

# Herencia cultural y colonialidad del poder un enfoque desde *Mamita Yunai*

## RESUMEN

El presente artículo pretende mostrar que *Mamita Yunai*, como patrimonio cultural costarricense, presenta rasgos interesantes desde el punto de vista de tres actores de la identidad nacional: el costarricense "criollo", "negro" e "indio". A partir de la Teoría del Pensamiento Decolonial, se realiza una lectura de la obra que la entiende como un reflejo de la herencia cultural costarricense en lo que concierne la construcción de identidades.

**Palabras claves:** identidad, colonialidad, poder, herencia cultural.

## ABSTRACT

This paper shows that *Mamita Yunai*, as heritage of the Costa Rican culture, presents interesting features from the perspective of three actors of the national identity: the Costa Rican "Creole," "black" and "Indian". Following the Theory of Decolonial Thought, we proposed a reading of the novel understood as a reflection of the cultural heritage of Costa Rica in regarding the construction of identities.

**Keywords:** Identity, Coloniality, Power, Cultural Heritage.

**María  
Martínez**  
Licenciada en Filología  
Española.  
Profesora de la cátedra  
de Comunicación  
y Lenguaje de la Escuela  
de Estudios Generales  
de la Universidad de  
Costa Rica.

*"El colonialismo no se contenta con imponerse sobre el presente y el futuro de un país dominado. Al colonialismo no le basta con tener a un pueblo entero en sus garras y vaciar la mente de los nativos de toda forma y contenido. Por una especie de lógica perversa, también se apodera del pasado de los oprimidos y lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye".*

*Frantz Fanon*

*Mamita Yunai* (1940) como obra cultural y emblemática de la producción literaria de Carlos Luis Fallas –declarado benemérito de la Patria en el año 1977– ha sido analizada desde distintas disciplinas y enfoques. No en vano la

novela ha sido catalogada *“la más importante novela proletaria centroamericana de asunto político y antiimperialista”* (Dill, 1994: 221; citado en Mackenbach, 2006: 132). Algunas de las reflexiones más usuales de la obra giran alrededor del tema del realismo social, el capitalismo y la explotación humana como resultado del enclave bananero: la United Fruit Company.

Este artículo pretende mostrar que *Mamita Yunai*, como patrimonio cultural que marcó de alguna manera el punto de partida en el renacimiento de la novela nacional, presenta rasgos interesantes desde el punto de vista de tres actores de la identidad nacional: el costarricense “criollo”, “negro” e “indio”. Se plantea así que, desde la Teoría del Pensamiento Decolonial, se puede hacer una lectura de la obra que la entienda como un reflejo de la herencia cultural costarricense en lo que concierne la construcción de identidades.

## **El pensamiento decolonial en el contexto latinoamericano**

Una de las teorías que explica la lógica del poder mundial es la que lo relaciona con la colonialidad del poder. Quijano plantea que, a partir del descubrimiento de América y su constitución, se crea un nuevo patrón de poder mundial cuyo eje principal es la *“clasificación social de la población (...) sobre la idea de raza”* (2000: 201). Al mismo tiempo, tal patrón de poder es capitalista y uno de sus elementos constitutivos es la colonialidad.

Se distingue aquí el concepto de colonialidad del concepto de colonialismo. La colonialidad es *“la matriz subyacente del poder colonial”* (Mignolo, 2005: 92), es decir, una organización del poder a partir de criterios coloniales como el de raza. Tal matriz no desaparece con la independencia de los estados que fueron una vez colonizados. El colonialismo, en cambio, *“tiene distintas ubicaciones geográficas e históricas”* (*Ídem*), lo cual significa una situación de dominación de un estado sobre territorios llamados colonias. Esta situación tiene un inicio y un final históricos.

Para los conquistadores, la idea de raza se convierte en elemento constitutivo de todas las relaciones, ya sean sociales y económicas, que la conquista imponía con el fin de dominar. Asimismo, el nuevo patrón de poder constituye un nuevo orden en América y, posteriormente, en el mundo:

*“La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizá se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos”* (Quijano, 2000: 202).

Como las relaciones sociales se fundaban en la idea de raza, en América se crearon nuevas identidades desde el punto de vista histórico. Entre ellas el indio, el negro y el mestizo. Las nuevas identidades se afiliaron, a su vez, con jerarquías y con roles sociales, pues las relaciones que se configuraban en esas nuevas sociedades, eran de dominación (*Ibíd.*: 202). De esta manera, el trabajo se distribuyó a partir de la idea de raza:

*“El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente*

*por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir" (Ibíd.: 207).*

En esta constitución histórica de América, la distribución del trabajo se convierte en una forma de dominación y, por lo tanto, de control en el interior de un nuevo sistema económico: el capitalismo colonial/moderno:

*"Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso". (Ibíd.: 205).*

Tal como afirma Quijano, se asocia el trabajo no pagado con las razas dominadas. Esto ocurre desde el nacimiento de América y provoca que, en la mente de los futuros europeos, cale profundamente ese orden en la distribución del trabajo (Ibíd.: 207). Ahora bien, la lógica de la distribución del trabajo como forma de dominación, predominó durante todo el periodo colonial. Sin embargo, luego de la Independencia, inclusive siglos después, la población se seguía clasificando a partir de lo racial. Se evidencia incluso que *"una parte amplia de la servidumbre india estaba obligada a reproducir su fuerza de trabajo por su propia cuenta"* (Ibíd.: 207). De tal manera, entre los "blancos" se seguía asociando el trabajo pagado con un privilegio exclusivo a ellos:

*"No es muy difícil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. En otros términos, por separado de la colonialidad del poder capitalista mundial" (Ibíd.: 208).*

La propuesta de Quijano, en este sentido, es que la colonialidad del poder se refleja en una actitud presente en el mundo entero en las acciones de los "blancos". Se pretende insistir aquí en que la Independencia no rompe con la colonialidad del poder como se podría esperar, sino que la sigue reproduciendo en varios niveles. Para Mignolo, América Latina, como idea, es motivo de una "triste celebración", pues las élites criollas piensan en lo positivo de su inserción en la modernidad, *"cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad"* (2005: 81).

A raíz de la Independencia de los países latinoamericanos, surge una nueva subjetividad que es la criolla-mestiza. Esta nueva identidad hereda la ideología colonial en tanto que busca sus ideales políticos en Francia, en Europa, y se ve reflejada en el liberalismo como una nueva doctrina inglesa, abogando así por la libertad individual y el libre comercio, mas enajenándose cada vez más de los pueblos indígenas y de origen africano que poblaban sus tierras desde antes.

## **Colonialidad del poder y la construcción de identidades en *Mamita Yunai***

Margarita Rojas y Flora Ovaes ya se habían referido al asunto del tratamiento de actores como el negro y el indio en *Mamita Yunai*:

*“Los otros sectores sociales se agrupan según un esquema que opone opresores y oprimidos. Sucede así con el indio y el negro, sobre los cuales el punto de vista no deja de ser un tanto ambiguo. En algunas ocasiones, se los presenta desde una perspectiva racista (por ejemplo, los indios hablan de modo estereotipado, el negro se relaciona con lo folclórico o con condiciones demoníacas). Sin embargo, al aludir a sus malas condiciones de vida, su miseria y abandono extremos, el texto plantea la necesidad de la solidaridad con estos grupos marginados. Así, en este plano, el texto oscila entre un intento de integrar al indio y al negro y la incapacidad para lograr ese objetivo” (Rojas/Ovares, 1995: 132).*

Las autoras se refieren aquí a problemas de identidad que no van más allá de lo político y social. En este caso, el indio y el negro se unen al grupo de los oprimidos, y en esa denuncia del sistema económico capitalista, representado por la “Yunai”, los opresores son los “gringos” y los criollos, es decir, los “blancos”. Desde este discurso de denuncia socialista de Carlos Luis Fallas, el indio y el negro deben ser ayudados por ser también víctimas del capitalismo salvaje de la United. Tal como afirma Dill, citado por Mackenbach:

*“A pesar de que toda esta novelística apropia una nueva realidad con protagonistas nuevos a la literatura, la innovación no va más allá de la introducción de consabidas condiciones económico-sociales y políticas, tratando solamente desde el punto de vista político-social la identidad del obrero y negro o indio: no desde una posición étnico-cultural, en una región donde los ex-esclavos se habían convertido en obreros agrícolas; es denuncia de explotación económico-social, no racial. La visión de los autores marxistas a través de sus narradores heterodiegéticos queda racionalista-occidental” (Dill, 1994: 221. Citado por Mackenbach, 2006: 136).*

Ciertamente, hay un claro tono racista en la voz del personaje protagonista de la novela. Ya Mackenbach lo señala cuando se refiere a una construcción del “otro” en la narración. Se hace referencia aquí al “negro” como representante de la población caribeña afrocostarricense:

*“(...) los negros no solamente permanecen en el anonimato, son seres sin nombres y apellidos, “caras negras” (100), una especie de humanoides o salvajes sin rasgos personales. Más que seres humanos, “más que hombres parecían demonios negros y musculosos brillando bajo el sol, sentados en las orillas con los pies colgando, o de pie, apoyándose los unos contra los otros” (19), unos “pobres diablos” (29), apenas vestidos con trapos sucios, unos “cuantos negros haraposos” (26) (...) En suma, pertenecen a la “tribu africana” con su “aullar” y su “clamor salvaje y primitivo” (24) y no a la comunidad civilizada de la sociedad costarricense” (Mackenbach, 2006: 132).*

Se puede reflexionar entonces acerca de esa “comunidad civilizada costarricense” y su conformación luego de la Independencia. Son las élites herederas del poder colonial las que tienen como proyecto la construcción del Estado. Se trata de un proyecto político de las élites criollo-mestizas, que tal como lo plantea Mignolo, “trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el borramiento de los pueblos indígenas y de origen africano” (2005: 83). En Costa Rica, se le da la espalda también a la población aborígen y africana con la que se convivía. Al igual que en el resto de América Latina, luego de la Independencia, la élite criolla busca

nuevos ideales políticos y los encuentra en Francia y en Inglaterra. De esta forma, se va construyendo el Estado-Nación y, tal como lo afirma Jiménez, la *"retórica liberal del XIX se expresaba en el lema de una sola raza, una sola nación. Su intento de fondo era impulsar el blanqueamiento cultural"* (2002: 177).

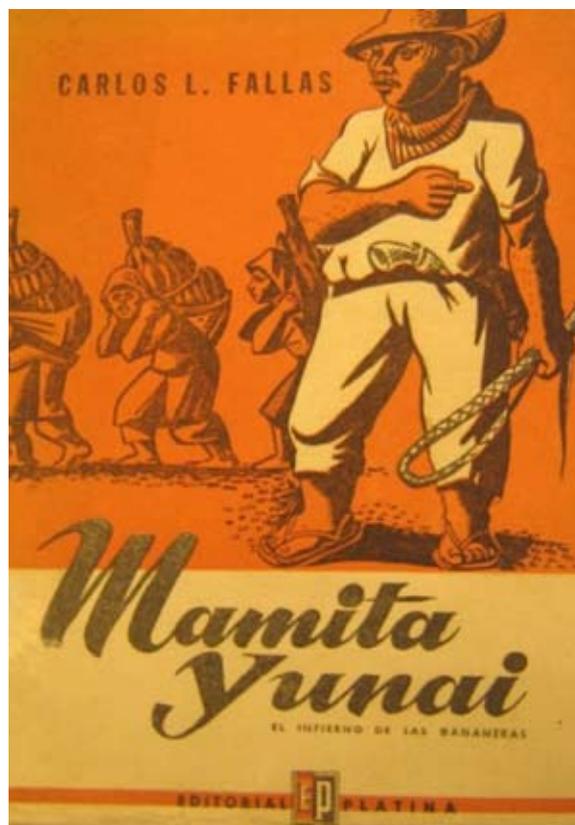
Se niega, entonces, la identidad de grupos étnicos, tanto de los indígenas como de los de ascendencia africana. Es preciso indicar que estos últimos arriban al país en dos momentos diferentes: primero en el siglo XVI, traídos como esclavos por los conquistadores; luego, en el siglo XIX, desde los países de la cuenca del Caribe, traídos para trabajar en la construcción del ferrocarril al Atlántico y, posteriormente, para trabajar en la United. La población afrocaribeña de Costa Rica ha luchado por ser reconocida étnica y políticamente, y esto la ha llevado a ser considerada *"la población negra de Costa Rica"* (*Ídem*).

Para Jiménez Matarrita, la blancura era la imagen ideal para mostrar una serie de valores positivos al mercado capitalista mundial, pues era *"imaginada como garantía laboral, moral, racional"* (*Ibíd.*: 178) Se trata de un discurso liberal del *"blanqueamiento"*, en donde la misma población mestiza se reconocía como blanca negando la existencia de la población indígena. (*Ibíd.*: 180). Se identifica en este aspecto lo que Mignolo argüía: los criollos de América Latina tomaron la diferencia colonial para darle una forma distinta. Así lograron identificarse como una *"raza latina"*, y se convirtieron en colonizadores, a su vez, de indios y de negros *"y creyeron en una independencia ilusoria de la lógica de la colonialidad"* (2005: 109).

En la novela, el negro es considerado como persona que es víctima de un sistema económico y político. Carlos Luis Fallas tiene, en algunos momentos, un discurso lúcido que se relaciona con la reflexión decolonial:

*"Huyeron en la jungla africana de los cazadores de esclavos; tiñeron con su sangre las argollas en las profundas bodegas de los barcos negreros; gimieron bajo el látigo del capataz en los algodonaes sin fin y se internaron en la manigua tropical como alzados, perseguidos por los perros del patrón. Pareciera que para los negros se ha detenido la rueda de la Historia: para ellos no floreció la Revolución Francesa, ni existió Lincoln, ni combatió Bolívar, ni se cubrió de gloria el negro Maceo. Y ahora los pobres negros costarricenses, después de haber enriquecido con su sangre a los potentados del banano, tenían que huir de noche a través de las montañas, arrastrando su prole y sus bártulos. No los perseguía el perro del negrero: los perseguía el fantasma de la miseria. ¿Qué les esperaba al otro lado de la frontera? ¿Adónde irían a dejar sus huesos?"* (Fallas, 1978: 26).

No tiene caso señalar que, a pesar de su lucidez para mostrar la brutalidad de la opresión que ha sufrido el *"negro"*, Carlos Luis Fallas no llega a concretar



que el problema tiene que ver justamente con la colonialidad del poder. Sería un anacronismo discutir acerca de un discurso que no tiene sentido para su época, en la primera mitad del siglo XX en Costa Rica.

Sin embargo, resulta particularmente interesante que muestre la exclusión de los negros de acontecimientos que tienen que ver con la modernidad eurocéntrica tales como la Revolución Francesa, la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos y el mismo Bolívar como libertador latinoamericano cuyo discurso no se salva de lo liberal-colonial.

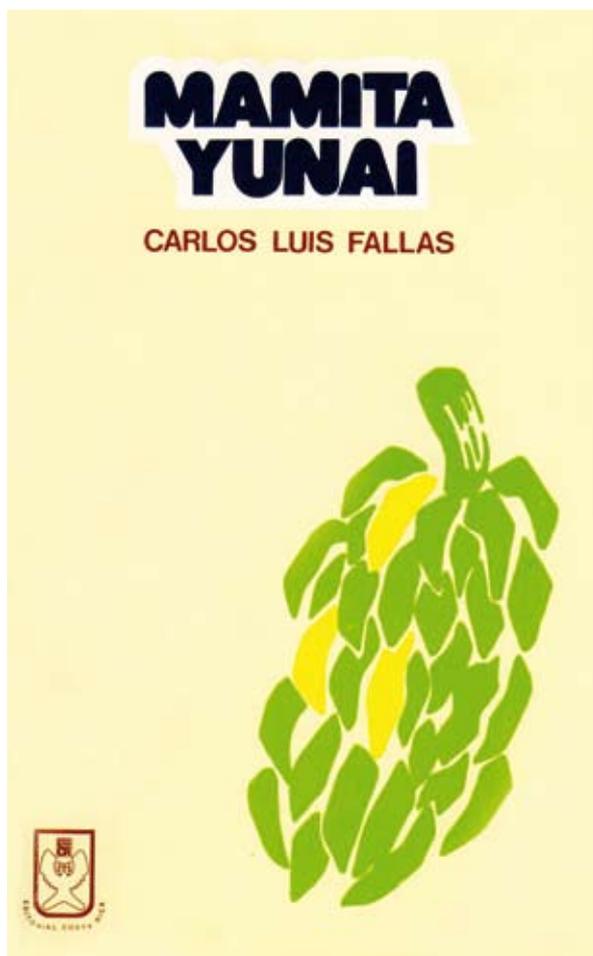
Por otra parte, el indio, como segundo actor, se muestra de forma muy similar a la del negro:

*“Talamanca es una región poblada de indios, en su mayor parte analfabetos, que casi no hablan español y que hacen una vida primitiva y miserable. Viven agrupados en rancheríos cerca de las márgenes de los diferentes y caudalosos ríos o en el corazón de la montaña” (Ibíd.: 18).*

Son asociados evidentemente con lo primitivo, lo atrasado, con la barbarie. Mackenbach lo señala, también, al indicar que, a lo largo de la novela, se los describe como “indios sombríos” (30), “indios legañosos y trasnochados” (49)” (2006: 133). Son personajes animalizados, lo que se aúna al hecho de carecer de cultura por no saber cantar. Además, no tienen un idioma “parecido a los seres humanos civilizados y cultos” (Ídem):

*“–Indios no tienen canción– me dijeron. Pero después de mucho insistir comenzaron a exhalar una serie de gemidos cortos, sin vida ni armonía; era una especie de monótona salmodia, que hacía pensar en largas filas de indios fatigados bajo el sol de fuego, arrastrando enormes cargas por una pendiente interminable” (Fallas, 1978: 34).*

Lo Occidental es nuevamente referente para que el narrador defina lo indígena. Se trata de una visión binaria que es característica de la colonialidad. Se otorgan nuevas identidades desde una perspectiva dualista. Es decir, en el momento de la conquista, se codificaron las relaciones intersubjetivas y culturales entre Occidente (Europa) y el resto del mundo: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno” (Quijano, 2000: 211). La clasificación binaria hizo, en suma, una gran división: lo europeo y lo que no lo era. Sin embargo, ni los indios ni los negros entran en la categoría de lo “no europeo”, en tanto que ellos eran seres arcaicos. Es decir, el “otro” de Europa, es Oriente (único digno de adquirir ese “estatus”). El indio y el negro están por debajo incluso de esa categoría binaria: ellos no son ni siquiera considerados para ser “otredad”, son solo seres primitivos (Ídem).



De la misma manera, para categorizar a todos esos pueblos indígenas –muy diferentes entre sí– se recurre a un solo nombre: el indio. Lo mismo sucede con los que vienen de muy distintos pueblos africanos, quedan reducidos a una sola categoría: el negro. En este sentido, los pueblos aborígenes quedan homogeneizados en una sola palabra, una sola forma de entenderlos: desde la relación de “dominio colonial en la que solo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error” (Bonfill, 1986: 31).

Carlos Luis Fallas aporta algo interesante ante esta problemática: reflexiona acerca del indio costarricense, al preguntarse por qué los españoles no fueron capaces de domarlos y ahora, los “imperialistas yanquis” (73) junto a los “criollos serviles” (73) –“conquistadores mil veces menos valientes” (73)– lograron someter a aquellos “belicosos talamanca” (73).

Se evidencia la colonialidad como un orden del poder, pero siempre a partir de criterios coloniales. Los indios fueron domados, embrutecidos y destruidos por ese mismo poder de la “civilización”, que les arrebató todo con sus nuevas armas: “muchos cheques y muchos dólares” (74), para convertirlos, finalmente, en esclavos al servicio de la United, mientras que, en San José, los criollos aplaudían las proezas de su “obra civilizadora” (74). Fallas cuestiona fuertemente el papel que desempeñan los criollos como sirvientes fieles de los intereses de la United en Talamanca. Son los representantes de la élite criollo-mestiza que aprovecha la llegada de los estadounidenses al país para sacar provecho y una vez que estos se van, siguen explotando al indio en la montaña para sus intereses económicos y políticos:

*“Mas si los yanquis de la Frutera se marcharon al fin, ahítos de oro y de sangre, no se retiraron en cambio las autoridades criollas. Allí quedaron para siempre como una maldición, escudriñando atentamente la montaña, como buitres voraces, dispuestos a saciarse con la carroña de la Raza vencida” (Fallas, 1978: 75).*

Esto evidencia que, en Costa Rica, sucede lo mismo que en el resto de países latinoamericanos luego de la Independencia. La estructura que conforma esas naciones recién inauguradas conserva “el mismo orden instaurado durante los tres siglos anteriores” (Bonfill, 1986: 38). Los indios como categoría social, al igual que los negros, siguen constituyendo el sector explotado y dominado con formas coloniales, pero ahora en países democráticos e independientes (*Ídem*).

Cabe reiterar que, en *Mamita Yunai*, se hace una defensa de estos grupos marginales, desde los ideales políticos de izquierda de la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX. No obstante, a esos actores quienes aparecen como oprimidos, nunca se les da una posibilidad de redención por medio de una revolución que venga de ellos. Sino siempre desde una idea revolucionaria impuesta por un grupo ajeno, criollo y occidental, como los del grupo socialista o marxista costarricense.

Mediante este análisis se ha demostrado que, en Costa Rica, existe un lado del imperio que no es solo económico, sino que es una herencia de subjetividades coloniales, las cuales aparecen claramente como otra faceta de *Mamita Yunai*. Se puede así establecer una lectura que va más allá de lo meramente económico y que forma parte de una herencia cultural, en tanto que la formación de Costa Rica, como Estado Nación, se basa en una idea de país que no está libre de la lógica colonial.

## BIBLIOGRAFÍA

- BONFIL, GUILLERMO  
1986 *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En: Identidad y pluralismo cultural en América Latina.* Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- DILL, HANS-OTTO  
1994 *La novela proletaria.* En: Dill/Gründler/Gunia/Meyer. Minnemann. 214-228.
- FALLAS, CARLOS LUIS  
1978 *Mamita Yunai.* San José, Costa Rica: Librería Lehman.
- JIMÉNEZ MATARRITA, ALEXANDER  
2002 *El imposible país de los filósofos.* San José, Costa Rica: Ediciones Perro Azul.
- MACKENBACH, WERNER  
2006 "Banana novel revisited: Mamita Yunai o los límites de la construcción de la Nación desde abajo". *Káñina Revista de Artes y Letras.* Universidad de Costa Rica. Volumen XXX, número 2, pp. 129-138.
- MIGNOLO, WALTER  
2005 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* España: Editorial GEDISA.
- QUIJANO, ANÍBAL  
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales.* Clacso, Buenos Aires: Perspectivas Latinoamericanas. P. 201-246.
- ROJAS, MARGARITA Y OVARES, FLORA  
1995 *100 años de literatura costarricense.* San José, Costa Rica: Editorial Norma.