium*. Ed. Ottmar Ette. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2008. 121-130.
- Rall, Marlene. "La otra lectura. Relaciones de viajes y los descritos como lectores". *Letras comunicantes. Estudios de literatura comparada*. Eds. Marlene Rall y Dieter Rall. México, D.F.: Coordinación de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. 415-441.
- Siebenmann, Gustav. "Das Lateinamerikabild in Texten der deutschsprachigen Literatur". *Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum. Ein Arbeitsgespräch an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 15.-17. März 1989*. Eds. Gustav Siebenmann y Hans-Joachim König. Tübingen: Max Niemeyer, 1992. 181-207.
- Titley, Gavan. "All Sights Reserved: All-Inclusive Resorts and the Imagined Caribbean". *Beyond the Blood, the Beach & the Banana. New Perspectives in Caribbean Studies*. Sandra Courtmann. Kingston, Miami: Ian Randle Publishers, 2004. 205-220.
- Viales, Ronny. *Después del enclave. Un estudio de la región Atlántica costarricense. 1927-1950*. San José: EUCR, 1998.
- Zavala, Magda y Seidy Araya. *La historiografía literaria en América Central (1957-1987)*. Heredia: Editorial Fundación UNA, 1995.

Notas

¹ Obviamente, con eso hago abstracción del propio Belice ya mencionado, que se caracteriza por rasgos muy propios en su desarrollo histórico, especialmente por sus vínculos estrechos con el imperio británico; sobre este tema ver el artículo citado de Alexandra Ortiz Wallner.

² Magda Zavala y Seidy Araya llegan a una conclusión similar para las obras historiográfico-literarias publicadas en los otros países centroamericanos (185-189).

³ Mis estudios de la narrativa centroamericana, en general, y de la novelística nicaragüense contemporánea, así como de relatos de viaje de alemanes sobre Nicaragua del siglo XIX, en especial, me han llevado a la conclusión de que cabe añadir otro imago tipo igualmente muy presente y que se podría llamar: “Los americanos (caribeños) como seres humanos inferiores a los europeos (los del Pacífico/el centro) civilizados, expresión de un abierto racismo contra los indígenas y las poblaciones no mestizas, no ladinas” (véanse Mackenbach, “De notas que uno ha copiado de otro” 159; Mackenbach, “Representaciones del Caribe ...”).

⁴ Véase acerca de estas obras detalladamente Mackenbach (“El Caribe y la literatura centroamericana: de la doble exclusión al doble espejo”).

⁵ Véase, por ejemplo, los estudios de Rina Cáceres y Ronny Viales para Costa Rica y Darío Euraque para Honduras.

⁶ Es obvio que este concepto del Caribe se distancia de una lectura caracterizada por un optimismo ilimitado, como A. James Arnold lo critica en su ensayo “Violent Encounters, Internal Resistance, Voyages of Inclusion”, al referirse especialmente a los estudiosos literarios en la academia estadounidense, que desde un enfoque anti-histórico posmoderno y poscolonial colorean la condición caribeña de una “happy hybridity” (11), en conformidad con el imperante *mainstream* ideológico de la “diversity” (*ibid*) en el sistema educativo de los Estados Unidos. Al igual que la propuesta de Arnold –quien repasa los “Caribbeans on the move” basándose en algunos procesos en la historia económica-laboral y sus representaciones literarias– nuestro concepto abre los estudios de las sociedades caribeñas para los contradictorios procesos de homogeneización-*creolization* y de heterogeneidad-*resistance* (ver la propuesta de Arnold de recurrir al concepto de larga duración de la historiografía francesa de los *Annales*).

Apuntes para cartografiar el Caribe centroamericano

Una aproximación preliminar

Las historias literarias tradicionales ofrecen versiones de lo que se considera es aquella literatura nacional que constituye el elemento fundacional de una historia literaria propia. Las imágenes y concepciones que en ellas se ofrecen -de la historia, la literatura, los periodos, las generaciones, los autores, las obras y los géneros literarios- conforman, a su vez, la canonización de sistemas de valores y modelos de representación histórico-literarios de los sectores sociales dominantes. Para el caso de algunas de las historias de la literatura de los países centroamericanos que se han publicado a partir de la segunda mitad del siglo XX (ver Zavala/Araya 1995), así como en años más recientes, es posible afirmar que, junto a la permanencia de dichos valores y modelos, nos encontramos ante la ausencia de una perspectiva orgánica y de conjunto de los *procesos* literarios nacionales y más aún de los regionales.

En este sentido, podemos seguir a Beatriz González Stephan en su afirmación de que “surgen las que podemos considerar `historias parciales” (1989: 65), que en el caso centroamericano se han consolidado como la perspectiva dominante en el panorama histórico-crítico de estas literaturas. Dentro de los ejemplos de `historias parciales´ acerca de fenómenos o momentos específicos de las varias literaturas centroamericanas, podemos ubicar, entre otros, a la *Historia crítica de la novela guatemalteca* de Seymour Menton (1960), así como al *Panorama de la literatura nicaragüense* de Jorge Eduardo Arellano (1966; 5ª ed. 1986), al *Panorama de la literatura salvadoreña. Del período precolombino a 1980* de Luis Gallegos Valdés (1981), o a *100 años de literatura costarricense* de Margarita Rojas y Flora Ovaes (1995).

Especialmente a partir de la década de 1990, los diversos estudios sobre la producción literaria y cultural centroamericana han insistido en la necesidad de forjar y participar de un conocimiento que responda al momento cultural que viven las literaturas centroamericanas contemporáneas. En este sentido, Werner Mackenbach (2004) se ha referido a un conjunto de “cambios de paradigma” que juegan un papel determinante en el devenir de estas literaturas y en su estudio hacia finales del siglo XX e inicios del siglo XXI. Dentro del conjunto de cambios de paradigma se destaca aquí el que se menciona como un cambio de paradigma en el discurso literario-científico sobre la literatura centroamericana reciente, aspecto que se encuentra estrechamente vinculado a las múltiples relaciones, redes, continuidades y rupturas que se intensifican entre las literaturas centroamericanas (ya desde finales de la década de 1960) y al surgimiento de nuevos espacios de teorización de dichas literaturas dentro y fuera de la región. Con el fin de contribuir a ampliar las nuevas redes y tendencias histórico-críticas que se han ido conformando tanto dentro como fuera de la

Alexandra Ortiz Wallner

Universität Potsdam (Alemania) / Universidad de Costa Rica (UCR); Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericana (CIICLA).

región, especialmente a partir de los años noventa,¹ me interesa esbozar algunos puntos que pretenden ubicar el caso de Belice y sus producciones literarias y culturales como un elemento más de la riqueza y el dinamismo de las literaturas centroamericanas en la actualidad.

A-islamiento del Caribe centroamericano

A principios del siglo XX, se decía popularmente en Costa Rica que el hombre que hacía un viaje al Atlántico era un héroe, pero que si repetía el viaje, era un loco.² Esta expresión sintetiza hasta cierto punto una posición generalizada en la población urbana de las repúblicas que formaban parte de la Federación Centroamericana (1824-1838), es decir, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. En la construcción de estas naciones y la configuración de sus discursos identitarios nacionales se ha registrado una significativa y continua ausencia de las poblaciones y culturas afrocriollas y afrocentroamericanas asentadas a lo largo del litoral del Caribe, que se extiende desde Belice hasta Panamá, y cuyas raíces se vinculan tanto a empresas coloniales británicas como a iniciativas transnacionales estadounidenses a lo largo de los siglos XIX y XX. Frente a esta “ausencia” de la población y las culturas afrocentroamericanas, han sido el paisaje y la naturaleza quienes han ocupado un lugar dominante en el imaginario.

Dicha perspectiva, derivada en gran parte de la historiografía liberal y de enfoque nacionalista del siglo XIX, ha permanecido a lo largo del siglo XX con algunas variaciones en los diversos discursos identitarios de Centroamérica (sin incluir aquí los casos de Belice y Panamá).³ En casos como el de las culturas nacionales de Nicaragua y de Costa Rica, por ejemplo, no se tomaba en cuenta la existencia de un litoral Caribe sino únicamente la idea de la presencia del Atlántico en sus costas del Este, percepción que ignoraba así la complejidad de las comunidades y culturas afrocaribeñas allí asentadas ya desde por lo menos finales del siglo XVIII.

El panorama que se presenta en la actualidad se ha diversificado y enriquecido: por un lado, estas percepciones anteriores conviven con las de una Centroamérica afrocaribeña, lo cual se registra muy especialmente en la producción musical de la región a partir de la década de 1990, y, por otro lado, ese “desconocido” Caribe se ha ido instalando en el imaginario regional de finales del siglo XX gracias al papel que ocupa en los procesos de migración de centroamericanos hacia el Norte, sea hacia México, hacia los Estados Unidos o incluso hacia Europa. Debido a los efectos regionales de los conflictos armados centroamericanos de las décadas de 1970 y 1980 y el aumento del flujo migratorio a partir de 1990, la movilidad, el exilio y la diáspora de los centroamericanos ha incluido en sus desplazamientos la costa caribeña, especialmente la de Belice, pero también las costas caribeñas de Honduras y Guatemala juegan un papel importante.

Sin embargo, si se parte de la situación que ha dominado en los discursos identitarios nacionales, es posible anotar al menos tres formas desde las cuales se considera y se mira al Caribe centroamericano: como una zona amenazada por el colonialismo británico; como una zona de hecho tomada por el colonialismo británico, o, como una zona “vacía”, objeto de una posible colonización (Pérez Brignoli 2005: 23). En cada uno de los casos se trata de una idea del Caribe como un territorio fundamentalmente pasivo.

En este breve texto propongo recorrer algunas de las formas que esta imagen del litoral caribeño centroamericano ha tomado en el caso concreto de Belice, una nación que en la mayoría de los estudios literarios y culturales sobre la región centroamericana no suele ser tomada en cuenta, a pesar de los discursos pluri- y multiculturalistas que en la actualidad permean las esferas públicas de las naciones centroamericanas. Desde mi perspectiva, un acercamiento a Belice a través de algunos de los procesos culturales que vive en la actualidad, y especialmente desde el registro de ciertos procesos literario-históricos, permitiría comprender algunos aspectos: primero, los procesos históricos de exclusión en la región centroamericana; segundo, los procesos culturales de penetración e intercambio; y tercero, las tareas pendientes de quienes estamos dedicados a la investigación y el estudio de Centroamérica desde la complejidad de sus procesos y conflictos históricos, sociales y culturales. El caso de Belice puede tomarse como paradigmático de una ausencia, un vacío, en el panorama cultural centroamericano,

una presencia que ha sido transformada discursivamente en una ausencia, y que a la vez llama la atención sobre la necesidad de dialogar con Belice como una presencia activa, concreta y altamente compleja en la región.

Con la idea excluyente, generalizada, que desde las urbes centroamericanas se construye sobre el Caribe, no solamente está vinculado un proceso de marginación por desconocimiento, sino que en esta construcción también se relacionan los procesos intencionados de construcción de las identidades nacionales centroamericanas. Así, mientras que en la zona de las tierras altas de Costa Rica o en el centro del istmo de Panamá se consolidaba una sociedad colonial bajo firme control español, en la vertiente Caribe surgía una configuración colonial más heterogénea: comerciantes y aventureros convivían con esclavos y libertos africanos, a la vez que entablaban relaciones de intercambio con los grupos indígenas locales (Pérez Brignoli 2005: 27).⁴ A este hecho histórico se sumaron una serie de prejuicios que terminaron por marginar y aislar al Caribe, para luego dar lugar a que la marginación y el aislamiento se erigieran como criterios de una exclusión de la vertiente del Caribe aún más contundente en la conformación y estabilización de las ideas oficiales de nación.

Un ejemplo de lo mencionado anteriormente lo ilustra la evaluación que el viajero estadounidense John Lloyd Stephens⁵ hace de Belice al llegar a sus costas hacia 1840:

Al regresar de mi camino me detuve en casa de un comerciante, a quien encontré en lo que se llama el segundo desayuno. El caballero estaba sentado a un lado de la mesa y la señora en el otro. En la cabecera se encontraba un oficial británico, y frente a él un mulato; a su izquierda había otro oficial y del lado opuesto también un mulato. Por casualidad se me dio lugar entre los dos caballeros de color. Algunos de mis paisanos quizá habrían vacilado en ocuparlo, pero yo no; ambos estaban bien vestidos, y eran educados y corteses. Hablaban ambos de sus explotaciones de caoba, de Inglaterra, de cacerías, de caballos, de damas y de vino; y antes de una hora de estar en Belice ya había aprendido que la gran obra práctica de amalgamación, el motivo de tan airadas controversias en mi patria, había progresado tranquilamente por generaciones; que el color se consideraba una simple cuestión de gustos; y que algunos de los más respetables habitantes tenían esposas negras e hijos mestizos, a quienes educaban con tanto esmero, y para quienes aprovechaban el dinero con tanto celo como si sus pieles fuesen perfectamente blancas. Yo difícilmente sabía si ofenderme o divertirme con esta forma de sociedad. (Stephens 1971: 14)

Relatos de viaje como el de Stephens ejercieron diversos impactos en los discursos oficiales identitarios de las cinco repúblicas centroamericanas.⁶ Estudios recientes coinciden en que desde los inicios de la historiografía nacional en el siglo XIX, dominó una percepción del Caribe como un lugar al margen de la nación, como la “otra” nación centroamericana (Pakkasvirta 2005: 18). En un sentido igualmente crítico, las nuevas tendencias de investigación en ciencias sociales y literarias -que surgen con gran fuerza a partir de la década de 1990 para el caso de Centroamérica-, señalan como uno de los casos paradigmáticos de esta mirada excluyente, entre otras, el caso de Costa Rica y la construcción de su excepcionalidad, esto es, la invención de la diferencia costarricense en el siglo XIX⁷ como base para la creación de la nación costarricense. La idea de Costa Rica como un país “diferente” estuvo siempre reducida al Valle Central, el lugar que por excelencia ha representado la idea de la Costa Rica homogénea, blanca y culturalmente europea.⁸

Este doble proceso ideológico puede ser observado también, con sus diferencias, en el resto de las repúblicas centroamericanas. Por un lado, la necesidad de construir una idea de nación que las diferencie del resto de naciones desde el exterior, y por otro lado, la negación de las diferencias y de la diversidad cultural internas para imponer las características de una elite como válidas para lo nacional y propio. Dentro de esos procesos se desarrollan múltiples y complejos puntos. Para el tema que me interesa destacar, resalto aquí solamente uno: se trata de la división interna entre las regiones del Pacífico y del Caribe como una constante que ha marcado la historia y la configuración de los

imaginarios nacionales centroamericanos.

Como lo explica Mackenbach (2003) para la narrativa centroamericana contemporánea, tanto las ciudades como la vida letrada surgen en la región con su mirada hacia el Pacífico y dando sus espaldas a la costa del Caribe. En la mayoría de los casos centroamericanos destaca la tendencia de que las principales ciudades están asentadas en, o con dirección a, la vertiente del Pacífico, mientras que las regiones donde no se pudo imponer el colonialismo español suelen estar ubicadas en la vertiente del Caribe. La consecuencia histórica de este proceso de colonización dio como resultado -desde muy temprano- el apartar al Caribe y ubicarlo política, cultural e ideológicamente fuera de las naciones, fuera de las identidades nacionales, fuera de los imaginarios culturales centralistas. No es casual entonces que los pueblos ubicados a orillas del Caribe hayan estado siempre marginados de una incorporación real al proyecto del Estado-Nación. Esta “perspectiva intelectual del Pacífico” (Mackenbach 2003: 2) ha constituido la mirada dominante, tanto en la historia como en la literatura, hasta la reciente década de 1990.⁹

Repaso estas notas iniciales para poder entender la particularidad del caso de Belice. Si, como hasta el momento he explicado, las diferenciaciones excluyentes han formado parte de la construcción histórica de nuestras ideas de nación y de región, entonces el caso de Belice aparece como el juego de una doble negación, de la presencia de una ausencia y de la ausencia de una presencia. Belice ha sido objeto, no solamente de la negación y exclusión, sino de una invisibilización por parte del resto de los países centroamericanos, sus vecinos del Sur. De allí que considere relevante señalar que no se puede hablar de Belice sin mencionar estas no-relaciones que nos preceden. La construcción de nuestras ideas de Belice pasa por esta compleja realidad de múltiples actores. Belice representa no solo el cruce entre el colonialismo británico, el colonialismo español y la conformación de poblaciones criollas, sino también entre los diferentes países centroamericanos y las poblaciones indígenas, por mencionar algunos entre otros muchos factores. A continuación me referiré a esta complejidad a partir de una doble mirada: por un lado, la idea de un Belice mirado desde el mar y, por el otro, la de un Belice mirado desde tierra firme. En cada uno de los casos tomo como texto principal un artículo de la escritora Zee Edgell y un artículo del escritor David Nicolás Ruiz Puga, dos de los más importantes representantes de las literaturas beliceñas contemporáneas.

Belice como una isla: la mirada desde el mar

Entre [Belice] y la parte habitada de Centro América hay un desierto no interrumpido ni aun por una vereda de indios. No hay comunicación con el interior excepto por el Golfo Dulce o el Río Belice; y dada la falta de caminos, una residencia allí está más confinada que si se viviese en una isla. (Stephens 1971: 19)

Este a-isla-miento al que hace referencia la cita de Stephens reafirma la imagen que, desde afuera, se ha impuesto sobre la joven nación beliceña, la cual ha celebrado en el 2006 su 25 aniversario de vida independiente. Así, esta imagen, que la describe más cercana a una idea del Caribe insular que a la del Caribe peninsular, puede ser leída a la vez en sintonía con la “perspectiva intelectual del Pacífico” mencionada anteriormente. En ambos casos este territorio se convierte en sinónimo de incomunicación y de vacío.

La circulación de investigaciones y textos de y sobre Belice en el extranjero es aún mínima, sin embargo gracias a unas pocas nuevas publicaciones sobre la historia y el desarrollo cultural de Belice,¹⁰ es posible ir armando un mosaico en el cual convergen culturas y tradiciones que conforman este país desde lo que la escritora beliceña Zee Edgell denomina “Belize’s multiethnic personality” (1994: 2). Veamos algunos ejemplos.

El papel de los medios de comunicación es fundamental para acercarse a la configuración del espacio público y el campo cultural beliceños. Así, ya para la década de 1950 se ha constatado la existencia de una vida cultural urbana muy rica y bilingüe: “Tienen su radiodifusora, que manejan funcionarios de la administración británica y beliceños, la cual transmite programas en inglés y español” (Prats y Beltrán, 1958: 55). Por otro lado, circulaban

para esos mismos años cuatro periódicos, con corresponsales especiales en Londres, que informaban y canalizaban las tendencias de la opinión pública, ya que excepto *La Gaceta*, los otros eran órganos de los diferentes partidos políticos, cada uno de los cuales reflejaba a su manera las diversas aspiraciones independentistas. Por ejemplo, *The Daily Clarion*, un periódico independiente fundado en 1897, se caracterizaba por publicar, casi todos los días, artículos en español y en inglés, además de apoyar la política del Partido Nacional de Honduras Británica. Sin embargo, como lo hace notar Edgell, era en esos tiempos el *creole* el medio privilegiado para la comunicación entre los diversos grupos étnicos: “Creole, regarded as a language to be proud of by most people in the country, served as a means of communication amongst the races” (1994: 2). Esta breve mención a los medios de comunicación y su papel dentro de la dinámica cultural del Belice de mediados de siglo XX apunta a la construcción de una esfera pública particularmente heterogénea y multilingüe, un rasgo que no se encuentra en ninguno de los demás países centroamericanos en donde el español es la lengua que domina en el espacio público, político y administrativo.

A este “rompecabezas demográfico” (Prats y Beltrán, 1958: 57) se unen las culturas garífuna, libanesa, centroeuropea, etc. y -especialmente a partir de la década de 1980-, la de grandes grupos de inmigrantes centroamericanos, sobre todo guatemaltecos y salvadoreños, que han marcado con otros matices las dinámicas culturales del territorio, por ejemplo, a través de una presencia mayor de la cultura maya así como de la expansión del español como segunda lengua hablada en el Belice de hoy.

Hablar del Belice contemporáneo y sus literaturas exige mencionar la figura, hoy ya consagrada internacionalmente, de la escritora Zee Edgell, quien irrumpe en el medio literario angloparlante con su novela *Beka Lamb* en 1982,¹¹ y se convierte así en la fundadora de la novela en Belice (Ruiz Puga 2001:5). Como destacada figura literaria de la tradición anglófona beliceña, sobresale su papel como una de las mujeres que más ha influenciado la construcción del canon literario contemporáneo (ver Meza 2006). Estudios sobre la obra de Edgell concuerdan en que la principal preocupación en sus textos literarios es dar voz a los diferentes grupos étnicos que integran la diversidad racial de Belice, de manera tal que escribe en inglés, pero recupera en diálogos de los personajes el creole y el español del habla cotidiana (ver Meza 2006:10; Ruiz Puga 2001:5). La misma Edgell lo explica así: “My novels are also an attempt to reconstruct my images and memories of Belize. I want to create, record, and preserve through fiction the echoes of a rapidly changing multiethnic culture” (1994:8).

En su texto “Belize: A Literary Perspective” (1994), Edgell recorre la historia contemporánea de Belice a través de sus propias novelas armando una especie de recorrido literario personal y hasta cierto punto histórico a la vez. Con respecto a su lugar como escritora y ciudadana beliceña comenta: “My own life parallels some of the changes I have described, especially that of Belizean mobility. I, too, am one of the Belizeans who has spent a good portion of my life viewing my country from the outside.” (1994: 3). Así, esta experiencia individual que Edgell colectiviza bajo el término “Belizean mobility”, apunta hacia uno de los posibles caminos que dibujan el panorama literario de esta joven nación, una visión que se construye en una dinámica de simultaneidad entre el afuera y el adentro, cuyo sentido de pertenencia, en el caso de Edgell, parece encontrar su principal componente en la cultura *creole*, la cual a su vez encontramos más allá de las fronteras nacionales de Belice, en el gran Caribe insular.

Belice como la otra cara del Caribe: una mirada desde tierra firme

Thirty-five years ago some inhabitants of Peten, journeying towards the east, on the course of the Mopan River, were one day greatly astonished on unexpectedly discovering, in the direction of the sea, a city which they had never before heard. It was the English colony of Belize. [...] The existence of Belize was not always a mystery at Peten, for the Spanish government, toward the middle of the last century, concentrated here a large force for an attack on the English colony. The succeeding generations, however, had lost all remembrance of the place; at least so I have been assured. (Squier 1871: 226)

Ciertamente la existencia de Belice para los habitantes del Petén no fue un misterio, y mucho menos para la nación guatemalteca, la cual luchó durante décadas por reclamar el territorio beliceño como suyo. Si bien el contacto europeo conforma en Belice una herencia única, en lo cultural como en lo político, y que a su vez es resultado del fracaso de España por dominar el área, como también del éxito de trescientos años de dominio inglés (Ruiz Puga 2001: 1), esta herencia ha estado constantemente en contacto con tal variedad de influencias y fenómenos culturales que niega la idea de aislamiento que le ha sido impuesta desde el exterior. El escritor David Ruiz Puga se refiere a este aspecto desde la historia literaria de su país:

El texto literario antes de la independencia se distingue de la literatura colonial por su tendencia al reconocimiento de la identidad política de Belice. Mientras que el texto antes de la independencia tenía como interés el desarrollo de la conciencia política para la independencia política, el texto después de la independencia se orienta más a la política cultural de la nueva sociedad multiétnica. (2001:4)

Uno de los puntos más interesantes de este trabajo de Ruiz Puga es, a mi parecer, la integración de las diversas tradiciones que conforman el universo literario de Belice, que incluyen desde la producción mayoritariamente escrita en inglés y *creole*, a la incorporación de las tradiciones orales, especialmente presentes en la cultura garífuna¹² y maya, así como la emergente literatura escrita en español. Explica Ruiz Puga:

El cuento beliceño ha sido más representativo de la cultura diversa y dinámica de Belice y se ha inclinado hacia temas rurales. Ha conseguido integrar la cultura y su folklore –anécdotas, dichos, leyendas, bailes, cantos, remedios caseros- expresiones culturales que durante la época colonial se relacionaron exclusivamente con la clase baja. (2001:5)

En este ya hoy indispensable artículo de Ruiz Puga titulado “Panorama del texto literario en Belice. De tiempos coloniales a tiempos post-coloniales”, se señala que la historia de la literatura de Belice corre paralela a su historia política y social, la cual se expresa en el proceso de una nación que lucha por forjarse una identidad propia. Así, esta dinámica sociocultural que enlaza una herencia histórica colonial y una cultura en proceso de definir una identidad nacional multiétnica se convierte en una problemática que enriquece nuestras concepciones sobre la región centroamericana y sus literaturas e historias. Sin duda alguna, es este otro camino más que invita al conocimiento de unas literaturas tan caribeñas como centroamericanas.

Esta otra orilla que es Belice en nuestras concepciones tan limitadas de las literaturas de las Américas llama la atención sobre la complejidad de las literaturas de una región que puede ser vista como centroamericana y como caribeña, y que incluso puede ser extendida a una región más compleja, una que recorre el istmo desde Chiapas hasta el Darién. Esta concepción de una región multilingüe como multiétnica resulta imprescindible para superar las concepciones que tienden a la unificación y homogenización de una región determinada, en palabras de uno de los grandes novelistas del Caribe centroamericano, el nicaragüense Lizandro Chávez Alfaro: “cierta misión se impone, la de facilitar un segundo descubrimiento, el de nosotros mismos” (Escoto 2003: 8). Sin duda alguna es posible a través de la literatura y de los estudios literarios y culturales emprender este “segundo descubrimiento” y para el caso de Belice en especial, como pieza clave del Caribe centroamericano, las posibilidades abundan. En este sentido, estudios sobre la novela del salvadoreño Miguel Ángel Espino *Hombres contra la muerte* (1942), la cual gira alrededor de la actividad chiclera en territorio beliceño y el destino de quienes se desempeñan allí como trabajadores aún están pendientes, así como también estudios acerca de las representaciones literarias del Caribe centroamericano en muchas de las narraciones del escritor guatemalteco Rodrigo Rey Rosa, quien incluye lugares

como Livingston y Puerto Barrios en su geografía literaria. También un acercamiento a la producción audiovisual actual debe ser explorada, por ejemplo, a través de la película “Uraga” de Ana Carlos y Guillermo Escalón, realizada para la televisión guatemalteca y basada en el guión original creado por el escritor salvadoreño Horacio Castellanos Moya, en la que se narra el regreso de un joven garífuna a su pueblo natal luego de haber emigrado a Nueva York, o la ficción documental de Katia Paradis, “Tres reyes” (2006), que retrata a tres importantes músicos populares beliceños.

Este intento por iniciar una cartografía literaria del Caribe centroamericano pone en evidencia la necesidad de implementar nuevas perspectivas metodológicas y analíticas en la indagación de temas, tendencias, problemas y autores de las literaturas centroamericanas como un espacio multirrelacional. Asimismo se hace necesario volver la mirada hacia manifestaciones que desbordan la concepción canónica de lo literario en términos de “bellas letras”, hacia la necesidad de abrir las anteriores y excluyentes concepciones de “lo literario”, condiciones necesarias para visibilizar la pluralidad de las prácticas discursivas y los procesos de rupturas y continuidades propias de estas producciones literarias y culturales como dinámicas regionales.

Referencias

- Edgell, Zee (1994): “Belize: a Literary Perspective”, en: Encuentros, 8, IDB Cultural Center.
- Escoto, Julio (2003): “Peso del Caribe en la literatura centroamericana actual”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n° 5, enero-junio. <<http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n05/articulos/index.html>> [10.12.2006]
- Escudos, Jacinta (2005): “David Ruiz Puga – Más allá del exotismo”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n°10, enero-junio. <<http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n10/foro/ruiz.html>> [10.12.2006]
- Gikandi, Simon (1992): *Writing in limbo. Modernism and Caribbean Literature*. Ithaca and New York: Cornell University Press.
- González Stephan, Beatriz (1989): “Notas para un proyecto de historia global de la literatura venezolana”, en: *Hispanérica*, Año XVIII, Núms. 53-54, pp.63-74.
- Gutiérrez Nieto, Guillermo (2001): *Belize Art. Panorama de las artes en Belice*. México DF.: Ediciones Pleamar.
- Izard, Gabriel (2003): “Herencia, movilización social e identidad entre los garífunas de Belice”, en: <http://www.yorku.ca/hdrnet/images/uploaded/Izard_Gabriel.pdf> [10.12.2006]
- Mackenbach, Werner (2003): “Representaciones del Caribe en la narrativa centroamericana contemporánea”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n°5, enero-junio. <<http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n05/articulos/index.html>> [10.12.2006]
- Mackenbach, Werner (2004): *Die unbewohnte Utopie. Der nicaraguanische Roman der achtziger und neunziger Jahre*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Meza, Consuelo (2006): “La narrativa de mujeres en Belice”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n°13, julio-diciembre. <<http://www.denison.edu/collaborations/istmo/proyectos/narrativa.html>> [10.12.2006]
- Molina Jiménez, Iván (2003): “Limón blues: Una novela de Anacristina Rossi”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n°5, enero-junio. <<http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n05/resenas/limon.html>> [10.12.2006]
- Squier, E.G. (ed.) (1871): *Arthur Morelet. Travels in Central America*. Traducido al inglés por Mrs. M.F. Squier de la versión original francesa *Voyage dans L’Amérique Centrale, L’île de Cuba et l’Yucatan*. Introducción y notas de E.G. Squier. New York: Leopold, Holt & Williams.
- Pakkasvirta, Jussi /Wilksa, Kent (eds.) (2005): *El Caribe centroamericano*. Helsinki: Instituto Renvall.

- Pérez Brignoli (2005): “El Caribe centroamericano”, en: Pakkasvirta, Jussi /Wilska, Kent (eds.) (2005): *El Caribe centroamericano*. Helsinki: Instituto Renvall, 23-29.
- Phillips, Michael D. (ed.) (1997): *Snapshots of Belize. An Anthology of Short Fiction*. Benque Viejo del Carmen: Cubola Productions.
- Ruiz Puga, David (2001): “Panorama del texto literario en Belice. De tiempos coloniales a tiempos post-coloniales”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n°1, enero-junio. <<http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n01/articulos/index.html>> [10.12.2006]
- Stephens, John Lloyd (1971): *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán*. 2ª ed. San José: EDUCA.
- Toussaint, Monica (comp.) (2004): *Belice. Textos de su historia, 1670-1981*. México: Instituto Mora.

Notas

¹ Algunos ejemplos son: el Seminario Permanente de Investigaciones Literarias (UCA/IHNCA 1995-2000), los Congresos Centroamericanos de Historia (Sección “Historia y literatura”, especialmente a partir de 1998), el «Seminario permanente de investigación: Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas» (con sede en el CIICLA/UCR desde el año 2002) y el Programa de investigación Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas, la publicación virtual *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, los Talleres Internacionales «Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas» y diversos encuentros del equipo internacional de investigadores (2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008). Para consultar más sobre el programa de investigación ver:

<<http://collaborations.denison.edu/istmo/n08/proyectos/proyecto.html>>

² Tomo la referencia de Jussi Pakkasvirta (2005: 13), quien a su vez cita a Howard Blutstein, et. al. (1970): *Area Handbook for Costa Rica*. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, p.41.

³ Un ejemplo lo muestra el historiador Iván Molina, quien registra las afirmaciones de Clodomiro Picado, el más destacado científico costarricense de la primera mitad del siglo XX, en una carta pública del 20 de mayo de 1939: “¡NUESTRA SANGRE SE ENNEGRECE!, y de seguir así, del crisol no saldrá un grano de oro sino un pedazo de carbón. Puede que aún sea tiempo de rescatar nuestro patrimonio sanguíneo europeo que es lo que posiblemente nos ha salvado hasta ahora de caer en sistemas de africana catadura, ya sea en lo político o, ya en aficiones que remedan el arte o la distinción, en tristes formas ridículas. Quizás Ud., cuya voz prestigiada es oída por los humanistas de valer que aun quedan en estas regiones, logre ayudar a señalar el precipicio hacia el cual nos encaminamos.” (“Nuestra sangre se ennegrece dice el Dr. don Clodomiro Picado”, en: *Obras completas*, tomo VI. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1988, p. 299, citado por Molina (2003)).

⁴ El escritor hondureño Julio Escoto describe las particularidades y complejidades del espacio del Caribe centroamericano como sigue: “Fue allí [en el Atlántico], en este espacio resistente a la sujeción, donde siempre se burló a la autoridad real, ya fuera por medio de contactos clandestinos con subversivos ingleses y franceses en la intimidad de las múltiples islas, calas y ensenadas del litoral; a través del voluminoso contrabando que se desplazaba, sobre todo, desde la colonia británica de Belice (Honduras Británica) a las provincias del istmo; en el entramado novelesco de la lucha anglohispana por La Mosquitia, o que se expresaba, esa rebelión, en el poderoso trasfondo de cuatro imperios — España, Inglaterra, Francia y luego Estados Unidos —, actuando cada uno al mismo tiempo en pro de sus intereses.” (2003: 3).

⁵ Stephens es considerado el padre de la arqueología maya; por otro lado, participó en la creación de The Panama Railroad Company que construyó el ferrocarril interoceánico entre la Ciudad de Panamá y la de Colón.

⁶ Ver, por ejemplo, para el caso de Costa Rica la afirmación de Molina: “La oficialización de los costarricenses como una raza “blanca” fue facilitada por la temprana difusión de este tipo de planteamientos, en particular por los viajeros que visitaron el país luego de 1821.” (Molina 2003:1). Para el caso de Nicaragua, ver el artículo

de Mackenbach “Notizen, die der eine von dem anderen abgeschrieben hat”. Das (Zentral-)Amerikabild in Texten deutscher Reisender des 19. und 20. Jahrhunderts”, en: ALEG (Asociación Latinoamericana de Estudios Germanísticos): *Deutsch in Lateinamerika. Ausbildung – Forschung – Berufsbezug. Actas del Congreso en CD-Rom*. La Habana/Leipzig, 2006.

⁷ Ver Acuña Ortega, “La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870”, en: *Revista de Historia*, 45, 2 (2002).

⁸ “La imagen de Costa Rica se construyó en el espejo de Centro América en los primeros 50 años de vida independiente, simultáneamente con la formación del Estado. De este modo, se puede decir que los liberales, antes que fabricar una visión de la nación, lo que hicieron fue vulgarizar entre la masa del pueblo, una serie de representaciones ya elaboradas en el seno de las elites antes de 1870. En el periodo liberal, solo se agregó el mito de “más maestros que soldados”; se subrayó la ideología racial del carácter europeo o blanco de su población y, sobre todo, se apeló a la democracia como rasgo definitorio de la nacionalidad costarricense [...]” (Acuña Ortega 2002: 218). Ver también Molina (2003).

⁹ Cabe mencionar aquí excepciones como la de los escritores Quince Duncan y Eulalia Bernard (Costa Rica), Lizandro Chávez Alfaro (Nicaragua), Julio Escoto (Honduras) y David Ruiz Puga y Zee Edgell (Belice), entre otros.

¹⁰ Ver Toussaint, Edgell, Ruiz Puga, Gutiérrez Nieto.

¹¹ *Beka Lamb* fue premiada con el Fawcett Society Book Prize en 1983.

¹² Ver Izard (2003).

Poética, habla y revolución: las relaciones entre cultura y política en el sandinismo moderno

El sandinismo ha estado vinculado a crisis cíclicas del nacionalismo nicaragüense. Como se sabe, luego del asesinato de Sandino, en 1934, se impone la dictadura de Somoza, que, en cierta medida, moderniza la estructura de la nación, dentro del modelo de dominio imperial de los Estados Unidos. En los años 1950s el sandinismo es retomado por Carlos Fonseca como una especie de contradiscurso de emancipación nacionalista. Por supuesto, este sandinismo modernizado¹ se pretende continuador del primero, pero es un movimiento en vínculo con las nuevas circunstancias y un contexto diferente: la revolución cubana, el consiguiente auge de las guerrillas en América Latina, la crisis de la Iglesia católica (que va a desembocar en el Concilio Vaticano II), elementos a los que se añade la potencia que va adquiriendo, a partir de los años 1930s, lo que puede denominarse nacionalismo letrado. De la misma manera, el Estado, en manos de la dictadura, ha experimentado un proceso de modernización que resulta decisivo para la rearticulación del sandinismo.

Luchas “pre-políticas” y desarrollismo

Hay que enfatizar que el paso del sandinismo original al sandinismo contemporáneo, implica un cambio de estructura de representación y de lucha. En la guerra de Sandino, éste logró incrustarse en una, por lo general, oculta tradición de luchas campesinas, proyectándolas en un nuevo universalismo nacional.² Estas luchas están concentradas en el norte y centro del país, y en ellas se entremezclan raíces étnicas y bandidaje, o lo que en el lenguaje de la historiografía se llama “luchas prepolíticas”. Como se recordará, este concepto ha sido sometido a crítica dentro de los Estudios Subalternos, demostrándose la necesidad de resignar lo que es político para dar cuenta plena del sentido de tales luchas.³ El sandinismo moderno parece no tener la experiencia directa de estas “luchas prepolíticas” de los indígenas y campesinos del norte y el Caribe del país, y su interpelación política está mucho más orientada por el contexto que ya mencioné: un modo de lucha guerrillero, una convulsión política dentro de la teología, un entendimiento modernizado y desarrollista del Estado. En otras palabras: en tanto Sandino activó de forma “universal” —por medio del nacionalismo— una tradición de luchas subalternas que, por lo general, no tenían cabida en las historias oficiales (y probablemente todavía no la tienen), el sandinismo moderno, en cambio, tomó ciertos referentes intelectuales y culturales que también desembocaban en el nacionalismo, pero que estaban fuertemente motivados por la fundación cultural nacional y por la modernidad del Estado. Esto no quiere decir que el sandinismo moderno no se haya entrelazado con luchas y demandas populares, sino más bien que la articulación “prepolítica” de campesinos e indígenas no es su base fundamental, o, que, al menos, hay ahí una distancia importante. No son casuales,

Leonel Delgado Aburto

Universidad Centroamericana de Managua (Nicaragua) (UCA); Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA).

quizás, las grandes contradicciones que el sandinismo gobernante de los años 1980s tuvo en el área de la reforma agraria, frente a los sujetos campesinos e indígenas.

El sandinismo moderno podría verse, pues, no obstante su radicalismo, como un contradiscurso de emancipación nacional que responde a la interpelación de la dictadura somocista, sobre todo en dos de sus componentes fundamentales:

1. las ideas desarrollistas; y
2. el entendimiento *letrado* del nacionalismo.

De alguna manera, pues, el sandinismo contemporáneo implica una descontextualización, al menos en el sentido de que se olvidan las luchas regionales (supuestamente) “prepolíticas”, y se responde, en un entendimiento *nacional*, a ciertos presupuestos articulados por las luchas políticas dentro del Estado y en sus márgenes. Como ha demostrado Josefina Saldaña, los movimientos guerrilleros centroamericanos comparten, en efecto, y de manera paradójica, la matriz desarrollista que encabezan los Estados Unidos, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, y cuyo modelo encarnaría en la Alianza para el Progreso. Este énfasis desarrollista era muy evidente en el programa de gobierno revolucionario, y ha sido ironizado por Sergio Ramírez en sus memorias políticas. Es curioso, a propósito, cómo la fe desarrollista deviene, en el momento de desmantelamiento revolucionario, una especie de evocada equivocación macondista.⁴

El nacionalismo letrado

Por otra parte, hay que añadir que el sandinismo moderno, a partir de Carlos Fonseca, le debe bastante a la fundamentación del nacionalismo que encabeza el llamado Grupo de Vanguardia, desde los años 1930s.⁵ ¿Qué es el nacionalismo letrado? Es una especie de contradiscurso del nacionalismo (o dentro del nacionalismo). Su historia breve y esquemática es la siguiente: con las luchas políticas sandinistas de los años 1920s y 1930s, los grupos oligárquicos entran a una crisis *nacionalista*. El pacto social, ya sea hacia dentro del territorio, como hacia fuera (ya que la influencia de Estados Unidos sigue creciendo, y este país es, de hecho, un actor político más del entramado de la hegemonía en el país) necesita ser rearticulado *más allá de la guerra civil*. Es decir, se necesita una estabilización política y cultural que se sobreponga a la “anarquía” de las guerras civiles. La anarquía le sirve a los intelectuales nacionalistas de la Vanguardia para caracterizar la lucha de clases, alegorizada como mal moderno: aquel que divide la razón, los grupos y sensibilidades. Debe haber un entendimiento totalizante del cuerpo social, en el que pueda ser enunciado el nacionalismo. Para eso se cuenta con un modelo socio-político ideal, y es el de la Colonia. La Colonia es, según José Coronel Urtecho, el más connotado ideólogo del movimiento, aquel modelo no fragmentado por la política, los partidos, la sensibilidad moderna o la democracia, sino dominado por la cultura y lo comunitario.⁶ Para lograr este ideal cultural se necesita una nueva disciplina social tanto como un detallado estudio y diseño de lo nacional. Los vanguardistas se aprestarán a realizar la segunda tarea de manera más o menos exitosa, guiando de hecho el movimiento cultural nacionalista hasta el presente.⁷

Somoza encabezaría la otra parte de la tarea, la de “pacificar las Segovias”, garantizando el control social de la “anarquía”, así como el entendimiento pleno con los Estados Unidos, y un trato más o menos benigno de sus opositores, siempre y cuando no fueran éstos demasiado radicales.⁸ Los vanguardistas fueron pasando, poco a poco, a la oposición política contra Somoza (no obstante el apoyo que le brindaron en un primer momento), pero no renunciaron, de todas maneras, al lugar hegemónico en lo que se refiere al poder cultural, operando de hecho como provisosores de un entendimiento intelectual de lo nacional. En resumen, puede decirse que la posicionalidad crítica de los intelectuales vanguardistas ante el régimen (su articulación de un contradiscurso cultural) proviene de un radicalismo político de derecha (la intención fascista) y desemboca en un radicalismo cultural y escriturario: lo nacional entendido como esencia transhistórica que combate a la modernidad.

Discursividades de lo nacional letrado

Pueden enumerarse, al menos, dos recursos estilísticos o de discursividad cultural general que responden a este contradiscurso de lo nacional:

a. Un humanismo existencialista cristiano, representado sobre todo por Pablo Antonio Cuadra, que básicamente promueve un entendimiento universal de derechos culturales, y que parece responder a una forma idealista de populismo. Esta corriente es muy importante por su relación con lo que será luego la teología de la liberación. Esta línea resulta decisiva para el sandinismo, que es interpretado a veces, antes que como ideología política, como una “sensibilidad por los pobres” (Ramírez 225).

b. Un modelo patriarcal, modelado por lo que Coronel Urtecho, su principal representante, llama la conversación. El modelo conversacional busca cómo restituir la comunidad en un ambiente degradado por la información y la modernización. Su lema podría ser la Colonialidad dentro de la Modernidad. En este sentido, lo conversacional, tal como lo entiende Coronel, es el modelo discursivo ideal en que encarna la totalidad social que se descubre a sí misma en una identidad colonial.

Es quizás bastante evidente que el sandinismo moderno no pudo haber tenido la suerte política que tuvo, si de alguna manera no hubiera respondido a estos dos recursos estilísticos o culturales. Por un lado, al poner en el centro de la agenda política al pobre o subalterno, de una manera bastante idealizada e, incluso, estilizada. Por otra parte, el sandinismo integró, sobre todo a partir de Ernesto Cardenal, la poética conversacional como una de sus armas ideológicas importantes.⁹ No hay que olvidar que parte del éxito político de los sandinistas se debió al hecho de que importantes sectores de los jóvenes de “buenas familias” asumieron como suyos tanto la idealización de los pobres, como la enunciación “conversacional” y pedagógica que debía tener tal idealización. Hay que conversar con los pobres, y el vehículo de lo conversacional-nacional-comunitario, resultaba ideal.

Lo que se plantea en esta operación, al menos en parte, es la relación entre las formas culturales consolidadas (en cierto sentido, tradicionales) y las formas políticas emergentes (el sandinismo).¹⁰ En el nacionalismo letrado se encuentra de forma ideológica o mental, si se quiere:

a. la figura humana existencial del subalterno (una especie de ontología del pobre).

b. un modelo comunal disciplinado por el lenguaje coloquial (una especie de estructuración *popular* del lenguaje).

Por supuesto, la virtud del estallido revolucionario es que estas figuraciones son radicalizadas en la marcha. Es decir, que se constituyen en interpelaciones tanto hacia los grupos populares que se van reconociendo como *centro* de la política, como para la motivación *cultural* de esos impulsos, que establece una demarcación de lo nacional. En otras palabras, por una especie de sobredeterminación, el entendimiento letrado de lo nacional jerarquiza y ordena los resultados políticos dentro de la hegemonía. No se cuestiona, pues, en lo fundamental, el ideal nacional diseñado por lo vanguardistas,¹¹ así como tampoco se cuestiona el ideal desarrollista demarcado por el contexto de la guerra fría. Y de la misma manera, la presencia política de las “buenas familias” dentro del orden revolucionario, implica la garantía de estas demarcaciones ideológicas.¹²

Para finalizar, es preciso resumir lo dicho en algunas hipótesis teóricas relacionadas con las intersecciones de cultura y política en la historia cultural e intelectual de Centroamérica. De todas maneras, no hay que olvidar que en el contexto de la revolución sandinista, los Estados Unidos supieron aprovechar a los actores excluidos o tenidos meramente como sujetos pasivos y maleables por los revolucionarios, los que acabaron sirviendo como soldados del ejército campesino contrarrevolucionario, para luego derivar, nada sorprendentemente, en el bandidaje.

a. La primera conclusión es, quizás, la más obvia. En situaciones coyunturales, específicas, cultura y política se desdoblan para leerse cada una desde el lado de la otra. Esta estrategia sirve, como en el caso del sandinismo, a las formas de totalización y disciplina social. El artefacto cultural “conversación”, por ejemplo, es incluido en la práctica política revolucionaria, produciendo nuevas formas de entendimiento cultural (la conversación con los pobres, por ejemplo, del poeta Leonel Rugama), pero también obturando en forma arcaica la especificación de una

ciudadanía posible. Es decir, que la forma pedagógica implícita en la conversación con los pobres, implica una ausencia de ellos mismos como ciudadanos.

b. En segundo lugar, este vínculo de relaciones entre cultura y política debe ser sacado del espacio fetiche de las revoluciones de los 1980s, y extendido a periodos más largos de la historia centroamericana. Por ejemplo, hay que estudiar la relación entre la discursividad liberal, dominada por la oratoria patriótica, y la retórica de los escritores modernistas, ofreciendo un modelo contrario al detallado aquí, en el que la evasión del contexto se une al rechazo de la “enfermedad” social de Centroamérica.¹³ Pero, además, hay que pensar en los quiebres que se establecen entre esa retórica grandilocuente de los liberales, y la discursividad revolucionaria que se encuentra tan precisada de encontrar al “verdadero subalterno” de forma presta y transparente, vital y corporal, antes que tamizada por una distancia política de igualdad de derechos.

c. En tercer lugar, falta investigar, precisamente, la estructuración cultural, social, e ideológica de esta necesidad “corporal” del otro. Podría pensarse que se trata de una exacerbación biopolítica motivada por los contextos. Pero lo que debe preocupar más al estudioso de tal problemática es la profunda marca *colonial* o *arcaica* que presenta tal estructura. Por un lado, se necesita una especie de articulación barroca para lograr que en la retórica conversacional-comunal, el Otro tenga cierta resonancia inteligible, sabiendo que lo inteligible puede a veces ser mero “engaño colorido”.¹⁴ Por otra parte, hay que recordar la afirmación de Benedict Anderson de que el nacionalismo no se define únicamente como ideología política, sino también en relación con formas de pertenencia y emotividad culturales como el parentesco y la religión (23). En el caso específico de lo que vengo comentando, el sandinismo como movimiento político moderno no puede entenderse plenamente sin tomar en cuenta este entrecruce de elementos “irracionales” o culturales, sin querer sugerir, por supuesto, que lo cultural es lo irracional, ya que, como vimos, lo cultural también se constituye en razón de la demarcación de las emotividades e identidades, así como de las agencias políticas posibles dentro del conflicto de los diversos grupos sociales.

Referencias

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Beverly, John. *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*. Los Teques (Venezuela): Fondo Editorial A.L.E.M., 1997.
- Beverly, John, y Marc Zimmerman. *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- Blandón, Erick. *Barroco descalzo: colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural de Nicaragua*. Managua: URACAN, 2003.
- Coronel Urtecho, José. *Reflexiones sobre la historia de Nicaragua: de la Colonia a la Independencia*. Managua: Fundación Vida, 2001.
- Delgado Aburto, Leonel. *Márgenes recorridos: apuntes sobre procesos culturales y literatura nicaragüense del siglo XX*. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 2002.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham and London: Duke University Press, 1999.
- Mackenbach, Werner. “El problema de la nación en el pensamiento juvenil de Carlos Fonseca”. *Nicaragua en busca de su identidad*. Ed. Frances Kinloch. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua, 1995. 431-456
- Ramírez, Sergio. *Adiós muchachos: una memoria de la revolución sandinista*. Madrid: Aguilar, 1999.
- Rugama, Leonel. *La tierra es un satélite de la luna*. Managua: Nueva Nicaragua, 1985.
- Saldaña-Portillo, María Josefina. *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*. Durham and London: Duke University Press, 2003.
- Vilas, Carlos. “Asuntos de familia: Clases, linaje y política en Nicaragua.” *Polémica* 18, Sept-Dic. 1992 (5-30).

- Walter, Knut. *El régimen de Anastasio Somoza 1936-1956*. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 2004.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford University Press, 1977.
- Wüderich, Volker. *Sandino: Una biografía política*. Managua: Nueva Nicaragua, 1995.

Notas

¹ Usaremos los términos sandinismo *moderno* o *contemporáneo* en forma exclusivamente cronológica para caracterizar al movimiento iniciado por Fonseca en los años 1950s, encarnado en el FSLN, y gobernante durante la revolución sandinista (1979-1990). No queremos implicar que el movimiento original de Sandino era más tradicional que el del FSLN.

² Véase *Sandino: Una biografía política*, de Volker Wüderich.

³ Por ejemplo, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, de Ruha Ganajit.

⁴ Véase *Adiós muchachos: una memoria de la revolución Sandinista*, de Sergio Ramírez, especialmente 237-239.

⁵ Para la formación intelectual de Carlos Fonseca, Cf. Mackenbach, 431-456.

⁶ Sobre todo, ver el libro de Coronel Urtecho, *Reflexiones sobre la historia de Nicaragua: de la Colonia a la Independencia*.

⁷ Para ampliar estas reflexiones véase mi obra *Márgenes recorridos: apuntes sobre procesos culturales y literatura nicaragüense del siglo XX*.

⁸ Para la investigación sobre la dictadura de Somoza es fundamental *El régimen de Anastasio Somoza 1936-1956*, de Knut Walter.

⁹ La poesía como elemento de la lucha revolucionaria centroamericana de los 1970s y 1980s es la base del análisis en *Literature and Politics in the Central American Revolutions* de John Beverley y Marc Zimmerman.

¹⁰ Sobre formas culturales emergentes, Cf. Raymond Williams, *Marxism and Literature*.

¹¹ Es el tema fundamental de Erick Blandón, en *Barroco descalzo: colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural de Nicaragua*.

¹² Cf. al respecto, Carlos Vilas, "Asuntos de familia: Clases, linaje y política en Nicaragua".

¹³ Ejemplar en estos sentidos es la obra del guatemalteco Rafael Arévalo Martínez, por ejemplo, su conocido *El hombre que parecía un caballo y otros cuentos*. Madrid: Archivos, 1997.

¹⁴ Para el estudio de la persistencia de una estructura barroca en la cultura latinoamericana, Cf. Beverley, John. *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*.

Reflexiones sobre distintos modelos de intercambio simbólico entre la cultura afrocaribeña y la cultura hispánica en el Caribe costarricense. Respuestas de un calypsonian de Cahuita

I'm going to sing
I'm going to rhyme
I'm going to sing
Calypso in time

Walter Ferguson (*Master of Calypso*)

Pre-texto

En el año 2002, la periodista y narradora mexicana –residente en Costa Rica– Yazmín Ross, y el director de cine italiano Luciano Capella, producen el disco compacto *Babylon*, el cual contiene grabaciones originales en vivo del músico afrocostarricense Walter “Gavitt” Ferguson. El músico costarricense Manuel Monestel escribe una breve introducción para el mismo, que acompaña la presentación de Yazmín Ross. En esos momentos, a sus 83 años de edad, Walter Ferguson continuaba componiendo, tocando y cantando calypsos en Cahuita, pequeña población situada al sur de Limón en la costa Caribe de Costa Rica, de donde es oriundo. Si bien aceptó la propuesta de Ross y Capelli de grabar un disco con sus calypsos, no quiso trasladarse a un estudio de grabación, sino que prefirió que lo grabaran en su entorno habitual. Así lo explica Yazmín Ross en el *booklet* que acompaña el cd:

Walter Ferguson nunca saldrá de Cahuita a dejar su testamento musical en un estudio de grabación. Ningún discurso de trascendencia iba a convencerlo. [...] Convencerlo no fue fácil, tampoco fue complicado. Si el calypsonian no viene a la ciudad, hay que ir a su refugio tropical. (s.n.)¹

Es decir, que el calypso es un producto cultural del Caribe costarricense que es valorado por músicos e investigadores que no pertenecen a la comunidad afrocaribeña, y tienen interés en su preservación como legado cultural. Este reconocimiento y la consiguiente operación de rescate por medio de la comercialización abren las puertas para una circulación más amplia de los calypsos de Walter Ferguson, conservando el monumento/documento histórico ‘calypso’, y posibilitando su incorporación en la memoria cultural de gente que no es miembro de la comunidad afrocaribeña. En efecto, los calypsos que Ferguson interpreta o compone forman parte del acervo cultural de los habitantes del Caribe costarricense, y su supervivencia para la comunidad afrocostarricense está asegurada por los mecanismos de transmisión oral y por las enseñanzas transmitidas tradicionalmente de unos músicos a otros. Así lo reconoce Yazmín Ross cuando señala en el mencionado *booklet* que las “canciones de Ferguson andan de boca en boca”. En una palabra, el objetivo de producir un cd como *Babylon*

Valeria Grinberg Pla

Bowling Green State University,
Department of Romance and Classical Studies.

es lograr que los costarricenses (blancos o mestizos) en particular (y los latinoamericanos en general) reconozcan las manifestaciones artísticas de los afrodescendientes, en la esperanza de que esto lleve a una redefinición de las identidades nacionales que dé cuenta a su vez de la diversidad cultural y étnica de Costa Rica en particular, y más generalmente de América Central y Latina.²

Podría decirse que el intercambio simbólico que se produce entre los productores del cd, representantes del mercado cultural/musical costarricense de raigambre hispánica y mestiza y el calypsonian afrodescendiente es relativamente equilibrado: Walter Ferguson recibe una remuneración económica, una mayor difusión de sus obras, y las ventajas de la producción musical profesional, en tanto que los costarricenses (y latinoamericanos) que no forman parte de la comunidad afro pueden acceder a la música afrocostarricense, es decir que pueden disponer de un artefacto cultural que les abrirá las puertas a una realidad y una sensibilidad distintas.

Enfoque y objeto de estudio

Mi intención en este artículo es discutir el intercambio simbólico entre afrodescendientes y representantes de las instituciones culturales hispanas de Costa Rica tal y como tiene lugar en los calypsos de Walter Ferguson. Tres razones justifican esta elección: primero, la necesidad de analizar la autorrepresentación de los propios afrodescendientes en sus productos culturales; segundo, la importancia de ampliar la noción de literatura a tipos textuales no escritos, como el calypso, ya que las formas orales ocupan un lugar central en las manifestaciones culturales afrolatinoamericanas;³ y tercero, las particularidades del calypso como género (a esto volveré más adelante). Por último, me parece fundamental situar las representaciones (del intercambio simbólico) de negros y blancos en el calypso en relación con las representaciones de negros y blancos en la narrativa costarricense. Del mismo modo es necesario situar el interés de profesionales de la cultura como Yazmín Ross⁴ en conservar expresiones musicales afrolimonenses en el contexto más amplio de los trabajos recientes de críticos literarios y culturales, e historiadores de la literatura (centroamericanistas y latinoamericanistas) que redescubren y/o revalorizan la literatura afrocostarricense, afrocentroamericana, afrocaribeña y afrolatinoamericana.⁵ Entre ellos se cuentan: Jackson (1999), Wilson (1999)⁶ y Castro Jo (2003), Mackenbach (2003), Molina Jiménez (2005),⁷ Rossi (2005) (véase también el número 5 (2003) de *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* dedicado a las producciones culturales del Caribe que incluye trabajos de los narradores Julio Escoto y Anacristina Rossi).⁸ Werner Mackenbach (2003), en “Representaciones del Caribe en la narrativa centroamericana contemporánea”, sostiene que la poca importancia que la literatura caribeña ha recibido hasta ahora en los estudios literarios se debe a que sus autores, normalmente hombres letrados de las ciudades de la región del Pacífico donde se desarrollaron las sociedades mestizas de tradición hispánica, consideraron primitivas las expresiones artísticas y literarias de las regiones caribeñas, por lo cual las excluyeron de los cánones de las bellas artes y de la literatura culta, respectivamente.⁹

Esta abierta desvalorización de la cultura afrocaribeña –además de causar el manifiesto desinterés de muchos historiadores de la literatura en la producción literaria de la región– ha producido numerosas representaciones literarias del Caribe que son claramente exotizantes y muchas veces despreciativas. En el caso específico de la literatura costarricense, esta afirmación es válida para las representaciones de los afrocaribeños en las novelas bananeras, como por ejemplo en *Mamita Yunai* de Carlos Luis Fallas o en *Puerto Limón* de Joaquín Gutiérrez (véase Grinberg Pla/Mackenbach 2006). Si se tiene en cuenta que en los discursos identitarios costarricenses de la primera mitad del siglo XX la pureza de raza (blanca) es considerada un elemento fundamental,¹⁰ no debería sorprender la tereotipos racistas en la narrativa costarricense escrita en español por autores blancos o mestizos, de escritores preocupados por la justicia social como Carlos Luis Fallas; la etnicidad, propia y ajena, ha sido sin duda el punto muerto de la mirada crítica de muchos intelectuales comunistas.

En este contexto es importante enfatizar que en los últimos años ha habido un marcado cambio en la índole de las representaciones literarias del Caribe en la narrativa costarricense en particular y en la narrativa centroamericana

en general, particularmente en la narrativa de Tatiana Lobo (*Calypso, El año del laberinto*) y la novela *Limón Blues* de Anacristina Rossi, en las cuales el Caribe es parte central de la diégesis desde una perspectiva interior (véase Mackenbach 2003) o, en palabras de Quince Duncan (2005), desde una postura etnofílica¹¹ con respecto a los afrocaribeños o afrolatinoamericanos. Este cambio en la mirada de los intelectuales blancos o mestizos frente a la cultura afrocaribeña es sin duda alguna no sólo contemporáneo, sino también similar al cambio en la mirada hacia la música negra desde los centros de la industria cultural y sus representantes, que llevó, por ejemplo, a la producción (y comercialización) del cd *Babylon* de Walter Ferguson (como un epígono tal vez de la exitosa producción del disco *Buena Vista Social Club*, a cargo de Ry Cooder en 1997).

Volviendo al tema de las representaciones de los negros en la literatura costarricense, cabe destacar que el intelectual afrocaribeño Quince Duncan no sólo ha teorizado sobre la necesidad de valorizar positivamente la identidad afrocostarricense y sus producciones artísticas y culturales ya en 1972, fecha de publicación de su ensayo *El negro en Costa Rica* (en colaboración con Carlos Meléndez),¹² sino que también ha representado a los afrocaribeños en su narrativa desde una perspectiva empática y no exotizante. La novela *La paz del pueblo* (1978), por medio de una narración polifónica y fragmentaria, resiste las narraciones monolíticas que definen la identidad afrocaribeña como una serie de categorías fijas. Más bien, las diversas perspectivas de esta novela representan el Caribe costarricense como una realidad compleja que no es explicable por medio de un único macrorrelato aglutinante. Esta estrategia funciona explotando elementos rítmicos iterativos afrocaribeños y aprovechando las múltiples temporalidades de las experiencias religiosas afrolatinoamericanas (que permiten viajar al pasado o dialogar con los ancestros) a modo de contrapunto de los hilos narrativos lineales, en una estética que me atrevería a llamar de calypso.

Debido a las nuevas tendencias comentadas brevemente en los párrafos anteriores, considero necesario relativizar la contundencia con la cual Carlos Guillermo Wilson, en el texto que sigue a continuación, enfatiza no sólo la falta de atención que la cultura de los afrodescendientes ha recibido, sino también la desesperanza respecto de las posibilidades de su valorización en el presente y el futuro:

[...] durante los primeros cinco siglos de la formación de los pueblos y las culturas latinoamericanas, no se ha reconocido debidamente la aportación y hasta la existencia de los latinoamericanos de ascendencia africana, y al juzgar la experiencia latinoamericana durante los primeros quinientos años se sospecha que [...] poco o nada cambiará, en cuanto a la actitud de no aceptar la realidad de la esencia africana en la raza y cultura entre los latinoamericanos en la América Latina y en las comunidades Latinoamericanas en los Estados Unidos[.] (Wilson 1999: 51)

En el caso particular de Costa Rica, proyectos como el de *Babylon* en el área de la música, así como la narrativa contemporánea –especialmente de mujeres (Tatiana Lobo, Anacristina Rossi, Yasmín Ross– indican que sí se ha producido un cambio en la mirada blanca y mestiza hacia la cultura afro. El sugerente concepto de etnofilia propuesto por Quince Duncan, en cambio, parece tener más operatividad. Y, en efecto, este intelectual se muestra más optimista al sostener que:

En el proceso de búsqueda de identidad, reconciliación con su herencia cultural arrebatada, y asunción de su etnicidad afro hispánica, los afrorealistas nos llaman a no considerar la diversidad étnica como un peligro para la unidad nacional, sino que corresponde abrazarla como nuestra gran riqueza. La incorporación de estos autores al canon del “main stream” de Nuestra América, dependerá del proceso de apropiación que el resto de la comunidad latinoamericana realice de la dimensión marginada o invisibilizada de su herencia ancestral. (2005: s.p.)

A ritmo de calypso

So it is not surprising that the mixture is often so explosive and conflictual, in rhythm and lyrics of calypso, salsa, reggae, and dancehall, as in writing. (Reiss 2005: 26)

Mathias Röhrig Assunção, en su estudio “From Slave to Popular Culture: The Formation of Afro-Brazilian Art Forms in Nineteenth-Century Bahia and Rio de Janeiro”, señala que la transformación de las prácticas culturales y religiosas de los esclavos negros en Brasil en la cultura nacional y popular brasileña a secas está al servicio del nacionalismo cultural (y su necesidad de originalidad y especificidad) en un movimiento asimilacionista que borra el componente afro de las mismas. Del mismo modo, Röhrig llama la atención sobre el hecho de que los investigadores que acentúan las raíces puramente africanas de la capoeira, el batuque y otras prácticas artísticas, no dan suficiente importancia a las reconfiguraciones y adaptaciones experimentadas por las mismas en tierras americanas. El riesgo que se corre al acentuar exclusivamente la continuidad de la cultura africana en América consiste en minimizar la experiencia traumática de la esclavitud y desdibujar los procesos de creolización y transculturación. Röhrig concluye que:

[i]f creolization entailed fusions between different traditions and practices, we also need to recognize that fragmentation was as much a part of that process. Thus, creolization was never a linear process of mixture, but always combined fusion and segmentation. Furthermore, the relocation of specific African practices in other contexts and wider cultural manifestations resulted in the permanent redefinition of their meanings independently of changes in formal aspects.

In other words, intense change does not necessarily exclude commitment to traditions as long as alterations remain within certain parameters. If tradition and innovation are not necessarily two excluding strategies, but rather the ingredients of any successful process of adaptation, we can understand why the Afro-Brazilian experience, and more generally that of Afro-Americans in the Diaspora, becomes so important in the current globalization process. They help people to adapt to change whilst remaining genuine. That is why the globalized forms of samba and capoeira remain, until this day, so distinctively African *and* Brazilian, or Afro-Brazilian. (2003: 173)

Esta postura permite por extensión entender el calypso como una práctica cultural africana y caribeña, o afrocaribeña. Como es sabido, el calypso es una forma musical creada y desarrollada por afrodescendientes en Trinidad.¹³ Según señala Keith Warner (1982: 59-60), uno de los primeros calypsos en inglés expresaba desaprobación frente a la amenaza de abolir el Consejo de la Ciudad en Port Spain en 1898, pero ya antes de esta fecha los calypsos solían expresar crítica social. El rol contestatario del calypso, en tanto forma de expresión que vehiculiza ideas, creencias y opiniones contrarias a las sostenidas por las instituciones de la cultura dominante, sigue siendo parte constitutiva del género en Trinidad:

The calypsonian, then, in one of his roles, acts as a mirror for the society and provides the population with a voice and a platform. [...] It is clear that the views expressed fall under the general banner of popular opinion, the type the average citizen holds and discusses with his friends' views that also include those on religion, education, drug abuse, unemployment, etc., insofar as they affect the individual and his relationship with the rest of the society. (Warner 1982: 87-88)

En lo que respecta a la región Caribe de Costa Rica, el calypso llegó de la mano de los afrocaribeños y, más

de cincuenta años después de que el último de los periódicos en inglés editados por y para los afrodescendientes tuviera que cerrar, el calypso continúa siendo una forma musical productiva que permite a los afrodescendientes retratar la vida cotidiana en Limón así como también canalizar ideas alternativas e incluso críticas respecto a las expresadas en los medios de comunicación estatales o en manos de la iniciativa privada, afín con los intereses de las mayorías blancas y mestizas del Valle Central. Lara Putnam (2002: 163), por ejemplo, llama la atención sobre el hecho de que un calypso de Walter Ferguson¹⁴ describe la forma en que el aparato judicial podía ser manipulado para servir intereses particulares: una mujer que no logra echar al calypsonian por sus propios medios, convence a las autoridades que amenacen con deportarlo. Además, cabría agregar, este calypso pone sobre el tapete la precariedad de la situación de vida de muchos afrodescendientes en el Caribe costarricense, debido a su condición de extranjeros y/o indocumentados entre los años 30 y 50 particularmente.¹⁵

Significativamente, Anacristina Rossi (2005) se refiere a la cultura literaria de la prensa escrita de Limón como parte de una cultura perdida. Según lo demuestran las investigaciones de esta narradora, durante la primera mitad del siglo XX, el periódico de la Universal Negro Improvement Association (U.N.I.A., el movimiento liderado por Marcus Garvey, *The Negro World*, los periódicos dirigidos por Samuel Nation, *The Times* (1912-1913)¹⁶ y *The Searchlight* (1929-1931), así como la sección en inglés de *La Voz del Atlántico* (1934-1946), a cargo de Alderman Roden y en la que colaboraba también Nation, canalizaron las inquietudes y las opiniones de la comunidad afrodescendiente, cuyos intereses no se encontraban (y aún no se encuentran) representados en la prensa nacional costarricense. De hecho, y en palabras de Anacristina Rossi, el gobierno de Costa Rica le “declara la guerra” a la cultura de los negros (2005: 156). Esta guerra tuvo como resultado la exclusión de los afrodescendientes de los medios de comunicación controlados por y dirigidos a la población blanca y mestiza, así como la desaparición de la cultura periodística en inglés. El peso del proyecto nacional de “españolización” del Estado costarricense, sumado sin duda a las presiones económicas, logró en efecto acallar la prensa escrita de Limón que representaba los intereses de la comunidad afrocaribeña.¹⁷ Esto no significa que los afrodescendientes no sigan haciendo uso de la lengua escrita en español y en inglés individualmente, y, como en el caso de Quince Duncan, produciendo una literatura y un pensamiento crítico etnofílicos con respecto a su comunidad. Sin embargo, más allá de estas apropiaciones exitosas de la prensa escrita y de la industria editorial, se podría argumentar que la comunidad afrocostarricense en tanto que comunidad se ha replegado en la literatura de tradición oral, encontrando un medio de expresión en formas de la música popular afrocaribeña como el calypso. Esto parecería indicar que, en el Caribe costarricense, las prácticas culturales afro han continuado ofreciendo a los afrodescendientes un medio de expresión y tal vez de resistencia, en tanto las prácticas culturales de tradición británica, otrora abrazadas por dicha comunidad, como los clubes de debate, las competencias de declamación y los periódicos, han sido prácticamente abandonadas.

En cambio, el calypso como práctica cultural aún da muestras de vitalidad. Este trabajo es un primer acercamiento a la compleja cuestión de hasta qué medida el calypso en el Caribe costarricense permite a los afrodescendientes reafirmar una identidad afrocaribeña que traspasa los límites nacionales de Costa Rica y mantener viva la historia de resistencia de los afrodescendientes y africanos en América.¹⁸ Aunque aún no sea posible afirmar cuál es el impacto social que el calypso ha tenido o tiene en Costa Rica como forma de resistencia o de crítica social, me parece importante una aproximación al calypso como práctica cultural que exceda la mirada celebratoria y el gesto del rescate cultural y se centre en los usos y la productividad del calypso para la comunidad afrocostarricense.¹⁹ Mi análisis de *River Bank* de Walter Ferguson sugiere que el calypso bien puede socavar, por ejemplo, las nociones de superioridad cultural y educativa tan caras a la imagen de Costa Rica como nación.

Respuestas de un calypsonian de Cahuita

The calypsonian, more than everybody else in society, has to keep his finger on the pulse of the country. *The Mighty Sparrow* (Warner 1982: xi)

La educación formal gratuita y obligatoria en español que fue impuesta a los afrodescendientes habitantes de la región del Caribe costarricense a mediados del siglo XX para “españolizar a la población”, se implementó conjuntamente con el cierre de las escuelas protestantes en inglés.²⁰ La escuela pública, y el maestro, serán a partir de entonces los encargados de asimilar cultural y lingüísticamente a los afrodescendientes en la nación costarricense.²¹ De ahí que el maestro sea la cara de un Estado cuya política educativa ha consistido en querer borrar las huellas de la cultura africana, jamaicana y británica de los afrodescendientes. No parece desatinado inclinarse a pensar que el fracaso de la escuela estatal en Limón (lo que se refleja en el bajo nivel de educación formal de la población actual) está relacionado con la imposición del sistema escolar costarricense a la población afrodescendiente como estrategia de asimilación.²²

En el calypso *River Bank*, Walter Ferguson describe una situación probablemente muy común para muchos niños afrocostarricenses: el maestro de la escuela lo trata de tonto, de negro ignorante, lo cual coincide con el desprecio institucional de la escuela costarricense frente a los saberes, valores y tradiciones de los afrodescendientes. Así, el calypsonian comienza cantando:

Me teacher never liked me
 The fellow said that I'm a black-headed mule (bis)
 Not time at all that we could agree
 He said I am a dunce and a bloody fool (bis).

Avalado por la escuela, el maestro es el único habilitado para transmitir cultura a los niños y por extensión a la comunidad; el saber del calypsonian no tiene lugar dentro de la escuela: aparentemente no tiene ningún conocimiento válido que transmitir. Claramente, se trata de una relación desigual que no admite un intercambio simbólico parejo. Depositario del poder de la institución escolar, el maestro se permite juzgar y despreciar la cultura del afrodescendiente.

También en la literatura infantil costarricense es posible encontrar una caracterización discriminatoria de los afrodescendientes. El caso más significativo lo constituye *Cocorí* (1948)²³ de Joaquín Gutiérrez, que no por casualidad ha sido usado como lectura obligatoria en las escuelas costarricenses. La novela cuenta las aventuras de Cocorí, un niño negro de siete años, que vive con su madre en una región identificable como la costa Caribe costarricense. El lenguaje de la novela y de sus personajes es el castellano, en abierta contraposición con la cultura lingüística de los afrocostarricenses, quienes, como Walter Ferguson, se expresan preferentemente en el criollo limonense de base inglesa, o bien en inglés estándar.

El otro personaje en edad infantil es una niña blanca, de cuya belleza Cocorí queda prendado y que el narrador describe como “[s]uave y rosa, con ojos como rodajas de cielo y un puñado de bucles de sol y miel [...]” (1973: 17). La percepción de él hacia ella es idealizante, mientras ella, por el contrario, lo percibe grotescamente, confundiendo con un monito y creyendo además que está tiznado. Del mismo modo, el maestro desprecia al calypsonian en *River Bank*.

En *Cocorí*, el intercambio simbólico entre ambos personajes es desigual. Mientras la niña blanca tiene una influencia positiva, podría decirse que hasta civilizadora, para el niño negro, pues le regala una rosa que lo hace más bueno,²⁴ éste no logra regalarle a la niña un monito, como tiene planeado, porque el barco en el que ella viaja se va del lugar antes de que él pueda cumplir con su promesa. Las buenas intenciones del niño negro son sólo eso, buenas intenciones, y su aporte queda para siempre truncado.

Es en este punto que el calypsonian, en *River Bank*, empieza a contarnos otra historia. El punto de inflexión se produce precisamente en el momento cuando él, al cantar en presencia de los niños de la escuela, transmite su cultura y su saber a la comunidad. Esta, representada metonímicamente por los niños, reacciona positivamente, mostrando alegría, lo que muy posiblemente se deba a que se identifica con el calypsonian y su música. De hecho,

la expresión usada por Ferguson (“I notice that the children all in a glee”) hace alusión probablemente también al *glee* británico, que se canta a coro, lo que estaría indicando, por un lado, una incorporación creativa de la tradición británica en la cultura de los afrodescendientes y, por el otro, sugiriendo que los niños se suman a cantar con él. Dado que el texto continúa diciendo “They [the children] came around/And they form a ring/I was singing river bank me cubali”, esto confirmaría la idea de que los niños se unen al calypsonian en el canto.²⁵ De este modo el calypsonian restablece el vínculo con la comunidad, la cual al reconocerse en el calypso, se une a él en una práctica cultural común. Así, la transmisión del saber funciona entre las generaciones por medio de la literatura oral entroncada en la música popular. Es precisamente el reconocimiento de la comunidad el que llevará al maestro a valorar el aporte que el calypsonian, como transmisor de la cultura de los afrodescendientes, hace a la comunidad.

They start to treat me with sympathy

They call me into the school

And the teacher had to agree

No I'm a dunce and a bloody fool

La invitación a cantar en la escuela, así como el buen trato y el respeto, significan el reconocimiento de la cultura afrocaribeña por parte de una institución estatal: un reconocimiento que por ahora ha tenido lugar entre historiadores, escritores, músicos y otras personalidades de la cultura individualmente, pero que aún no ha tomado forma institucional en Costa Rica. De más está decir que no es posible, a partir del análisis de tan sólo un calypso, concluir que esta forma musical tiene un rol central en las prácticas culturales de resistencia entre los afrocostarricenses. Lo que sí se puede es atisbar el potencial contestatario que el género calypso parece tener para la comunidad afrocaribeña en Costa Rica. Baste señalar por ahora que si la comunidad de los afrodescendientes parece no tener una “intelectualidad” orgánica y activa (Molina Jiménez 2005), y la cultura literaria escrita ya no florece en Limón, el calypso sigue siendo productivo para afirmar la identidad afrocostarricense e imaginar un intercambio simbólico igualitario.

Referencias

Textos primarios

Duncan, Quince (1978): *La paz del pueblo*. San José: Editorial Costa Rica.

Ferguson, Walter (2002): *Babylon*. Disco Compacto. Prod. Por Yazmín Ross/Luciano Capelli, Cahuita.

Gutiérrez, Joaquín (1973): *Cocorí*. San José: Editorial Costa Rica [1ª ed. Santiago de Chile: Rapa-Nui 1948].

Gutiérrez, Joaquín (1978): *Puerto Limón*. San José: Editorial Costa Rica [1ª ed. Santiago de Chile: Nascimento 1950].

Lobo, Tatiana (1996): *Calypso*. San José: Farben.

Lobo, Tatiana (1999): *El año del laberinto*. San José: Farben.

Ross, Yazmín (2000): *La flota negra*. México, DF: Alfaguara.

Rossi, Anacristina (2002): *Limón Blues*. San José: Alfaguara.

Teoría y crítica

Barbas-Rhoden (2003): *Writing Women in Central America. Gender and the Fictionalization of History*. Ohio University Press.

Befeler, Sara (1996): “La esclavitud negra en América”, en: *Repertorio Americano*. Nueva Época. 1 (enero-junio 1996): 30-38.

- Bonilla, Abelardo (1981): *Historia de la literatura costarricense*. San José: Universidad Autónoma de Centro América [1ª ed. San José: Editorial Universitaria 1957].
- Cáceres, Rhina (2000): *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Castro Jo, Carlos (2003): “Raza, conciencia de color y militancia negra en la literatura nicaragüense”, en: *WANI. Revista del Caribe Nicaragüense* 33 (abril-junio 2003): 21-32.
- Chacón, Albino (2004): “El sentido de la literatura de Quince Duncan en la historia cultural de Costa Rica, a propósito de la publicación de sus *Cuentos escogidos*”, en: www.editorialcostarica.com/quineduncancomenalbino.htm.
- Chaves Mora, Fernando/Jorge Alvarado et al. (1993): *Aspectos básicos sobre las serpientes de Costa Rica*. San José: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Cowley, John (1996): *Carnival, Canboulay and Calypso. Traditions in the making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duncan, Quince/Julián González/Guillermo Jiménez/Mayela Moya (1995): *Historia crítica de la narrativa costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Duncan, Quince/Carlos Meléndez (1972): *El negro en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Duncan, Quince (2005): “El afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 10 (www.denison.edu/collaborations/istmo/n10/articulos/afrorealismo.html)
- Escoto, Julio (2003): “Peso del Caribe en la literatura centroamericana actual”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*. N° 5 (www.denison.edu/collaborations/istmo/n05/index.html)
- Guenec, Mariannick (1992): *L'image du noir dans l'oeuvre de Quince Duncan (Costa Rica)*. [Memoria de maestría inédita.]
- Grinberg Pla, Valeria (2006): “¿Complejo de negro? Ensayo sobre *El negro en Costa Rica* de Quince Duncan y Carlos Meléndez”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*. N° 12 (www.denison.edu/collaborations/istmo/articulos/complejo.html)
- Grinberg Pla, Valeria/Mackenbach, Werner (2006): “*Banana novel revis(it)ed*: etnia, género y espacio en la novela bananera centroamericana. El caso de *Mamita Yunai*”, en: *Iberoamericana* N° 22, 2006 [en prensa].
- Herzfeld, Anita (1992): “La autoimagen de los hablantes del criollo limonense”, en: *Letras* 25-26, 141-157.
- Jackson, Richard (1999): “Escritores afro-centroamericanos contemporáneos”, en: Román Lagunas, Jorge y Rick McCallister (eds.), 1999: *La literatura centroamericana como arma cultural*, Ciudad de Guatemala: Óscar de León Palacios, 29-39.
- Johnson, Sara (2005): “*Cinquillo* consciousness. The Formation of a Pan-Caribbean Musical Aesthetic”, en: Reiss, Timothy (ed.): *Music, Writing, and Cultural Unity in the Caribbean*. Trenton, NJ: Africa World Press, 35-58.
- Lobo, Tatiana/Mauricio Meléndez (1997): *Negros y blancos: todo mezclado*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Mackenbach, Werner (2003): “Representaciones del Caribe en la narrativa centroamericana contemporánea”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 5 (www.denison.edu/collaborations/istmo/n05/index.html).
- Mason, Peter (1998): *Bacchanal. The Carnival Culture of Trinidad*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Molina Jiménez, Iván (2005): “Limón Blues. Una novela de Anacristina Rossi”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 5 (<http://denison.edu/collaborations/istmo/n05/resenas/limon.html>)
- Murillo Chaverri, Carmen (1995): *Identidades de hierro y humo: la construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890*. San José: Porvenir.
- Murillo Chaverri, Carmen (1999): “La identidad costarricense ante la diversidad cultural. ¿Un reto posible?”, en:

- Revista de Historia* 40 (julio-diciembre 1999): 159-173.
- Ortiz Wallner, Alexandra (2002): “Reseña de *Negros y blancos. Todo mezclado*”, en: *Revista Comunicación* 12 (2002).
(www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/Vol12_2002_Especial/negros_y_blanco.htm)
- Palmer, Paula (2000): “*Wa’apin man*”: *la historia de la costa talamanca de Costa Rica, según sus protagonistas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Putnam, Lara (2002): *The Company They Kept. Migrants and Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Quesada Soto, Alvaro (2000): *Breve historia de la literatura costarricense*. San José: Porvenir.
- Quirynen, Tine (2001): *La imagen del negro en La paz del pueblo de Quince Duncan*. [Memoria de maestría inédita.]
- Reiss, Timothy (2005): “Introduction. Music, Writing and Ocean Circuits”, en: Reiss, Timothy (ed.): *Music, Writing, and Cultural Unity in the Caribbean*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1-34.
- Reiss, Timothy (ed.) (2005): *Music, Writing, and Cultural Unity in the Caribbean*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Rohrig Assunção, Mathias (2003): “From Slave to Popular Culture: The Formation of Afro-Brazilian Art Forms in Nineteenth-Century Bahia and Rio de Janeiro”, en: *Iberoamericana* 12 (2003): 159-176.
- Rossi, Anacristina (2003): “Entre los vestigios”, en: *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*. N° 5 (www.denison.edu/collaborations/istmo/n05/index.html).
- Rossi, Anacristina (2005): “El Caribe perdido: literatura y exclusión en Costa Rica”, en: Kohut, Karl/Werner Mackenbach (eds.): *Literaturas centroamericanas hoy. Desde la dolorosa cintura de América*. Frankfurt, Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 155-167.
- Soto, Ronald (1999): “Un intento de historia de la inmigración en Costa Rica. El discurso sobre la inmigración a principios del siglo XX: una estrategia nacionalista de selección autovalorativa”, en: *Revista de Historia* 40 (julio-diciembre 1999): 79-105.
- Stewart, Watt (1991): *Keith y Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Torres-Saillant, Silvio (2005): “Caribbean Dirges: Rising Rhythms, Precarious Prospects”, en: Reiss, Timothy (ed.): *Music, Writing, and Cultural Unity in the Caribbean*. Trenton, NJ: Africa World Press, 367-389.
- Willson, Carlos Guillermo (1999): “La identidad afrolatinoamericana 1492-1992”, en: Román Lagunas, Jorge y Rick McCallister (eds.), 1999: *La literatura centroamericana como arma cultural*, Ciudad de Guatemala: Óscar de León Palacios, 41-53.
- Warner, Keith (1982): *Kaiso! The Trinidad Calypso. A study of the calypso as oral literature*. Washington, DC: Three Continents Press.
- Zavala, Magda/Seidy Araya (1995): *La historiografía literaria en América Central (1957-1987)*. Heredia: Editorial Fundación UNA.

Notas

¹Yazmín Ross es también autora de la novela *La flota negra* (2000), así como del guión del film *El barco prometido*, dirigido por Luciano Capelli, que narra la vida de Marcus Garvey y particularmente trata sobre el impacto del garveísmo y la fundación de la *black star line* para los limonenses, lo que demuestra una reiterada preocupación por la historia y la cultura afrocaribeñas.

²El siguiente pasaje de Manuel Monestel en el *booklet* de *Babylon* no deja dudas al respecto: “Cuando esta patria abra sus ojos de par en par y pueda ver la riqueza de sus culturas y sus etnias, cuando las diferencias se valoren como fortaleza y no como amenaza, la figura de Walter Ferguson ocupará el lugar entre los grandes y vivirá en la memoria

de las nuevas generaciones costarricenses.” (s.n.)

³ Véase al respecto la argumentación de Keith Warner: “When Europeans first went to Africa and failed to find any libraries filled with books, they hastily and erroneously concluded that Africans had no history and no literature. What was overlooked, or deliberately ignored, was the fact that the history and literature had been transmitted orally from generation to generation as part of what has been called the oral tradition. [...] The calypso is part of this non-scribal material, literature, [...] considering the method of transmission.” (1982: 3).

⁴ Esta intelectual mexicana participa por ejemplo en la iniciativa “Papaya Music”, que reúne productores, músicos e investigadores con el objeto de rescatar compositores populares del olvido y fomentar la exploración de las raíces culturales negras, inglesas e indígenas y sus posibles mezclas en la producción musical, entre otros fines. Véase: www.papayamusic.com/inicio.htm.

⁵ En lo que respecta a los estudios históricos, etnohistóricos y sociales de los afrodescendientes en Costa Rica, también cabe destacar la reciente publicación de rigurosos estudios desde una perspectiva etnofílica. Véase Lobo/Meléndez (1997), Palmer (2000), Cáceres (2000) y Putnam (2002); Molina Jiménez (2005) también señala este cambio de perspectiva en la historiografía reciente.

⁶ El artículo del escritor panameño y afrodescendiente Carlos Guillermo Wilson no se circunscribe a la literatura afrocentroamericana, sino que se refiere a la literatura afrolatinoamericana en general.

⁷ El artículo de este historiador costarricense se centra en Costa Rica, dando un panorama general de las representaciones de los afrodescendientes en la literatura y los estudios históricos, culturales y literarios para finalmente hacer un análisis de *Limón Blues* de Anacristina Rossi.

⁸ Esta tarea de rescate y visibilización de la literatura escrita por afrodescendientes es fundamental, pero no solamente porque dicha literatura, escrita en inglés, en creole o en español forma parte de la cultura de cada uno de los países centro y latinoamericanos. Además de ello, y en el caso concreto de la región centroamericana, permite establecer un eje región cultural centroamericana con carácter transnacional. Zavala y Araya han señalado a este respecto que: “[l]a Caribeñidad del área centroamericana aparece de manera expresa en su costa atlántica, donde una cultura multiétnica y sincrética, pero de marcado carácter afroantillano, muestra constantes particulares. Más allá de las costas atlánticas, los rasgos culturales del Caribe penetran con mayor o menor intensidad toda la región.” (1995: 19).

⁹ Mackenbach basa esta afirmación en sus estudios de algunas de las historias literarias nacionales más emblemáticas de Centro América, como las Jorge Eduardo Arellano (1994, 1996, 1997) para Nicaragua, Miró (1996) sobre la literatura panameña, y Rojas/Ovares (1995) sobre la literatura costarricense.

¹⁰ Véase Soto (1999: 88-92) y Putnam (2002) con respecto a las políticas racistas implementadas en Limón durante la primera mitad del siglo XX.

¹¹ El concepto de etnofilia propuesto por Quince Duncan me parece altamente sugerente porque permite una aproximación a los sujetos sociales (autores de las representaciones literarias o culturales) que desensializa la noción de raza. Duncan introduce el concepto de etnofilia en relación con una corriente en la literatura iberoamericana que hasta ahora no ha sido reconocida como tal y que él define como afrorealista. “El término ‘afrorealismo’ describe pues una nueva corriente literaria latinoamericana, cuya poética se aparta en algunos aspectos de los referentes tradicionales de la literatura del ‘main stream’. Aunque no evoca al mito occidental en la forma consistente en que lo hacen otras corrientes literarias latinoamericanas, ni recurre al folklorismo, no puede considerarse eurofóbica, pero sí etnofílica. Se distingue claramente con relación al negrismo y de la *negritude*, y aunque comparte algunos rasgos, se distingue también del realismo mágico por sus símbolos, mitos y por su perspectiva. El afrorealismo es una nueva expresión de las literaturas hispánicas, y muy posiblemente, de la literatura iberoamericana. Incluso, es posible que esa nueva dimensión se manifieste también en las literaturas francófonas y angloamericanas, así como en la literatura afroholandesa. La recurrencia a la subversión africanizante del idioma, los referentes míticos inéditos o hasta ahora marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye, la reivindicación de las deidades como Yemayá, y la incorporación de elementos del habla popular de la diáspora africana son factores medulares y

no decorativos en la obra de estos autores, y por ende el fenómeno afrorealista no tiene porqué estar limitado –si la hipótesis de la consciencia negra universal es cierta”. (Duncan 2005: s.p.).

¹² Para un estudio de este texto pionero (el primero de esta índole en Costa Rica) en la visibilización y valorización de la cultura de los afrodescendientes en Costa Rica, véase Grinberg Pla (2006).

¹³ Sobre la evolución histórica del calypso en Trinidad véase Warner (1982: 7-26) y Cowley (1996: 134-227).

¹⁴ “Certain woman call me a one-pant man/I shouldn’t be in society/calling myself a calypsonian/but she say she going to run me out the country. Me no know brother me no know/what I done this wicked woman/I only sing me sweet calypso/she say she going to run me out of the land. She went and called the police on me/telling them I am running contraband/when the government come down and see/they glad was to leave the calypsonian. She went and called the authority/telling them I’m a foreigner/they come with soldiers and artillery/compelling me to show them me cédula.” (Walter Ferguson; citado en Putnam (2002: 2)).

¹⁵ Rossi explica que a partir de 1930 “los negros con pasaporte británico debían reportarse constantemente a las autoridades y pagar cada año sumas inmensas para renovar la cédula de residencia, y eran amenazados de expulsión al menor problema”. (2005: 164).

¹⁶ “Este periódico tiene una importancia literaria porque sus editoriales y artículos de fondo son excelentes ensayos sobre la situación del mundo en general y la de los negros británicos en particular. Además, otros negros de Limón contribuyen con ensayos y hermosos poemas en un inglés británico elegante y cuidadoso. La importancia de este periódico es también política: la capacidad de Sam Nation y sus allegados de denunciar los abusos y las injusticias lo vuelve un personaje intolerable para la United Fruit y las autoridades costarricenses. Lo obligan a cerrar el periódico y a irse del país, pero en el último número Nation cuenta lo ocurrido y les advierte a los poderosos: *He who overcomes by force/Hath overcome but half his foe.*” (Rossi 2005: 158).

¹⁷ Anacristina Rossi explica la extinción de la floreciente cultura literaria en inglés que caracterizó el Limón de principios de siglo XX del siguiente modo: “Así, al intensificarse al mismo tiempo la crisis económica, el racismo y la exclusión a partir de 1930, muchos negros regresaron a Jamaica, otros emigraron a Estados Unidos y a otras islas del Caribe. Los que decidían permanecer en Limón porque tenían allí su vida y su negocio eran forzados a dejar sus costumbres y su idioma para ‘integrarse’ –hay que ponerlo entre comillas porque nunca fueron aceptados. Un alto porcentaje de los negros de Limón en los años treinta y cuarenta eran ciudadanos británicos y orgullosos de serlo se negaron a renunciar a esa identidad. Eso los hacía unos eternos excluidos por idioma y costumbres. Aún así, quedarse como británicos fue la opción que la mayoría de los negros que tenían ese pasaporte escogieron, pagando el precio de su marginalidad. Los hijos y nietos de ellos no eran ya ni británicos ni costarricenses, para adquirir una u otra nacionalidad las maniobras legales eran caras, complicadas y a veces infructuosas. Entonces emigraban o permanecían en Costa Rica tratando de ocultarse para que no los encontraran las autoridades. Para pasar desapercibidos y que los dejaran vivir en paz fueron dejando de lado su cultura, y no la transmitieron a sus hijos para no causarles problemas de adaptación. Por esas razones, la cultura literaria de los negros británicos se extinguió cuando murieron ellos mismos y sus últimos periódicos, en los años cincuenta”. (2005: 164-165).

¹⁸ Sara Johnson (2002) argumenta que durante el período colonial (siglos XVIII y XIX), las migraciones y los intercambios culturales entre los afrodescendientes en el Caribe insular tuvieron lugar bajo el signo de la “cognizance of unity” (36). Esta investigadora analiza las producciones musicales como expresión de una estética pancaribeña que se encontrará, apropiada y adaptada, en las expresiones musicales de todo el Caribe. Por eso, Johnson considera a los músicos caribeños como una vanguardia intelectual (51), un término que me parece apropiado para señalar la capacidad de los músicos afrocaribeños de transmitir estéticas y saberes africanos, adaptarlos a la situación actual o incluso reinventarlos.

¹⁹ Con respecto a las distintas perspectivas (críticas, celebratorias) frente a las producciones musicales del Caribe, y al potencial contestatario de la música caribeña, véase Torres-Saillant (2002).

²⁰ En *Limón Blues*, Anacristina Rossi (2002: 384-387) recrea admirablemente lo que significó la imposición de la escuela estatal costarricense para la población de Limón.

²¹ Carmen Murillo Chaverri (1999: 163) sostiene que la escuela, junto con los destacamentos militares y la justicia, ha sido la encargada de difundir los valores y afirmar la soberanía de la nación costarricense en todo el territorio, y especialmente en regiones como la del Caribe, cuya realidad se aparta de la imagen ideal de Costa Rica propulsada por el Estado.

²² Según un informe de 1999, en la ciudad de Limón, pese a que el 92.7% de los niños concurre a la escuela primaria, aproximadamente un 20% de la población ha completado la educación primaria hasta esa fecha, lo que demuestra un alto índice de deserción escolar, mientras que casi un 30% de los jóvenes no asiste a la escuela secundaria y sólo 15.7% asiste a la universidad. Fuente: “Plan de desarrollo urbano estratégico del cantón central de Limón” del Ministerio de Vivienda y Asentamientos Humanos, Fondo de Preinversión-Ministerio de Planificación y Política Económica, Asociación Nacional Pro Medio Ambiente y Recursos Naturales de Costa Rica, en: <http://www.japdeva.go.cr/docum/plfinal.doc>. La situación actual contrasta abiertamente con el alto nivel de educación de los afrodescendientes en Limón durante los años 20-30: “West Indians, both young and old, were better educated than their Hispanic peers in Limón. [...] Only 73 percent of young white men in Limón (agees fifteen to twenty-nine) could read and write in 1927, compared to 83 percent of young white women and 86 percent of young black men. The highest literacy of any cohort in the province was that of young black women, 98 percent of whom could read, and 90 percent of whom could both read and write.” (Putnam 2002: 173). Los datos de Lara Putnam concuerdan con la importancia que la cultura de la prensa escrita tuvo para esa época entre los afrodescendientes en Limón.

²³ *Cocorí* ganó en 1947 el primer premio de novela infantil de la editorial chilena Rapa-Nui, que al año siguiente la publicó. Fue reeditada en diversas oportunidades en Chile y Costa Rica. La edición que manejo es la de 1973 de la Editorial Costa Rica, ilustrada por Manuel de la Cruz González.

²⁴ La niña le regala una rosa a Cocorí, y aunque la rosa vive poco, tiene una influencia benéfica para el niño ya que lo impulsa a hacer cosas útiles: “La Rosa había aromado su choza. Lo había hecho más bueno. Por ella había enderezado a Doña Modorra y había defendido al Tití de las furias del Campesino. El monito, con su cara de payaso, lo miraba compungido desde su horcón”. (1973: 36). De más está decir que así como la rosa es una metonimia de la niña blanca, el mono lo es del niño negro, de modo que la flor representa metafóricamente los valores occidentales y el animal los africanos.

²⁵ Timothy Reiss (2005: 11) sostiene que la estructura de llamada y respuesta (formal e improvisada), que permite e incluso prevé la participación de la audiencia, es un elemento central en casi todos los géneros de la música caribeña.

Textualización del canibalismo en Honduras

Entráronse en las canoas con algunos soldados, los más animosos en compañía de los padres... Caminaron río abajo buen trecho, hasta dar vuelta a una punta ribazo de tierra, en cuya caída vieron innumerables indios tiznados y embijados, con sus penachos de plumas y lanzas (señales de guerra en ellos) y en una muy alta, puesta una cabeza que parecía (como lo era) del capitán Daza, y en otras, algunas manos de españoles, una de ellas con herradura y clavos, que era la que hallaron que aprisionaba al indio alevoso. El P. Fr. Esteban cuya canoa tomó tierra primero que las otras, fervorizado en espíritu, les comenzó a predicar, afeándoles su insulto, abominando sus idolatrías y vicios, proponiéndoles su condenación si no se convertían y hacían cristianos, pues sólo en esta ley evangélica hay salvación. Irritáronse con esto sañudamente los rebeldes indios, y haciendo señas con unos pitos, y a un mismo tiempo cargaron todos sobre el P. Fr. Esteban, que imitando a su santo, esperó aquella impetuosa furia puesto de rodillas en tierra, orando a Dios que perdonase a sus homicidas. Dieron al P. Fr. Esteban muchas heridas con macanas, y le atravesaron una aguda lanza que cimbraron; y con un machete le cortaron por las sienes el casco de la cabeza; en cuyo acerbo tormento dio el alma a Dios su creador. El P. Fr. Juan de Monteagudo, aun no había desembarcado; y así recibió la dulce deseada muerte en la misma canoa puesto de rodillas, donde con las mismas palas de los remos, y otros que se les agregaron, entrando al agua hasta la cintura con machetes y varas de madera negra, más dura que el hierro, hicieron criba su cuerpo. Lo mismo hicieron con los soldados que pudieron haber a las manos, algunos de ellos escaparon a fuerza de sus brazos, forcejeando con los indios; que como llevaban tres o cuatro bocas de fuego pudieron hacerlos retirar y escapar, aunque heridos y maltratados... Con tal mortal odio de los cristianos y bárbaro rencor quitaron la vida los cruelísimos indomables indios lencas y taguacas (que todos son xicaques) a estos dos mansos corderos, que no contentos aquellos lobos sangrientos, con haber derramado con tan violenta muerte su sangre y regado con ella sus pérfidas tierras; les quitaron a cercén por el supercilio los cascos al P. Fr. Esteban en el propio acto del martirio y al P. Fr. Juan después de muerto, para beber en

Héctor M. Leyva

Universidad Nacional Autónoma de Honduras
(UNAH). Departamento de Literatura
Centroamericana.

ellos como tazas o guacales sus malditas bebidas de chichas asquerosas y brindar al demonio en sus nefandos sacrificios y abominaciones. Hicieron pues un solemnísimo banquete y fiesta, por haber muerto a los Padres, sirviendo de único plato los brazos y muslos con las piernas de los venerables religiosos, en salsa de chile; maduraron su inmunda bebida de maíz maseado con tabaco molido y bebieron todos en los cascotes de las cabezas de los padres; lo restante del cuerpo, que como trunco habían quedado, abiertos por medio y sacado el corazón para mezclar la sangre de él con sus bebidas, quebrantado y dividido en menzuzos lo echaron al río para que no quedase rastro de haber habido tales religiosos. Las aras las enterraron, las dos casullas y frontales, albas y manteles, aplicaron para vestirse en sus danzas y bailes... Lo mismo hicieron con los hábitos de los religiosos y todos en esta forma, ensartados los cíngulos por las narices (que todos las tienen agujereadas) hacían corro y danzaban tiznados de negro y almagrados los ojos y los labios. Los cálices y patenas y vinajeras, partieron entre todos para colgar por dijes de las orejas y narices, e hicieron según su usanza en aquellos días muchas danzas en culto del demonio y de las sabandijas, mofa y escarnio del cristianismo. (Vázquez 123-124)

No cabe duda que no todas las muertes son iguales: algunas parecen más importantes que otras o tienen mayores repercusiones o tardan más en olvidarse. Es el caso de las muertes de los padres fray Esteban de Verdalet y fray Juan de Monteagudo, ocurridas en 1612 en la Taguzgalpa hondureña. El acontecimiento fue recogido en distintas relaciones históricas del siglo XVII y XVIII, constituyó un capítulo de la *Crónica de la Provincia de Guatemala* de fray Francisco Vázquez publicada en 1716, de donde fue tomado por historiadores del siglo XIX y XX, y finalmente fue convertido en el núcleo de la novela de Ramón Amaya Amador *Con la misma herradura*, en 1963.¹ Distintos elementos podrían considerarse como responsables del atractivo del episodio, pero entre los más importantes se halla el de ofrecer imágenes vívidas y atemorizantes del choque de mundos culturales. El episodio consigue activar una falla o fractura epistémica en cuanto que no sólo representa un acto de violencia física, sino que provoca el cuestionamiento del sistema de creencias sobre la condición humana y su sentido. El horror parece suscitarse de la materialización de lo imposible (o de lo que no cabe dentro de los marcos cognitivos propios). Si se atiende a los modos de textualización del suceso, puede apreciarse que los autores buscan comprender el horror articulándolo a esquemas preconcebidos más familiares, aunque ejerciendo una nueva violencia ahora discursiva sobre dicho suceso y los sujetos implicados. En las relaciones de la época, la muerte de los frailes es asimilada al modelo de un rito del demonio, reduciendo a los indígenas a una condición bárbara, propiamente subhumana. En la novela de Ramón Amaya Amador, en cambio, la reacción es inversa: el episodio es manipulado para restablecer la que se considera una condición humana digna, presentando la muerte de los padres como la consecuencia de una guerra justa aunque desechando las referencias al canibalismo, con lo cual se rebaja o reacomoda la “otredad” de los indígenas. Distintas evidencias sugieren que los indígenas pudieron efectivamente practicar ya fuera un canibalismo ritual o uno gustativo, lo que apunta hacia la distancia que los separaba de la tradición europea cristiana. En todo caso, los sucesos permiten considerar que las estrategias discursivas tienden a colonizar la otredad neutralizando su potencial perturbador sobre los propios sistemas de creencias. Para los cronistas religiosos, el martirio de los padres ponía en cuestionamiento su fe en el cristianismo y la providencia, para el novelista, su presunción arcádica del pasado prehispánico vinculada con las ideas sobre el comunismo primitivo del materialismo histórico y con cierta idealización de los que consideraba sus antepasados.

Las referencias a prácticas caníbales en Honduras pueden encontrarse en las primeras relaciones de los españoles. Colón dejó escrito en su diario del Cuarto Viaje (1502) haber hallado en el Cabo de Gracias a Dios “gente que comía hombres”, aunque no ofrece otra justificación que la impresión que le causó “la deformidad de su gesto” (Colón 193). Cristóbal de Pedraza, en sus crónicas de la provincia, refiere el caso de los indios aches con que se hizo acompañar Alvarado en sus conquistas del norte y el occidente del país, quienes, según el padre, eran “la más cruel gente de cuantos indios ay en todas las yndias, mayores carniceros y comedores de carne humana de todas

ellas, e que a la ora tomaban el yndio, en la misma ora lo sacrificaban y hazían pedazos y se lo comían, corriendo sangre a medio azar” (Pedraza, 1539: 161). Aunque el mismo Pedraza refiere casos de canibalismo entre los propios españoles, según oyó referir que en el viaje de Cortés desde México hasta Honduras se pasaron tantas hambres que algunos “se comieron entre ellos” como el caso de un Medrano Cheremía, que le dijo “haber comido de los sesos de un Montesinos Sacabuche natural de Sevilla” (1544: 294).

En una revisión crítica de las noticias sobre canibalismo entre los indios pijao de Nueva Granada, Félix Bolaños argumenta que el propio concepto de caníbal acuñado por Colón en su primer contacto con los caribes de las Antillas, se convirtió pronto en un modelo retórico al que acudieron frecuentemente los españoles para descalificar las poblaciones autóctonas y justificar su sometimiento. Cuando el canibalismo lo practicaban los indios –señala Félix Bolaños– los cronistas exageraron su monstruosidad y lo demonizaron; cuando lo practicaron los españoles, aunque reconocieran que los rebajaba moralmente, lo excusaron como resultado de las condiciones de excesivo rigor que les tocó en suerte sufrir (Bolaños 81-82).

Para Bartolomé de las Casas, como señala Walter Mignolo, los bárbaros americanos se clasificaban en cinco tipos: 1) aquellos cuya conducta es extraña; 2) aquellos que son feroces; 3) los que carecen de lengua escrita; 4) los que carecen de la verdadera religión y la fe cristiana; y 5) los apóstatas –entre todos los peores– que son aquellos que habiendo oído el Evangelio lo resisten o rechazan (por cierto que éste era el caso de los que dieron muerte a Verdalet y Monteagudo, que antes habían sido catequizados y recibido el bautismo)” (37-38). Mignolo encuentra en estos textos evidencia explícita del paradigma de la “diferencia colonial”, consecuencia y justificación del ejercicio del poder colonizador. “La diferencia colonial consiste –según Mignolo– en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. En este sentido, es el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder colonial” (Mignolo 39).

En el caso que nos ocupa, las extremas descalificaciones de los indios que hace el cronista fray Francisco Vázquez son completadas con una exaltación del fervor evangélico de los frailes, y más directamente con la invocación a una guerra justa contra los infieles. La relación deja claro que la animosidad de los indios para con los frailes se suscitó del enojo del demonio (de “la ira y soberbia infernal del áspid lucífugo”) provocada por los frutos que la evangelización iba mostrando (que “temía verse destituido del tirano dominio con que tenía cautivas tantos siglos había aquellas malaventuradas criaturas”) (Vázquez 110). El propio acto caníbal es presentado como una flagrante profanación no sólo de los cuerpos de los frailes, sino de los más sagrados símbolos religiosos (los indios se echan encima las vestiduras de la liturgia y hacen pedazos los cálices para colgárselos como pendientes de las orejas y las narices). Pero tan grave tormento, según el cronista, fue previsto por Dios para que sus designios se cumplieran y así, dice:

...para remediar estos intolerables daños y sacar tantas almas de la esclavitud del demonio, sólo pudiera ser medio proporcionado el rendirlos por armas y guerra, y ya sojuzgados y reducidos a policía natural, anunciarles el evangelio y ley de gracia, que es tan conforme a razón... (Vázquez 82)

A esto añade que la tal guerra sería justa por cumplir los tres requisitos que la teología halla necesarios para que así lo sea: la “autoridad y potestad” que el monarca español tiene sobre estas tierras concedidas por el Papa; la “causa”, que no puede ser mayor que la evangelización pero a la que se suman también los daños sobre las personas y las haciendas cristianas que los indios de la Taguzgalpa acostumbran hacer; y finalmente la “bondad de medios”, a la que habrían de ajustarse los capitanes y soldados evitando la gratuita “efusión de sangre, muerte y latrocinios” (Vázquez 82).

En este sentido, la relación de fray Francisco Vázquez ilustra nítidamente una actualización del paradigma de la diferencia colonial como estrategia discursiva que coloca a las poblaciones autóctonas en la condición de merecer la violencia del sistema de poder. Pero este argumento por sí mismo no parece suficiente para inhabilitar las referencias al canibalismo de los indios, como después va a hacer Ramón Amaya Amador en su novela. En un espacio liminal dentro de la modelación retórica del suceso, la relación de fray Francisco Vázquez parece ella misma perturbada por la vibración de los sinsentidos del suceso. Declara que escribe su relación basándose en los autos de testigos que han sido remitidos al convento, los que en ocasiones transcribe literalmente, en ocasiones resume y (como puede presumirse) en ocasiones retoca y completa. En general va acomodando el suceso a los propósitos antes mencionados de evangelización y guerra. Pero se ve igualmente forzado a desarrollar en largos capítulos los “maravillosos” augurios con que la providencia fue anticipando el martirio que para glorificación de su nombre iban a ocurrir (los “incendios” de fervor en los misioneros, las profecías de su venida que conocieron los indios –entre las que hubo la aparición de un misterioso niño blanco a un indio viejo entre los xicaques (Cap. III)–, el eclipse solar que precedió la muerte de los frailes y las erupciones y fumarolas de un volcán próximo ocurridas después). Esto sugiere que en lugar de simples mentiras, se está ante un desarrollo discursivo que busca a toda costa integrar lo insólito dentro de los marcos de lo que podría aceptarse, así fuera como un acto de fe.

Otros pasajes menos exaltados de la relación dejan ver descripciones de los indios de la Taguzgalpa que podrían pasar hoy día por relatos etnográficos, y que vienen a resultar de interés por hablar de unos modos de vida seminómadas del todo comparables a aquellos típicos en los que la antropología ha registrado prácticas caníbales. Comienza fray Francisco Vázquez por decir que en las “dilatadísimas” tierras de la Taguzgalpa habitan innumerables naciones (“que los indios comparan con una infinidad diciendo que son más que los pelos que tienen los venados”); nombra treinta de ellas e indica que son diversas e intrincadas sus lenguas, y a esto añade:

...estas razones y otras muchas son causa de permanecer estas gentes rebeldes en sus errores y apostasías, y sobre todo el no ser ni haber sido jamás república formada la suya, sino que han vivido en behetrías, sin cabeza ni señor natural... sin ley ni rey ni asiento, sino que andan a manadas como fieras salvajes, aprendiendo de ellas crueldades y consultándolas en sus agorerías y supersticiones. (Vázquez 81)

A esto puede añadirse lo referido en otra relación de los mismos sucesos (que por otra parte sigue de cerca la de fray Francisco Vázquez) del año 1741, en la que se amplía esta descripción de los indios de la Taguzgalpa:

[...estos indios están acostumbrados] a comer carne humana, que componen en chile o pimienta de los que matan en sus recíprocas guerras, y en las salidas que como salvajes hazen a los valles de Xamastrán, Olancho, y otros robando y matando con fiereza inhumana, sin perdonar ganados, niños y niñas, la montaraz osadía de estos bárbaros.

Vagan por las montañas, haziendo sus rancherías ya en un riyo, ya en otro, con débil fábrica y poco artificio, pues cada rancho se compone de quatro palos cuia cubierta de oja, que llaman Vigao, las que solamente duran los días que descanzan, y quando más tres mezes que es el tiempo en que se coje el maíz, que suelen sembrar; comen de lo que cazan, y pescan, y frutas monteses porque a más de ser el maíz que siembran poco, mucha parte de él se comen en elote y sin sasón, acabando el seco en un día o dos, que masticado con los dientes, lo hechan con su baba y ojas de tabaco en enfusión de agua que en comunidad beben y sí ha pasado la enfusión de tres días queda tan fuerte que los emborracha y priva de sentidos.

Andan desnudos en carnes, con solo ojas de árboles o algún caracol marino pendiente de unos cordeles, que cubre escasamente la honestidad. Bailan a su usanza, formando música de caracoles, tismados de negro y almagrados los ojos y los labios, agujereadas las orejas y narices, y pendientes de ellas huesitos, piedras y otras bujerías con grandes penachos de plumas de papagayos en las cavezas y en las manos; agudas lanzas de un género de madera más fuerte que el azero, que estas y flechas envenenadas son las armas que usan y en que son mui diestros...”. (Anónimo, folio 3)

Como puede apreciarse, la descripción se ajusta en lo sustancial a la caracterización de los grupos seminómadas que combinan una agricultura semipermanente con la recolección y la caza. Marvin Harris, apoyándose en distintas investigaciones, asocia las prácticas de canibalismo con las del infanticidio, el geronticidio y la guerra, comunes en estos grupos con mecanismos de control de la población en contextos de escasa provisión de proteínas y débil equilibrio ecológico. En estos contextos, los grupos de cazadores-recolectores enfrentan la presión de mantener estacionaria su población con respecto a la disponibilidad de presas, para lo que resultan útiles el infanticidio (particularmente el femenino) y el geronticidio (especialmente de aquellos ancianos que no pueden proveer su propio alimento); las guerras consiguen igual efecto sobre la población masculina y permiten dispersar a las poblaciones por el territorio. El canibalismo, por su parte, se halla directamente relacionado con la guerra, pues generalmente las víctimas son los cautivos. La ingestión de la sangre y la carne humanas pueden tener que ver con la apetencia proteínica y constituir un canibalismo gustativo, pero al mismo tiempo tanto esto como la tortura y el desmembramiento de las víctimas pueden asociarse con la potenciación simbólica del triunfo sobre los vencidos y constituir un canibalismo ritual (Harris 151-152).

Esto significa entender –dice Harris– que en las sociedades del nivel de las bandas y aldeas, la guerra es el asesinato ritual, al margen de que el enemigo sea liquidado en el campo de batalla o en casa. (Harris 152)

Harris ofrece una explicación complementaria para los desmembramientos de las víctimas:

Cuando la banda incursora es pequeña y tiene que atravesar considerables distancias por regiones donde el enemigo puede vengarse antes de que logre llegar a territorio seguro, la captura de prisioneros puede desaparecer por completo. En esas circunstancias, sólo pueden llevar piezas del enemigo para probar el cómputo de cuerpos que les permitan reivindicar las recompensas sociales y materiales reservadas y la valentía demostrada durante el combate. De aquí surge la extendida costumbre de llevar cabezas, cueros cabelludos, dedos y otras partes del cuerpo en lugar del cautivo entero. (Harris 51)

A una explicación semejante recurre Félix Bolaños para desvirtuar la leyenda de que los indios pijao acostumbraban celebrar mercados con carne humana. Destruir estos mercados (o “carnicerías de carne humana”) fue la justificación de numerosas incursiones españolas, cuando lo que otros testimonios parecen demostrar es que los pijao exhibían las partes de los vencidos como trofeos de guerra y no como mercancías, y consecuentemente con un sentido ritual (Bolaños 92). Pero aunque así fuera y aunque la manipulación retórica hispánica motivara el escándalo y justificara la conquista, en este caso como en el de la Taguzgalpa (donde también se ha visto que se exhibieron las cabezas y las manos de los soldados españoles) todo parece apuntar más bien hacia el modelo guerra-desmembramiento-canibalismo descrito por Harris.

Las referencias al canibalismo en la región se encuentran también en autores no españoles de la época. Eduard Conzemius, en su monografía etnográfica de los sumus y miskitos, dio crédito al relato de Exquemelin

(1678) según el cual un bucanero fue asado y comido por los Kukra de Corn Island, y al de otro viajero inglés, M.W. (1699), quien refirió que los Ulwa les sacaban primero las uñas de las manos y pies a las víctimas estando aún vivas, les zafaban los dientes a golpe de piedras y luego las asaban sobre una parrilla de varas verdes. A esto añadió el viajero que los indios consideraban este alimento como el más delicioso (Conzemius 191). Por supuesto que todas estas noticias pudieron responder también a un estereotipo colonizador que provenía de otros europeos con idénticos intereses que los de los españoles. No obstante, tampoco faltan indicios en las investigaciones arqueológicas de la zona de que el canibalismo fuera una práctica cierta. William Fowler ha encontrado evidencia para sostener que entre los Nicaraos ubicados en los lagos de Nicaragua el canibalismo había alcanzado la forma de un “terrorismo socio político” (Fowler 125). Y Paul Healy, en excavaciones en sitios próximos a Trujillo (en la antigua Taguzgalpa de Honduras), ha encontrado evidencia de que la carne humana formaba parte del consumo de alimentos entre los indígenas de la zona. Healy encontró en el sitio Selin un montículo con millones de conchas marinas, mezcladas con otros desechos de caza y recolección y huesos humanos de distintas épocas y distintos individuos en un período de tiempo que va del 600 al 1000 d.C. (Healy, 1984 y 1978).

Indudablemente aún es posible rebatir estos indicios, pero parecen suficientes para considerar la posibilidad de que los frailes de la relación hubieran sido víctimas efectivamente de las prácticas de guerra y antropofagia de la Taguzgalpa. Esto es de interés porque permite discutir el suceso desde el punto de vista epistémico, esto es, desde un ángulo que enjuicia las estrategias discursivas más que las costumbres de los indios. También es posible considerar el carácter contradictorio del juicio moral que recae sobre el desmembramiento y el canibalismo, toda vez que el respeto de la vida humana, que al parecer es lo que se encuentra en juego, es burlado desde el momento mismo en que la guerra es considerada perfectamente legítima por unos y otros. Como hace ver Harris, las evidencias indican que los hombres pueden aprender a consumir y gustar la carne humana, como también a disfrutar el sufrimiento y la tortura, pero no son suficientes para explicar “por qué culturas que no tienen escrúpulos en matar a sus enemigos se abstienen de comerlos” (Harris 153).

Lo que en todo caso puede aceptarse es que algunos acontecimientos vulneran las ideas que los grupos tienen sobre el mundo y los seres humanos, o más exactamente aquello en que quisieran creer. Se trata de acontecimientos que revelan diferencias duras o irreconciliables, que amenazan los sistemas de creencias y que consecuentemente emplazan dos posibilidades: 1) admitir la reorganización epistémica de las propias ideas con el costo de la incertidumbre y el debilitamiento de las estructuras de poder ideológico; o 2) mantener a salvo la integridad del propio epistema mediante estrategias discursivas o de otro tipo que integren el acontecimiento perturbador aún a costa de desnaturalizarlo y falsificarlo. Más o menos conservadoras son las tendencias dominantes en un grupo, más o menos se está dispuesto a aceptar cambios (aunque a esto habría que añadir la peculiaridad de que las tendencias más conservadoras tienden también a ser invasivas).

La barbarie, la apostasía, la ferocidad, el crimen, la anormalidad y la patología que nacen de un núcleo duro de diferencias (de una identidad, una corporeidad y un deseo otros, marginales o excluidos) y que responden a una lógica material y subjetiva diferente (conflictiva, disfuncional o asistémica), activan mecanismos de desautorización y de represión que tienden a allanar esas diferencias y a integrar los sucesos y las conductas en patrones de normalidad y funcionalidad. De otro modo, es la cooptación discursiva del ser (díscolo, indócil) y el ajuste coercitivo y práctico a modelos unidimensionales y orgánicos al sistema.

Si en el caso de las relaciones de la época, la animadversión contra los indios hace recaer sobre ellos una completa negatividad, en el caso de la novela de Amaya Amador, la simpatía y la solidaridad consiguen efectivamente desencadenar un discurso reivindicador, pero manteniendo a salvo dimensiones importantes del mismo epistema civilizador que antes había servido para denigrarlos. La novela opera invirtiendo los papeles y haciendo ver que los bárbaros eran los españoles (ambiciosos, irracionales y crueles), mientras los indios eran los depositarios y herederos del legado de sabiduría, justicia y armoniosa convivencia de la antigua civilización maya.

Hay sin duda un cambio en la articulación política del discurso y un descrédito de las instituciones y creencias religiosas coloniales, pero hay también una modelación de los indios a imagen y semejanza de la concepción

européo cristiana de hombre. Si bien puede aceptarse que los españoles de carne y hueso se encontraban lejos de responder a ese ideal, igual puede pensarse que tampoco los indios lo encarnaban cabalmente.

En la novela de Amaya Amador, la reivindicación de los indios se encuentra articulada al metadiscursos de la guerra antiimperialista y la revolución nacional. Es el proyecto de nación que emerge entre los sectores de izquierda durante el siglo XX y que pone sus esperanzas en la toma del poder por los desheredados. La novela busca recuperar la vena de bravura de los indios de la Taguzgalpa, de que quedaba constancia en las relaciones históricas, para animar la emergencia de los nuevos movimientos sociales. Como las iniciativas evangelizadoras de los frailes del siglo XVII, sin embargo, las del proyecto de la revolución nacionalista son también civilizatorias en el sentido de que imponen un horizonte histórico, ahora modelado por las ideas de progreso material y político de la modernidad europea. Más allá de las buenas intenciones, la novela revela hasta qué punto era necesario forzar una integración coherente de lo indígena en el proyecto y el discurso revolucionarios. Los indígenas no podían sino ser héroes civilizatorios para que su memoria fuera fértil y los signos perturbadores de su rebeldía tenían que ser falsos o podían ser obliterados.

Siguiendo la relación de fray Francisco Vázquez, la novela narra la primera y segunda entradas de los religiosos a la Taguzgalpa. Como en la relación colonial, Verdalet y Monteagudo obtienen grandes progresos en la evangelización de los indios hasta que estos últimos queman el poblado y huyen. La novela explica este primer acto de rebeldía como consecuencia de que antes los padres habían quemado sus ídolos, empeñados en que abandonaran sus antiguos ritos y creencias. En la novela, esta misma lógica de ofensa-venganza propia de una guerra es la que mueve al desenlace fatal de la segunda entrada. Cuando los frailes aún se encuentran levantando el segundo poblado, caen muertos por los indios como igual se narra en la relación de Vázquez. La novela explica que esto se debió a que el capitán Daza, jefe del destacamento de hombres de armas que acompañaba a los padres, había ejecutado con extrema brutalidad a uno de los indios. El indio propinó un bofetón al capitán Daza y éste, como castigo, lo condenó a morir clavándolo de un árbol con una herradura. Este curioso relato se encuentra con los mismos detalles en la relación de Vázquez, lo que hace coincidir ambas versiones en su lógica de guerra. No obstante, la novela hace más grave esta ofensa, pues el indio muerto es el padre de Lucol, el joven guerrero que ha sido encomendado por el Consejo de Ancianos en la distante ciudad Taguac para expulsar a los españoles. Alertados del inminente peligro de conquista por los blancos y ofendidos por la quema de sus ídolos, los ancianos habían decidido echar por la fuerza a los religiosos. Lucol, ahora afrentado por la humillante muerte de su padre, venga su sangre con la de los españoles. Al capitán Daza, Lucol le aplica exactamente el mismo castigo que a su padre -de ahí el título de la novela. Como en la relación de Vázquez, partes de los cuerpos de los soldados muertos en la batalla son exhibidas en lanzas y los frailes son decapitados, aunque sin referencias al canibalismo ni a derroches de crueldad.

El que la novela justifique los sucesos con los mismos pero inversos argumentos de fray Francisco Vázquez, no parece que satisfaga mejor las demandas de una más cordial moralidad. La guerra de los indios y consecuentemente la muerte de los españoles son justas porque las asisten aquellos cuatro requisitos que Vázquez esgrimía: la “autoridad y la potestad” sobre el territorio que ancestralmente les pertenecía, la “causa” de ofensa a los dioses autóctonos, de amenaza de invasión y de agresión, y la “bondad de medios” (pues aunque las relaciones señalaran lo contrario, de acuerdo con la novela no hubo crueldad innecesaria). Si la lógica es la misma, lo que cambia es la percepción de la constitución moral de los sujetos. Ahora son los españoles los que se comparan con bestias, mientras los indios son modelos de una humanidad ejemplar.

Contrario a las relaciones de los españoles (cuyas afirmaciones vienen a considerarse calumnias), los indios muestran en esta novela el más alto ejercicio de la racionalidad y de la justicia en sus actos. Antes de lanzarse impulsivamente a la guerra, el Consejo de Ancianos había deliberado sobre su necesidad y sus consecuencias, y el propio Lucol se había visto en un grave dilema pues había llegado a conocer a los frailes y el mundo de los blancos, y no todo le había parecido repugnante. Años atrás había sido hecho cautivo y llevado a Comayagua, y aunque había sido herrado en una pierna como esclavo, había sido remitido al convento donde había trabado amistad con alguno de los frailes. Ahí había tenido la oportunidad de aprender la lengua española, de apreciar los conocimientos

científicos y cartográficos de los europeos y de disfrutar incluso de su música. En realidad, él había sido quien había conducido a los frailes a la Taguzgalpa como guía, aunque con la esperanza de escapar como al final había hecho. No obstante, incluso antes de que su padre fuera muerto por Daza, sus observaciones sobre la brutalidad de los españoles lo habían conducido a la conclusión de que ningún entendimiento era posible, porque, según meditaba, ellos tendían a actuar como depredadores, y los indios como dóciles presas:

¡Qué bien hubiera sido que los forasteros hubieran podido ser honrados y convivir junto a su pueblo, adaptándose a las leyes! Mas, eso era imposible porque, pensaba Lucol, el jaguar no puede jamás convivir en el mismo corral con los venados... (Amaya: 109)

La sujeción de los indios a la idea de mansedumbre y bondad ejerce sobre ellos una violencia, tal vez juzgada como necesaria por el autor, para integrarlos en el discurso reivindicador. Puede observarse que la novela, aún siendo de inspiración marxista, presenta una clara similitud entre este estereotipo de indio (“buen salvaje”) y la idea de los hombres como ovejas del buen pastor del cristianismo -lo que la reafirma en el epistema europeo occidental. Pero además puede observarse que ese estereotipo posa indirectamente una condición a la solidaridad y al amor, pues si los indios no fueran así, no podrían integrarse al proyecto humanista revolucionario.

Es claro que la representación de los indios en la novela se encuentra influida por los presupuestos del materialismo histórico, pero igualmente pudo estarlo por ideas cristianas. De acuerdo con Marx y Engels, la historia había supuesto un ascenso ininterrumpido de la humanidad, ocurrido de tal forma que la comunidad primitiva (que era el estadio reconocido a los pueblos prehistóricos y a los pueblos indígenas de América) había prefigurado las relaciones de solidaridad y armonía que habrían de triunfar con el comunismo. En este sentido, la comunidad primitiva había representado la infancia del hombre y el comunismo vendría a ser su reconquista en un estadio cualitativamente superior, lo que como es evidente, no resultaba del todo diferente del trayecto de la escatología cristiana que llevaba del paraíso a la redención.

En la novela, los indios viven en esa era de aparente convivencia edénica, que en un sentido es anterior a la historia y en otro representa su culminación. Permitiéndose una holgada libertad, el autor representó esta situación caracterizando a los indios de la Taguzgalpa como herederos de la gran civilización maya (algo así como sus hijos menores) y presentó su organización social no en el estadio considerado más bajo de los grupos seminómadas, sino en el más alto de las primeras sociedades estatales que le autorizaba el materialismo histórico. Así, contra todas las evidencias documentales y arqueológicas sobre la región en el momento del contacto, los indios cuentan con una gran ciudad y una compleja organización política, rinden culto a los mismos dioses de los mayas clásicos y custodian sus saberes y sus libros sagrados. Es solamente el atraso en el desarrollo de sus fuerzas productivas (su tecnología de la edad de piedra) lo que los coloca en inferioridad frente a los españoles. Como lo sostienen los ancianos y el propio Lucol, si no fuera porque carecen del secreto de las armas de fuego (el de “las cañas tronadoras”), habrían tenido garantizado su triunfo completo sobre los españoles.

Los últimos capítulos de la novela ofrecen un giro inesperado que anticipa un tiempo histórico más confuso y anárquico. Cuando en su huida, los sobrevivientes de la masacre avistan el pueblo de San Jorge de Olancho, hacen erupción los cerros de El Boquerón, con descomunal lluvia de fuego y piedras y estrépito de la tierra.² La iglesia, las casas y las haciendas son completamente arrasadas y muchos de sus habitantes mueren o pierden sus pertenencias. En medio de la desesperación, surge un estafalario personaje, Anacleto el sacristán y campanero, que antes era ridiculizado por tener místicas visiones y ahora se convierte en el líder espiritual de los desamparados. El común de la gente ya no respeta al cura ni a los antiguos potentados y sigue al improvisado profeta en busca de un nuevo lugar donde asentar al pueblo.

Este Anacleto había sido uno de los sobrevivientes de la masacre de los frailes de la Taguzgalpa, pues siendo guardián de la virgen del Rosario, patrona del pueblo, los había acompañado. Su llegada con la virgen a salvo fue

señal para la gente de su carácter providencial. Junto con él se había salvado Carmen la Andaluza, una prostituta con la que se había hecho acompañar el capitán Daza a la tierra de infieles. Encumbrado en su nuevo poder, Anacleto no sólo decide dónde fundar el pueblo al que da el nombre de San Jorge de Olanchito (de donde era originario el propio autor de la novela), sino que hace que lo llamen ahora Fraile y a la prostituta la hace señora, haciendo que la llamen Doña Carmen de Andalucía. En otras palabras, son los mestizos plebeyos quienes ahora tienen el poder y de quienes dependerá la previsiblemente también plebeya historia que les deparará el futuro.

El episodio de la erupción del volcán se encontraba en la relación de fray Francisco Vázquez como uno de los signos con que la providencia había santificado el martirio de los padres. En la novela, el augurio cobra el nuevo sentido de anticipar un devenir aún peor para los habitantes del país, una historia gobernada por desclasados, groseros e ignorantes. Cuando doña Carmen recibe los primeros honores que como señora le corresponden, aunque se siente halagada, no puede evitar carcajearse estentóreamente, “como en las noches cuando visitaba la Taberna de Calatrava”, añade el autor (Amaya 220).

En el reino indígena de la Taguzgalpa, la erupción del volcán también es tenida como un augurio negativo. El antiguo rey, encontrándose viejo y débil, se da muerte a sí mismo y es Lucol quien le sucede en el trono, pero la situación que le espera como gobernante se anticipa difícil. Los españoles seguramente arreciarán los esfuerzos de conquista, sobre todo después de la muerte de los padres. Cada día llegan a refugiarse en el territorio más y más indígenas y esclavos fugados de los pueblos conquistados. Su reino es el último bastión libre de la conquista extranjera. Los negros miskitos, refugiados también en el territorio y considerados “hermanos”, les proponen aliarse con los ingleses y holandeses para obtener las armas de fuego, pero es una alianza peligrosa que puede dejarlos a merced de otro poder extranjero.

Como en el reino español, en el indígena los tiempos se avizoran turbulentos y amenazados de mezclas contaminantes. Esto como si en la novela, los episodios de la muerte de los frailes y la erupción del volcán, marcaran la entrada a la historia real, la transición del tiempo mítico al tiempo histórico. Antes el enemigo era el español y el poder se encontraba asociado al linaje de los blancos, ahora la hecatombe ha desarreglado las jerarquías y los enemigos serán mestizos, como un futuro de mestizajes y de oscuros peligros se anticipan para los indios. Las formas puras e idealizadas del conflicto dejan de serlo y los hombres cobran los rasgos de una incierta humanidad.

La novela acaba en este umbral de una realidad más difícil de pensar, aunque probablemente más rica en matices. Como en el caso de la relación de fray Francisco Vázquez, la novela de Amaya Amador parece revelarnos más de su propia mentalidad y de su sociedad que de los indios de la Taguzgalpa de aquella época, los que a pesar de los esfuerzos discursivos, terminan por permanecer distantes (en el silencio de los textos).

Referencias

- Amaya Amador, Ramón. 1993. *Con la misma herradura*. (1963) Tegucigalpa. Guaymuras.
- Anónimo. 1747. *Relación de los religiosos que ay en la Seraphica Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de los que tiene en las reducciones de su cargo, del número de ellas, y su situación, según y en la conformidad que se ordena por Real Cédula de 28 de mayo de 1747*. Archivo Franciscano. Caja: 60, Expediente H85, número 3. México. Biblioteca Nacional de México. [Manuscrito].
- Bolaños, Álvaro Félix. 1995. “Antropofagia y diferencia cultural: construcción retórica del caníbal del Nuevo Reino de Granada”. En *Revista Iberoamericana*. Especial Literatura Colonial I. Números 107-171(enero-junio): 81-93. Pittsburg. University of Pittsburg.
- Colón, Cristóbal. 1986. *Viajes y testamento*. (1492-1502). Madrid. Lerner Printing.
- Conzemius, Eduard. 1984. *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua* (1932). Managua. Libro Libre.
- Durón, Rómulo E. 1927. *Bosquejo histórico de Honduras* (1502-1921). San Pedro Sula. Tipografía del Comercio.

- Espino, Fray Fernando. 1908. "Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la Provincia de la Taguisgalpa (1674). En *Relaciones Históricas y Geográficas de América Central*. Madrid. Tomo VIII: 346-374.
- Fowler, William R. 1989. *The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilization. "The Pipil-Nicarao of Central America*. Norman O.K. University Of Oklahoma Press.
- Harris, Marvin. 1987. *Caníbales y reyes*. Madrid. Alianza.
- Healy, Paul F. 1978. "La arqueología del noreste de Honduras". En *Yaxkin* 5(2)3: 159-173. Tegucigalpa. Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Healy, Paul F. 1984. "The Archaeology of Honduras". En *The Archaeology of Lower Central America*. Editado por Frederic W. Lange and Doris Z. Stone. Albuquerque. University of New Mexico Press. School of American Research Advanced Seminar Series.
- Juarros, Domingo. 1981. *Compendio de historia del Reino de Guatemala, 1500-1800. (1807-1818)*. Guatemala. Editorial Piedra Santa.
- Markman, Sydney David. *Colonial Central America. A Bibliography*. Arizona State University. Tempe. 1977
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid. Ediciones Akal.
- Morera, Fray José. (s.f.) "Noticias de la Provincia de Guatemala con un tratado de la misión y martirio de los padres misioneros Verdalete y Monteagudo" de la colección de documentos MS Bandelier citado por Markman, Sydney David. *Colonial Central America. A Bibliography. Arizona State University. Tempe. 1977*.
- Ovalle, Fray Pedro de y Fray Lorenzo Guevara. 1681. "Breve manifiesto y relación sucinta del origen, progresos y de las conversiones de los indios infieles jicaques, paías y que han entendido y actualmente van entendiendo religiosos de la orden del Seráfico Padre San Francisco, hijos desta dicha Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala en las gobernaciones de Honduras y Nicaragua. 4 de marzo de 1681". Ms. Archivo General de Indias. Sección V, Gobierno e Indiferente General, Legajo Guatemala 183.
- Pedraza, Fr. Cristóbal de. 1916. "Relación de varios sucesos ocurridos en Honduras, y del estado en que se hallaba esta provincia. Gracias a Dios. Mayo de 1539". En *Relaciones Históricas de América*. Madrid.
- Pedraza, Cristóbal. 1907. *Relación de la Provincia de Honduras y Higueras (1544)*. Revista del Archivo y de la Biblioteca Nacional. Tegucigalpa. Tomo 4: 277-306.
- Vázquez, Fr. Francisco. 1944. *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala. (1716)*. Guatemala. Tipografía Nacional. Tomo IV.

Notas

¹ Distintas versiones de estos sucesos fueron ofrecidas por fray Fernando de Espino (1674), por los frailes Pedro de Ovalle y Lorenzo Guevara (1681) y por Fray José Morera (s.f.). La versión más difundida fue la de fray Francisco Vázquez (1716). Otra versión se encuentra en un manuscrito anónimo de 1747, que se conserva en la Biblioteca Nacional de México. Los sucesos fueron incluidos en la *Historia del Reino de Guatemala* de Domingo Juarros (1807-1818) y en el *Bosquejo Histórico de Honduras* de Rómulo E. Durón (1927). Ver Referencias.

² La novela parece directamente inspirada por el pasaje narrado por el historiador hondureño Rómulo E. Durón, quien como corolario al relato sobre la muerte de Verdalete y Monteagudo, escribió: "En este año de 1611 se perdió Olancho el Viejo, es decir, San Jorge de Olancho, por haber hecho erupción dos volcanes en cuyas faldas estaba la ciudad. La mayor parte de los habitantes, atravesando las montañas, se dirigieron al Occidente y fundaron Olancho... Se refiere que los vecinos de Olancho el Viejo eran tan ricos que ponían a sus caballos herraduras de oro" (Durón 48).