



**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

## PRESENTACIÓN

Gastón Gaínza

Este segundo número de **InterCambio. CuaderNOS de Centroamérica y el Caribe** es un testimonio cumplido y oferente del trabajo que viene realizando el programa de investigación “Producciones culturales centroamericanas y caribeñas” del CIICLA. Como se manifestó en el número inaugural de los **Cuadernos**, su misión fundamental es servir como vehículo de difusión de las investigaciones articuladas por dicho Programa y, en el mismo movimiento, de la reflexión colectivamente originada en las sesiones de trabajo del Programa por las exposiciones sobre resultados de investigación, así como por los debates a que dan lugar. La presente edición intenta cumplir de manera cabal estos propósitos y objetivos y, a la vez, favorecer el trabajo del taller sobre historia de la literatura regional.

Como muy bien lo expresa el juego caligráfico con que se diseñó el nombre de la revista, las mayúsculas CA intercaladas en el apelativo “interCambio” connotan su irrenunciable vocación centroamericanista. Del mismo modo, las mayúsculas NOS, pospuestas en el genérico “cuaderNOS”, establecen una frontera no beligerante, aunque sí delimitadora, del sujeto que la publicación quiere poner de manifiesto. Justamente, una de las tareas prioritarias de este sujeto corresponde a la línea de investigación “Hacia una historia de las literaturas centroamericanas” que, desde la celebración de su primer taller, ha continuado sus trabajos y actividades. En buena medida, este segundo número de **InterCambio** gravita en torno de la problemática que motivó la creación de esa línea del Programa.

Ligia Bolaños examina los rasgos significativos que demarcan los espacios de las representaciones en el género discursivo de la crónica. Su ensayo “Una lectura de ‘Particular y sumaria relación de las materias que se han de tratar y escribir en cada uno, ó á lo menos de lo mas substancial’ del primer y segundo premio del libro **General y natural historia de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano**, de Gonzalo Fernández de Oviedo”, da cuenta de cómo, en la crónica colonial, se enuncia un programa de producción textual relativa a los enclaves territoriales de conflicto. La escritura del cronista pondera tanto la importancia de la empresa militar en el contexto de la grandeza del Imperio español, como de la empresa discursiva que permita fijarla históricamente.

En su estudio “Modernidad, nación y literatura en Mesoamérica”, Bernal Herrera pone en evidencia la complejidad de la relación entre los conceptos que destaca

en el título, uno de los cuales, el de modernidad, denota el estímulo desencadenante del discurso independentista en el siglo XIX. Con todo, opina que “la ecuación definida por el trinomio modernidad, nación y literatura, según la cual el surgimiento mismo de la ecuación se produce (...) fundamentalmente en el siglo XIX, es **una** de las posibles verdades construibles con los materiales y herramientas disponibles, **pero no la única**”. El análisis producto de su reflexión es imprescindible, por su pertinencia, para sentar las bases de una historia de las literaturas de la región.

Otra lectura del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo permite a Dennis O. Quirós Leiva identificar los mecanismos de censura que, en el discurso de la crónica, sesgan o niegan la referencia a las manifestaciones y los comportamientos sexuales y religiosos de los aborígenes. Su trabajo se titula: “Indios, sodomitas y demoníacos: **Sumario de la natural historia de las Indias** de Gonzalo Fernández de Oviedo”; en él, pone en evidencia la matriz ideológica de negación de lo indígena en la visión de Fernández de Oviedo, cuyo soporte es la intolerancia de la cultura judeocristiana, manifiesta en la comparación xenófoba implícita entre europeos (españoles) y aborígenes.

“Identidad y modernidad: el discurso del mestizaje en Luis Cardoza y Aragón” es el título del ensayo de Francisco Rodríguez Cascante, en el que muestra que la matriz de sentido de los textos de Cardoza sobre el mestizaje, corresponde a un ideologema desarrollado entre 1930 y 1950. Este ideologema está vinculado, asimismo, al proyecto identitario de nación defendido por Cardoza, que se inscribe en las narrativas de la modernidad latinoamericana. El modelo ‘culturas superiores / culturas atrasadas’ es una trampa manifiesta en las contradicciones de una sociedad excluyente, ante la que Cardoza propone, según Rodríguez: “un pluralismo cultural sometido y controlado por los dos proyectos fundamentales del autor: el mestizaje y la unidad nacional”.

Vilmar Rojas Carranza realiza, en su artículo “La reconstrucción del pasado y/o de la memoria en dos novelas de Julio Escoto”, una lectura atenta y profunda de **El árbol de los pañuelos** (1983) y **El General Morazán marcha a batallar desde la muerte** (1992). En el sentido de ambos relatos, el referente fundamental es el pasado centroamericano, examinado en función de contradicciones históricas fundacionales: la de ‘indígena / no indígena’, en **El árbol de los pañuelos**, y la de ‘resistencia / sometimiento’, en **El General Morazán...** En el análisis de este último, Rojas emplea la categoría ‘nexus’, de M. L. Rouquette (1994), equivalente a una “instancia de sentido inmediato que actúa como referencia para una comunidad dada en un periodo concreto”.

Una investigación realizada en la comunidad indígena de Curré, cuyo propósito básico era reconocer la construcción y la reconfiguración de la identidad cultural boruca, le permite a Daniel Rojas Conejo identificar los aspectos que influyen en ese proceso de mismidad, a la luz de las contradicciones que genera la construcción de un proyecto hidroeléctrico del ICE en la región. Su ensayo: “Curré: un acercamiento a la construcción de la identidad cultural en tiempos del

particularismo globalizado”, es un exhaustivo análisis de historia del pueblo brunca y su entorno.

El trabajo “Zulé o Erzulie-Freda en **Del rojo de su sombra** de Mayra Montero”, de Lidia Verson, demuestra cómo la nueva narrativa cubana enfoca la realidad del Caribe, superando matrices antiguas: ‘víctima – victimario’; ‘colonialismo – neocolonialismo’. En la obra de Mayra Montero, justamente, se realiza la recreación de la cosmogonía del ceremonial religioso africano, sobre cuya base se procura legitimar la participación de la cultura africana en la conformación de la idiosincrasia caribeña. Señala Verson: “Al establecer una definitiva analogía entre su propio texto de ficción y las leyendas vudú, Montero abre las puertas para una posible fusión de los personajes y los *loas* en un único ser (...) **Del rojo de su sombra** constituye el esbozo de un mundo en el que la dura lucha por la subsistencia sólo se mitiga con el consuelo de creer en algo superior a la existencia misma”.

La variada oferta de atractivos textos reunidos en esta segunda edición de **InterCambio**, tiene un propósito añadido al de la invitación a la lectura: motivar el afán de diálogo y, como consecuencia deseada, de participación en el trabajo de difusión de una perspectiva inédita sobre la producción y reproducción de las prácticas culturales de la región. En definitiva, esta otra invitación es a que los lectores tengan a bien colaborar con estas páginas cuyo marco es lo que puede denominarse semiótica de la cultura: una herramienta poderosa en los procesos que conducen a la emancipación de prejuicios y estereotipos y, como consecuencia, a la libertad.

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>



**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

## PRESENTACIÓN

Gastón Gaínza

Este segundo número de **InterCambio. CuaderNOS de Centroamérica y el Caribe** es un testimonio cumplido y oferente del trabajo que viene realizando el programa de investigación “Producciones culturales centroamericanas y caribeñas” del CIICLA. Como se manifestó en el número inaugural de los **Cuadernos**, su misión fundamental es servir como vehículo de difusión de las investigaciones articuladas por dicho Programa y, en el mismo movimiento, de la reflexión colectivamente originada en las sesiones de trabajo del Programa por las exposiciones sobre resultados de investigación, así como por los debates a que dan lugar. La presente edición intenta cumplir de manera cabal estos propósitos y objetivos y, a la vez, favorecer el trabajo del taller sobre historia de la literatura regional.

Como muy bien lo expresa el juego caligráfico con que se diseñó el nombre de la revista, las mayúsculas CA intercaladas en el apelativo “interCambio” connotan su irrenunciable vocación centroamericanista. Del mismo modo, las mayúsculas NOS, pospuestas en el genérico “cuaderNOS”, establecen una frontera no beligerante, aunque sí delimitadora, del sujeto que la publicación quiere poner de manifiesto. Justamente, una de las tareas prioritarias de este sujeto corresponde a la línea de investigación “Hacia una historia de las literaturas centroamericanas” que, desde la celebración de su primer taller, ha continuado sus trabajos y actividades. En buena medida, este segundo número de **InterCambio** gravita en torno de la problemática que motivó la creación de esa línea del Programa.

Ligia Bolaños examina los rasgos significativos que demarcan los espacios de las representaciones en el género discursivo de la crónica. Su ensayo “Una lectura de ‘Particular y sumaria relación de las materias que se han de tratar y escribir en cada uno, ó á lo menos de lo mas substancial’ del primer y segundo premio del libro **General y natural historia de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano**, de Gonzalo Fernández de Oviedo”, da cuenta de cómo, en la crónica colonial, se enuncia un programa de producción textual relativa a los enclaves territoriales de conflicto. La escritura del cronista pondera tanto la importancia de la empresa militar en el contexto de la grandeza del Imperio español, como de la empresa discursiva que permita fijarla históricamente.

En su estudio “Modernidad, nación y literatura en Mesoamérica”, Bernal Herrera pone en evidencia la complejidad de la relación entre los conceptos que destaca

en el título, uno de los cuales, el de modernidad, denota el estímulo desencadenante del discurso independentista en el siglo XIX. Con todo, opina que “la ecuación definida por el trinomio modernidad, nación y literatura, según la cual el surgimiento mismo de la ecuación se produce (...) fundamentalmente en el siglo XIX, es **una** de las posibles verdades construibles con los materiales y herramientas disponibles, **pero no la única**”. El análisis producto de su reflexión es imprescindible, por su pertinencia, para sentar las bases de una historia de las literaturas de la región.

Otra lectura del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo permite a Dennis O. Quirós Leiva identificar los mecanismos de censura que, en el discurso de la crónica, sesgan o niegan la referencia a las manifestaciones y los comportamientos sexuales y religiosos de los aborígenes. Su trabajo se titula: “Indios, sodomitas y demoníacos: **Sumario de la natural historia de las Indias** de Gonzalo Fernández de Oviedo”; en él, pone en evidencia la matriz ideológica de negación de lo indígena en la visión de Fernández de Oviedo, cuyo soporte es la intolerancia de la cultura judeocristiana, manifiesta en la comparación xenófoba implícita entre europeos (españoles) y aborígenes.

“Identidad y modernidad: el discurso del mestizaje en Luis Cardoza y Aragón” es el título del ensayo de Francisco Rodríguez Cascante, en el que muestra que la matriz de sentido de los textos de Cardoza sobre el mestizaje, corresponde a un ideologema desarrollado entre 1930 y 1950. Este ideologema está vinculado, asimismo, al proyecto identitario de nación defendido por Cardoza, que se inscribe en las narrativas de la modernidad latinoamericana. El modelo ‘culturas superiores / culturas atrasadas’ es una trampa manifiesta en las contradicciones de una sociedad excluyente, ante la que Cardoza propone, según Rodríguez: “un pluralismo cultural sometido y controlado por los dos proyectos fundamentales del autor: el mestizaje y la unidad nacional”.

Vilmar Rojas Carranza realiza, en su artículo “La reconstrucción del pasado y/o de la memoria en dos novelas de Julio Escoto”, una lectura atenta y profunda de **El árbol de los pañuelos** (1983) y **El General Morazán marcha a batallar desde la muerte** (1992). En el sentido de ambos relatos, el referente fundamental es el pasado centroamericano, examinado en función de contradicciones históricas fundacionales: la de ‘indígena / no indígena’, en **El árbol de los pañuelos**, y la de ‘resistencia / sometimiento’, en **El General Morazán...** En el análisis de este último, Rojas emplea la categoría ‘nexus’, de M. L. Rouquette (1994), equivalente a una “instancia de sentido inmediato que actúa como referencia para una comunidad dada en un periodo concreto”.

Una investigación realizada en la comunidad indígena de Curré, cuyo propósito básico era reconocer la construcción y la reconfiguración de la identidad cultural boruca, le permite a Daniel Rojas Conejo identificar los aspectos que influyen en ese proceso de mismidad, a la luz de las contradicciones que genera la construcción de un proyecto hidroeléctrico del ICE en la región. Su ensayo: “Curré: un acercamiento a la construcción de la identidad cultural en tiempos del

particularismo globalizado”, es un exhaustivo análisis de historia del pueblo brunca y su entorno.

El trabajo “Zulé o Erzulie-Freda en **Del rojo de su sombra** de Mayra Montero”, de Lidia Verson, demuestra cómo la nueva narrativa cubana enfoca la realidad del Caribe, superando matrices antiguas: ‘víctima – victimario’; ‘colonialismo – neocolonialismo’. En la obra de Mayra Montero, justamente, se realiza la recreación de la cosmogonía del ceremonial religioso africano, sobre cuya base se procura legitimar la participación de la cultura africana en la conformación de la idiosincrasia caribeña. Señala Verson: “Al establecer una definitiva analogía entre su propio texto de ficción y las leyendas vudú, Montero abre las puertas para una posible fusión de los personajes y los *loas* en un único ser (...) **Del rojo de su sombra** constituye el esbozo de un mundo en el que la dura lucha por la subsistencia sólo se mitiga con el consuelo de creer en algo superior a la existencia misma”.

La variada oferta de atractivos textos reunidos en esta segunda edición de **InterCambio**, tiene un propósito añadido al de la invitación a la lectura: motivar el afán de diálogo y, como consecuencia deseada, de participación en el trabajo de difusión de una perspectiva inédita sobre la producción y reproducción de las prácticas culturales de la región. En definitiva, esta otra invitación es a que los lectores tengan a bien colaborar con estas páginas cuyo marco es lo que puede denominarse semiótica de la cultura: una herramienta poderosa en los procesos que conducen a la emancipación de prejuicios y estereotipos y, como consecuencia, a la libertad.

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>



**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

**Una lectura de “Particular y sumaria relación de las materias que se han de tractar y escrebir en cada uno, ó á lo menos de lo mas substancial” del primer y segundo proemio del libro General y natural historia de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano”<sup>i</sup> \* de Gonzalo Fernández de Oviedo.**

Dra Ligia María Bolaños Varela

**Resumen**

Lectura a partir del Proemio del libro “General y Natural Historia de las Indias, islas y tierra –firme del mar Océano” de Gonzalo Fernández de Oviedo donde se destacan algunos elementos de la programación en la producción del texto.

Palabras clave: crónica colonial- Fernández de Oviedo- escritura colonial- elementos del discurso colonial.

**Abstract**

According to the prologue in the book “General y Natural Historia de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano” by Gonzalo Fernández de Oviedo, for which some elements in the programming in the production of the text stand out.

Key words: colonial chronics, elements in the colonial speech

La crónica colonial: narración de lo visto, oído en el momento del descubrimiento, conquista y colonización de América constituye uno de los más importantes registros para estudiar no solo los acontecimientos que tuvieron lugar, sirviendo entonces como fuentes que se cotejan y complementan unas a otras, sino también como parte integral de las formaciones discursivas que dan cuenta de la dinámica cultural del momento.<sup>ii</sup>

La Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano de Gonzalo Fernández de Oviedo<sup>iii</sup>, tal y como su nombre lo indica, se inscribe dentro de la tradición anterior de la Historias Naturales sin embargo, posee elementos que la diferencian, tal y como el mismo Oviedo lo señala:

“Digo quel segundo libro de Plinio tracta de los elementos y las estrellas, é planetas y eclipses, y del dia y de la noche, é de la geometría del mundo sus medidas.... Y también hizo mención de los terremotos y en qué tierra no llueve, é como cresce é mengua la mar, é relata algunos miraglos de fuego.

De aquestas cosas é otras muchas que él dice, las que oviera semejantes á ellas en esta historia de Indias se dirá en las provincias ó tierras, donde oviere algo que notar de tales materias, é por tanto no las expressaré en este mi segundo libro. (pág.11).....”

---

\_\_\_\_\_

Es en el Proemio donde advierte una de las principales diferencias que su obra mantiene con la de Plinio (Mignolo1998:78-80)<sup>iv</sup> seguida esta en su concepción, estructura y contenido:

“Una cosa terná mi obra apartada del estilo de Plinio, y será relatar alguna parte de la conquista destas Indias, é dar razón de su descubrimiento primero, é de otras cosas, que aunque sean fuera de la natural historia, serán muy necesarias a ella, para saber el principio y fundamento de todo, y aun para que mejor se entienda por donde los Católicos Reyes, don Fernando y doña Isabel, abuelos de Vuestra Cesárea Majestad, se movieron á mandar buscar estas tierras ( ó mejor diçiendo los movió Dios)” (pág.6).

La relación emprendida por González de Oviedo se desplaza del interés central establecido por Plinio y evidencia la necesidad de construir un relato de “descubrimiento”, “conquista” y “de otras cosas” en un esfuerzo para la constitución de referentes fundamentales que permiten orientar, en ese tiempo, procesos de significación desde el Nuevo Mundo hacia el “Viejo Mundo”. La escritura de esta relación, sirve para posicionar, mediante su instrumentalización, la grandeza del Imperio Español frente al contexto universal-occidental. Oviedo muestra clara conciencia del papel e importancia de su relación, y es más, es a partir de ahí que busca el reconocimiento a su tarea.

“Y puesto lo que deste grandísimo é nuevo imperio se podría escribir es tanto é tan admirable la lecion dello, ella misma me disculpe con Vuestra Cesárea Majestad, si tan copiosamente como la materia lo requiere no se dixere: baste que, como hombre que ha los años que he dicho que miro estas cosas, ocuparé lo que me queda de vivir en dexar por memoria esta dulce agradable, General é natural historia de Indias, en todo aquello que he visto, y en lo que a mi noticia ha venido é viniere, desde su primero descubrimiento, con lo que mas pudiere ver y alcanzar dello en tanto que la ida no se me acabare” (...) en que se publique é sepa por el restante del mundo lo que está debaxo de vuestro real ceptro castellano, hace muy señalada merced á todos los reynos de chripstianos en darles ocasión con ese tractado para que den infinitas gracias á Dios, por el acrecentamiento de su sancta fe católica (...) como es mandarles comunicar esta verdadera y nueva historia, pero aun los infieles é idólatras que fuera destas partes en todo el mundo ovieren, oyendo estas maravillas, quedaran obligados para lo mismo, loando al hacedor dellas, por serles tan incónitas y apartadas de su hemispherio é horizontes” (pág. 4).

Recepción inmediata y profusa<sup>v</sup> que si garantiza la grandeza de España también da a Oviedo la “autoridad buscada” (“ pues dixo Plinio que es cosa difícil hacer las cosas viejas nuevas, é á las nuevas dar autoridad, y á las que salen de lo acostumbrado, dar resplandor, é á las obscuras, luz, y á las enojosas, gracia; é á las dudosas, fé (...)” (pág. 5)).

La Historia General y Natural de las Indias corresponde pues, por una parte a la diversas escrituras que por mandato real deben dar cuenta de las nuevas realidades descubiertas, pero que al mismo tiempo evidencian la constitución, en el período colonial, de órdenes fundantes: “La fundación es acto simbólico, un acto de cultura y por lo tanto de construcción social en los términos en que lo resuelven las fuerzas en juego”. (Pizarro 1993:26)

Nuestro objetivo es analizar algunos programadores de escritura que se evidencian en el Proemio ó introducción desta primera parte de la General y natural historia de las Indias: dirigido á la Sacra, Cesárea, Católica y Real Majestad del Emperador, Rey nuestro señor.<sup>vi</sup> Por otra parte, y tal y como lo señala Catherine Poupeney-Hart es en estos textos introductorios (prólogo, introducción proemio), donde se condensa la enunciación de un programa.(Poupeney-Hart 2000).



A partir del primer contacto con América se generan escrituras, polémicas y se reordenan saberes. La proliferación escritural de los primeros años de contacto revelan formaciones discursivas que compiten entre ellas, se complementan y en algunos casos se contradicen. Sobresalen, como prácticas discursivas, aquellas que en primer término están comandadas por los intereses de la Corona o que por medio de su ejercicio, van a representar mejores posicionamientos para sus productores. La importancia de la escritura alfabética, frente a otras formas de registro y de soportes materiales, se erige como el medio esencialmente ligado al ejercicio y mantenimiento del poder colonial. (Mignolo 1998:75)<sup>vii</sup>

Es importante señalar también, que si bien se produce una profusa producción escritural, las condiciones de circulación constituyen, de manera innegable, no solo las posibilidades de concreción inmediata (sobre todo en el caso de la escritura en el ámbito de lo jurídico, reivindicativo, de otorgamiento de beneficios y concesión de títulos, tierras... por parte de la Corona), sino también como parte de apropiación y legitimación de una posesión y participación directa en la gran empresa de conquista y colonización.

Hacia la textualidad colonial.

La escritura colonial, especialmente aquella ampliamente desarrollada con las crónicas, ha implicado una importante revisión en los estudios literarios. Mignolo (Mignolo1998:75), quien menciona las cartas, crónicas y relaciones de la conquista y el descubrimiento, se refiere a un tercer grupo que se distinguen de los otros ya que “partiendo de algunos de los autores y títulos canónicos, llevan el vocablo “historia” como indicador de la clase a la cual pertenecen”. Precisa por otra parte este estudioso, la significación del vocablo historia (antigua Grecia y Herodoto) “en el sentido de ver o formular preguntas apremiantes a testigos oculares; y significa también el informe de lo visto o lo aprendido por medio de las preguntas.(...)” Destaca Mignolo, cómo este vocablo no contiene “el componente temporal en su significación”, es más: “La ausencia del componente temporal explica el nombre y el concepto de historia natural; y es así como lo encontramos en los siglos xvi y xvii hispánicos. Crónica, por el contrario, es el vocablo para denominar el informe pasado o la anotación de los acontecimientos del presente fuertemente marcados por la secuencia temporal. Más que relato o descripción la crónica, en su sentido medieval, es una lista organizada sobre las fechas de acontecimientos que se desean conservar en la memoria”.

Por otra parte, para Ana Pizarro:

“... cuando nos aproximamos al conjunto de formaciones discursivas que se observan en el Nuevo Mundo entre los siglos XV y fines del XVIII en América Hispana, y hasta ya entrado el siglo XIX en el Brasil – la historia propiamente colonial-, el lenguaje necesita desdibujar las fronteras disciplinarias y asumir la amplia mirada cultural, en un espacio de fusión, de intersección de disciplinas tales como la historia cultural la sociología de la cultura, la historia de las ideas, la semiología, la crítica literaria o la antropología cultural y simbólica entre otras. La estricta perspectiva histórico-literaria tradicional, asentada en la secuencia de la contingencia y el relato particularizado, no parece entregar los instrumentos necesarios para dar cuenta de una realidad múltiple en manifestaciones y plural en líneas de mundo simbólico como es la que observamos hoy en el período que nos ocupa: oralidad, diversidad de estratos míticos, formas diferentes de escritura, transcripción, traducción, multiplicidad de lenguas, textualidades variadas, receptores inscritos en órdenes culturales altamente diferenciados e incluso antagónicos, en tanto instancias generadoras de sentido.” (Pizarro 1993:21)

Importante reflexión, punto de partida y propuesta de un vasto programa de trabajo, la observación de Ana Pizarro nos remite también y de manera fundamental, a la discusión sobre la constitución de los saberes en un período que se inscribe de manera conflictiva dentro de los procesos de rupturas y continuidades, necesarias estas últimas para la consolidación del régimen colonial.

Ya señala –Serge Gruzinski como “no es fácil examinar en un breve ensayo el conjunto de normas, presiones y prohibiciones de origen cristiano al que los indios de Nueva España se enfrentaron constantemente desde los primeros años de su conquista. A lo largo de los tres siglos de dominación colonial los medios de imposición y difusión de estas normas fueron varios: predicación, confesión, catecismo, enseñanza oral y escrita, rituales, etc. Así como varias fueron las instituciones que se encargaron de su aplicación: clero regular, jueces eclesiásticos y tribunales del provisorio sin olvidar a los indígenas (principales y macehuales) que en nombre de la iglesia intentaron vigilar y castigar la conducta de los fieles..”. (Gruzinski.1986: 31)

La observación anterior nos remite a un abanico no solo de prácticas discursivas, sino también a una red compleja de construcción de sentidos que operan gracias a la intervención de diferentes actores, que posicionados en distintos espacios, elaboran diferentes estrategias para una participación concreta en las relaciones de poder, o únicamente para aprovechar espacios un poco más porosos -donde sea posible redefinir o modificar en ámbito restricto- el ejercicio de ese poder.

Analizado desde diferentes perspectivas, el ámbito de la consolidación del régimen colonial atraviesa, en un primer momento, un encuentro conflictivo, desigual, “deslumbrante” que pone en circulación, que actualiza y genera otras posibilidades discursivas que deben resolverse, en muchos casos mediante la negociación, la sumisión, y/o la resistencia.

De esta forma, concordamos con Ana Pizarro en que “las investigaciones coloniales han expandido su campo de estudio desplazando el interés tradicional del estudio de las ideas estéticas en el tiempo, por el estudio de la diversidad de prácticas culturales sincrónicas, dialógicas, relacionales e interactivas”(Pizarro 1993:24). Reflexión que la lleva a postular un programa de trabajo en donde se logre constituir un corpus más amplio y al mismo tiempo, se realicen esfuerzos de lecturas con perspectivas comprensivas de los intercambios culturales.

En este sentido es importante recuperar específicamente, cómo a partir de estas interrogantes, se hacen visibles otros espacios donde el tema de las representaciones juega un papel esencial en la constitución de lugares de conflicto que se evidencian desde los primeros momentos del descubrimiento, conquista y colonización.

Algunas de estas temáticas pueden estar referidas a ciertos núcleos donde proliferaron con mayor intensidad las prácticas escriturales de los primeros años; ciertas de ellas se han desplazado, ya sea para ingresar dentro los escritos literarios ya considerados canónicos o que se mantienen como prácticas híbridas; y otras que son base para otras modalidades discursivas. Entre ellas están:

Aquellas que inscriben diversas representaciones del territorio, tales como cartografías, descripciones, relaciones geográficas...

La documentación jurídica que se expresa en multitud de formas tales como cartas, memoriales, solicitudes...Leyes, decretos...

La documentación administrativa y comercial...

La producción eclesiástica: visitas, sermones, catecismos, confesionarios, reglas para la confesión y distintos órdenes de la vida cotidiana.

Para Ana Pizarro, “la literatura oficial instaaura, funda, reasienta el dominio imperial en un espacio que no esta vacío de cultura: lo hace desplazando al otro sistema”, y también

modificando “registros- espacios- formaciones” que en la producción discursiva se constituye en elemento de tránsito. Es decir hay que tomar en cuenta aquí cual es la situación de “tránsito que se evidencia ya en la España del S. XVI”.(Pizarro 1993:24)

## II. El Proemio y la Historia Natural.

La Historia General y Natural de las Indias y Tierra-Firme y del Mar Océano es un compendio donde poseen igual importancia aspectos diversos de la vida de las Indias, relato de viajes, descripción de costumbres, hombres y mujeres de Indias, comidas, vida cotidiana, relaciones entre grupos y todo el paisaje natural del cual forman parte también sus habitantes, donde se manifiesta un afán totalizante en la representación de la(s) realidad(es) americanas.

La obra puede ser leída como un relato de viajes, como relato de las intrigas y discordias entre los conquistadores, como la relación de vida, costumbres y lenguajes de los habitantes de las tierras de Indias. También puede ser leído como una pluralidad de textos donde las narraciones insertadas de otros partícipes de la empresa conquistadora intercalan sus experiencias de viaje.

“Esto que dice Plinio, de que aquí se ha hecho memoria, é lo que mas en esta materia por él se tracta, cosas son muy notables. Pero yo no tengo por cierto que el sol y la luna sean la causa de la grandísima diferencia que dixe que hay en el crecer é mengua de la mar en la cibdad del Nombre de Dios é costa del Norte de Tierra-Firme, a respecto de lo que cresce é mengua en la cibdad de Panamá é sus costas australes en la mesma tierra; habiendo tan poco camino de la una cibdad á la otra. Ni tampoco me satisface que diga Plinio que los creçimientos del Océano sean mayores que los del Mediterráneo mar, porque no dixo en parte particularizando, sino expressa é generalmente en todo el Océano por las raçones que él lo funda; pues el mucho crecer y menguar en España el mar Océano, y el poco menguar en las Indias, en estas islas é costa del Norte de Tierra-Firme, todo es en una mar, y la mesma océana es así la de Panamá y sus costas, donde tanto cresce y mengua, como tengo dicho. Ni tampoco me satisface que él diga que lo causa no nacer los plantas en un mismo tiempo en cada país ó tierra, ni le concedo que la diferencia esté en el tiempo. Mas creo que esta en la forma, é aver en algunos lugares una especial natura ó movimiento, no como el presume que acaece en la Isla de Euboea, porque lo que della escribe tambien lo tengo por incomprendible al ingenio humano; y pienso que es nesçessario ser alumbrado de arriba el que esse secreto alcançare (...) Pero porque dixe de suso que yo creo que está en la forma, é aver en algunos lugares ó partes del mundo una especial natura, no lo entiendo yo como Plinio lo pensaba; mas diré lo que pienso ó sospecho desde secreto, y es aquesto” (Oviedo 1977:55)

En el fragmento anterior, se muestra el reconocimiento que hace Fernández de Oviedo de una tradición anterior de la cual es deudor, y frente a la cual se afirma como hombre de letras. Por otra parte, ese reconocimiento no impide el distanciamiento que le proporciona su experiencia, legitimada por el estar ahí, y verificar mediante la observación los conocimientos adquiridos en su recorrido físico y textual de las Indias.

La incorporación de una parte del mundo, hasta entonces desconocida por Plinio, le permite afirmar la necesidad de la particularidad, condición esta que logra mediante la comparación entre el modelo propuesto y la realidad que observa.

Evidentemente, la escritura de Oviedo se inscribe dentro del marco religioso insoslayable en la época. La marca del sujeto cognoscente que afirma y se afirma en la diferencia de proposición.

Actualización de la tradición clásica, tensión con los modelos de representación y validación de conocimientos del Viejo Mundo, como cartografía de la expansión

económica y territorial del Imperio Español, y en última instancia como punto de referencia para la organización de saberes como la historia, la antropología, la lingüística, el estudio de la diversidad de formas de representación que siendo válidas, son también opuestas.

Su texto puede ser leído como una de las más importantes justificaciones de la conquista en razón de una empresa económica y en consideración de la naturaleza del indio.

No por azar, en el estudio preliminar de la edición de 1851 por José Amador de los Ríos (Amador de los Ríos 1851:ci cii), este autor hace énfasis en la importancia de la reedición de la obra, "Fernández de Oviedo, si no aparece á nuestra vista como el más elocuente y docto intérprete de la grande era que dejamos bosquejada, es por tanto el mas vivo reflejo de los instintos y de las esperanzas de aquella nación, que no cabiendo ya en los patrios confines, inundaba al par la Europa, el África y la América, agujoneada siempre por el estímulo de la gloria, y prodigando siempre la sangre y las hazañas"....., oponiendo su figura a la del dominico Las Casas, por una parte la Real Academia de Historia de Madrid se vio en la obligación de escoger la reedición de uno de los dos ("que se inclinó por último á encabezar la Colección de Historiadores de Indias con la general y natural de Gonzalo Fernández de Oviedo, atendiendo principalmente al orden cronológico, entre otras poderosas razones.") )

Más adelante, el mismo estudioso Amador de los Ríos 1851:CI, CII), hace referencia a la polémica que se produce entre Las Casas y Fernández de Oviedo , así :

" Don Fray Bartolomé de las Casas, varón digno por otra parte de respeto, que movido de santo y cristiano celo se había constituido e procurador de las Indias, no solamente le confunde entre los que oprimían y asolaban aquellas comarcas, sino que apurando el diccionario de las injurias, le prodiga los títulos de " infamador, temerario, falso, embaydor, inhumano, hipócrita, ladrón, malvado, blasfemo y mentiroso" (...) Oviedo escribía como historiador, no panegirista; y al bosquejar las costumbres de los indios, al mencionar sus sacrificios y ceremonias, al tratar de sus vicios y virtudes, ni le aconsejó su imparcialidad que los absolviese de la nota de antropófagos, ni creyó justo ocultar sus sangrientas idolatrías, ni le pareció tampoco digno el disculparlos del vergonzoso crimen de sodomía por ellos cometido. Pero si consignó en su historia todos estos hechos, no por eso dejó de apiadarse de aquellos hambres, que desposeídos de la luz del evangelio, habían vaciado hasta entonces en tan profunda oscuridad, aspirando á sacarlos de la barbarie que así los rebajaba y envilecía".

La época de escritura y finalización ( edición de la obra) corresponde al debate sobre la naturaleza del indio. Debate que puede ubicarse sobretodo durante las décadas de 1530-1540, hasta la polémica de Valladolid en 1550, entre Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El debate posee importancia para la lectura de este texto, primero porque se pone en duda el concepto de indio como sujeto de razón y de voluntad que al final prevaleció en la teoría indiana, y que creó un gran obstáculo teórico para la sujeción de América. Este concepto de indio así esbozado, lo convierte en sujeto de derecho y por lo tanto, en ente susceptible de elevar su solicitud, demanda o memorial, utilizando la vía jurídica estipulada por la corona.

El debate sobre la naturaleza del indio se desarrolla cuando, por una parte aumenta el número de encomenderos, y por otra, se produce un decrecimiento de la población indígena y no hay muchas más comunidades que puedan ser conquistadas. En 1.545 las epidemias diezmaron la población. La discusión sobre la naturaleza del indio versó, de acuerdo con Adorno (Adorno 1993: 17 ), no sobre su condición de humanidad, sino sobre la incapacidad que poseía para el buen gobierno y, en palabras del Padre Vitoria "hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido". Se instaura entonces, la servidumbre natural. En su argumentación, Sepúlveda defiende que " los indios no

pueden ser desprovistos de sus haciendas ni propiedades por ser siervos naturales” (Adorno 1993:: 17.)<sup>viii</sup>. Esta discusión adquiere relevancia en la Historia general y natural de Oviedo en la medida en que el indio, como parte de la riqueza es contraparte fundamental en el proceso de descubrimiento y conquista.

### III. Elementos del Proemio

Además de la relación inestable entre la naciente historiografía empírica y la confianza tradicional en historias anteriores que menciona Kathleen Meyers (Meyers 1995:162), en Fernández de Oviedo se evidencia esa tensión entre la emisión particular de su historia general y la construcción de discurso de la naturaleza. La distinción que señala Walter Mignolo en cuanto la elaboración de una “Historia Natural y una Historia moral”, refuerza uno de los aspectos que va a encontrarse reiteradamente presente, tanto en el proemio como en el texto mismo de la Historia General: la importancia de los diversos recursos que se encuentran en el Nuevo Mundo. Relevancia de la empresa y de la “grandeza del Imperio español” y al mismo tiempo, de la empresa de escritura emprendida.

La descripción de la naturaleza y al mismo tiempo la descripción detallada de hombres y costumbres da sentido a una realidad nueva que pone en evidencia cierta relatividad en los fundamentos de algunos presupuestos de la época:

¿Quál ingenio mortal sabrá comprehender tanta diversidad de lenguas, de hábito, de costumbres en los hombres destas Indias? Tánta variedad de animales, assi domésticos como salvajes y fieros” (2)

#### III.1. Diversidad y riqueza de los territorios encontrados

La grandeza y diversidad de tierras, recursos, hombres permitirá validar la importancia para la corona, pero también para el saber de la época. La marca positiva que rompe y justifica el distanciamiento con Plinio

“¿Quál ingenio mortal sabrá comprender tanta diversidad de lenguas, de hábito, de costumbres en los hombres destas Indias.

Tanta variedad de animales, así domésticos como salvajes y fieros

Tanta multitud inenarrable de árboles, copiosos de diversos géneros de frutas y otros estériles así de aquellos que los indios cultivan como de los que la natura de su propio oficio produce, sin ayuda de manos mortales (2).”

Por otra parte, la multiplicidad, variedad y abundancia de la tierra y de los hombres también adquiere un matiz contrario a lo que representaría la sola descripción de esas “maravillas” de la tierra; en este sentido Fernández de Oviedo escribe en tanto descubridor y conquistador de las Indias, no ya en tanto cronista designado por la Corona. Su rol principal aquí se inscribe más en el discurso de la acción sobre la conquista, por lo tanto, esas características “particulares” de la tierra recién descubierta se tornan en argumentación justificadora de lo peligroso de la batalla y los riesgos que debieron vencer quienes, en las Indias, se han hecho cargo de la empresa conquistadora. Razón de más para justificar por la experiencia la validez de la obra: no sólo en la narración-descripción de la naturaleza, sino también del acontecer. Catherine Poupene-Hart”(Poupene-Hart 1990:94). señala como “la pretensión de decir la verdad está puesta al servicio de una causa, el reconocimiento de los méritos del cronista, la justificación de sus acciones y de la empresa colonizadora dentro de la que se inscriben, explica que estos textos – que manifiestan una visión de los vencidos- hayan sido percibidos como discursos hegemónicos, como exaltación de una gesta, la epopeya americana”.

“Porque la salvajez de la tierra y lo ayres della y la espesura de los hervajes y a arboledas delos campos, y el peligro de los rios é grandes lagartos é tigres, y el experimentar de las aguas é manjares fuesse á costa de nuestras vidas y en utilidad de los mercaderes é pobladores que en sus manos lavadas agora gozan de muchos sudores ajenos” (4-5).

Además de las riquezas antes descritas, la condición de la tierra ya de por sí fértil, hace o mejor dicho procura la abundancia en aquellos productos que son propios del Viejo Mundo.

“En qual tierra se oyó ni se sabe que en tan breve tiempo y en tierras tan apartadas de nuestra Europa, se produciessen tantos granados é granjerías y en tanta abundancia como en estas Indias ven nuestros ojos, traídas acá por tan amplísimos mares (3)”

### 3.2 Diversidad y riquezas

Condiciones de la tierra que procuran la admiración de aquellos que la contemplan, pero que además hubieran provocado la admiración de quienes, cantando a la naturaleza, hubieran conocido de estas maravillas. Para Iris Zavala, (Zavala 1993:364), “La(s) prosa(s) o meta narrativas revelan, en cierto sentido, la colonización del mundo vital a partir de promesas utópicas basadas en la explotación “racional” [humanitaria] de las fuerzas naturales.”

¿Usos retóricos, contradicciones, discursos encontrados que subyacen en la obra de Fernández de Oviedo?. Importante la lectura del Proemio en la medida en que visibiliza esta argumentación y hace de estos discursos parte esencial de la mostración y demostración de las riquezas humanas y naturales del territorio recién descubierto.

“ No fueran celebrado en tanta manera los que he dicho por los poetas é historiales antiguos, si supieran de Masaya, y Maribio, y Guaxocingo, é los que adelante serán memorados desta pluma ó escritor vuestro (2-3)”.

“Quántos valles, é florestas, llanos y deleitosos; Quantas costas de mar con muy extendidas playas é de muy excelentes puertos.

Quantos y quan poderosos ríos navegabes(2-3).”

Dentro de las riquezas materiales, la búsqueda del oro y plata (el discurso que lo acompaña desde los primeros relatos, cartas y noticias del descubrimiento) serán leídas dentro de un contexto de mercantilización y motivación particular, el cronista tiene el cuidado de destacar, siempre dentro del juego de una existencia que es presumiblemente mayor, pero que de alguna manera queda oculta y que es necesario develar. En este caso intervienen aquí otros actores que actúan como mediadores entre el Nuevo Mundo y las autoridades reales: los mercaderes. Hay que recordar también en este apartado, las funciones que fueron otorgadas por los Reyes a Fernández de Oviedo y la experiencia que adquiere en sus viajes por los territorios descubiertos.

“Quántos mineros de oro é plata, é cobre.

Quanta suma preciosa de marcos de perlas é uniones que cada día se hallan.

“Lo qual nuestros mercaderes no quieren por no ocupar sus navíos sino con oro é plata, é perlas é las otras cosas que dixere primero.”(2-3)

### 3.3 Construcción de saberes.

Señala Iris Zavala (Zavala 1993:364) como “ ... la formación discursiva de la prosa colonial, práctica textual de los conquistadores en su primera fase, son discursos prácticos, cuyo requisito es la validez. Es decir, una producción textual orientada a exponer una verdad, con su pretensión universal”

En el caso de Fernández de Oviedo la modelización impuesta por Plinio representa una adscripción a ese conocimiento entendido como universal, sin embargo el conocimiento de carácter empírico es lo que le permite ampliar, discutir y relativizar el saber “sobre el mundo occidental”, que asume como una de las principales tareas y es enunciado reiteradas veces no sólo en el proemio, sino a lo largo de su obra.

Por otra parte, solicita a su majestad el Rey una atención particular, argumentando la procedencia “sacra” del hombre, en aquella condición que lo separa del resto de los animales y que viene dada por dotación divina. Tres componentes discursivos que nuevamente convergen en la necesidad de validar la escritura de la Historia Natural y General de las Indias...: saber emanado de los clásicos que lo introduce y legitima dentro de la circulación de sus contemporáneos; saber empírico que valida sus observaciones a las historias y narraciones anteriores en relación con el Nuevo Mundo, y por último, la argumentación anclada, nuevamente en la “mentalidad” cristiana del momento.

“ – todo hombre desea saber y el entendimiento racional es lo que lo hace más excelente que a otro ningún animal en esta excelencia, es semejante a Dios, en aquella parte que el dixo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.”(2)

La mirada del autor no se contenta con “entender y especular pocas cosas, ni con ver las ordinarias ó próximas a la Patria.

SINO

“Antes por otras muy apartadas provincias, peregrinando(...), pospuestos muchos y varios peligros (a pesar de ello), no cesan de inquerir en la tierra y en la mar, las maravillosas e innumerables obras que el mismo Dios y Señor de todos nos enseña, satisfaciendo la hermosa cobdicia desta peregrinación nuestra”.(2).

Este será uno de los argumentos reiterados en la obra de Fernández de Oviedo, que servirá como justificativo, pero también como criterio de autoridad, para legitimar su obra y por medio de ella, la grandeza del imperio español, tal y como se verá en otros de estos argumentos incluidos en el Proemio. La fundamentación en el discurso de la peregrinación constituye uno de los argumentos justificativos más importantes en la presentación de esta historia natural: valoración del viaje (peregrinar) como consecución de objetivos de la cristiandad inscritos en la Edad Media. (Régnier-Bohler 1997)

### 3. 4. Determinación de la grandeza de las Indias

Indudablemente, la argumentación anterior va permitirle asegurar la grandeza del territorio descubierto, y en consecuencia, la trascendencia del poderío español. La identificación más precisa de las Indias es uno de los primeros elementos que le interesa destacar. De esta manera, también refiere al proceso de diferenciación con las historias naturales y geografías antes descritas.

“ yo hallo señalado y puesto el rio Indo, no como los autores susodichos escriben; sino quinientas ó más leguas adelante del mar Roxo y del mar de Persia; y entra en la costa de la cibdad, llamada Lima, en la boca del qual está el reyno de Cambaya (...) (1).”

Esta aseveración la hace, a partir de la cosmografía moderna y experimentada, pero además quiere significar y dar a entender por verdadera cosmografía, que aquí, en su historia natural, no trata de estas indias sino...

“De las indias, islas é tierra-firme de mar océano, que agora esta debajo del imperio de la corona real de Castilla, donde innumerables y muy grandes reynos é provincias se incluyen, de tanta admiración y riqueza, como en los libros desta Historia general é natural destas vuestras Indias será declarado.”(2)

A partir de esta determinación se instituye el territorio nuevo, que aparece constituido como tal en la escritura fundante de su autor .

“Sé que hay en este imperio de las Indias

-que vuestra Cesárea Majestad y su corona real de Castilla poseen,

-tan grandes reynos é provincias y de tan extrañas gentes é diversidades é costumbres y -ceremonias é idolatrias”.

apartado de cuanto estaba escrito (desde ab initio hasta nuestro tiempo), que es muy corta la vida del hombre para lo poder ver, ni acabar de entender o conjeturar”.(3)

### III.5. Escritura.

Diversos son los recursos que emplea Fernández de Oviedo durante toda la narración para recordar, retomar el hilo conductor de la historia, mostrando también de esta manera su conciencia del destinatario. Gómez Moriana (Gómez Moriana 1990:68), a propósito del Diario de navegación de Cristóbal Colón<sup>ix</sup> destaca como toda la argumentación en ese texto, y entendemos que en la producción del texto de Oviedo esta indicación es fundamental, “ se organiza en función de su destinatario, e informa, en consecuencia, más sobre el receptor que sobre el emisor”

Por otra parte, tal y como lo señala Serge Gruzinski (Gruzinski 1986:31) : “el uso de la escritura no sólo confiere una materialidad a la norma sino que autoriza una regulación mucho más sistemática y totalitaria (...) el cristianismo no puede ser desligado de un medio de expresión –la escritura fonética- que permite asignar a los seres y a las cosas un lugar definitivo, permanente e unívoco, mientras las culturas indígenas parecen manejar un pensamiento más móvil, flexible, abierto a soluciones alternativas, construido sobre una amplia gama de oposiciones, distinciones,, analogías y paralelismos”.

Las referencias anteriores contribuyen a aumentar y fundamentar la importancia de lo visto y relatado por él, es decir de lo ahora impreso dentro de la geografía. Mediante esta operación se fijan las nuevas bases de las límites del mundo o cosmos. Demostrada la grandeza del imperio y de las tierras recién descubiertas, la empresa escritural adquiere mejor y mayores dimensiones:

“Y pues lo que deste grandísimo é nuevo imperio se podrá escribir es tanto é tan admirable la lecion dello, ella misma me disculpe Vuestra Cesárea Majestad si tan copiosamente como la materia lo requiere no se dixere”(3).

Las condiciones de las tierras descubiertas lo ameritan, la magnificencia de la corona lo obliga, y la dedicación y esfuerzo que ha puesto el cronista para, sin conocimiento de abundante retórica, y siempre afirmándose en el dominio de la verdad (saber, experiencia y verdad van indisolublemente unidos), pueda ser validada y apreciada la producción de la Historia Natural y General de las Indias.

“Quiero certificar á Vuestra Cesárea Magestad que yrán desnudos mis renglones de abundancia de palabras artificiales, para convidar a los lectores; pero serán muy copiosos de verdad y conforme á esta diré lo que no tendrá contradicción (4)”.

“ yo escribí una relación sumaria de parte de lo que aquí se contiene, é de aquella fue su título.: Oviedo De la natural historia de las Indias, más aqueste tractado se llamará General y natural historia de las Indias(5) (...)

como porque yo he visto mucho mas de lo que hasta entonces sabía destas materias en diez años que han pasado desde que aquello se escribió(5). (...)

justo es manifiesto que tales historias sean manifiestas en todas las repúblicas del mundo: para que en todo él se sepa la amplitud é grandeza destes Estados(5).”



Si bien se afirma su conocimiento del español, también afirma la necesidad de convocar nuevos vocablos, denominando así territorios, flora y fauna (5)

“Si algunos vocablos extraños é bárbaros aquí se hallaren, la causa es la novedad, de que se trata (...)

serán nombres o palabras por mi voluntad puestas para dar a entender las cosas que por ellas quieren los indios significar.”(5)

Los constantes recordatorios al lector, aunados a otros de los argumentos esgrimidos con anterioridad, le aseguran una “relación verdadera”<sup>x</sup> y contribuyen al conocimiento no sólo de una nueva tierra sino también de las repercusiones que este hecho posee en el desarrollo del “conocimiento occidental” . Este conocimiento, en ello insiste Fernández de Oviedo llega en ausencia, es decir, gracias a la intervención del cronista que, en este sentido, rinde favor a los lectores del otro lado del océano.

“Conténtese el lector con lo que yo he visto y experimentado con muchos peligros, lo goza él y sabe sin ninguno”.(5)

quiero yo, demás desso, decir á los que desse Europa, ó Assia, ó Africa me reprendieren, que adviertan á que no está en ninguna desso partes(6)

(...) no me juzguen sin ver esta tierra, donde estoy y de quien tracto...”(7)

Estudioso de las implicaciones del primer impacto de la conquista y colonización española, Gruzinski (1998,1999) ha hecho énfasis en la pérdida de referencias y de sentido (que) modificaron las condiciones y el contenido de la comunicación entre individuos y grupos súbitamente enfrenados. Para él, no se trata de un encuentro de culturas, sino más bien de fragmentos de estas culturas.

Es en estos primeros años que tiene lugar la producción y difusión de la obra de Oviedo. Su texto puede ser considerado como uno de aquellos que más procura establecer órdenes de sentido en relación con los límites- vale decir espacio del imperio-territorialidad, espacio escritural que compite de manera conflictiva con las formas de territorialización de las comunidades indígenas, que en algunos casos encontrarán o más bien utilizarán los recursos aprendidos en el sistema colonial para la reivindicación de sus derechos.

El impacto de la escritura y la argumentación de Fernández de Oviedo debe también contrastarse, con su deseo de afirmación con otros órdenes coloniales, tales como la escritura eclesiástica y la gran cantidad de otras manifestaciones como cartas, relaciones, memoriales.

Es con un trabajo comparativo como es posible estudiar esos espacios de conflicto y negociación que se producen durante el régimen de la colonia.

## Notas

---

\* Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas. Universidad de Costa Rica.

<sup>i</sup> “Nace en Madrid, en 1478. Desde muy joven servidor de duques, cardenales, cortesano de Fernando el Católico, notario apostólico y secretario del obispo de Catania y de la Santa Inquisición en 1502. Permanece ligado a la vida cortesana hasta su muerte. A sus escasos 22 años se había trasladado de Pavia a Milán, de Turín a Milán y Pavia, Roma, Nápoles, Valencia y Madrid.

Los diversos estudios sobre su biografía destacan su importante ligamen con la Corona Española, hay algunos de ellos que dividen su biografía a partir de los dos acontecimientos más importantes que la determinan: por un lado su ingreso a las cortes y su relación temprana con las autoridades reales, condición que le asegura una protección y vigencia particular; y por otra, su partida a las

---

Indias como cronista, pero también como administrador de bienes y resguardo de los intereses españoles. Prolija es la información sobre la situación económica de Oviedo, lo rentable de la empresa indiana para su patrimonio, y sobre todo, en el análisis que nos ocupa, la conciencia que tenía de su oficio remunerado por la Corona.

En 1532 es propuesto por el Consejo de Indias para Cronista de Indias, solicitud que es resuelta favorablemente por el Rey en el mismo año, fijándosele un salario de 30 000 maravedíes y dándosele una resolución complementaria donde se manda a todas las autoridades indianas a enviar, de acuerdo con su requerimiento, “toda suerte de relaciones sobre los territorios americanos”.

Muere en 1557, en La Española.”

Tomado de: Blanco, Marco y Bolaños, Ligia . “**La crónica colonial en Centroamérica: Fernández de Oviedo, Díaz del Castillo y Francisco Vázquez**”. Ponencia presentada durante el Quinto Congreso Centroamericano de Historia, mesa Historia y Literatura. San Salvador, 2000. Existe una versión electrónica que puede consultarse accedendo a la siguiente dirección: <http://www.fordham.edu/lalsi/vcongres.html> y desde ahí ingresando a la página de la Mesa Historia y Literatura

ii “En otras palabras, nuestras convenciones interpretativas se transforman en cuanto nuestras categorizaciones textuales se reorganizan y viceversa: tal flexibilidad de la perspectiva crítica facilita la emergencia de nuevas categorías de identificación y nuevas posibilidades de analizar las categorías genéricas que distinguen y separan un grupo de textos de otros.(...) En el caso presente proponemos, examinar cómo algunos enfoques críticos tradicionalmente aplicados al estudio de la prosa colonial resultaron a menudo en una estimación bastante superficial de los textos, que no fueron considerados suficientemente “literarios” por los críticos”. Susan Stein “Aproximaciones críticas a la prosa hispanoamericana colonial y la cuestión de la prosaica”. En **Revista Iberoamericana. N. Especial. Dedicado a la literatura colonial: sujeto colonial y discurso barroco**. Vol. LXI, Julio-Diciembre 1995. N.172-173, pág. 517.

iii El trabajo que se presenta a continuación se realiza a partir de la obra “**Historia General y Natural de las India, islas y Tierra-Firme del Mar Océano**, por Gonzalo Fernández de Oviedo, Primer cronista del Nuevo Mundo. Publicada por la Real Academia de la Historia, cotejada con el código general, enriquecida con las encomiendas y adiciones del autor, é ilustrada con la vida y el juicio de las obras del mismo por José Amador de los Ríos. Primera parte”. Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851. Todas las notas hechas del Proemio corresponden a esta edición, por lo que en adelante se seguirá incluyendo directamente el número de la página directamente después de la cita.

iv Walter Mignolo presenta esta distinción que se hace visible en la obra de Oviedo; de acuerdo con él, en la concepción de “Historia Moral “ de Fernández de Oviedo: “Dos aspectos comunes en otros escritores de la época pueden darnos una aproximación al problema. En primer lugar, la concepción de la historia como memoria de los hechos notables del pasado, y de la historiografía como el discurso escrito capaz de cumplir la tarea (...) Para la historia moral, la definición de Cicerón es el modelo seguido. En éste, la historia no sólo se reduce a la memoria de lo pasado, sino también se concibe como narración o relato (...)”. En cuanto a la Historia Natural, “en primer lugar, es la tendencia a valorar la experiencia, sobre todo en la relación en el momento cultural y a la significación de las nuevas tierras descubiertas, dejando de lado los lapidarios y bestiarios medievales. En segundo lugar, el hecho de que esa experiencia le sugiera “continuar” la obra de Plinio (...Ahora bien, lo notable es no sólo que se trate de ayudar a escribir la Historia Natural de Plinio con lo que Oviedo conoce directamente en Indias, sino que tal experiencia esté ligada al modelo que le ofrece el libro de Plinio. La concepción de Historia Natural se manifiesta, entonces, en la exposición de la materia ( la realidad natural de Indias) organizada sobre el modelo de un libro, Plinio no sólo inspira sino que dicta el orden expositivo”. En “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. Iñigo Madrigal Luis .**Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época colonial** Ed. Cátedra. Madrid 1998. Pág.78-80

---

<sup>v</sup> En cuanto a la circulación de la obra de Oviedo hay que considerar las consideraciones establecidas por José Amador de los Ríos citado en este artículo y la observación de Raquel Álvarez Peláez: “Aunque las obras de Oviedo fueron publicadas y leídas, lamentablemente no tuvieron ninguna repercusión institucional, ni universitaria ni de los poderes políticos, ni de tipo mecenazgo, por lo que, algo que podría haber sido la primera piedra americana que impulsara a construir un grupo, una institución que estudiara la naturaleza americana – así como sucedió con la navegación y la Casa de Contratación, uniendo práctica y teoría- tal cosa no se produjo”. En “La historia Natural en tiempos del Emperador Carlos V. La importancia de la conquista en el Nuevo Mundo”. **Revista de Indias**. Departamento de Historia de América “Fernández de Oviedo. Vol. LX N. 21. Madrid enero-abril 2000. Pág,28

<sup>vi</sup> Tomado de **Historia General y Natural de las Indias, islas y Tierra-Firme del Mar Océano**, por Gonzalo Fernández de Oviedo. Primer cronista del Nuevo Mundo. Publicada por La Real Academia de la Historia, esta edición se enriquece con las enmiendas y adiciones del autor, además de contar con los comentarios sobre la vida y obra de Fernández de Oviedo, haciéndose referencia a elementos importantes y reseñan parte del cómo se produce la legitimación de Oviedo como el Primer Cronista de Indias y lo inscriben en el núcleo de debates significativos durante este período.

<sup>vii</sup> Importantes son los estudios en relación con el tránsito de la oralidad a la escritura, la coexistencia de ambos sistemas y la imposición de la letra, realizados por Mignolo Walter “Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo”, en **Revista de Crítica literaria Latinoamericana**. Año XIV, N.28, Lima Perú 1988; “Palabras pronunciadas con el corazón valiente”. Teorías del habla, del discurso y de la escritura” en **América Latina: Palabra, literatura e cultura. Volumen I. A Situação colonial** Depto de Publicações Brasil, 1993; por Zumthor, Paul **La letra y la voz. De la literatura medieval**. Madrid, Ed. Cátedra 1989. Y Rama, Angel **La ciudad letrada**. Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Angel Rama. Montevideo. 1984 Montevideo.

<sup>viii</sup> Adorno, Rolena. “La discusión sobre la naturaleza del indio”.En **América Latina: Palabra, Literatura e Cultura. Vol. 1 A Situação colonial**. Ed. Memorial de América Latina. Depto. de Publicaciones. Campinas Brasil 1993, pág.17

<sup>ix</sup> El análisis de Antonio Gómez Moriana, en relación con el Diario de Colón, entre otros estudiosos que han trabajado este tema señala claramente la importancia de dicho discurso “De notre perspective d’analyse discursive, je crois découvrir dans le texte, dès les premières mots de l’Almiral au sujet des gens de cette île, la mercantilisation (de toute évidence inconsciente) de ses êtres et de leurs avoirs. La narration de l’échange de biens et de (possibles) services qu’il établit avec eux occupe en effet l’axe principal du récit. Et dans l’appréciation de ces biens, comme l’expriment les nombreux adjectifs du texte, on insiste davantage sur la valeur d’échange que sur la valeur d’usage, en comparant (selon des critères de “rentabilité”) ce qui est donné à ce qui est reçu.”. En: Narration et argumentation dans les Chroniques des Indes Le journal de Colomb, 12 de octubre 1.492. en **Parole exclusive, parole exclu, parole transgressive. Marginalité dans les pratiques discursives**. Obra colectiva, editada por Antonio Gómez Moriana y Catherine Poupeney Hart. Collection L’Univers des discours. Le Préambule. Montreal. Canadá. 1990. Pág. 70.

<sup>x</sup> “Que cette prétention de dire le vrai ait été mise au service d’une cause – la reconnaissance de mérites du chroniqueur, la justification de ses actions et celle de l’emprise colonisatrice dans laquelle elles s’inscrivent-explique que ces textes qui manifestent une “vision des vainqueurs” aient été perçus comme discours hégémonique, comme exaltation d’une geste, l’épopée américaine, selon l’expression de la grande critique Jean Franco”. “Histoire(s) dans la Chronique ou les fissures du masque” en **Parole exclue, Parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives**. Ouvrage collectif édité par Antonio Gómez-Moriana et Catherine Poupeney-Hart. Collection L’Univers des discours. Le Préambule. Montreal 1990 Pág. 94 .

---

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno Rolena. "La discusión sobre la naturaleza del indio". En **América Latina: Palabra, Literatura e Cultura. Vol. 1 A Situação colonial**. Ed. Memorial de América Latina. Depto de Publicaciones. Brasil, Campinas 1993

Álvarez Peláez, Raquel. "La Historia Natural en tiempos del Emperador Carlos V. La importancia de la conquista en el Nuevo Mundo". En: **Revista de Indias. Departamento de Historia de América "Fernández de Oviedo."** Vol. LX N. 21. enero-abril Madrid 2000.. Pág,28

Bernard Camen y Serge Gruzinski. **Historia del Nuevo Mundo, Los mestizajes. Tomo II. 1550-1640**. Ed. Fondo de Cultura Económica México 1.999.

Blanco, Marco y Bolaños, Ligia . "**La crónica colonial en Centroamérica: Fernández de Oviedo, Díaz del Castillo y Francisco Vázquez**". Ponencia presentada durante el Quinto Congreso Centroamericano de Historia, mesa Historia y Literatura. San Salvador, 2000. Existe una versión electrónica que puede consultarse accedando la siguiente dirección: <http://www.fordham.edu/lalsi/vcongres.html> y desde ahí ingresando a la página de la Mesa Historia y Literatura

Fernández de Oviedo, Gonzalo **Historia General y Natural de las India, islas y Tierra-Firme del Mar Océano** Publicada por la Real Academia de la Historia, cotejada con el código general, enriquecida con las encomiendas y adiciones del autor, é ilustrada con la vida y el juicio de las obras del mismo por José Amador de los Ríos. Primera parte. Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851

Gómez- Moriana, Antonio. "Histoire(s) dans la Chronique ou les fissures du masque". En: **Parole exclue, Parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives**. Ouvrage collectif édité par Antonio Gómez-Moriana et Catherine Poupeney-Hart. Collection L'Univers des discours. Le Préambule. Montreal, Canadá. 1990

Gruzinski, Sergio. "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España". En: **Revista de Historia** N°.15. Revista de la Dirección de Estudios del Instituto Nacional de Antropología, oct.-dic., 1986. México

----- **El pensamiento mestizo**. Ed. Piados. Barcelona 1.999

----- **La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol XVI-XVIII siècle** Ed. Gallimard 1988.

Myers, Kathleen. "Imitatio, revisión y amazonas en la Historia General y Natural de Fernández de Oviedo". En: **Revista Iberoamericana. N. Especial. Literatura colonial: Identidades y conquista en América**. Vol LXI, N. 170-171. enero-junio. Pittsburg. USA. 1995

Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas relaciones del descubrimiento y conquista". En: Luis Iñigo Madrigal. **Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época colonial**. Ed. Cátedra, Madrid 1998

Régnier-Bohler, Danielle (Ed). **Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte XII<sup>o</sup>-XVI<sup>o</sup> siècle**. Ed. Robert Laffont . Paris. 1997.

Stein, Susan "Aproximaciones críticas a la prosa hispanoamericana colonial y la cuestión de la prosaica". En: **Revista Iberoamericana. N. Especial. Dedicado a la literatura colonial: sujeto colonial y discurso barroco**". Vol. LXI, Julio-Diciembre. Pittsburg USA: 1995. N.172-173.

Pizarro, Ana. Introducción. En: **América Latina: Palabra, Literatura e Cultura. Vol. 1 A Situação colonial**. Ed. Memorial de América Latina. Depto. de Publicaciones. Campinas, Brasil 1993

Poupeney- Hart. "La historia del Reino de Guatemala de Fray Francisco Ximénez, entre patria criolla y utopía americanista". En: Poupeney-Hart y Albino Chacón (Ed.) **El discurso colonial: construcción de una diferencia americana**. Ed. EUNA Heredia, San José 2002.

Zavala Iris. "Formas de la prosa: siglos XV- XVIII". En: **América Latina: Palabra, Literatura e Cultura. Vol. 1. A Situação Colonial** . Ed. Memorial 1993 Campinas Brasil UNICAMP

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554

Telfax: (506) 207-4535

Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)

url: <http://www.ciicla.ucr.ac>



**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

## Indios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de la Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo

*Dennis O. Quirós Leiva\**

### Resumen

Este estudio analiza cómo se censuran aspectos raciales, sexuales y religiosos de las sociedades indígenas

en el *Sumario de la Natural Historia de la Indias* del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo. Esta censura se realiza en un proceso de deslegitimación de la sociedad indígena y legitimación de la conquista.

Como antecedentes a este análisis, se incluyen datos biográficos de Fernández de Oviedo y de la intolerancia de la cultura judeocristiana.

**Palabras claves:** crónicas coloniales, sodomía, conquista, indígenas, Gonzalo Fernández de Oviedo.

### Abstract

The following excerpt analyses the censorship of racial, sexual and religious aspects within aboriginal societies; found in "*Sumario de la Natural Historia de las Indias*" written by Gonzalo Fernández de Oviedo. It occurs with a delegitimation of the indigenous society and a legitimization of the "conquista". Biographical events on Oviedo and the cultural intolerance are included as antecedents to the analysis

**Key words:** Colonial chronicles, sodomy, conquest, indigenous, Gonzalo Fernández de Oviedo.

*"Entonces Yahveh hizo llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de parte de Yahveh. Y arrasó aquellas ciudades, y toda la redonda con todos los habitantes de las ciudades y la vegetación del suelo"*

*Génesis 19: 24–25*

*"quiere Dios castigar las idolatrías, e sodomía e bestialdes vicios e horrendos e crueles sacrificios e culpas de los mesmos indios, e las mezclas de nasciones que allá han paseado de levantiscos e extranjeros"*

*Historia General y Natural de las Indias. Tomo III*

### Introducción

---

\* Lic.en Ciencias de la Comunicación Colectiva.

En este texto se analiza cómo en el Sumario de la Natural Historia de la Indias<sup>1</sup> de Gonzalo Fernández de Oviedo, se realiza una diferenciación entre las sociedades europeas y las indígenas, en la cual se resaltan los aspectos raciales, sexuales y religiosos. A partir de estas diferencias, Fernández de Oviedo considera que las sociedades europeas son superiores (“naturales” o acordes con la ley de Dios) y los indios como inferiores (“contra–naturales” o paganos/demoníacos).

Muchos estudiosos<sup>2</sup> de Fernández de Oviedo resaltan su relevancia de los datos sobre los recursos naturales (minerales, fauna, flora, comestibles y otros). Otros subrayan el papel de sus informaciones para una adecuada administración/explotación colonial. Otros estudian lo relacionado con las culturas indígenas. Pero, pocos indagan sus concepciones ideológicas sobre los indígenas. Por lo que no se problematiza sobre deslegitimación de la sociedad indígena y la paralela legitimación de la conquista española.

No se concuerda con la opinión de Carlos Meléndez, importante historiador costarricense, que opina sobre este cronista:

*Estas descripciones no resultan hijas de una obligación, la del cronista oficial, sino más bien de la comprensión y admiración con una cultura distinta de la suya le provocan (1978a: 7).*

*Lógico es que no pudieran escaparse de su condición de español y de representante de una forma de dominación. Pero ello en modo alguno impidió apreciar el valor de esa cultura {los chorotegas, en Nicoya} para él ajena y más bien extraña. Se dio cuenta el valor y trascendencia de lo visto y conocido(1978b: 13–14)*

Por el contrario, Fernández de Oviedo no “admira” los pueblos/culturas autóctonos, sino que los censura inquisitorialmente, pues compara la cultura propia con la observada (diferenciación). Como resultado, la cultura foránea aparece como incompleta, anormal o contra–natural (jerarquización). Se cataloga a los aborígenes como diferentes/inferiores en tres aspectos: racial, sexual y religioso.

Se realizó una revisión exhaustiva de la bibliografía sobre las crónicas de Fernández de Oviedo, en búsqueda de lecturas similares a la propuesta. No se encontró ningún estudio sobre prácticas sexuales. Sólo se revisó un artículo de Álvaro Félix Bolaños (1995) sobre el satanismo/antropofagia<sup>3</sup>.

Este cronista parte de una diferenciación racial entre españoles e indios, que implica establecer la superioridad “natural” de los conquistadores europeos sobre las habitantes autóctonos. Esta diferenciación/jerarquización se refuerza por consideraciones de tipo cultural, específicamente prácticas sexuales y religiosas, en la cuales sobrevalora el modelo español y denigra el indígena. Por lo tanto, esta diferenciación/jerarquización permite legitimar la conquista española y deslegitimar las sociedades indígenas, a partir de tres ejes principales:

Indios, en el sentido de personas con características raciales diferentes/inferiores (extranjeros)

Sodomitas, que realizan prácticas sexuales “contranaturales” y

Demoníacos, que adoran al demonio por lo que deben ser catequizados/colonizados.

Antes de ahondar en la lectura del **Sumario de la Natural Historia de la Indias**, primero se hace referencia a aspectos generales de Fernández de Oviedo y del texto citado. Luego, se establecen cuáles son las bases de la cultura judeo–cristiana, que condicionan y posibilitan el pensamiento de Fernández de Oviedo, para lo cual se estudia el carácter adverso de la cultura judeo–cristiana a los extranjeros y las personas con prácticas sexuales y/o religiosas diferentes.

### **Oviedo como cronista oficial**

Las crónicas<sup>4</sup> del continente americano continuaron y transformaron las crónicas historiográficas que se escribían en el Reino de Castilla que, en la época medieval, tenían por propósito “*adecuar la conducta de los gobernantes al conocimiento de los hechos del pasado, para lograr así un mejor gobierno*” (Molina y Piana 1979a: 1–2). No solo “el buen gobierno”

será el motivo de las crónicas de las Indias, sino también la necesidad de justificar el derecho de la Corona Española sobre sus posesiones.

Las hazañas de los primeros conquistadores eran (d)escritas por sus protagonistas o acompañantes, a través de cartas y relatos breves, luego la Corona nombra cronistas oficiales y, en 1571, se crea el cargo de cronista mayor de la Indias.

El primer cronista oficial, Pedro Mártir de Anglería, escribió ***De Orbe Novo, decades***. Tras su muerte, en 1532 la Corona crea oficialmente el cargo de Cronista de Indias y nombra a Fray Antonio de Guevara, pero diversas investigaciones concluyen que descuidó su tarea, ya que no se ha encontrado ningún escrito.

A instancias del Ayuntamiento de La Española, sede de la conquista de América, y a través del Consejo de Indias, Carlos V nombra en 1532 a Gonzalo Fernández de Oviedo, alias Valdés, cronista oficial de Indias. Así estando aún vivo de Guevara fue designado Oviedo como cronista oficial, siguiendo “*la vieja tradición de la crónica castellana, según la cual podían coexistir dos o más cronistas al mismo tiempo*” (Molina y Piana 1978a: 84).

### **Funcionario, comerciante y hombre de letras**

El nombramiento de Fernández de Oviedo como tercer cronista oficial no fue azaroso, pesaba su amplia experiencia en la vida cortesana en España e Italia, su participación militar en Europa, diversos puestos administrativos y judiciales en las Indias (escribano, veedor, regidor de Nuestra Señora de Antigua y otros)<sup>5</sup> y sus diversos viajes por estas tierras, incluidas las cinco veces que realizó el recorrido entre España y las Indias. Además de su experiencia como comerciante: traficó indios y artículos para éstos, sacó perlas, vendió santos.

Juan Gustavo Cobo Borda (1986: 68) comenta que:

*{Gonzalo Fernández} vende hachas de baja calidad a los indios vecinos y cuando estas pierden el filo envía un barco con piedras de afilar camufladas. Así devuelve nuevas y cortantes las ya romas hachas y gana el doble con tal artimaña. Pero los indios, en otro viaje, le incendian el bergantín a Oviedo y sus socios.*

Abogado de profesión, Fernández de Oviedo fue nombrado en 1506 “notario apostólico o secretario del consejo de la Santa Inquisición” en Madrid, donde trabajó hasta que se alistó en la frustrada expedición de Gonzalo Fernández de Córdoba a Italia en 1512 (64). No se tiene más información sobre esta oscura etapa de la vida de Fernández de Oviedo (Orjuela 1985: 244).

Además de su participación en la Inquisición, escribe y traduce varios libros religiosos. Como funcionario público reprende a los españoles; por ejemplo, como teniente gobernador de Santa María la Antigua: “*Ordena, por pregón, que nadie tenga manceba y hace quemar públicamente, en la plaza, ‘todos los naipes que había en el pueblo’*” (Cobo 1986: 68).

Pero, ante todo, sobresale su labor de escritor (literato/cronista)<sup>6</sup> con diversidad de obras y traducciones: libros de caballería, libros religiosos, hechos cortesanos, genealogías, heráldica, versos y crónicas, como ***Historia General y Natural de las Indias*** y el ***Sumario de la Natural Historia de las Indias***, además de varias ilustraciones y mapas.

Entre sus aportes cartográficos destaca el primer mapa del Golfo de Nicoya, realizado en 1529. ***Historia General y Natural de las Indias*** incluyó figuras aclaratorias de costumbres y utensilios indígenas, así como de la vegetación del Nuevo Mundo<sup>7</sup>.

Fernández de Oviedo escribió un libro de caballería titulado ***Clarialte: libro del muy esforzado e invencible caballero de Fortuna Don Clarialte, nuevamente imprimido y venido a la lengua castellana: el cual procede en nuevo y galán estilo de hablar. por medio de Gonzalo Fernández de Oviedo, alias de Sobrepeña, vecino de la noble villa de Madrid*** (Cobo 1986: 67). Esta obra, publicada en 1519, constituye la primera novela escrita en el Nuevo Mundo (Orjuela 1985: 247).



Además este autor escribió ***Las Quinquagenas de la nobleza de España por el Capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, alcaide de la Fortaleza de Santo Domingo***, que se considera el primer libro de poesías escritas en América (281).

Fernández de Oviedo escribe la ***Historia General y Natural de Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano***<sup>8</sup>, que es considerada la crónica más importante relativa a los recursos naturales del Nuevo Mundo. Esta extensa obra consta de 40 libros distribuidos en tres tomos.

Esta *Historia General y Natural* de Fernández de Oviedo es una crónica oficial, pero no una crónica mayor. Esta última estaba reglada por las ordenanzas de 1571 –posteriores a su muerte ocurrida en 1557– entre las cuales sobresalía la censura por parte de un comisario del Consejo de Indias, que aconseja o no su impresión (Molina y Piana 1979a: 4).

En sus obras se combina el pensamiento medieval, propio de Castilla, de donde era oriundo, las nuevas ideas renacentistas, ligadas a sus viajes por Europa y su estancia en Italia, y sus experiencias en el Nuevo Mundo (Meléndez 1978b, 13).

En este cronista confluyen tres preocupaciones: -la naturaleza y geografía de los nuevos territorios conquistados, -las características de los pueblos autóctonos y -los hechos de los españoles (Molina y Piana 1979a: 7).

El ámbito americano conocido y descrito por Fernández de Oviedo era reducido: Tierra Firme (el cual incluye el territorio actual de Costa Rica) y algunas de las Antillas, en particular La Española (Molina y Piana 1978a: 21).

La mayor parte de las fuentes utilizadas son de primera mano. Visita La Española, Cuba, El Darién, las costas de América del Sur, Nicaragua y Nicoya, donde prueba frutos, mide alturas con el astrolabio, hierra a los indígenas y destruye personalmente templos. Es el único cronista de Indias que vive en los territorios de Costa Rica, Nicaragua y Panamá (Molina y Piana 1978a: 84) y el norte de Colombia (Orjuela 1985), por lo que aporta información valiosa sobre la cultura chibcha.

Cuando no ha sido testigo de los sucesos relatos, busca testimonios de diversas fuentes sobre un mismo hecho que lo ayuden a dilucidar la trama de la historia (Molina y Piana 1978a: 85). Entre las fuentes secundarias rescata el mandamiento real de 1519 que obliga a todos los gobernadores y adelantados de Indias para que le remitiesen relación verídica de sus hechos, a fin de que pudiera completar la *Historia General y Natural* (Miranda 1950: 23).

### **El Sumario de la Natural Historia de las Indias**

El ***Sumario de la Natural Historia de las Indias***, es uno de los primeros libros que circularon sobre el Nuevo Mundo. De acuerdo con Juan Gustavo Cobo (1986: 71) además de los escritos de Colón y Vespucci, sólo circulaban por aquellas fechas ***Las Décadas*** de Pedro Mártir (1518), la ***Suma de Geografía*** del bachiller Martín Fernández de Enciso (1519) y ***Las cartas de relación*** de Hernán Cortés (1519).

En la primera edición del Sumario (1526) lleva dos títulos *De la natural hystoria de las Indias*, en la portada, y *Sumario de la natural y general istoria de las Indias*, en el interior (Miranda 1950: 49). De acuerdo con Juan Gustavo Cobo (1986: 67), el título completo es ***Sumario de la natural y general historia de las Indias, que escribió Gonzalo Fernández de Oviedo, alias de Valdez natural de la villa de Madrid vecino y regidor de la ciudad de Santa María del antigua del Darién en tierra firme***.

Esta crónica es “*síntesis y compendio de la materia que con más amplitud, trataría en la Historia General y Natural de las Indias, con la única diferencia de que el Sumario contiene todo lo que se conocía de América hasta 1525, y la Historia lo que llegó a conocer por sí mismo y por los demás hasta 1549*” (Corrales 1978: 456).

Esta obra de Fernández de Oviedo puede catalogarse como ensayo/literatura. Al respecto el colombiano Héctor Orjuela opina que:

*Como ocurre con algunas crónicas de Indias, las de Oviedo tienen índole ensayística, particularmente acusada en el Sumario, y, por lo tanto, además del contenido histórico, debe considerarse en ellas su dimensión literaria (1995: 256)*

*Más que una crónica el Sumario constituye un ensayo de historia natural, el primero que en realidad se escribe sobre el Nuevo Mundo (259).*

## **Antecedentes de la intolerancia**

### **De los judíos a la Inquisición**

La prohibición de ciertas prácticas sexuales –propia de nuestra sociedad occidental– es de origen hebreo y se empezó a gestar en el siglo VI AC. En esta prohibición se mezclan aspectos raciales y religiosos.

Esta censura de algunas prácticas sexuales, y en particular de las homosexuales<sup>9</sup>, ha constituido para los antiguos hebreos y la sociedad occidental un tabú, lo cual implica una significación intermedia de lo demoníaco, que incluye dos significaciones opuestas: lo sagrado y lo prohibido (o impuro) (Mieli s.f.: 95)<sup>10</sup>.

Lo anterior debido a que las condenas iniciales no eran directamente hacia las prácticas homosexuales, sino hacia la prostitución en los templos de los dioses/demonios cananeos, particularmente Asteré o Athar<sup>11</sup>. Es interesante como la cultura hebreo–cristiana asimiló los dioses cananeos como demonios; por ejemplo, Belzubú, o más bien Baal Zebub, o “señor de las moscas”, divinidad filistea de origen semítico, que ha sido transformada en uno de los nombres del demonio (Mateo 12:40).

Algunos investigadores sostienen que antes de la instauración de las leyes mosaicas la homosexualidad y otras prácticas sexuales no reproductivas no sólo era aceptadas sino que tenían importantes funciones religiosas en el pueblo judío. Así, en los tiempos del la Edificación del Primer Templo –que terminó con el exilio en Babilonia (587 o 586 AC), de acuerdo con Tripp (1978: 30):

*los judíos fueron imitando {de los vecinos pueblos cananeos} muchas de las formas de culto sexual. Éstas llegaban hasta extremos tales como la prostitución sagrada de hombres y mujeres –los donativos se entregaban en el templo como sacrificio absolutorio–, la introducción de los jóvenes a las exaltaciones religioso–sexuales del orgasmo dentro del templo, contactos ceremoniales bucogenitales entre los sacerdotes y los fieles.*

Según Adolphe Lods (1956: 85), “*las personas a las que se les llamaba por excelencia los santos y las santas (qedeshîm, qedeshôt) eran los hombres y las mujeres que se entregaban a la prostitución*”.

Pero, durante e inmediatamente después del cautiverio en Babilonia (siglo VI AC), en un proceso de diferenciación étnico–religiosa con los vecinos pueblos cananeos, se censuró toda práctica sexual cuyo fin no fuera la reproducción; esta idea fue plasmada en las leyes mosaicas. Luego, estas prohibiciones fueron desarrolladas en el Talmud de Babilonia<sup>12</sup>.

La existencia de reiteradas condenas a la prostitución masculina y/o femenina (hieródulos) en los templos en el Antiguo Testamento<sup>13</sup>, indican que este tipo de prácticas estaban muy difundidas y que hubo varios intentos por eliminarlas (Lods 1956). Para justificar esta prohibición se adujo que estas prácticas sexuales eran contrarias a Dios (contra–naturales) y propias de los extranjeros, paganos e idólatras, que no eran parte del pueblo escogido. Al respecto Tripp (1978: 31) indica que:

*La mayoría de las actividades sexuales se consideraron contrarias a la voluntad de Dios {contra–naturales}, y se hicieron esfuerzos específicos para identificar los actos prohibidos con los hábitos de los vecinos ahora despreciados.*

Jean Nicolas (1982: 44) también establece este paralelismo entre prácticas homosexuales y prácticas religiosas de los pueblos cananeos:

la prohibición de la homosexualidad entre los hebreos desempeñaba, además una función bastante análoga a la de la prohibición de la carne de cerdo, esto es, el deseo de distinguirse de los pueblos que los circundaban.

Recapitulando, en la tradición hebrea se identificaron prácticas sexuales prohibidas con las religiones de los paganos o idolatría. Existe, además, una relación entre esta censura con la xenofobia. En varios pasajes del Antiguo Testamento, Sodoma representa los pueblos extranjeros/paganos<sup>14</sup>.

Estas prohibiciones sexuales fueron retomadas por los primeros cristianos, que eran judíos que vivían bajo la dominación de Roma, por lo que “sus ideas sobre la conducta sexual derivaron de una combinación de las leyes sexuales judaicas y de las creencias sustentadas por algunos cultos romanos de tipo ascético” (Tripp 1978: 29–30).

El Concilio de Elvira, en el 300, dispuso que a los sodomitas se les negara los ritos religiosos en trance de muerte y después de ésta. En el 342, Constantino el Grande primer emperador cristiano impuso la pena de muerte para el delito de sodomía. En el 390, Valenciano decretó la pena de muerte en la hoguera. Justiniano, en la codificación de la ley romana, en el 538, prescribió para los homosexuales la tortura, la mutilación y la castración antes de la ejecución (Nicolas 1982: 46).

Se mantuvieron estas penas tras la caída del Imperio Romano de Occidente. Por ejemplo, la “Lex Visigothica” condenaba a los sodomitas a la castración y la pena de muerte o cárcel. En la España del siglo XIII los homosexuales serán condenados a la castración y la lapidación. Los Reyes Católicos introdujeron la hoguera en 1479<sup>15</sup>. Pero, hasta 1541 el papa Nicolas V confió a la Inquisición plenos poderes para la represión de la homosexualidad (Mieli s.f.).

### **Extranjeros, herejes y sodomitas**

El término español, sodomita fue tomada del latín *sodomita*, “habitante de Sodoma”, que –de acuerdo con Corominas y Pascual (1984, tomo 5: 288–289)– “en la Edad Media tomó el significado actual por alusión a los vicios de que se acusaba a los pobladores de la ciudad bíblica”.

Estos autores indican que, de acuerdo con Nebrija (1493), “sodomita” significa originalmente “puto”, en alusión directa con las prohibiciones en el Antiguo Testamento a la prostitución cúllica.

En términos generales, la sodomía era concebido como parte de un “universo simbólico” que incluía la herejía y la brujería. De acuerdo con D’Emilio (citado por Ben 1997), esto ocurrió específicamente durante los siglos XVI y XVII. La persecución de los homosexuales estuvo estrechamente relacionada con la represión de las herejías, así los valdenses y cátaros o albigenses eran acusados de sodomía (Nicolas 1982: 45–46) y de prácticas orgiásticas. Al respecto Mario Mieli (s.f.: 104) señala: “herejía y homosexualidad se convirtieron en la misma cosa” y el castigo para herejía y sodomía era el mismo<sup>16</sup>.

En términos más específicos, desde la Edad Media hasta la actualidad, existen dos interpretaciones del término sodomía, una hace referencia sólo a prácticas homosexuales y la otra incluye una gama más amplia de prácticas sexuales consideradas contra-naturales.

En concordancia con lo anterior, el Diccionario de Autoridades (tomo 3, 1979: 136) de 1726, define sodomía como “*Concúbito entre personas de nifmo fexo. ò en vafo indedido. Es voz puramente Latina*”. Un significado similar es registrado en el Diccionario de la Lengua Española de 1992 (1344): “*Concúbito entre varones o contra el orden natural*”<sup>17</sup>.

Así, en un sentido reducido, sodomita remite únicamente a “*Concúbito entre personas de nifmo fexo*” o “entre varones” (homosexualidad). Por ejemplo en la *Enciclopedia de la Biblia* (1965: 782) se registra: “*SODOMÍA. El nombre deriva de la ciudad de Sodoma por el pecado de homosexualidad que practicaban sus habitantes*”. Aunque esta interpretación/traducción de este pasaje no concuerda con Ezequiel<sup>18</sup>, además otros autores/traductores consideran que

más bien se trató de un crimen contra la hospitalidad, que era una práctica común en los pueblos nómadas de Mesopotamia <sup>19</sup>.

En el sentido amplio, incluye las prácticas sexuales en “vafo indebido” o “contra el orden natural”, así lo establece Bouyer (1973: 619), en el *Diccionario de Teología*: “*Dicho pecado de los habitantes de Sodoma (Génesis 19), designa en general las relaciones contra natura*”. Abarca “tanto la *sodomía racione sexus* (ambas formas de homosexualismo), como la *sodomía contra ordinem naturae* (*cunnilingus, fellatio*) y la *sodomía raciones generis* (bestialidad)” (Fairchild 1971: 284).

### **Lectura del Sumario**

Se realiza una lectura del *Sumario* en atención a los citados tres ejes: Indios, en el sentido de personas con características raciales diferentes/inferiores (extranjeros). Sodomitas, se refiere a una gama de prácticas sexuales catalogadas de contra-naturales en el modelo cultural español. Demoníacos, que adoran al demonio por lo que deben ser catequizados/colonizados.

### **Aspectos raciales: Diferencias entre los cristianos y las gentes salvajes**

Fernández de Oviedo propone, en la Dedicatoria al Rey Carlos V, tratar “*de algunos ritos y ceremonias de aquellas gentes salvajes*” (*Sumario*, Dedicatoria: 80), aunque cataloga a los indios de “gentes” (seres humanos), en algunos pasajes establece diferencias físicas entre los “cristianos” y las “gentes salvajes”.

Los indios de La Española y de otras islas del Caribe son “*de estatura algo menor que la de España comúnmente, y de color loros claros*” o sea morenos (*Sumario*, III: 91). Asimismo los “*indios de Tierra-Firme son de la misma estatura y color que los de las islas, y si alguna diferencia hay es antes declinando a mayores que no a menores, en especial los que atrás dije que eran coronados, que eran recios y grandes*” (*Sumario*, X: 115).

Pero establece que hay indios más altos: “*los de las islas de los Gigantes, que están puestos a la parte del mediodía de la isla Española, cerca de Tierra-Firme. E asimismo otros que llaman los yucayos*” (naturales de las islas Bahamas o Lucayas) (*Sumario*, X: 115).

Pero, ni la altura ni el color de piel son distintivos de las gentes salvajes, sino la ausencia total o parcial de vellos y la barba:

*Tienen* {los indios de La Española} *las frentes anchas y los cabellos negros y muy llanos, y ninguna barba ni pelos en ninguna parte de la persona, así los hombres como las mujeres; y cuando alguno o alguna tiene algo de esto, es entre mil uno y rarísimo* (*Sumario*, III: 91).

*Todos los indios* {de Tierra-Firme} *comúnmente son sin barbas, y por maravilla o rarísimo es aquel que tiene bozo o algunos pelos en la barba o en alguna parte de su persona, ellos ni ellas, puesto que el cacique de la provincia de Catarapa yo le vi que las tenía, y también en las otras partes que los hombres de acá las tienen y a su mujer en el lugar y partes que las mujeres las suelen tener; así, en aquella provincia diz que hay algunos, pero pocos, que esto tengan, según el mismo cacique me dijo* (*Sumario*, X: 140)

### **Otra diferencia importante es el grosor y dureza del cráneo:**

*También me ocurre una cosa que he mirado muchas veces en estos indios, y que tienen el casco de la cabeza más grueso cuatro veces que los cristianos. E así, cuando se les hace guerra y vienen con ellos a las manos, han de estar muy sobre aviso de no les dar cuchillada en la cabeza, porque se han visto quebrar muchas espadas, a causa de lo que es dicho, y porque demás de ser grueso el casco, es muy fuerte* (*Sumario*, III: 140).

Además, los españoles no tienen algunas enfermedades que sí aquejan a los indios. Los “cristianos” que emigran las Indias no tienen piojos, pero los indios/idólatras sí:

*siguiendo nuestro viaje y navegación para el poniente, todos los piojos que los cristianos llevan o suelen criar en las cabezas y cuerpos, se mueren y alimplan, que como dicho es, ni se ven ni*

*parecen, y poco a poco algunos se despiden, y en las Indias no los crían, excepto niños de los que nacen en aquellas partes, hijos de los cristianos; comúnmente en las cabezas los indios naturales todos los tienen (Sumario, LXXXI: 243).*

**Aunque nos parezca inverosímil, este autor agrega que:**

*pero es de notar una cosa grande, que así como los cristianos estamos limpios de esta suciedad en las Indias, así en las cabezas como en las personas, cuando a estas partes de Europa volvemos... tornan los hombres a quedar con algunos, según que antes en estas partes los solían tener o según la limpieza o diligencia que cada uno en este caso... Esto he yo muy bien probado, pues ya cuatro veces he pasado el mar Océano y andado este camino (Sumario, LXXXI: 243).*

Los indios son para Fernández de Oviedo “gentes” pero con características distintas a los españoles/europeos, por lo tanto extranjeros, por naturaleza “salvajes”, lo que se refuerza con las costumbres de (no) vestimenta.

**Aspectos sexuales: Sodomía**

Como se mencionó, en un sentido reducido, sodomita remite únicamente a “Concúbito entre personas de nifmo fexo” o “entre varones” (homosexualidad). Pero en el sentido amplio, incluye las prácticas sexuales en “vafo indebido” o “contra el orden natural”.

Dentro de las prácticas consideradas sodomíticas por la cultura española de la época se incluye desde la vestimenta y la desnudez, pasando por la poligamia y el sexo extra-matrimonial para finalizar con “pecado nefando”.

**Vestimenta y desnudez**

Entre estas costumbres de vestimenta de los indios se incluye el pintarse (tatuarse), que los hace parecer a los moros<sup>20</sup> y por tanto enemigos del cristianismo:

*el cual cacique tenía mucha parte de la persona pintada, y estas pinturas son negras y perpetuas, según las que los moros de Berbería {África del norte, principalmente Marruecos y Argelia} por gentileza traen, en especial las moras, en los rostros y gargantas y otras partes; y así entre los indios, los principales usan estas pinturas en los brazos y en los pechos, pero no en la cara, sino los esclavos (Sumario, X: 140–141)*

Fernández de Oviedo resalta la desnudez casi total de los indios. En La Española, los indios “*andan desnudos como nacieron, salvo que en las partes que menos deben mostrar traen delante una pampanilla, que es un pedazo de lienzo o otra tela, tamaño como una mano; pero no con tanto aviso puesto que se deje ver cuanto tienen*” (Sumario, III: 91). En algunas partes de Tierra-Firme, las indias “*traen unas mantillas desde la cinta hasta la rodilla rodeadas, que cubren las partes menos honestas, y todo lo demás en cueros según nacieron*” (Sumario, X: 122).

Este cronista describe varios aspectos de la indumentaria, particularmente de los indios “coronados”, pero sobresale el uso del penestuche<sup>21</sup> en los indios de Tierra-Firme:

*de aquellos caracoles hacen unas cuentecicas blancas de muchas maneras, y otras coloradas, y otras negras, y otras moradas, y canutos de los mismo (Sumario, X: 141).*

*los hombres traen un canuto de oro los principales, y los otros hombres sendos caracoles, en que traen metido en miembro viril, y lo demás descubierto, porque los testigos próximos a tal lugar les parece a los indios que son cosa de que se deben avergonzar; y en muchas provincias ni ellos ni ellas traen cosa alguna en aquellos lugares ni en parte otra de toda la persona (Sumario, X: 122-123).*

**También resalta en Tierra-Firme el uso de una especie de sostenes de oro:**

*A las mujeres principales que se les van cayendo las tetas, ellas las levantan con una barra de oro, de palmo y medio de luengo y bien labrada, y que pesan algunas más de doscientos castellanos, horadadas en los cabos, y por allí atados sendos cordones de algodón; el un cabo va sobre el hombro, y el otro debajo del sobaco, donde lo añudan en ambas partes (Sumario, X: 142).*

### **Poligamia y/o sexo extra–matrimonial**

Fernández de Oviedo describe prácticas sexuales en los indios contrarias a su moral católica medieval, por ejemplo los indígenas tenían varias esposas y además “tomaban” otras mujeres, sin importar que tuviesen marido<sup>22</sup>.

Una forma de que un indígena tuviese mujer era que el cacique lo nombrara cabra (hidalgo) y le asignara una mujer:

*el señor principal le llama cabra, y le da gente que mande, y le da tierra o mujer, o le hace ora merced señalada (Sumario, X: 117).*

Además existe el “divorcio”, como indica el autor al referirse a los indios de Tierra–Firme:

*Las otras gentes no señores: toman sendas mujeres no más, y aquellas algunas veces las dejan, y toman otras, pero acaece pocas veces; ni tampoco para esto es menester mucha ocasión, sino la voluntad del uno o de entreambos, en especial cuando no paren (Sumario, X: 121)*

En Tierra–Firme, “Los caciques y señores que son de esta gente tienen y toman cuantas mujeres quieren, y si las pueden haber que les contenten y bien dispuestas, siendo mujeres de linaje, hijas de hombres principales de su nación y lengua, porque de extraños no las toman ni quieren, {...} pero cuando de tales no hay, toman las que mejor les parecen” (Sumario, X: 120–121).

Además los indios intercambian mujeres:

*Los indios en algunas provincias, según ellos mismos dicen, truecan las mujeres con otros, y siempre les parece que gana en el trueco el que la toma más vieja, porque las viejas los sirven mejor (Sumario, LXXXI: 245).*

Como lo atestiguan varias crónicas, comenzando por las de Cristóbal Colón, el regalo y/o trueque de mujeres a los visitantes españoles era una práctica común en los habitantes del “Mar de Sur” (Molina y Piana 1978b: 199).

Los indios flecheros tienen relaciones con las mujeres que cazan:

*no toman esclavos ni quieren a vida ninguno de sus contrarios o extraños, y todos lo que matan se los comen, y las mujeres que toman sírvense de ellas (Sumario, X: 123).*

Pero, Oviedo establece que no son incestuosos<sup>23</sup>. En La Española “ninguno de ellos toma por mujer a su hija propia ni hermana, ni se hecha con su madre”, pero agrega que “en todos los otros grados usan con ellas siendo o no sus mujeres” (Sumario, III: 91). Más adelante este cronista escribe que “Cuanto a lo que toca a sus casamientos, es de manera que se dijo en las islas porque tampoco se casan con sus hijas ni hermanas ni con su madre” (Sumario, IX: 108).

### **Libertad sexual de la mujer**

Este autor considera que las mujeres tienen libertades sexuales semejantes a los hombres. Por ejemplo, las mujeres de la Tierra–Firme no “tienen fin a ser viudas, ni religiosas que guarden castidad”, aunque “después de que conocen algún cristiano carnalmente, le guardan lealtad si no está mucho tiempo apartado o ausente” (Sumario, X: 123)<sup>24</sup>.

Agrega que “hay muchas que de grado se conceden a quien las quiere, en especial las que son principales, las cuales ellas mismas dicen que las mujeres nobles y señoras no han negar ninguna cosa que se les pida, sino las villanas. Pero asimismo tienen respeto las tales de no

*mezclar con gente común, excepto si es cristiano, por los conocen por muy hombres, a todos los tienen por nobles” (Sumario, X: 121).*

Fernández de Oviedo no indica el uso de contraceptivos, pero sí del aborto:

*Tienen muchas de ellas mismas {mujeres de Tierra–Firme} que cuando se empreñan toman una yerba con que luego mueven y lanzan la preñez, porque dicen que las viejas han de parir, que ellas no quieren estar ocupadas para dejar sus placeres, ni empreñarse, para que pariendo se les aflojen las tetas, de las cuales mucho se precian, y las tienen muy buenas (Sumario, X: 122).*

Además establece que las mujeres que han procreado “parecen” vírgenes:

*pero cuando paren se van al río y se lavan, y la sangre y purgación luego les cesa, y pocos días de hacer ejercicio por causa de haber parido, antes se cierran de manera, que según dicen los que a ellas se dan, son tan estrechas mujeres, que con pena de los varones consuman sus apetitos, y las que no han parido están que parecen vírgenes (Sumario, X: 122).*

Por otro lado, Fernández de Oviedo relata que:

*algunas mujeres principales van a las batallas con sus maridos, o cuando son señoras de la tierra, y mandan y capitanean a su gente (Sumario, X: 142).*

Las enfermedades venéreas: la sífilis

También los indígenas utilizan remedios contra la sífilis (mal de búas o bubas<sup>25</sup>), como hierbas y el guayacán o palo santo:

*Así en las Indias como en los reinos de España y fuera de ellos es muy notorio el palo santo, que lo indios llaman guayacán... Es madero muy fortísimo y pesado, y tiene el corazón casi negro, sobre pardo; y porque la principal virtud de este madero es sanar el mal de las búas, y es cosa tan notoria, que no detengo mucho en ello, salvo que del palo de él toman astillas delgadas, y algunos lo hacen limar, y aquellas limaduras cuéncenlas en cierta cantidad de agua.... y bébelan los dolientes en ayunas... y se sanan sin ninguna duda muchos enfermos de aqueste mal (Sumario, LXXV: 218–219).*

Esta enfermedad es considerada por Gonzalo Fernández de Oviedo como originaria de las Indias:

*Puede vuestra majestad tener por cierto que aquesta enfermedad vino de las Indias, y es muy común a los indios, pero no peligrosa tanto en aquellas partes como en éstas; antes muy fácilmente los indios se curan en las indias con este palo y en Tierra–Firme con otras yerbas o cosa que ellos saben, porque son muy grandes herbolarios (Sumario, LXXV: 220).*

Además este cronista establece cómo la sífilis pasó de América a España (primeros viajes de Colón), de España a Italia (envío de tropas españolas a favor de Fernando II, rey de Nápoles) y de esta a Francia (guerra entre Fernando, rey de Nápoles, y Carlos VIII, rey de Francia)<sup>26</sup> “y de ahí se esparció por toda la cristiandad, y pasó en África” (Sumario, LXXV: 221).

Este autor establece que es peligroso el contacto con las indígenas, pues los métodos de transmisión son diversos: “porque de ninguna manera se pega tanto como del ayuntamiento de hombre y mujer, como se ha visto muchas veces, y asimismo de comer en los platos y beber en las copas y tazas que los enfermos de este mal usan, mucho más en dormir en las sábanas y ropa do los tales hayan dormido”. Así “los cristianos que se dan a la conversación y ayuntamiento de las indias, pocos hay que escapan de este peligro” (Sumario, LXXV: 221).

Oviedo también consigna estas ideas sobre la sífilis en su **Historia General y Natural de las Indias** (Tomo I, capítulo XIV). Estas ideas generaron adeptos en contra de los indígenas como lo señala el doctor Enrique Valverde (1978: 426):

*Esta primera opinión de que la sífilis fue importada de América por Colón, formulada por Gonzalo Fernández de Oviedo desató una serie de opiniones contrarias a los nativos de América, hasta llegarse a decir que la sífilis era un regalo de América a la Europa sana y culta;*

*éstas y otras palabras no menos denigrantes de la medicina clásica donde se leía “maldito sea el día en que Colón descubrió a la América, pues desde entonces tuvimos sífilis”.*

Hasta algunos connotados médicos sostenían esta opinión, como Girtamen que en 1792 decía *“que la sífilis había tenido éste origen por que las mujeres voluptuosas de América, cuando veían a sus varones demasiado pacíficos, durante el sueño les ponían en el pene ciertos insectos venenosos para que los excitaran al coito. De las picaduras de estos animalillos se había producido úlceras de fondo lardáceo”* (426).

Las opiniones de Oviedo tuvieron poca discusión hasta que investigaciones históricas demostraron que la sífilis, como otras muchas enfermedades, es originaria del “viejo mundo”<sup>27</sup>.

**Barbaje o travestismo**

Gonzalo Fernández indica claramente las prácticas homosexuales entremezcladas con transvestismo, entre los indígenas de Tierra-Firme:

*Entre los indios en muchas partes es muy común el pecado nefando contra natura, y públicamente los indios que son señores y príncipes que en esto pecan tienen mozos con quien usan este maldito pecado; y tales mozos son pacientes, así como caen en esta culpa, luego se ponen naguas, como mujeres que son unas mantas cortas de algodón, con que las indias andan cubiertas desde la cinta hasta las rodillas, y se ponen sartaes y puñetes de cuentas y las otras cosas que por arreo, ni hacen cosa que los hombres ejerciten, sino luego se ocupan en el servicio común de las casas, así como barrer y fregar y las otras cosas a mujeres acostumbradas (Sumario, LXXXI: 244–245).*

Este cronista agrega que estos indios son aborrecidos:

*son aborrecidos estos tales de las mujeres en extremo grado; pero como son muy sujetas a sus maridos, no osan hablar en ello sino pocas veces, o con los cristianos. Llamen en aquella lengua de Cueva a estos tales pacientes camayoa; y así, entre ellos, cuando un indio a otro quiere injurias o decirle por vituperio que es afeminado y para poco, le llama camayoa.*

Existen numerosas descripciones sobre el transvestismo en varias sociedades indígenas, principalmente de Norteamérica (Mott 1977). Lucema Salmoral (1966-1969) en una visita a una tribu guahibo del Tomo, en Colombia, ocurrida en 1964 relata que *“Finalmente Juana {una indígena} explicó que actualmente hay pocos hombres vestidos de mujer... En una tribu cerca de la suya hay muchos hombres vestidos de mujer”*.

### **Sodomía y canibalismo**

Para este cronista, la sodomía se entremezcla con prácticas igualmente aborrecibles como el uso de flechas envenenadas con yerba:

*que hasta ahora el remedio contra esta yerba no se sabe, aunque muchos cristianos han muerto con ella.*

*La yerba de que aquestos indios usan la hacen, según algunos indios me han dicho, de una manzanilla olorosas y de ciertas hormigas grandes, de que adelante se hará mención, y de víboras y alacranes y otras ponzoñosas que ellos mezclan y hacen negra que parece pez—cera muy negra (Sumario, IX: 114)<sup>28</sup>.*

### **La utilización de estas flechas envenenadas es propia de indios que practican la antropofagia:**

*Pocos días antes de que el Católico Rey don Fernando pasase de esta vida, le truje yo a Placencia seis indios caribes de los flecheros que comen carne humana (Sumario, XXIX: 167)*

*Los caribes flecheros, que son los de Cartagena y la mayor parte de aquella costa, comen carne humana (Sumario, X: 123).*

Este cronista agrega que estos indios cita *“no toman esclavos ni quieren a vida ninguno de sus contrarios o extraños, y todos lo que matan se los comen, y las mujeres que toman sírvense de*



*ellas, y los hijos que paren (si por caso algún caribe se echan con las tales) cómenselos después; y los muchachos que toman de los extraños, cápanlos y engórdanlos y cómenselos” (Sumario, X: 123).*

**A estos indios antropófagos se les atribuye además la sodomía:**

*y éstos que son flecheros viven desde el dicho golfo de Urabá o punta que llaman de Caribana, a la parte del levante, y es también costa alta, y comen carne humana y son abominables, sodomitas y crueles, y tiran sus flechas empozoñozas de tal yerba, que por maravilla escapa hombre de los que hieren, antes mueren rabiando, comiéndose a pedazos y mordiendo la tierra (Sumario, IX: 113).*

Esta relación entre abominación y sodomía recuerda a la ley mosaica: “*No echarán con varón como con mujer: es abominación*” (Levítico 18: 22). Por otro, Félix Bolaños (1995) pone en duda la existencia real de las prácticas de canibalismo. La descripción de estas por varios cronistas se debe a una inadecuada percepción o que debían demostrar que los indios eran caníbales/caribes para poderlos esclavizar.

Esto último debido a que desde 1493 la Reina Isabel prohíbe la esclavización de los indios con excepción de los caribes. Esta disposición se repite en 1501, pues la Reina da licencia “*a todos e cualesquiera personas que con mi mando fuesen... para que fagan guerra a los caribes... e los puedan captivar e captiven, para llevar a las partes e yslas donde quysieren, e porque los puedan vender e aprovecharse dellos sin que por ello caygan nin yncurran en pena alguna*” (85).

**El pecado nefando**

Muchos cronistas, conquistadores y religiosos españoles establecen la presencia de prácticas homosexuales en los aborígenes americanos. Entre estos se pueden citar a Pedro Mártir de Anglería, Reginaldo de Lizárraga, Francisco de Jiménez, Gonzálo Jiménez de Quesada, Pedro de Heredia, Bernal Díaz del Castillo, Juan Ruiz de Arce, Hernán Cortés, Pedro de Cieza de León, Pedro Simón, Fray Bernardino de Sahagún, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Francisco López de Gómara y Fray Tomás Ortiz<sup>29</sup>. Pero, se puede desconfiar de esta información, debido al carácter moralista de algunos de los conquistadores; así:

*El morbo, como la sífilis, llegó por barco. La información que existe sobre las costumbres sexuales de los pueblos de origen está contada por los cronistas de una cultura para la cual bañarse era obsceno (Sexo antes de Colón 2003).*

También se debe dudar de estos datos debido a que la cédula de Isabel de 1503 autorizaba esclavizar a los indios caribes, a los cuales les atribuía comer carne humana y practicar la sodomía. Por lo que los conquistadores estaban interesados en demostrar que los aborígenes realizaban prácticas “nefandas” para beneficiarse económicamente.

Por otro lado, existen algunas crónicas españolas que establecen que las sociedades indígenas eran homofóbicas, por ejemplo las descripciones de Bartolomé de las Casas sobre los aztecas (Lumsdem 1991: 14). Las Casas refiriéndose a la acusación de sodomía, dice que “*este asunto he hecho diligentísima pesquisa y he encontrado que el nefando vicio de sodomía entre los Indios o no se da absolutamente o es rarísimo*”, añadió que ese “crimen” era castigado por las mujeres de la Isla Española (Albornoz). Este religioso tuvo enfrentamientos con Fernández de Oviedo sobre el carácter generalizado de la sodomía en los indios.

Asímismo otros cronistas como Pascual de Andagoya en su “**Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las Provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua**”, en referencia a la provincia de la cueva anota que:

*La sodomía tenían por mala, y vituperaban al que en ella tocaba, y así eran limpios de este pecado (Andagoya s.f.).*

Andagoya tiene muchos puntos encontrados sobre las prácticas sexuales de los aborígenes de Tierra Firme con las descripciones de Oviedo.

Algunos estudiosos han llegado a afirmar que la sodomía era muy practicada por los habitantes de la América Precolombina (Antonio Requena citado por Lumsdem 1991: 14; Mott 1977; Patiño s.f.). Aunque faltan estudios históricos “serios” que establezcan cuales eran las prácticas sexuales antes de la llegada de los españoles<sup>30</sup>.

Existe alguna información sobre las culturas indígenas de Norteamérica. Pero no se encontró información detallada sobre las prácticas homosexuales en los aborígenes del Área de Influencia Sudamericana y del Caribe. Aunque algunos estudiosos consideran que:

*De los escasos datos disponibles sobre organización social y etnográfica en los códices, en el archivo general de Indias, se desprende que las culturas sudamericanas {entre ellas la cultura chibcha} eran, de alguna manera, más liberadas o menos sexistas que las sometidas a influencia mesoamericana (El sexo antes de Colón 2003).*

Fernández de Oviedo no solo cataloga la homosexualidad de contra-natural sino que agrega el adjetivo de nefando: “*torpe e indigno de que se hable de ello*”. Considera era impropio referirse a él, más aún en una crónica escrita para recreación del Rey, por lo que no da más detalles sobre las prácticas homosexuales entre los indios.

### **Aspectos religiosos:**

#### **Adoración al demonio**

Por otro lado, Gonzalo Fernández considera que los indios del norte de Tierra-Firme, “*discurriendo al occidente, y puesta en cuarenta grados y cuarenta y uno*”, que fue conocida por relaciones del piloto Esteban Gómez, “*adoran el sol y la luna; y dentran otras idolatrías y errores*” (Sumario, X: 126).

Pero este autor dedica más información a los indios de Tierra-Firme, que de acuerdo con su opinión adoran al diablo (Sumario, X: 125–126)<sup>31</sup> y para comunicarse con él, los indios de Tierra-Firme tienen “sacerdotes” llamados tequinas, al respecto Fernández de Oviedo escribe que:

*Para comenzar sus batallas, o para pelear, y para otras cosa muchas que los indios quieren hacer, tienen unos hombres señalados, y que ellos mucho acatan, y al que es de estos tales llámanle tequina... Así que el que es maestro de sus responsiones {correspondencias} y inteligencias con el diablo, llámanle tequina; y este tequina habla con del diablo y ha de él sus respuestas (Sumario, X. 124).*

*Claramente dicen que el tuyra los habla, porque así llaman al demonio (Sumario, X: 125).*

Pero también se llama tequina a “*cualquiera que es señalado en cualquier arte, así como en ser mejor montero o pescador, o hacer mejor una red o un arco o otra cosa, le llaman tequina; y quiere decir tequina tanto como maestro*”.

Además de la comunicación por intersección del tequina, existen representaciones iconográficas del demonio:

*asimismo lo hacen de oro de relieve y entallado en madera, y muy espantable siempre y feo, y tan diverso como le suelen acá pintar los pintores a los pies de San Miguel Arcángel o de San Bartolomé, o en otra parte donde más temeroso le quiere figuran (Sumario, X: 130).*

#### **Estos “sacerdotes”/tequinas son hábiles en el pronóstico del tiempo:**

*{el tequina} les dice lo que han de hacer, y lo que será mañana o desde a muchos días; porque como el diablo será tan antiguo astrólogo, conoce el tiempo y mira adónde van las cosas encaminadas, y las guía la natura; y así, por el efecto que naturalmente se espera, les de noticia de lo que será adelante, y les a entender que..., sabe las cosas por venir y que están por pasar; y que él atruena, y hace sol, y llueve, y guía los tiempos, y les quieta o les de*

*mantenimientos; los cuales dichos indios, engañados por él de haber visto que en efecto les ha dicho muchas cosas que estaban por pasar y salieron ciertas, créenle en todo lo demás, y témenle y acátanle (Sumario, X: 124–125).*

Pero “*Cuando Dios (cristiano) dispone lo contrario de lo que el diablo {tuyra} les ha dicho y les miente, dales a entender que él ha mudado la sentencia por algún enojo o por otro achaque o mentira, cual a él parece, como quiere que es sufficientísimo maestro para ordenar y engañar las gentes*” (Sumario, X: 125). Para eliminar el enojo del tuyra o demonio los indios realizan ceremonias y ritos, entre las que sobresale en consumo de carne humana.

Este cronista afirma que el Diablo manda los huracanes para aterrorizar a los aborígenes: *cuando el demonio los quiere espantar, promételes el huracán, que quiere decir tempestad; la cual hace tan grande, que derriba casas y arranca muchos y muy grandes árboles; y yo he visto en montes muy espesos y de grandísimos árboles, en espacio de media luna, y de un cuarto de legua continuado, estar todo el monte trastornado, y derribados todos los árboles chicos y grandes, y las raíces de muchos de ellos para arriba, tan espantosa cosa de ver, que sin duda parecía cosa del diablo, y no de poderse mirar sin espanto (Sumario, X: 130).*

### **El remedio contra los huracanes es la exposición de la comunión:**

*en todas las partes donde el Santo Sacramento se ha puesto, nunca ha habido los dichos huracanes y tempestades grandes con grandísima cantidad, ni que sean peligrosas como solía (Sumario, X, 130).*

### **Sacrificios humanos, suicidio y muerte**

Más adelante, Fernández de Oviedo recalca sobre los sacrificios y ritos al demonio<sup>32</sup>:

*hácenle sacrificios en muchas partes de sangre y vidas humanas, y en otras de sahumeros aromáticos y de buen olor, y de malos también (Sumario, X: 125).*

*Tornando al propósito del tequina que los indios tienen, y está para hablar con el diablo, y por cuya mano y consejo se hacen aquellos diabólicos sacrificios y ritos y ceremonias de los indios (Sumario, X: 126).*

Estos sacrificios deben relacionarse con las prácticas antropófagas, que se trataron anteriormente. Por lo tanto, son prácticas de sacrificio de prisioneros de guerra, por lo que el consumo de carne humano no formaba parte de la dieta cotidiana (Bolaños 1995)<sup>33</sup>.

Este cronista establece que los indios poseen prácticas religiosas/sociales, que cataloga no solo de paganas sino de demoníacas, una de ellas es el suicidio colectivo de indios por incitación de un indio principal:

*después que el principal, por exhortación del demonio, decía a todos los que se querían matar con él, las causas que le parecía para los atraer a su diabólico fin, tomaban sendos tragos de agua o zumo de la yuca, y súbitamente morían todos, sin remedio alguno (Sumario, III: 98).*

Fernández de Oviedo cree que el zumo de la yuca es venenoso solo que en las islas donde han ocurrido estos homicidios colectivos. Existen otros suicidios colectivos, en caso de la muerte de algún cacique:

*es de saber que en muchas partes de la Tierra–Firme, cuando algún cacique o señor principal se muere, todos lo más familiares y domésticos criados y mujeres de su casa que continuo le servían, se matan (Sumario, X: 128)*

Lo anterior en concordancia con las creencias sobre la vida después de la muerte que tenían estos grupos aborígenes<sup>34</sup>:

*porque tienen por opinión, y así se lo tiene dado a entender el tuyra, que el que se mata cuando un cacique muere, que va con él al cielo, y allá le sirve de darle de comer o a beber, o*

*está allá arriba para siempre ejercitando aquel mismo oficio que acá, viviendo, tenía en casa de tal cacique; y que el que a questo no hace, que cuando muere por otra causa o de su muerte natural, que también muere su ánima como su cuerpo (Sumario, X: 128).*

### **Este cronista considera que estas creencias son un engaño del demonio:**

*A lo cual yo replique que mirase como el tuyra los engañaba, y todo lo que les daba a entre era mentira (Sumario, X: 129).*

Deslegitimación de los indígenas/Legitimación de la conquista

Fernández de Oviedo califica a los indios de bárbaros/bestias, racialmente diferentes a los europeos, además censura sus prácticas culturales, particularmente la sodomía y la idolatría o satanismo. Estos tres aspectos de la deslegitimación de las sociedades indígenas son la base de la legitimación de la conquista. Al respecto Molina y Piana (1978b: 196) escriben que:

*su instinto político lo lleva a demostrar que la inferioridad del indígena, sumido en la idolatría y la sodomía, hacen necesaria la dominación española.*

Este proceso de deslegitimación de la sociedad indígenas no solo es realizado por Fernández de Oviedo –aunque se podría considerar como uno de sus precursores y de sus principales exponentes– sino que es válido para la mayoría de los cronistas/historiadores españoles, como lo anota Álvaro Félix Bolaños (1995: 81):

*Para los historiadores de una tradición cultural grecolatina que se afianza en la expansión imperial de España en América durante el Renacimiento, los nativos americanos se definían señalando en ellos sus carencias de rasgos culturales europeos. La falta de vestidos y de reconocible organización social y familiar para los españoles, los hacía carentes de “policía” (es decir de orden civil); la falta de alfabeto, los hacía carentes de historia; y la práctica de antropofagia, de calidad humana. El indio americano es así un engendro sin civilización (lo que lo convierte en bárbaro) y sin rasgos humanos (lo que lo convierte en bestia).*

La dominación española y el consiguiente exterminio de indígenas y su cultura es, para Fernández de Oviedo, “un justo castigo por las idolatrías y malas costumbres en las que se hallaban sumidos los habitantes de América” (Lines y Molina 1978b: 196) y el medio para que España se convirtiera en la potencia hegemónica, en la monarquía más grande que jamás haya existido, como lo escribe el mismo Fernández de Oviedo (citado por González 1983) ya en su función de cronista oficial:

*¿Cuál monarquía de los asirios, cuál poder de los sicionios o del grande Alexandre y sus macedonios, cuál de Darío y de Ciro y de los persas, cuál de los atenienses o tebanos, cuál potencia de cartagineses o de los romanos, cuyas potencias tan alabadas y famosas son solemnizadas en muchos volúmenes de letras y autores auténticos y graves?... Todos estos e otros que callo, se incluyen en el ártico hemisferio, pero los vuestros, el uno y el otro comprenden.*

### **Notas**

<sup>1</sup>La edición utilizada, que fue impresa en 1950, en México, por el Fondo de Cultura Económica, no transcribe el original, sino que está traducida al español actual. En adelante las referencias a esta obra se realizaron con la palabra *Sumario* seguido por el capítulo utilizado y la página de la citada edición.

<sup>2</sup>Para un estudio diacrónico de la crítica sobre este autor, consultar el artículo *Panegórico y libelo del primer cronista de Indias* (Bolaños 1990b) y *El primer cronista de Indias frente al mare magnum de la crítica* (1990a) y *El sumario de Gonzalo Fernández de Oviedo* (Cobo 1986).

- 
- <sup>3</sup>Con respecto al salvajismo/satanismo, no se tuvo acceso al libro *Fernández de Oviedo e il problema dell'indio* (Oviedo 1991 y Gliozzi 1992).
- <sup>4</sup> Se utilizará el término genérico “crónica” que designa biografías, diarios, cartas, relaciones, historias y crónicas en el sentido estricto. Para más información revisar *La crónica de Indias: Intentos de tipología* (Hart 1992).
- <sup>5</sup> Para mayor información se recomienda consultar *Vida y obras de Fernández de Oviedo* (Corrales 1978), *Oviedo y la Provincia de Nicaragua* (Arellano 1978) y *Noticia biográfica* (Orjuela 1984: 243–273).
- <sup>6</sup> Información más detallada en *El hombre de letras* (Miranda 1950 37–45) y *El novelista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez, alias Sobrepeña* (Avalle–Arce 1972).
- <sup>7</sup>José Anadón (1979) señala defectos en la reproducción de estas ilustraciones y publica algunas ilustraciones originales.
- <sup>8</sup> Para el estudio de *Historia General y Natural de las Indias*, se recomienda consultar la compilación de fragmentos realizada por Molina y Piana (1979b), elaborada con base en la *Guía para la clasificación de los datos culturales* de Murdock y Ford.
- <sup>9</sup> Aunque en este texto se utiliza el término “homosexual” en un sentido general, varios autores han afirmado que la utilización de este y otros términos ha sido ahistórica. Al respecto Pablo Ben (1997) resume “*Los homosexuales no son un sujeto específico que existió en cualquier época y lugar, sino una forma de disfrutar de la sexualidad que comenzó a ser posible con la extensión del capitalismo*”.
- <sup>10</sup> Mieli se basa en el ensayo *Tótem y tabú* de Freud.
- <sup>11</sup> A partir de estas interpretaciones/traducciones, varios estudiosos niegan la existencia de condenas al homosexualismo en el Antiguo Testamento, sino que éstas son interpretaciones/traducciones erróneas que (con)funden la prostitución masculina en los templos con las prácticas homosexuales actuales (Georges 1984; Shifter 1989). Pero, de acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Iglesia Católica (1986: 5), estas re–interpretaciones de la Biblia son “*gravemente erróneas y desorientadoras*”.
- <sup>12</sup> Talmud significa “disciplina”, es una colección de tradiciones rabínicas en dos libros el Talmud de Babilonia y el Talmud de Jerusalem. El primero, que fue escrito entre los años 212 y 500 AC, tiene valor oficial en el judaísmo.
- <sup>13</sup> Por ejemplo en Génesis 23:14, 1Reyes 14:24, 1Reyes 15:12, 1Reyes 22:47, Deuteronomio 23:18–19 y Oseas 4:14, también podría interpretarse así la prostitución del relato de Judá y Tamar en Génesis 38.
- <sup>14</sup> Más información en *The destruction of Sodom and the fall of Nations* (Georges 1984: 48–51).
- <sup>15</sup> Fernández de Oviedo trabajó como secretario del Consejo de la Inquisición en Madrid (1506–1512).
- <sup>16</sup> Para mayor información sobre la identificación entre herejía y sodomía consultar *Herite and Bougre* (Bailey 1955: 135–144) y *Heretics: Women, Buggers and Free Spirits* (Evans 1978: 51–61).
- <sup>17</sup> Esta doble significación también está presente en otros idiomas, por ejemplo en el Webster’s Ninth New Collegiate, se define sodomía como: “1. Copulación con un miembro del mismo sexo o con un animal. 2. Copulación no coital, especialmente anal o oral, con un miembro el sexo opuesto” (citado por Georges 1984: 47).

- 
- <sup>18</sup> La *Enciclopedia de la Biblia* (1965: 783) aclara que “*el profeta Ezequiel insiste, no precisamente en los pecados de orden sexual, sino en las injusticias y crueldades*”. Así en Ezequiel 16:49: “*Este fue el crimen de tu hermana Sodoma: orgullo, voracidad, indolencia de la dulce vida que tuvieron ella y sus hijas; no socorrieron al pobre y al indigente*”.
- <sup>19</sup> Lo cual concuerda con Génesis 18 (La teofonía de Mambré) y la historia del crimen de Guibeá (Jueces 19). Como dicta el Éxodo 23:9: “*No oprimas al forastero; ya sabéis lo que es ser forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto*”.
- <sup>20</sup> Por otro lado, Leonardo Bracamonte (2000) en su artículo “*Indios: «perros sucios» o «salvajes nobles» S. XVI*” comenta que los españoles llamaron mezquitas a los templos indígenas en México. Por ejemplo, en una carta enviada al rey de España comenta Cortés, en 1519: «*E certificó a vuestra alteza que yo conté desde una mezquita cuatrocientos y tantas torres en la dicha ciudad de Churultecal*».
- <sup>21</sup> Al respecto en *El sexo antes de Colón* (2003) se comenta que “*En los rituales del amor y la seducción tampoco podían faltar los objetos y adornos personales, tan abundantes en las civilizaciones antiguas y donde los zaniés fueron sin duda provocativos con los caracoles de oro exquisitamente trabajados para cubrir el sexo y acentuar su aire de virilidad*”.
- <sup>22</sup> Otra interpretación es sustentada por Iliana Rodríguez (1984) en su libro *El inventario del invasor*. Esta autora describe los matrimonios y los hábitos sexuales postmaritales en Nicaragua, tomando como base las crónicas de Fernández de Oviedo. Aunque puede deberse a que Rodríguez se refiere a sociedades mesoamericanas y Oviedo a los chibchas.
- <sup>23</sup> El Antiguo Testamento estipula la prohibición del incesto (Levítico 18 y 20, Deuteronomio 27), así se condenan las relaciones sexuales con algunos familiares políticos y consanguíneos. Algunas de estas prohibiciones eran sostenidas por la Iglesia Católica en el siglo XVI.
- <sup>24</sup> En la *Historia General y Natural*, Gonzalo Fernández trata de las Amazonas, una tribu constituida únicamente por mujeres, con prácticas sexuales/sociales diferentes al modelo español. Para mayor información revisar *Imitación, revisión y amazonas en la Historia General y Natural de Fernández de Oviedo* (Myers 1995).
- <sup>25</sup> De acuerdo con Corominas: “Buba, h. 140, o búa, 1535”, “tumor venéreo en la ingle, “pútulo”, deriv. regresivo de bubón “tumor voluminoso, en particular el de la peste”, 1537 (1976: 109).
- <sup>26</sup> Gonzalo Fernández llama a Fernando II “Fernando joven de Nápoles” y a Carlos VIII “Charles de Francia” (*Sumario*, LXXV: 220).
- <sup>27</sup> “*La herencia morbosa del Viejo Continente es pesada y amplia carga para la América joven y virgen. Viruelas, sarampión, paludismo pernicioso, fiebre amarilla, cólera nostras, influenza, etc. son enfermedades regaladas por negros y blancos a éstas tierras de promisión*” (Martínez Durán, citado por Valverde 1978: 426).
- <sup>28</sup> Además de la cita siguiente, se puede revisar el capítulo LXXVII Manzanas de la yerba (*Sumario*, LXXVII: 223 y siguientes).
- <sup>29</sup> Fray Tomás Ortiz, primer obispo de Santa Marta en tiempos de García de Lerma, fue reiteradamente acusado de ser puto y hereje (Patiño s.f.)
- <sup>30</sup> Se recomienda consultar *La homosexualidad en la América Pre-Colombina* de Luiz Mott (1977) y la *Historia de la Cultura Material en la América Equinoccial* de Victor Manuel Patiño (s.f.)

<sup>31</sup>Fernández de Oviedo considera que adoran el demonio pero otros los consideran hijos de éste. Así el jesuita Paleotti afirma que los indios están eternamente condenados por descender del diablo y de una hija de Noé (citado por Albornoz 2003). Aunque en el Génesis no se nombra más que a tres hijos varones de Noé: Sem, Cam y Jafet.

Por otro lado, otros como Fernández de Oviedo en la *Historia General y Natural de las Indias*, consideran que –de acuerdo con una interpretación del Evangelio según San Lucas (10: 1)– los aborígenes habían conocido la verdadera religión propagada por tiempos remotos, pero se habían olvidado de ella.

<sup>32</sup> En *Continuidad del simbolismo del cacao, del siglo XVI al siglo XX*, Bozzoni (1978) hace referencia al simbolismo de la sangre entre los aborígenes de Nicoya y de Nicaragua, además ahonda en el cacao, utilizando como fuente principal la *Historia General y Natural de las Indias* de Fernández de Oviedo.

<sup>33</sup> Más información en *Antropofagia y diferencia cultural: Construcción retórica del caníbal del Nuevo Reino de Granada* (Bolaños 1995).

<sup>34</sup> Más información sobre las creencias indígenas en el capítulo X de *Sumario de la Natural Historia de las Indias* (particularmente las páginas 128–133 ). También en *Tiempo real y tiempo mítico en el Sumario de la Natural Historia de las Indias* (Lucero 1978: 94–95).

## Bibliografía

Albornoz Peralta, Oswaldo. 2003. “Diálogos Justificación de la conquista y dominación de los indígenas americanos” . [en línea]. En: *La Insignia*. 3-set-2000.

<[http://www.lainsignia.org/2000/septiembre/cul\\_005.htm](http://www.lainsignia.org/2000/septiembre/cul_005.htm)> [Consulta: 1 octubre 2003].

Anadón, José. 1979. “Los manuscritos originales de la Historia general y natural de las Indias”. En: *Revista de la Universidad de México* XXXIII (12): 30–31.

Andagoya, Pascual de. s.f. “Pascual de Andagoya” [en línea]. En: *Historia de Panamá: Visiones sobre el istmo*. <[www.critica.com.pa/archivo/visiones/pascual.html](http://www.critica.com.pa/archivo/visiones/pascual.html)> [Consulta: 1 octubre 2003].

Arellano, Jorge Eduardo. 1995. “Oviedo y la provincia de Nicaragua”. En: *Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*: 99-104

Avalle–Arce, Juan Bautista. 1972. “El novelista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez, alias Sobrepeña”. En: *Anales de Literatura Hispanoamericana* XX: 143–154.

Bailey, Derrick. 1955. *Homosexuality and Werter Christian Tradition*. Connecticut: The shoe string press.

Ben, Pablo. 1997. “Las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo en la transición del feudalismo al capitalismo”. En: *Razón y Revolución* III

<[www.razonyrevolucion.com.ar/RTF/ryr3-ben.rtf](http://www.razonyrevolucion.com.ar/RTF/ryr3-ben.rtf)> [Consulta: 1 octubre 2003].

*Biblia de Jerusalén*. 1976. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

Bolaños Cárdenas, Álvaro Félix. 1995. “Antropofagia y diferencia cultural: Construcción retórica del caníbal del Nuevo Reino de Granada”. En: *Revista Iberoamericana*, 170–171.

- 
- \_\_\_\_\_. 1990. "El primer cronista de Indias frente al "mare magno" de la crítica". En: *Cuadernos Americanos* XX: 42–61.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Panegírico y libelo del primer cronista de Indias: Gonzalo Fernández de Oviedo". En: *Thesaurus* XL(3): 577–649.
- Bouyer, L. 1973. *Diccionario de Teología*. Madrid. Editorial Herder.
- Bracamonte, Leonardo. 2000. "Indios: «perros sucios» o «salvajes nobles» S. XVI". En: *Venezuela Analítica* 22-junio-2000.  
<[http://www.analitica.com/bitbliblioteca/leonardo\\_bracamonte/perros\\_sucios.asp](http://www.analitica.com/bitbliblioteca/leonardo_bracamonte/perros_sucios.asp)> [Consulta: 1 octubre 2003].
- Cobo Borda, Juan Gustavo. 1986. "El Sumario de Gonzalo Fernández de Oviedo" En: *Cuadernos Hispanoamericanos* 429: 63–77.
- Congregación para la doctrina de la fe. 1986. *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*. Vaticano: Litografía Políglota Vaticana.
- Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*. 1978. San José, Costa Rica: Ministerio de Cultural Juventud y de Deportes, 1978.
- Corominas, Joan. 1976. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. y Pascual, José. A. 1984. *Diccionario crítico etimológico*. Madrid: Gredos.
- Corrales Cascante, Olga Lidieth. "Vida y obras de Fernández de Oviedo". En: *Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo: 451–460*.
- "El sexo antes de Colón". 2003. [en línea]. En: *La Maga* 30-setiembre-2003 [Consulta: 1 octubre 2003].
- Enciclopedia de la Biblia*. 1965. Barcelona: Ediciones Garriga.
- Evans, Arthur. 1978. *With craft and the gay counter culture*. Boston: Fag Rag Books.
- Fairchild, Henry Pratt. 1971. *Diccionario de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1959. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- \_\_\_\_\_. 1950. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Georges, Edwards. 1984. *Gay/Lesbian liberation: A biblical perspective*. Nueva York: The Pilgrim Press.
- Gliozzi, Giuliano. 1992. "Recensioni". En: *Quaderni Iberoamericani* IX(71): 514–521.
- González, Jaime. 1983. "El antirromanismo de Gonzalo Fernández de Oviedo". En: *Revista de Indias* XLIII(171): 335–342.



- 
- Hart, Catherine Poupeney. 1995. “*La crónica de Indias: Intentos de una tipología*”. En: *Revista de Estudios Hispánicos*, XIX: 117–126.
- Lods, Adolphe. 1956. *Israel: Desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.)*. México: UTEHA.
- Lucero, Dolly. “*Tiempo real y tiempo mítico en el Sumario de la Natural Historia de las Indias*”. En: *Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*: 423–428.
- Lumsdem, Ian. 1991. *Homosexualidad: Sociedad y estado en México*. México: Solediciones– Canadian Gay Archives.
- Meléndez Ch., Carlos. 1978. *Costa Rica vista por Fernández de Oviedo*. Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
- \_\_\_\_\_. 1978. “*Palabras introductorias*”. En: *Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*: 13–15.
- Mieli, Mario. s.f. *Crítica Homosexual*. s.n.t.
- Miranda, José. “*Introducción*”. En: Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*: 5–75
- Molina de Lines, María y Piana de Cuestas, Josefina. 1978. “*Gonzalo Fernández de Oviedo representante de una filosofía española para la dominación de las Indias*”. En: *Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*: 77–87.
- \_\_\_\_\_. 1978. “*La sociedad indígena costarricense a través “Historia General y Natural de las Indias” de Gonzalo Fernández de Oviedo*”. En: *Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*: 195–207.
- \_\_\_\_\_. 1979. *El escenario geográfico de Costa Rica en el siglo XVI según los informes de Gonzalo Fernández de Oviedo en la Historia General y Natural de las Indias*. San José: Universidad de Costa Rica.
- \_\_\_\_\_. 1979. *La sociedad indígena costarricense según los informes de Gonzalo Fernández de Oviedo en la “Historia General y Natural de las Indias”*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Mott, Luiz. 1977. *La homosexualidad en la América Precolombina*. En: *Historia y Sociedad* IV: 125–132.
- Myers, Kathleen A. 1995. “*Imitación, revisión y amazonas en la Historia General y Natural de Fernández de Oviedo*”. En: *Revista Iberoamericana* 170–171: 161–173.
- Nicolas, Jean. 1992. *La cuestión homosexual*. Barcelona: Editorial Fontamora.

- 
- Orjuela, Héctor H. 1985. "Orígenes de la literatura colombiana: Gonzalo Fernández de Oviedo". En: *Thesaurus* XL(2): 241–292.
- Oviedo, Rocío. 1991. "Fernández de Oviedo e il problema dell'indio". En: *Anales de literatura hispanoamericana* XX: 301–303.
- Patiño, Víctor Manuel. s.f. *Historia de la Cultura Material en la América Equinoccial (Tomo 7) Vida Erótica y Costumbres Higiénicas*. <<http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/letra-h/historia7/indice.htm>> [Consulta: 1 octubre 2003].
- Real Academia Española. 1979. *Diccionario de autoridades: Edición facsímil*. España: Gredos.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, Real Academia.
- Rodríguez, Iliana. 1984. *Primer inventario del invasor*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Salmoral, Lucena. 1966-1969. "Barbaje en una tribu guahibo del Tomo". En: *Revista Colombiana de Antropología* XIV: 261-266.
- Shifter Sikora, Jacobo. 1989. *La formación de una contracultura: Homosexualismo y sida en Costa Rica*. San José: Ediciones Guayacán.
- Tripp, C.A. 1978. *La cuestión homosexual*. España: EDAF.
- Valverde Runnebaum, Enrique. 1978. "Origen de la sífilis: Una hipótesis errónea que causó grandes consecuencias". En: *Congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: Quinto centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*: 423–428.

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>



**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

## La reconstrucción del pasado y/o de la memoria en dos novelas de Julio Escoto

Vilmar Rojas Carranza<sup>1</sup>

### RESUMEN

El presente artículo analiza dos novelas del escritor hondureño Julio Escoto: El árbol de los pañuelos (1983) y El General Morazán marcha a batallar desde la muerte (1992). Los lineamientos teóricos parten del texto Memoria colectiva e identidad nacional (2000) de Alberto Rosa y otros, quienes priorizan el valor del recuerdo a la hora de construir la memoria. Pero esa acción rememorativa se sustenta en el presente que determina el interés por el pasado. Ello conduce a un refuerzo de la identidad individual y/o nacional. La investigación sobre esas novelas busca analizar el rol de los actores a la hora de recordar un pasado que facilita la reconstrucción de la memoria individual y colectiva en El árbol de los pañuelos; y la fusión de la memoria individual e histórica en El General Morazán marcha a batallar desde la muerte.

**Palabras Clave:** Identidad cultural, literatura centroamericana, novela, memoria histórica, Julio Escoto.

### ABSTRACT

The following article analyzes two novels written by the Hondurain writer Julio Escoto: El árbol de los pañuelos (1983) and El General Morazán marcha a batallar desde la muerte (1992). The theoretical lineaments star from the book Memoria colectiva e identidad nacional (2000) of Alberto Rosa and others, who emphasize the remembrance importance when it is time to construct the memory. But this recalling actions is supported in a present that determines the interest for a past. The carries to increase the individual identity too. This research about those novels tries to analyze the actor's roll when they must remember a past that leads to find again the individual and collective memory in El árbol de los pañuelos and the fusion of the individual and historical memory in El General Morazán marcha a batallar desde la muerte.

**Key Words:** cultural identity, Central American Literature, novel, historical memory, Julio Escoto.

---

<sup>1</sup> Vilmar Rojas Carranza es licenciado en Filología Española y estudiante avanzado de la Maestría Profesional en Literatura en la Universidad de Costa Rica.

*“Las memorias colectivas son poderosas herramientas de construcción de significado tanto para la comunidad como para los individuos que la componen. Los individuos se definen así mismo en parte por sus propios rasgos, pero también por los grupos a los que pertenecen, así como las circunstancias históricas. Las memorias colectivas proporcionan un telón de fondo o un contexto para la identidad de mucha gente. “*  
*Pennebaker y Crow (2000: 254)*

### 1) Palabras Preliminares

La magia de toda práctica significativa nunca dejará de fascinar al receptor de ella, pues cada asomo al microcosmos compensará al lector con una nueva perspectiva, diferente y retadora. Probablemente cada vestuario metalingüístico que porte el receptor a la hora de abordar un texto lo induzca a explorar diversas lecturas. De ahí que el interés por la “memoria colectiva” construida o re-construida por los grupos sociales al calor de distintos filtros selectivos, propuestos por la mirada del presente, haya matizado la lectura de las novelas de Julio Escoto.

Ahora bien, la novela como texto narrativo y como re-construcción de un pasado, posibilita su inserción en la memoria de los pueblos, sobre todo cuando su lectura es asumida por una colectividad en años posteriores a su escritura o producción. Asimismo el autor o el sujeto histórico adquiere el reto de mostrar su propia lectura sobre el pasado bajo los múltiples prismas que interfieren a la hora de concretar la cosmovisión.

De esta forma, las novelas del hondureño Julio Escoto rastrean las huellas de un pasado centroamericano en donde valores, tradiciones, creencias, sucesos históricos, etc. quedan retratados como parte de diversas colectividades. Cuatro novelas son las receptoras de un pasado que distintos actores re-construyen según los intereses de la mirada presentista.

En El árbol de los pañuelos (1983), las memorias colectivas se re-elaboran por la confrontación de valores o creencias. En El General Morazán marcha a batallar desde la muerte (1992), el sujeto protagónico re-escribe los hechos memorables de su vida pública y privada en una combinación de la memoria individual con la histórica y la memoria colectiva. Días de ventisca, noches de huracán (1980) muestra como los recuerdos ayudan a clarificar la medición de las estructuras de poder a la hora de releer el pasado. Bajo el almendro...junto al volcán (1988) exhibe el manejo de los “Nexus” como la Patria o la Guerra para interpretar el pasado de un pueblo, controlado por la psicosis de la guerra o por la milicia.

En Días de ventisca, noches de huracán, la re-elaboración del ayer, a través del recuerdo del Pelón, permite leer su labor como guardaespaldas o chofer de Martín Ilí cuyos negocios corruptos son exhibidos al calor de una borrachera de ese actor. El relato de los hechos va a involucrar al periodista Horacio, enemigo y quizás rival de Ilí.

Martín Ilí es un Ministro y como tal forma parte del gobierno, sin embargo, según narra su guardaespaldas ha aprovechado sus contactos políticos para realizar negocios muy lucrativos, que van desde el tráfico de influencias con licitaciones, aduanas, contrabandos...hasta comisiones por tratos del mismo gobierno.

La reconstrucción de los sucesos pasados facilita una lectura o interpretación de la guerra entre Nicaragua y Honduras, que asimismo involucró a los referidos

actores. Obviamente distintas voces se cruzan a la hora de leer el rol asumido por unos u otros en ese conflicto bélico.

El Nexus de la guerra se hermana con el patriotismo y el mismo concepto de “nación” en peligro. La acción bélica de Nicaragua, recordada como superior a Honduras, pone en juego todos esos constructos identitarios, que la misma voz mediática se encargaría de reactivar. La lectura, hecha por el Pelón, convierte a los hondureños en víctimas de Somoza.

Paralelamente, la voz mediática realiza su propio bombardeo para colaborar con los Nexus, sobre todo al manejar el tono emotivo de las informaciones, evidentemente sesgadas. Pelón recuerda cómo la radio trabajaba la imagen auditiva para impactar a la colectividad hondureña. De ese modo, dialogan la memoria individual y la colectiva.

Gabriel, el mecánico, conocido como Farol, re-lee los sucesos como una cortina de humo en donde los soldados rasos o el mismo pueblo fue manipulado para servir de carne de cañón, pues en ese espectáculo los norteamericanos tenían la última palabra.

Horacio, crítico de la guerra, ofreció la doble cara de ella: arreció contra esos Nexus manipuladores de la colectividad, que, por un lado, habían exacerbado el espíritu patriótico, y, por otro, encubrían la escasez de lo básico. Su relato periodístico intuía que esa guerra solo iba a empobrecer a los dos países, vecinos y hermanos, cuyas heridas tardarían años en cicatrizar.

Horacio arrastra, como parte de una memoria individual, la persecución política contra su padre, silenciado precisamente por los militares, serviciales de una dictadura pasada. Este recuerdo marcaría quizás su insidia hacia el ejército o sus simpatizantes. El recuerdo, en esta oportunidad, ha servido para re-ler el papel asumido por distintos actores ante un conflicto bélico y la red del poder a la hora de constituir la memoria de una colectividad.

En el microcosmos narrativo de Bajo el almendro...junto al volcán, la radio reproduce todo un espectáculo mediático al movilizar a toda una colectividad ante la inminencia de una guerra, concretada entre Honduras y El Salvador.

Con una imitación barata de ejército (compuesto por humildes campesinos), Nicanor Mejía, el Alcalde, pasa a representar una parodia del jefe militar, destinado a proteger el territorio ante la amenaza del invasor salvadoreño. Un “Manual de Instrucción bélica” señala la teoría que debe llevar a una praxis con esos soldaditos del Batallón Lempira. Las páginas del texto nutren la memoria del capitán que reconstruye hechos del pasado y bajo el protagonismo de héroes como Pericles, Atila, Lord Nelson, Napoleón... o prácticas discursivas de las Termópilas.

Los Nexus como “enemigos”, “patria”, “nación”, “identidad nacional”... refuerzan en los actores de esa farsa o de esa representación carnavalesca la idea de un territorio y un límite que defender.

Los salvadoreños, residentes en Honduras, pasan a convertirse en enemigos, en “los otros”, potenciales espías: ahora no importa el aprecio que tengan por la patria ajena o los derechos adquiridos; son sencillamente “el enemigo”. Una vez más los Nexus son manejados según la conveniencia de los actores.

Esos hechos heroicos de los humildes soldados o del mismo Capitán Centella dejarán su legado mediante una estatua, como ejemplo de un monumento que rinde tributo a sus próceres. La voz paródica del narrador parece ridiculizar la memoria histórica y colectiva.

Esos insignificantes campesinos, según el Alcalde, deshonran la memoria histórica de los mayas, sus ancestros: son los herederos de un territorio, pero no de sus valores. Es el corolario leído por el jefe militar del Batallón Lempira.

La memoria maya perdida desanima al Alcalde al reexaminar sus aportes o su saber, por ejemplo: las descomunales formas arquitectónicas o los provechosos conocimientos sobre los astros. La solidaridad de ese colectivo y su afán de trabajo

compartido parecen haberse esfumado con el paso de los siglos, si se rastrea en sus descendientes.

El Capitán Centella ve con dolor el pasado, cuyos valores registrados en sus héroes, en las gestas o, en fin, retratados en una identidad nacional... se desmoronan paulatinamente y con ello se enturbia la memoria colectiva e histórica. Nuevos actores protagonizan las narraciones que nutren a la memoria de la colectividad e incluyen desde las fábulas de los hebreos, hasta “supermanes, batmanes, galácticos”. La misma voz narradora parodia al Alcalde cuando lo nombra como Capitán Centella.

Por cuestiones de espacio, solo se van a enfocar dos novelas de Julio Escoto: El árbol de los pañuelos(1983) y El General Morazán marcha a batallar desde la muerte (1992). La voluminosa obra Rey del Albor, Madrugada (1993) merece un análisis aparte.

a) Memoria e identidad

La propuesta de análisis parte principalmente de los conceptos emitidos por distintos teóricos en el texto Memoria colectiva e identidad nacional de los compiladores Alberto Rosa, Guglielmo Bellelli y David Bakhurst (2000). Por lo tanto, el enfoque reúne diferentes voces que aparecen congeniar en el momento de conceptualizar la memoria individual, colectiva e histórica. Quizás el trabajo del término “Nexus” sí asume un tono más particular, pues es retomado de un crítico francés, Rouquette (citado por Alberto Rosa *et al*).

La memoria, en todo caso, nace gracias a una labor de re-construcción del pasado. Si las huellas del ayer no se activan, se alejan del presente y son presa del olvido. Se trata de huellas significativas, aptas para ser leídas. En cada sociedad, proliferan los registros de los hechos pasados que involucran creencias, tradiciones, símbolos, relatos, imágenes, monumentos... en fin, textos que adquieren un rol protagónico, según se mire el presente o se sueñe con el futuro.

Esta recuperación del pasado no es un re-vivir imágenes, porque el paso del tiempo, entre otros árbitros, ha mediado para que no se pueda volver a vivir esa experiencia. La colectividad es quien propone y dispone cómo manejar el recuerdo, según las necesidades o intereses de la actualidad. Por eso los críticos insisten en considerar al recuerdo como algo “motivado”.

Múltiples circunstancias miden fuerzas para permanecer en el recuerdo o la memoria de los pueblos, sobre todo en los momentos críticos como la “guerra”. Y precisamente los conflictos bélicos, atizados por constructos como “Patria”, “República”, “Fraternidad”, “Nación”, etc., propician ese juego de los “Nexus” que Silvana de Rosa y Mormino (2000) retoman de M.L. Rouquette (1994: 69)

*Tienen una influencia claramente marcada afectivamente que a veces deviene intensa y cristaliza los valores o contravalores// Son palabras que se transmiten a través de la historia, proporcionando la memoria colectiva de una época, de una derrota o de una crisis. (456)*

Según Alberto Rosa *et al* (2000), los rastros del pasado pueden alcanzar un valor simbólico en el momento actual y adquirir de esta modo un significado. Los recuerdos no reviven el pasado: son una reelaboración de este en el presente. El recuerdo tiene una naturaleza constructiva y está lejos de ser una simple recuperación de información almacenada en un depósito virtual. Piero Paolicchi (2000) define así el proceso de recordar:

*Recordar es una co-construcción, un compartir y una distribución de recuerdos entre individuos que se comunican, cooperan, y entran en conflicto entre ellos en contextos definidos por códigos simbólicos y prácticas*

*sociales que se sostienen mutuamente (282)*

La memoria es el campo de batalla en donde el recuerdo combate a su eterno adversario: el olvido. Y en esta actividad rememorativa, las huellas del pasado solo van a vencer por una interrelación colectiva. Por esa razón, la memoria colectiva re-escibe y re-lee esos rastros del pasado. Jedlowski (2000) define la memoria colectiva de esta forma:

*Conjunto de las representaciones del pasado que un grupo produce, conserva, elabora y transmite a través de la interacción entre sus miembros. (125)*

La colectividad o el grupo social tampoco implica una estructura homogénea de voces, es más bien una polifonía en donde los distintos mediadores se colarán para co-construir ese pasado y simultáneamente darle una interpretación.

Las relaciones de poder o las élites representan filtros que procesan la información y logran legitimarla para que constituya una versión colectiva o de consenso. Por estos motivos, los críticos hablan de un “pasado imaginario” o un “pasado alucinado” (Alberto Rosa *et al.*: 2000).

La voz mediática, como la radio o la prensa, asimismo cumple una función especial cuando manipula datos para crear un espectáculo o la imagen espectacular en donde el efecto emocional termina por influir en la percepción de los hechos o en la memoria social. La forma en que se presente la información repercutirá en la asimilación por parte de la colectividad.

De este modo, la reconstrucción de los hechos jamás será una reproducción exacta, pues en todo momento la carga emotiva estará arbitrando y la motivación ética estará al final del camino. En fin, distintos códigos (éticos, ideológicos, axiológicos, cognitivos, etc) intervienen a la hora de reconstruir la memoria colectiva con la que los pueblos legan su pasado a las futuras generaciones.

Fasulo y otros (2000) son más concretos en estas apreciaciones sobre la memoria:

*Valores, ideologías, sentimientos comunitarios, estrategias políticas e intereses económicos no representan factores de distorsión o interferencia respecto a un recuerdo “correcto” del pasado, sino que constituyen el motor auténtico que mueve la recuperación y a la difusión de los recuerdos (208)*

La memoria colectiva ayuda a fortalecer los lazos de identidad y pertenencia, por eso reconstruir el pasado desde la mirada presentista, da pie para trazar los deseos o proyectos del futuro: ¿Qué fuimos? ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos ser?

La memoria colectiva se mueve entre lo individual y lo social, porque el recuerdo es una actividad del individuo, pero los resultados son producto de una colectividad. La memoria colectiva tampoco es una suma de memorias individuales: es el grupo social quien homologa esas experiencias del pasado, por eso la memoria es consensual. La voz de la alteridad será escuchada en la medida en que sea relevante para la lectura que efectúa el grupo social.

Existe un criterio unánime sobre la recepción del recuerdo o la reconstrucción del pasado y se trata del poder de la narración, pues apela a un gran auditorio y requiere de un narrador. Asimismo la conversación o diálogo representa una fórmula propicia para la re-elaborar las huellas del ayer.

La memoria no constituye una forma permanente o estática; por el contrario, es muy dinámica, pues distintos significados luchan por colocarse en esa lectura del pasado, siempre desde la perspectiva del presente.

La memoria colectiva en su labor de re-construcción del pasado permite que los hechos memorables sean registrados o documentados y así da paso a la memoria histórica, en donde voces con mayor formación profesional re-elaboran esos eventos. La actividad del recuerdo, base de la memoria, implica una forma de narración y explicación (ludus) de los hechos o eventos evocados (logos) de acuerdo con los valores confrontados (mythos) del presente al pasado. (Alberto Rosa y *et al*, 2000).

b) *Memorias colectivas confrontadas en El árbol de los pañuelos*

La re-elaboración de los sucesos pasados en el microcosmos se facilitan por la labor rememorativa de uno de los actores de la trama: Eulogio. Este personaje, después de una crisis de demencia, recupera la razón y de este modo reconstruye sus experiencias junto al amigo y rival Balam Cano. Su narración retrospectiva tiene de oyente a un mediador que escribirá el relato.

*Me refirió sus primeros recuerdos, perdidos  
en el tiempo y confundidos en la nebulosidad  
de su pasada demencia (Escoto, 1983: 5)*

*Un torbellino de historia, de vida, una memoria  
que parecía haberse ubicado en tantos años  
atrás y que funcionaba retrospectivamente,  
fija en la época de sus desdichas y en la  
grabación de sus desventuras (Ibid, 6)*

Los hechos se sitúan allá por el año de 1843, 25 años atrás, y en un pueblo llamado Ilima. En ese microespacio, Eulogio conoció a Balam Cano, su gran amigo y confidente, aunque en un momento dado se convertiría en rival y lo sumiría en la locura.

Prácticamente Balam fue educado por sus abuelos maternos Venancia y Nacho, padres de Eulalia. Estos abuelos construirían para el nieto la memoria de sus padres, sobre todo del padre cuyas acciones en Ilima también trazarían una memoria colectiva para ese pueblo. Eulalia se unió a Cipriano Cano, un recién llegado, quien sería marcado por el signo de la brujería, según la lectura hecha por la colectividad ilameña.

Balam creció como hijo del brujo Cano y su mismo nombre estaba asociado a “brujo, tigre... jaguar...” (22); por lo tanto es un heredero del poder sobrenatural o mágico. Sin embargo, Balam creció con una crisis de identidad, pues su madre no era bruja y no estaba seguro de haber recibido poder alguno. Solo el diálogo con su madre y luego con sus abuelos le permitirán construir su pasado y su futuro. Su duda hamletiana lo lleva a dolerse de su orfandad paternal y de ahí su incesante peregrinar para unirse a la figura del padre.

*Ser o no ser brujo es un engaño. Todos somos  
brujos. Todos llevamos por dentro una piedra  
maléfica que nos encandila y desorienta,  
guiándonos hacia lo que dañan al otro.  
Es indiscutible. (94)*

Cipriano Cano y su hermano habían llegado al pueblo y realizaron reuniones secretas con su gente o con iniciados: les enseñaron a leer y sus códigos verbales manejaban vocablos en torno al Diabolo. Asimismo se deleitaban con sus juegos de manos, el esconder monedas o desaparecer pañuelos. Con estos hechos, los



ilameños fueron construyendo una memoria colectiva que, de acuerdo con sus creencias, trazó la imagen de los Cano como brujos y como tales un peligro para la colectividad.

La mejor prueba la dio el cura del pueblo, pues las acciones de los Cano atentaban contra las convicciones religiosas de su gente. Por este motivo, su punto de vista sería determinante para fortalecer la imagen negativa sobre los brujos. El cura pidió a su Dios una señal para justificar su anuencia a la disposición de los aldeanos.

*\_Pero, ¿quiénes eran ellos, los que no nos entendían?*

*\_Todos.*

*\_¿Todos quiénes?*

*\_Todos- levantan los hombros como sin darle importancia—todos los del pueblo.*

*\_¿Quiere decir que todo el pueblo los ...?*

*\_ Todos...y el cura fue el primero. (11)*

Los Cano fueron sometidos a un fusilamiento, pero las balas no surtieron efecto. De ahí que acudieran a las “*balas curadas*”, pasadas por agua bendita. Luego fueron arrastrados y apedreados. No obstante, la colectividad nunca olvidaría el hecho: el impacto emotivo sería recordado por muchos años, quizás por temor a una acción precipitada o a un remordimiento.

Pennebaker y Crow (2000) señalan que “*los acontecimientos cargados de emoción, sobre los que la gente evita hablar activamente, van a seguir afectando a los individuos al incrementarse su porcentaje de pensamientos y sueños sobre ellos*” (253). Estos mismos teóricos apuntan la repercusión de esos hechos emotivos en las conductas y creencias.

Los sucesos en Ilima produjeron la condena del Gobierno, pero también un obligado indulto, que paralelamente no compartirían ni Eulalia ni su hijo.

Parte de la niñez de Balam estuvo a cargo de Eulalia quien sembraría en él la semilla del odio hacia los ilameños. Ella se encargaría que la memoria de Cipriano no muriera, por eso inculcó en Balam el deseo de venganza casi como un deber patriótico.

En las pocas y escuetas conversaciones, la madre va salpicando la mente del hijo con el legado de los Cano que no deben quedarse en el olvido. Solo en esa reconstrucción del pasado, Balam podrá iniciarse en la adquisición de poderes especiales.

Pennebaker y Crow (2000) enfatizan el poder de la conversación en torno a un hecho, el cual es una forma de repaso que ayuda a la memoria. Balam recordará siempre el linchamiento de su padre:

*Pero él sabe que algunos viejos que hay ahora le apedrearon a su papá y a su tío... y él no olvida , no perdona.*

*\_ ¿Quién puede olvidar llevando el odio por dentro de la sangre? (40- 41)*

Balam, por consejo maternal, empieza su proceso de iniciación en un espacio sagrado y con una serie de rituales en donde hierbas, animales, fórmulas, códigos, constituyen una formación especial cuyos resultados le otorgarán ciertos poderes capaces de provocar males a los “*otros*”, en este caso, a los ilameños apedreadores.

Los brujos han legado en Balam su memoria colectiva y el joven brujo luchará por conservar ese conocimiento o ese poder a pesar del tiempo.

*Lo traído es traído. Cuando uno tiene algo es porque ya lo ha tenido, le ha nacido.(54)*

Balam en su niñez, ya había hecho pruebas de su poder cuando lograba que su caballo de palo relinchara o que sonaran los cascotes. Luego con Eulogio se jactaba por la forma en que el cigarro prendido no le quemaba la piel.

Eulalia le había reiterado una misión como verdugo de los apedreadores y este deber, una vez cumplido, le permitiría acercarse a su padre, pues este no moría, sino que se transformaba.

Balam, a través de sus acciones, va dejando huellas que permitirán al pueblo ilameño identificarlo como brujo. Y, por lo tanto, como parte de un círculo, pasa a convertirse en peligro para los valores de la comunidad: el presente de Balam es leído mediante el pasado del viejo Cipriano y así los hechos son concebidos como un eterno retoño.

La memoria colectiva de los brujos, heredada por Balam le exige cumplir una serie de venganzas contra los adversarios del viejo Cipriano: los apedreadores, los testigos del linchamiento e incluso los descendientes de los apedreadores. Quienes hubieran muerto o se marcharan del pueblo evadían el deber de Balam .

La colectividad ilameña, por otro lado, hilvana distintos hechos extraños inexplicables, pero concebidos por la acción de quien posee ciertos poderes; de ahí el malestar con las infecciones de la piel en uno de los apedreadores; la entrega de la profesora, novia de Eulogio, a Balam, quien lo hace para demostrarle a ella que “sí” era malo; la macheteada hecha al mecapalero (testigo del linchamiento); o también el incendio, provocado por Balam, hacia el hijo del último apedreador. Asimismo un anciano es víctima de los engaños del brujo quien lo hace alucinar.

De este modo se construye la memoria colectiva en torno a hechos asociados al poder del hijo del brujo Cipriano; la persecución la inician los militares quienes agreden verbal y físicamente a Balam.

Además, Balam se había tropezado con un anciano al que hizo creer que había podido ver el mar en la lejanía y de ahí no volvería a la cordura. Unos soldados se percataron de ello y agredieron brutalmente a Balam.

De este modo, el peligroso brujo, toda una amenaza para el pueblo, fue llevado para su curación a la casa de una bruja Decuerámade quien lo atendió con esmero, sobre todo porque vio en él la oportunidad de una relación íntima con Coralina, su hija, también bruja. Esa mezcla de sangres redundaría en la posibilidad de una descendencia con poderes especiales. Además, la memoria colectiva de los brujos se lograría conservar o perpetuar para el futuro.

*Ella canta algo incomprendible. Gesticula .*

*Casi danza. Vuelve sus ojos hacia el cielo,  
los cierra, canta, grita y se lanza al piso.*

*Se levanta y reinicia el grito. De pronto toma  
las ramitas y comienza a darme pequeños golpes,  
leves azotes en el pecho, en el cuello/*

*/Yo comienzo a experimentar los resultados no sé de donde pero  
comprendo que la Decuerámade aspira a descendencia . Yo soy  
hijo de brujo. Ella tiene una hija, de bruja. (67)*

La bruja aprovechó “la hora del engendro” como el momento propicio para que la relación íntima tuviera éxito. Esa hora especial constituía una tradición para la memoria colectiva de llama: era la ocasión en que un redoble de tambor, por parte de la guardia, recordaba al esposo su deber conyugal. Para Eulalia era el momento en que el brujo Cipriano regresaba. La bruja curandera, conocedora del destino, vaticina a su hija que los verdugos de Balam pueden matarlo, aunque no moriría como todos: se transformaría.

*Mi madre dice que tiene que curarte luego porque vas a tener un mal  
fin, a menos que dejes descendencia...*

*-¿Qué te dijo?*

*- No me lo aclaró bien pero parece que viene una orden de fuego para ti porque hiciste fuego.(69)*

Balam, por encargo de su madre había sacado los restos de su tumba y con ellos hacía un ritual en la vieja casa de San José de Oriente. En ese espacio sagrado manipulaba los restos de una madre para hallar una señal que le permitiera acercarse al padre, momento que le fue revelado por la propia Eulalia.

Su dualidad humana entre brujo y mortal lo llevaron a dudar del encuentro y del “deber” cumplido, aunque ya había consumado la venganza ordenada por la memoria de los brujos.

*Presumiéndome mortal me traicionó y creyéndome  
Brujo: soy una especie de alga, barro y estiércol,  
que no conoce cuál elemento es más amplio y más  
potente (82).*

Su formación híbrida o mestiza ponía en crisis su identidad aunque sus raíces indígenas representaban un aliciente. Identificaba en él las huellas del barro o maíz de los ancestros mayas, pero no podía negar la dosis de mortal que le aportaba la otra cultura. Las pláticas con Eulogio al disfrutar de las fumadas los hacía rememorar esa costumbre como un legado de la memoria maya.

El brujo, perseguido por la colectividad ilameña, estaba predestinado a morir, según la bruja, pero Cora ha suplicado por su protección a tal extremo que ello puede significar que Balam la olvide para siempre. Por eso el nuevo brujo entrará en una especie de sueño, el cual será sinónimo de olvido, pero solo desechará la experiencia con la bruja Cora.

Un verdugo o perseguidor de Balam ha penetrado a su recinto sagrado, pero descubre que no podrá matar al brujo por sí mismo, pues *“un hombre solo jamás debe enfrentarse con un brujo” (109)*, según la memoria colectiva ilameña. La súplica o ruego de Cora parece surtir efecto, porque el brujo se siente como hipnotizado por el cigarro de Eulogio; aunque la habitación arda en llamas, él ha evadido el fuego y ha trascendido para aclarar su identidad al encontrar a su padre y sus verdaderas raíces. Entonces comprendió que la misión encomendada se había cumplido:

*Sabe que ha matado, seducido, hecho daño, pero  
no sabe exactamente por qué. Simplemente el  
impulso le corroía la conciencia, le agotaba la voluntad  
y lo hacía. Pero Balam no le fue explicado su deber. El  
solo recibió odio por lección y ese odio era precisamente  
su deber... (110)*

Recordar y olvidar se han enlazado en una memoria colectiva de los brujos que ha permitido unir a Balam con Cora para crear un nuevo hijo brujo como un legado para el futuro de ese linaje aunque el recuerdo de Balam signifique un olvido de una parte de su pasado.

## 2) Un concierto de voces memorables: El General Morazán marcha a batallar desde la muerte

*“Recordar”... es más bien la forma significativa y concreta de establecer una relación con su propio pasado y con otros por su parte de agentes individuales situados históricamente, los cuales, tanto recordando como pensando, comunicando o actuando, construyen su propio ser y co-construyen un mundo compartido con otros.*  
*Piero Paolicchi*

La re-construcción del pasado, como se señaló con anterioridad, involucra la presencia del recuerdo, el cual se diseña por el cruce de muchas variables, entre ellas el paso del tiempo. De ahí que la actitud rememorativa sea motivada y por una necesidad del presente, pero con una mirada hacia el pasado.

Francisco Morazán, como sujeto protagónico, re-elabora su pasado con su punto de vista o sus valores y con ello teje su memoria individual. Paralelamente va leyendo el papel asumido por la colectividad en esos hechos que comparte. Por eso la intersección de voces que filtran la memoria individual y colectiva. Como sujeto histórico que se empeña en rectificar o también ratificar.

La figura de Francisco Morazán como protagonista de una lucha armada por consolidar la unión centroamericana entre los años de 1826 y 1842, lo convierten en un sujeto histórico muy relevante. Por esa razón, la memoria colectiva y la memoria histórica reconstruyen un momento del pasado en donde Morazán funge como caudillo o héroe de Centro América. Él da pie para diversas narraciones que lo colocan como el autor principal.

El recuerdo del héroe permite una re-elaboración de sus actos y la memoria histórica deja constancia de ello a través de estatuas, monumentos o documentos que en muchas ocasiones rescatan la memoria colectiva.

*Podrían hasta lograr que no se alzara estatua,  
podría hasta eclipsarlo y proscribirlo de la mente  
de las turbas ignorantes; mas, cómo lo arrancarían  
de las páginas de la historia...(Escoto, 1992: 8)*

La imagen de Morazán, con el paso de los años ha facilitado que se minimicen sus errores y se maximicen sus cualidades y precisamente esta acción la transforma en un símbolo o un ideal para aquellos colectivos que comparten su valioso legado, desde luego bajo la mirada de otro momento histórico. Las voces de los intelectuales o de los estudiosos de Morazán trazan, de esa forma, una figura que se sinonimiza con patria:

*Esa transfiguración es la imagen de la Patria por el desarrollo integral de todas las fuerzas, de todas sus facultades de todos sus elemento de perfección y poder.  
Suprimid el genio de Morazán y habréis aniquilado el alma de la*

*Historia de Centro América. (Ibid., 9)*

Los recuerdos sobre las acciones o la fisonomía de Morazán también contribuyen a engrandecer la figura del héroe, pues la re-elaboración subjetiva matiza sus atributos y le confiere rasgos de mito. La re-estructuración de los hechos entorno a una unión de países centroamericanos ha permitido que su protagonista dé su propia lectura y es así como ese recordar representa una acción autobiográfica de Francisco Morazán. Pero es un héroe situado en la fase final de su vida, en donde la memoria debe lidiar para que la conciencia permita que los recuerdos fluyan en forma continua. Esta memoria individual no solo dará cuenta de los hechos concernientes al sujeto protagónico, sino de aquellos otros actores que combatieron junto a él o contra él. De este modo, el héroe hondureño se convierte en portavoz de una colectividad y pasa a ser el mediador de una memoria colectiva.

Alberto Rosa *et al* (2000) recuerdan el rol asumido por el sujeto individual:

*Este vínculo entre el organismo individual  
y la cultura no implica olvidar la existencia  
de la mente individual, que es la que interpreta  
el mundo con sus instrumentos culturales y quien  
devuelve su propia interpretación al mundo como  
un nuevo instrumento cultural. En este sentido el  
sujeto individual no es solo actor de sus actos, sino  
autor de las interpretaciones del mundo( entre las que  
están sus recuerdos) y de la historia. (30)*

La conciencia agonizante de Morazán re-construye las escenas finales del fusilamiento, en San José, pero es una imagen ante una multitud conmovida, sin una saña como podría esperarse. Ricardo Fernández Guardia (1943), en Morazán en Costa Rica, apunta que “*La plebe se abstuvo de inferir ninguna ofensa a las víctimas y de festejar su muerte, como fue festejada la de Morazán en otras partes de Centro América.*” (161)

La agonía propicia que el recuerdo de sus fieles allegados lo conmueva, pues lo acompañaron en las últimas como la muerte lenta de Saravia o del mismo Villaseñor.

La memoria le confronta hechos que lo confunden, como la acción del pueblo costarricense que lo declaró “Libertador” y dos meses después lo fusiló en aras de la “paz”. Asimismo pasan por su mente las huellas de recuerdos felices como su nacimiento, sus amores o en fin sus luchas por una causa justa.

Ahora, desde la mirada presentista, baraja la posibilidad de haberse construido una vida distinta, quizás sin ese horroroso final del fusilamiento. Sin embargo, termina por admitir que no cambiaría su oportunidad de contribuir a la hazaña meritoria en pro de la libertad, a pesar del precio que pagó por ello. Reconoce que estaba llamado a ocupar un puesto en esa narración histórica que lo convertiría en héroe y mártir.

Su acto retrospectivo lo que lleva a re-leer su proyecto federalista que no se concluyó, porque los actores de ese entonces manejaban otros intereses, tal vez más realistas, pero menos trascendentes. Solo la mirada desde el presente le clarifica los hechos:

*Empezaba a comprender que materialmente su  
misión había sido un absoluto fracaso -las naciones  
estaban hoy más divididas que nunca. (17)*

La interpretación del pasado asume un tinte muy subjetivo, pues Morazán es el actor principal y es también el autor de esa re-construcción. Las buenas intenciones

del hondureño salpican los hechos memorables para trazar la trayectoria casi mesiánica de ese personaje centroamericano.

Esa memoria individual hilvana los buenos momentos con distintas mujeres que él amó o que lo amaron: María Josefa, Francisca Moncada, Juana Fuentes o la costarricense Teresa Escalante. Pero sus nobles ideales parecen disculpar esos trofeos femeninos.

*No es que hubiera sido cínico o promiscuo en el amor... eran solo las banderas complementarias que traían consigo las galas del desfile del poder... Durante más de diez años había sido el General triunfante, la figura pública más controvertida de la escena centroamericana. (19)*

Morazán marca su memoria con una autodefensa de sus propósitos que desafortunadamente siempre chocaron con las élites gobernantes, o con las rencillas provinciales que obstaculizaban su labor de unidad y libertad. Reconoce el poder de manipulación de los conservadores para influir en la colectividad y con ello, según Morazán, propiciar una imagen desfavorable que iba a repercutir en la memoria colectiva.

La figura de Rafael Carrera “le torturaba la memoria”, pues no solo ejercía control sobre la sociedad guatemalteca, sino que sus tentáculos llegaban incluso a Costa Rica. La iglesia católica compartió con Carrera la voz de autoridad ante el pueblo guatemalteco. De este modo, las estructuras de poder mediaron indiscutiblemente la hora de construir o reconstruir la memoria histórica o la memoria colectiva.

Morazán enfatiza el papel de esos grupos dominantes cuyos intereses comerciales, controlados desde Guatemala, se aunaban a leyes propicias para negocios ilícitos, y no estaban dispuestos a perder sus privilegios.

La iglesia católica compartía con los grupos poderosos el rechazo a los rebeldes y a Morazán, quienes atentaban contra los privilegios conquistados (control de cementerios, educación, hospitales, herencias territoriales) y obviamente chocaba con los supuestos valores cristianos.

De este modo los rebeldes liberales eran leídos como un atentado a los principios religiosos y por tanto a la tradición católica. No solo eran considerados enemigos de la iglesia, sino de Dios. La memoria colectiva registraba los hechos así narrados. Y unos actores de este relato eran, por ejemplo, el Arzobispo Cassaus, el Padre José Trinidad Reyes o la Madre Teresa de Jesús de Aycinema “*que continuaba afirmando que se carteaba con Dios*”(40).

Los indios, como grupo étnico marginado, acataban la lectura hecha por la iglesia cuyos protagonistas se valían incluso de los cambios en el cielo para endosarle a Morazán la mala fortuna que él representaba.

Morazán interpreta la manipulación que ejerció la Iglesia y los grupos dominantes sobre el indio, quizás convertido en marioneta, pues debía leer el peligro en los propósitos del líder rebelde. En todo caso, mantenía su desconfianza con el poder de los blancos. Hoy el héroe reconoce la falta de tacto para comprender la identidad indígena que probablemente no fue respetada, pues el proyecto centroamericano, en su intento de unificación, negaba el derecho a la diferencia. Los indios eran arrastrados hacia uno u otro bando, según el poder de control.

*Un sector de la población con el que, honestamente, los liberales cometimos errores políticos y al que nunca entendimos cómo manejar bien.../  
/Los indios nos veían desde el otro lado de un espejo*

*que nosotros no comprendíamos: el de su distancia con el hombre blanco y esa fue quizás la causa de los fracasos que tuvimos con ellos y uno de los motivos para su rebelión. (52)*

En la rememoración que efectúa Morazán, sale a relucir el poder ejercido por la prensa a la hora de bombardear la memoria colectiva: manejaba la información de acuerdo con intereses ajenos a la causa rebelde y por ello la imagen del hondureño era manchada con epítetos nocivo. Pennebaker y Crow (2000) reiteran esa opción de la voz mediática:

*La comunicación de masas proporciona ejemplos de que el disponer de información no conduce a un punto de vista consensuado; en realidad subraya el hecho de que los prejuicios y las percepciones del individuo (o del grupo) influyen fuertemente en la interpretación de lo sucedido. (252)*

Morazán, a la hora de reconstruir los hechos del pasado, insiste en la lucha por la unidad centroamericana y, sin modestia alguna, recalca los nobles ideales que lo llevaron a tantas batallas y encuentros con fuerzas antagónicas, sectores que no comprendieron su llamado y se obstaculizaron al camino. Asimismo enfatiza que él tan solo era el elemento convergente de esos valores federalistas o el portavoz de ellos.

*Mis enemigos que me contemplaban esperando vencer en espíritu al símbolo de la fraternidad centroamericana- que solo eso fui, un símbolo envuelto en la carne mortal de un pequeño hombre- \_hubieran disfrutado el lance de mi paso final si en mi rostro hubieran observado el menor signo de debilidad. Pero la muerte -que es decir a la escena final de nuestro obligado tránsito por ese remedo de la vida que es la vida-\_ se asiste envuelto en la humillación o atento al postrero susurro de confianza al Supremo Hacedor del Universo, cuyos dictados siempre había respetado. Mis errores fueron muchos, mi fe, una. (22)*

La memoria de Morazán rescata en su momento de agonía una convicción religiosa que probablemente no compartía la memoria colectiva y desde luego el poder clerical, enemigo acérrimo del hondureño.

La prioridad de los nobles ideales sobre las acciones bélicas, amistades, amores, espacios geográficos, etc., constituyen casi un “motivo reiterado” a lo largo de sus memorias. Tal vez su conciencia insistía en el énfasis para redefinir y revalorar la imagen negativa del momento trágico de un fusilamiento.

La persistencia en los términos “Patria”, “Fraternidad”, “Libertad”, “Pueblo”... propicia la relación establecida por Rouquette (1994) en torno a los llamados “Nexus”, cuyo concepto “describe algunas instancias de sentido inmediato que actúan como referencias para una comunidad dada en un periodo concreto; por ejemplo, la “patria”, “la libertad”, “la revolución”, “la justicia”, “los pueblos” (68), como lo citan Silvana de Rosa y Claudia Mormino (2000).

Estas mismas estudiosas de Rouquette rescatan el valor de los Nexus cuando aluden a otra cita del francés:

*La realidad cognitiva y colectiva de estos términos, en un determinado período histórico, influye en el comportamiento de los individuos hasta el sacrificio*

*propio o hasta la muerte. (Idem.)  
Tienen una influencia claramente marcada efectivamente  
que a veces deviene intensa y cristaliza los valores o  
contra valores... Son palabras que se transmiten a través  
de la historia, proporcionando la memoria colectiva de una  
época, de una derrota o de una crisis. (Idem.)*

De esta forma, la memoria de Morazán toma esos Nexus para justificar toda una acción bélica y a la vez convencer a una colectividad que lo ha seguido por diversos espacios memorables. Y esos constructos van a constituir el dolor de cabeza para sus adversarios quienes precisamente deberán manejarlos con otros propósitos. Por eso el patriotismo será enarbolado por los grupos conservadores con fines muy distintos a los que les asigna Morazán.

Quizás el Nexus “patria” sea el más persistente en la memoria individual del héroe centroamericano; pero lo redimensiona para aglutinar cinco países del área a los cuales sueña como un solo espacio.

Silvana de Rosa y Claudia Mormino (2000), retomando una cita de Rouquette (194: 70), señalan la apreciación sobre el Nexus “patria”:

*La patria nunca es tan importante cuando  
está en “peligro”; en general, una amenaza real  
o imaginaria parece ser una condición para la  
activación de un nexus. (457)*

Si bien los Nexus alimentan los proyectos del líder centroamericano y su memoria individual, asimismo, fortalecen la memoria colectiva y desde luego ocupan un rol importante a la hora de elaborar la memoria histórica.

Además la perspectiva de los Nexus reconstruye quizás un proyecto tan idealista que raya en la utopía. Los cargos como presidente del Gobierno de toda Centroamérica o el rango de Libertador definitivamente nutrieron sus propósitos y, desde luego, su ego.

*Declaro que vi esa designación como un deber y la  
gran oportunidad de volver un hecho los sueños  
centroamericanos por el bienestar, la riqueza y la  
felicidad. Desde la Presidencia podría renovar la  
educación, diversificar los cultos religiosos...  
extender la hermandad entre los ciudadanos,  
fortalecer las defensas de la patria. (42)*

Francisco Morazán, al re-elaborar sus glorias, recupera aquellas lecturas que cimentaron su cultura y que se encargarían de fortalecer los ideales en torno a libertad y fraternidad. Su memoria escarba para que emerjan sus consejeros intelectuales como Pope, Voltaire o Montesquieu: protagonistas de una memoria histórica, pero también de una memoria censurada, pues la lectura de ellos era parte de las prohibiciones a que era sometida la colectividad, dado que incentivaban a la subversión, según la memoria histórica construida por el poder español.

La figura de Dionisio de Herrera también es rescatada por la memoria individual, pues para Morazán representó su guía espiritual: lo hacía confrontar su pensamiento con el discurso de Robespierre.

De este modo la memoria histórica abrió sus páginas para que el insigne hondureño hiciera su propia interpretación a los hechos de la Conquista o la Independencia. Estas circunstancias le facilitaron el camino para poder traducir la memoria colectiva del pueblo centroamericano, memoria que era ignorada por quienes ostentaban el poder, sectores dominantes que, según el mismo Dionisio, habían



escrito la historia a través de los siglos, desde Asiria hasta el poderío inglés de su momento.

En ese recordar, la conciencia del héroe llega a injertar su lucha en el contexto de los hechos posteriores a la Independencia en que Iturbide frustró los planes de los grupos de poder de Centroamérica. Y con pesar reconoce que el apego a esquemas europeos solo vino a atizar la pugna entre los centroamericanos en donde los intereses de unos cuantos pugnaron por prevalecer y calar en la colectividad.

La agonía de Morazán no le impide recordar cómo aquellas estructuras de poder lo convirtieron en el gran enemigo, incluso de la Federación: "*Ocultaban que el más perseverante defensor de la Federación era yo.*"(65). Y las demás estrategias de persuasión se concretaban en distintas formas: boletines, artículos, libros, misas, discursos..., medios para influir en una colectividad o en la memoria colectiva. Por eso su imagen era manchada con palabras fuertes: "*Ladrón y embustero*", "*tirano, demoníaco y Masón*" (65).

Morazán apunta las rencillas internas y externas entre los países del istmo que constantemente amenazaban la integración de la gran patria, por eso debió coordinar acciones militares para contener la sublevación en uno y otro país:

*Mientras hubiera paz pocos apoyaban al Presidente  
de la República, pero apenas surgiendo una confrontación  
acudían todos a solicitar el brillo de la espada para iluminar  
la oscuridad. ¡Qué triste oficio al que me habían conducido mis  
ideales de libertad! (50)*

El momento presente le permite a este líder redefinir su trayectoria pasada y así emergen algunos pecadillos como cierta vanidad al aferrarse al proyecto de fraternidad centroamericana; ahora reexamina esas luchas quiméricas que lo endiosaron inevitablemente y que asimismo le crearon muchas asperezas personales y políticas. Admite que esa prepotencia personalista no debió existir; por el contrario, debió mantener la humildad, porque "*La gracia del verdadero amor subyace en dar sin ser recompensado*" (24)

El recuerdo del desmoronamiento de su proyecto federal ensombrece su memoria individual al reconstruir el momento en que Guatemala, Nicaragua, Honduras, y Costa Rica se alejaban hábilmente de su propuesta y el Nexus de la "paz" parecía ser la justificación para que esos países, ya cansados de tanta guerra, lo abandonaron, sobre todo cuando cabalmente los enfrentamientos minaban recursos económicos y humanos.

La memoria agonizante de Morazán le permite aún hacer nítidas algunas imágenes previas a su muerte en Costa Rica. De ahí que acata el llamado que le hacen para "*salvar Costa Rica en donde me solicitaban ampararlos del yugo odioso y tiránico que sobre aquella hermosa nación había impuesto Carrillo.*" (79)

Ricardo Fernández Guardia (1943) señala cómo la pugna de las diferentes provincias contra Carrillo por dejar la capital en San José significaría su caída y el llamado de Morazán, quien fue recibido gloriosamente por esas provincias, excepto San José que siempre le fue adversa.

Paralelamente, la memoria del héroe hondureño reconstruye el entusiasmo inicial que provocó la llegada suya a este país cuyos pobladores "*nos ovacionaron*": "*La gloria, perseguida y reticente gloria venía a descansar en nuestros brazos*" (80). El Congreso, en el mes de julio lo declaró "Libertador Nacional", adulación que no le agradó del todo por el "*carácter particular de los costarricenses, prestos a halagar y alabar cuando lo necesitaran, duros para reclamar cuando la situación lo exigiera.*" (80)

La conciencia del héroe agonizante quizás no puede evitar cierto rencor contra esa colectividad costarricense, con recientes heridas de una lucha localista; por eso se dibujan los signos de una identidad costarricense, retratada al calor de los hechos

bélicos de 1842. En este país, Morazán varió su propuesta de base federal y abogó por una *“república constituida por los estados y bajo la égida de un solo hombre y un consejo de ministros”*(81)

Costa Rica sería el último espacio geográfico que pisaría el líder centroamericano y por eso probablemente la memoria se le refresque al reconocer las acciones nada populares para financiar los proyectos bélicos y concretar “el sueño de la unión”. Este hecho molestó a los ticos quienes en la memoria individual son identificados como individualistas, quizás por el aislamiento heredado de la colonia; de ahí que la población se mantuviera un poco distante, dedicada a las labores agrícolas.

En ese retrato que reconstruye el líder hondureño, caracteriza al país *“sin indios que explotar”*(82); asimismo un poco egoísta pues *“las contribuciones forzosas”* calaron en la memoria colectiva que fraguó una *“disconformidad”* que se tradujo en odio. Además, el poder del clero medió en esa memoria de la colectividad costarricense quien no vio con buenos ojos como sus recursos económicos servían para costear la suerte de otros países.

Fernández Guardia (1943) parece corroborar el recuerdo de ese hondureño:

*La clase acomodada de San José, herida en sus intereses pecuniarios por las exacciones, había salido al fin de su oposición pasiva, haciendo sigilosamente causa común con el pueblo.*(89)

*Todos los recursos se empleaban en la escuadra, el ejército y los preparativos de guerra por el restablecimiento de la República centroamericana, proyecto que no despertaba en Costa Rica ningún interés.*(32)

La memoria individual, al re-elaborar los sucesos previos a la muerte, detecta ahora una discriminación étnica que de una o de otra forma medió en ese entonces:

*Los josefinos no veían con buenos ojos que los gobernara gente de más oscuro color que la de sus españoles ancestros.*(82)

Para Fernández Guardia, la lectura de los hechos es distinta, pues el malestar obedecía a que el poder político lo manejaba gente foránea, especialmente en un San José que siempre añoró a su Carrillo.

La conciencia del héroe agonizante también hace nítidas las imágenes sobre otros rasgos identitarios del costarricense: *“Los ticos pronunciaban con acento diferente, pero eso era costumbre que debíamos respetar. Con detalles tan tontos como estos a veces se alimenta la historia.”*(83) No obstante, acepta que la conducta de su ejército daba problemas: *“Hacía mofa de la forma de hablar de los ticos y sus costumbres amaneradas.”* (82).

La re-construcción del pasado permite que el sujeto protagónico asuma matices subjetivos a la hora de leer los sucesos memorables, los cuales son narrados tal vez con un barniz de resentimiento por el final de la aventura bélica.

Fernández Guardia califica con epítetos muy fuertes a ese Ejército Nacional :

*Un ejército permanente de más de 700 hombres, con una plétora de generales, jefes y oficiales, la mayor parte ociosos y viciosos* (31)

*Morazán tuvo que luchar con otra dificultad proveniente de su ejército, compuesto casi todo de aventureros y malandrines que a nadie respetaban.* (33)

*Los soldados imitaban el mal ejemplo que les daban sus superiores, provocando con su depravación y procacidad frecuente escándalos y riñas en los barrios populares de la*

*capital (Idem)*

La rememoración del fusilamiento le permite aceptar ese final con la suerte que había corrido en estos momentos, quizás como para postergar ese encuentro violento con la muerte. Así una bala mató al secretario Juan Milla cuando el caballo de Morazán tropezó y lo salvó; también unos asesinos planearon matarlo, pero desistieron de ese propósito.

Morazán rememora el momento en que fue sitiado en Cartago, donde muchos lo abandonaron y tuvo que ceder ante “cuatro o cinco mil personas” cuya gritería victoriosa cumplió su cometido. No hubo juicio alguno y las tropas josefinas, principalmente, lo llevaron a San José para ser fusilado:

*Quinientos hombres descalzos y ávidos de gozar nuestro  
holocausto marchaban a retaguardia, y otros doscientos o  
trescientos nos precedían con evidente ansiedad de vislumbrar  
pronto el patíbulo alzado en San José. (92)*

El recuerdo vuelve nítidas las imágenes llenas de rencor del pueblo costarricense, saña que pide a gritos una ejecución rápida. La memoria, mediada tal vez por el dolor del fusilamiento, barniza ese hecho memorable con “gruesos insultos”, con el “odio más desgobernado” y con el “enconado rencor” (94).

La memoria histórica que re-construye Fernández Guardia apunta que “No se oyó, sin embargo una injuria ni siquiera una voz descompuesta”... “En aquella multitud reinaba un silencio de muerte” (95).

La conciencia del heroico hondureño traduce un perdón para el pueblo costarricense, pero también deja colar una culpabilidad ante la fechoría del fusilamiento:

*Como si comprendiera que en ese instante supremo  
las retrataba (tropas) para siempre el ojo infalible de  
la historia, o como si los infectara un sentimiento de  
culpabilidad que lucharían por arrancarse denigrándome  
permanentemente durante los próximos doscientos años (93)*

La memoria histórica de Costa Rica leerá esos hechos como la “leyenda negra” que obviamente minimizará en aras de limpiar la acción precipitada y vengativa de los ancestros. El suceso, en todo caso, tuvo su relevancia, pues se produjo en setiembre: un 15 de Setiembre, fecha de una “conmemoración” centroamericana.

Probablemente la memoria histórica y la memoria individual confronten al protagonista de ellas, pues en una se minimiza la leyenda negra y en la otra se maximiza. Nuevamente los valores, los intereses o las emociones atraviesan las memorias para adornar esos relatos que las constituyen.

No obstante, Francisco Morazán, en aras de rescatar su hazaña y sobreponerse al final trágico, traduce un gesto de indulgencia para sus verdugos:

*A quienes perdoné hace dos minutos cuando me fusilaban,  
y como sigo haciéndolo ahora desde este tiempo sin espacio  
en el que siento que soy absorbido. (55)*

El perdón incluye a sus amigos que lo abandonaron en el último momento como Pedro Mayorga, Comandante de Plaza de Cartago o a los que vitorearon al inicio y después se dejaron dominar por los enemigos.

Ahora la conciencia del moribundo héroe prevé la destrucción de sus memorias en Costa Rica; pero también vislumbra la supervivencia de sus acciones patrióticas por el istmo. Por eso se hermana con Bolívar cuyo proyecto de unión también fracasó:

*Lo que nos ofrecía el destino era la fragmentación,  
únicamente porque no habíamos tenido la inteligencia  
para entender que aislados éramos débiles, unidos  
podíamos ser nación. Por fin comprendía la tristeza que  
había asaltado a Bolívar antes de morir. (61)*

La mayor satisfacción de Francisco Morazán es la convicción de haber ocupado un espacio en la memoria colectiva y en la memoria histórica de estos países de la región, pues difícilmente puedan matar sus ideales o enterrar para siempre su nombre y sus acciones; de ahí la aureola de inmortalidad que él mismo se asigna:

*Destruyeron al hombre Morazán, es cierto, pero  
¿ha muerto Morazán? Acribillado ese corazón que  
ya no late, o esos brazos que jamás levantarán  
triumfantes banderas, ¿de verdad ha perecido Morazán?  
¿Se mata una idea? (75)*

El recuerdo constituye definitivamente la mejor defensa de la memoria, pues es la victoria contra el olvido. Por esa razón, la persistencia del recordar, a través de la memoria individual, colectiva e histórica representa la mejor expresión de una inmortalidad, a pesar de la infinidad de mediadores que interfieren con intereses tan distintos. Piero Paolicchi (2000) cabalmente enfatiza ese acto de recordar:

*Aunque abiertas a la co-construcción y a la negociación,  
las memorias son siempre memoria de alguien; tienen  
un autor que les dota de la marca esencial de su  
"punto de vista" sobre el mundo. El acto de recordar,  
como el narrar, finaliza porque expresa la forma en que  
un sujeto situado "toma postura"... también a nivel moral,  
con respecto al mundo. Por otro lado, por el hecho de ser  
comunicadas y comunicables, las memorias individuales  
nacen, viven y mueren, en el círculo de las mediaciones  
tanto intersubjetivas como socioinstitucionales; entran  
a ellas mismas la historia, formadas continuamente por  
cambios sociohistóricos en los medios y en los propósitos  
del recordar.(302)*

El microcosmos narrativo concluye con la sobrevivencia del recuerdo, de la memoria individual, como un legado para la memoria colectiva y la histórica, porque en todo caso es una "historia sin final porque nunca concluye su escritura." (94) La acción rememorativa ha re-construido una biografía cuyo actor y/o autor ha tratado de mitigar la huella negativa para trastocarla en un rastro de perdón y quizás con ello se corrijan los sinsabores de un camino recorrido.

*Recordé, viendo el llanto de mi hijo manchar  
mi testamento, que ninguna revolución existe si  
no es en la juventud, donde renace, cae, nace,  
perece y vuelve a nacer.  
Recordé que las ideas libertarias siempre alumbran  
como el sol.  
Recordé que a los hombres no se les mata como bestias sin juicio  
previo y sin defensa. Recordé la dulce venganza del perdón.  
Cerré el pliego y lo entregué al juez de Primera Instancia.  
Casi de inmediato vi a cien generaciones leyendo erróneamente*

*mi testamento con avidez.*

*Mi legado ha sido toda mi vida, no solo un pedazo de papel. (95)*

Paolicchi (2000) nos recuerda que los propósitos de la memoria no solo aluden a “la realidad o la verdad de los hechos pasados” sino que tienen un fin especial: “Dar sentido al mundo”. Y si estas memorias además han sido compartidas, “adquieren un significado” en la dimensión de una cultura o tradición discursiva. (295)

### **3) A modo de conclusión**

*Puede argüirse, con razón, que los historiadores no tienen el monopolio del recuerdo y la interpretación del pasado, sino que autores de libros de historia, literatos, autores de películas, e incluso cualquiera que hable y opine está generando interpretaciones sobre el pasado/ / y ello de manera independiente del estatus de realidad o ficción que se atribuya a los acontecimientos que se evoquen.  
Alberto Rosa et al . (2000)*

Luego de un seguimiento de diversas líneas en torno a la memoria y alrededor de dos novelas de Julio Escoto se pueden concluir algunas directrices que atraviesan su mundo narrado. No se trata de sintetizar un proceso de análisis o rescribirlo, pues ya se dio el espacio idóneo para detallar la interpretación de cada re-construcción del pasado.

No debe perderse de vista que cada práctica significativa le ha servido al sujeto histórico para re-leer su pasado o nuestro pasado si nos ubicamos en el macroespacio centroamericano.

Los instrumentos metodológicos o teóricos \_ propuestos por Alberto Rosas *et al* (2000) en torno a la memoria, al recuerdo o a la identidad nacional \_ permitieron un abordaje del corpus de Julio Escoto y ese fue segmentado para darle un mayor seguimiento a cada propuesta narrativa. Luego se procedió a un rastreo de las vertientes comunes que alimentaron el cosmos narrativo del sujeto histórico, ya en una línea más diacrónica que sincrónica.

Según los lineamientos seguidos, la memoria individual, la colectiva y la histórica nacen desde un posicionamiento presentista, pero se vuelcan a leer un pasado individual o de una colectividad. Esa lectura siempre estará matizada por diferentes mediaciones que van desde los códigos éticos y axiológicos hasta la filtración de estructuras de poder cuya cuota es innegable a la hora de darle significado a una realidad o a una ficción.

Distintos actores asumieron un rol protagónico al encabezar las acciones rememorativas que han servido para concretar, esconder o disimular la voz autoral, verdadera lectora del pasado hondureño o centroamericano. Esta cosmovisión, como parte de una ficción literaria, no está obligada a complacer una posición de objetividad ni a rastreos referenciales de la recepción, aunque tampoco cohibe esas opciones de los lectores, sobre todo cuando la memoria histórica parece deambular por las narraciones.

La re-construcción del pasado en las obras analizadas cubre principalmente el espacio hondureño, pero su temática va salpicando a Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Costa Rica. La dimensión temporal mezcla diferentes épocas, actores y espacios, según la mirada centroamericanista asumida por Julio Escoto.

En ese rastreo de huellas del pasado que efectúa el sujeto histórico, se re-elabora una memoria de la región en donde el fantasma de la guerra y el rol del ejército insisten en dialogar constantemente sin importar la dimensión cronotópica, como si fuera una constante identitaria de la realidad centroamericana. Y ese diálogo se maximiza con la presencia de los Nexus, apetecidos argumentos de todo conflicto bélico o militar.

Morazán, amparado en los Nexus, (Patria, Fraternidad, República Federal, Libertad...), propaga y lucha por un proyecto de integración. Para cumplir su meta, se apoya en el ejército, su aliado y seguidor de su credo. Pero la memoria colectiva e histórica no han leído igual a ese ejército, tachado de ser un grupo de prepotentes o abusadores del poder.

En todo caso, el ejército cumple una misión esencial: proteger al poder político (y por añadidura al económico) de la subversión o de los grupos que constituyan un peligro para quienes ostenten el poder o el mismo statu quo.

Balam es maltratado por los militares y perseguido, pues representa un amenaza a los valores de la colectividad. Ese hijo del viejo Cipriano recordará, en su memoria individual, por mucho tiempo, la vapuleada de los militares. De este modo, el ejército no ha dejado de mostrar su influencia sobre la colectividad, a veces con recuerdos muy dolorosos y la memoria centroamericana es el mejor testigo.

Asimismo la re-construcción del pasado tampoco ha podido evadir la mediación de la voz massmediática, principalmente a través de la imagen impresa y auditiva. Los conflictos bélicos definitivamente parecen calentarse con la presión de esa voz de la radio y la prensa. La colectividad absorbe muy bien el bombardeo noticioso y gracias a él se filtra información que la memoria colectiva termina por aceptar.

La memoria individual de un Morazán que agoniza permite re-construir la influencia de la prensa en la opinión del colectivo, a tal extremo que el héroe sentía el peso del rechazo a sus propuestas, porque esa voz mediática se prestaba para hacerle el juego a los sectores conservadores, enemigos de cambios que cercenaran privilegios.

En la memoria individual de Morazán, se lee la manipulación y el contubernio que efectúan los grupos conservadores y la iglesia misma, sobre todo en Guatemala: buscan crear una atmósfera adversa hacia Morazán, pintado como un peligro o una amenaza, aunque se nieguen a confesar que temen por los privilegios que siempre han tenido.

Morazán relee una discriminación hacia el indio que siempre vio en el blanco un enemigo, que no respetaba su legado. Paradójicamente la iglesia logró mejor influencia que el héroe hondureño y supo ponerlo en contra del político. Quizás el proyecto de integración nacional de Morazán difícilmente contemplara el derecho de la alteridad indígena.

Balam, en sus crisis de identidad llega a sentirse un híbrido, pues es brujo por un lado y por otro lleva la dosis de los mortales. Pero en ese mestizaje, cuando se identifica con las raíces indígenas: ha compartido el rechazo de la iglesia, la atribución de lo mágico o el manejo de ciertos poderes, obviamente todo esto es leído como negativo para la memoria colectiva de los ilameños.

En todo caso, esas raíces indígenas, ese legado, todavía sigue luchando contra el olvido como una herencia que dejaría para siempre la imposición de la cultura española, blanca, occidental, etc.

La lectura de Julio Escoto sobre el pasado centroamericano ha buscado, por lo tanto, retratar qué hemos sido, qué somos o hacia dónde vamos. Ha buscado una identidad de la región, en donde probablemente siempre escuche el eco de Morazán, sobre todo cuando los conflictos fronterizos parecen nunca acabar. Y la misma identidad, dolorosamente, pareciera seguir silenciando las voces indígenas o de un pasado común.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bordieu, Pierre** 1995. *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama
- Carías, Marco Tulio y Daniel Slutzky**. 1971 *La guerra inútil*. San José: EDUCA.
- Escoto, Julio**. 1983. *El árbol de los pañuelos*. San José: Editorial Nueva Década
1992. *El General marcha a batallar desde la muerte*. San Pedro Sula: Centro Editorial S:R:L.
1980. *Días de ventisca, noches de huracán*. San José: Editorial Nueva Década.
1988. *Bajo el almendro... junto al volcán*. San Pedro Sula: Centro Editorial S.R.L.
- Fasulo, Alexandra y et al.** "Recuerdos en filigrana. La trama Colectiva de la memoria individual". En: *Memoria colectiva e identidad nacional*: 207-229.
- Fernández Guardia, Ricardo** 1943. *Morazán en Costa Rica*. San José: Editorial Lehmann.
- Fuentes Rivera, Luis**. "El conflicto Honduras-El Salvador. Aspectos políticos, sociales y económicos" *La guerra inútil*. \_Op. Cit.
- Jedlowski, Paolo** . "La sociología y la memoria colectiva". 2000. En: *Memoria colectiva e identidad nacional*: 123-134
- Páez, Darío, Valencia, José y otros**. "Identidad, comunicación y memoria colectiva". 2000. En: *Memoria colectiva e identidad nacional*: 385-412
- Paolicchi, Piero**. "Recordar y relatar". 2000. En: *Memoria colectiva e identidad nacional*: 279-306.
- Pennebaker, James y D. Michael Crow**. "Memorias colectivas: la Evolución y la Durabilidad de la historia". En: *Memoria colectiva e identidad nacional*: 231-257.
- Rosa, Alberto; Bellelli, et al.** 2000. *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L.
- "Representaciones del pasado, cultura nacional e identidad nacional"... Op. Cit
- Rosa, Alberto; Blanco, Florentino et al.** "Imaginando historias de España en el tiempo de unas elecciones generales. ". En: *Memoria colectiva e identidad nacional*: 349-384.
- Rowles, James**. (1969) *El conflicto Honduras- El Salvador y el orden jurídico internacional*. 1980. San José: EDUCA
- Silvana de Rosa, Annamaría y Claudia Mormino**. "Memoria social, identidad nacional y representaciones sociales: ¿son constructos convergentes? Un estudio sobre la

*Unión Europea y sus estados y miembros con una mirada hacia el pasado". En:*  
**Memoria colectiva e identidad nacional:** 451-475.

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>





**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

## Modernidad, nación y literatura en Mesoamérica

Bernal Herrera<sup>1</sup>  
Universidad de Costa Rica

### Resumen

En este artículo se discute el papel que la literatura ha jugado en el proceso de conformación de las naciones modernas en Mesoamérica durante los siglos XIX y XX.

**Palabras clave:** modernidad, nación, literatura mesoamericana, Mesoamérica

### Summary

This article talks about the role that literature has played in the conformation process underby the modern nations en Mesoamerica during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries.

**Key words:** modernity, nation, Mesoamerican literature, Mesoamerica

Hablar de modernidad, nación y literatura es hablar de las complejas relaciones entre términos de una ecuación cuyas variables no tienen un valor fijo, sino mudable en extremo, el cual depende, entre otros factores, de las circunstancias concretas en que tal ecuación aparece. A diferentes coordenadas espacio-temporales, diferentes serán las relaciones causales, de paralelismo, de mutuo refuerzo o rechazo, o de cualquier otro tipo que sea factible encontrar, establecer o construir entre tales variables. Siendo casi imposible imaginar una literatura que no responda, por extrañas mezclas de simpatías y rechazos, a la cultura en que emerge, es evidente que no siempre una literatura responde al concepto de nación, o se enmarca en ella. Y ello es así no sólo en culturas previas al surgimiento, codificación y popularización del moderno concepto de nación, sino un fenómeno permanente y actual. Conceptos como los de literatura judía, afrocaribeña, o femenina, si tienen algún sentido real, más allá de la mera necesidad de establecer algún orden taxonómico en el maravilloso caos de la producción textual, son irreducibles a ninguna formalización efectuada con parámetros derivados del concepto de nación. Tal parece ser también el caso para toda posible postulación de una literatura mesoamericana, irreducible al concepto de nación. Inversamente, siendo casi imposible imaginarse naciones que no presupongan alguna producción discursiva, sí parece posible, en cambio, encontrar ejemplos de naciones, siquiera incipientes, que no han producido lo que, en un sentido tradicional, pudiera llamarse literatura. Acaso fue este el caso de la Costa Rica de las primeras décadas posteriores a su independencia. La introducción en la discusión del tema de la modernidad, si por un lado establece algunos límites temporales, y acaso también espaciales, a todo lo anterior, también aporta una nueva fuente de complejidad. Por sí sola, la discusión de qué sea la modernidad: un conjunto de ideales, una haz de discursos, una etapa histórica, una voluntad de reestructurar la totalidad de los ámbitos del accionar humano, aquello que ha sido superado por la posmodernidad, o todo lo anterior junto, por

---

<sup>1</sup> Catedrático de la Universidad de Costa Rica

mencionar unas cuantas posibilidades, es ya bastante inextricable. Tanto más lo será, previsiblemente, el intento de establecer y codificar sus relaciones con los otros dos elementos de la ecuación propuesta, aun cuando la restricción espacial del problema al caso de Mesoamérica permite albergar esperanzas, acaso vanas, de encontrar algunos asideros para empezar a visualizar el problema.

Empiezo constatando una sospecha: en el caso de Mesoamérica la formulación usual del tema de las relaciones entre modernidad, nación y literatura parece orientarnos, por una serie de nociones implícitas, a concentrar nuestros análisis en los siglos XIX y XX. Ello por cuanto la versión predominante de nuestra historia afirma que la modernidad empieza a ser introducida, o al menos deseada, en lo que hoy llamamos Hispanoamérica, en los albores de su independencia. Previamente habría una serie de etapas como la precolombina (nombre espantoso que hace girar nuestras culturas autóctonas alrededor de la española aun desde antes de la llegada de ésta), el así llamado "descubrimiento", la conquista (al fin un nombre adecuado al proceso que representa!), y el periodo colonial propiamente dicho. Todas estas etapas, a juzgar por las estructuras culturales y sociales en ellas predominantes, serían fundamentalmente ajenas a la modernidad, cuando no opuestas a ésta. Según esta versión de los hechos, durante la casi totalidad de los siglos XVI y XVII, así como la mayoría del XVIII, la modernidad, fenómeno de origen exclusivamente europeo, estaría ausente en América. La modernidad nacería, en el plano epistemológico, con autores como Bacon y Descartes, políticamente con pensadores como Maquiavelo, y en el plano religioso con reformadores como Erasmo y Lutero. Su contraparte económica lo serían quienes, como los banqueros y comerciantes italianos y holandeses, echan a andar el capitalismo, fenómeno moderno como el que más. En resumen, nada que toque a América, ni siquiera del lado de España, su centro metropolitano. Por tanto, hablar de modernidad, en Hispanoamérica en general y en Mesoamérica en concreto, y más aun cuando tal concepto se ve unido al de nación, nos obliga a arrancar en el XIX, o cuando más en algún momento de la segunda mitad del XVIII. Es en este momento cuando la lectura de autores como Rousseau, autor tan moderno como antimoderno, y el impacto de procesos históricos como la ilustración española, la independencia estadounidense y la Revolución Francesa, posibilitan y estimulan la llegada de discursos e ideas modernizantes, tan exitosamente evitados hasta la fecha por las autoridades coloniales. Empieza entonces la larga, frustrante y nunca completamente consumada relación de Hispanoamérica con la modernidad. Buscando liberarse de la vieja tutela, cuando no abierta opresión, en que el sistema colonial español había mantenido a sus posesiones, incluida por supuesto la Capitanía General de Guatemala, las nuevas excolonias, deseosas de transformarse en flamantes naciones, acuden a la modernidad, en especial a su batería discursiva. Como parte de tales empeños nace una literatura liberal y republicana, entiéndase moderna, o al menos modernizante, que, con independencia de su a menudo dudosa calidad literaria, jugará un rol fundamental en el proceso de construcción de las nuevas nacionalidades, proporcionándoles no el retrato fiel que pretendía, pero sí un imaginario colectivo, más importante y urgente que aquél. En resumen, tendríamos a lo largo del XIX un entramado hecho de discursos modernizadores, procesos de formación de nacionalidades, y una literatura que respalda tales discursos y procesos. Con los desfases históricos previsibles en una zona relativamente marginal del viejo imperio español, y una cultura letrada que no posee en esos momentos la fuerza presente en otras excolonias, la historia sería en Mesoamérica similar a la del resto de Hispanoamérica.

Sin salirse de este marco general, podría uno aventurar una serie de posibles particularidades mesoamericanas. La primera, que si la literatura parece ser en el XIX uno de los eslabones débiles en la cadena de la incipiente producción textual, en el XX se convertirá en uno de sus eslabones fuertes. La segunda, que a diferencia de lo sucedido en otras regiones geográfico-culturales de Hispanoamérica, como la andina o la rioplatense, aparecen aquí diferencias locales en el desarrollo de tales procesos mucho más marcadas que lo que su extensión geográfica hubiera hecho prever. La tercera, que la fortaleza relativa de los procesos de modernización y constitución de nacionalidades parece ser inversamente proporcional, al menos en algunos casos y momentos, a la fortaleza de su

producción literaria. La cuarta, que algunas de las zonas más marginales del área al momento de la independencia, acabarán sobrepasando en el siglo XX, en lo tocante a sus procesos de modernización, a otras originalmente más desarrolladas cultural y económicamente hablando. En todo caso, sean defendibles o no tales peculiaridades, la versión general arriba expuesta constituye, me parece, la más difundida del juego entre modernidad, nación y literatura.

Dado que en lo que sigue voy a apartarme de ella en algunos puntos importantes, me interesa sobremanera enfatizar dos cosas. Primera, no creo que tal versión sea falsa. Más aún, la considero básicamente correcta. Pero también la creo incompleta, producto de una serie de decisiones historiográficas y conceptuales que, sin ser erróneas, distan de ser las únicas posibles. Segunda, no aspiro a presentar una aproximación novedosa a tales procesos. Simplemente tomaré una serie de hechos y factores harto conocidos, para tratar de armar con ellos una versión algo divergente de la historia de la ecuación que nos concierne. Al fin y al cabo la originalidad no es sino un viejo prurito romántico, que debiera ser abandonado, entre otras razones, por manido y poco original.

Tocante a los procesos de constitución de nacionalidades, la ya expuesta versión es esencialmente correcta. El sistema colonial permitió, aunque no alentó, la manifestación y consolidación de una serie de particularidades propias de las diferentes regiones geográfico-culturales que lo constituían, las que en diversos casos, como en el de Mesoamérica, no acababan de coincidir con las fronteras administrativas coloniales. Algunas de tales particularidades luego serán utilizadas como elementos distintivos de las nuevas nacionalidades, pero no es sino hasta el siglo XIX cuando puede hablarse, con algún rigor, del surgimiento de nacionalidades en Hispanoamérica. No sucede lo mismo, sin embargo, en el caso de la modernidad. O más precisamente, de ciertos aspectos de esta. Si entendemos por modernidad un conjunto de discursos que privilegian ideas como la existencia de esferas autónomas y diferenciadas del accionar humano, esferas como la epistemológica, la política, la moral y la estética, ciertamente casi no encontramos rasgos de modernidad en el periodo colonial. Es ésta lo que pudiéramos llamar la acepción filosófico-ideológica de la modernidad, cristalizada en la denominación de "filosofía moderna", que suele aludir al periodo que se inicia con Descartes y llega hasta Kant, y está caracterizada por privilegiar el racionalismo, y en menor medida el empirismo, como modos de obtención y validación de verdades. Un fenómeno tan importante como la ciencia moderna -el adjetivo no es gratuito-, sería uno de los principales productos de esta vertiente de la modernidad, básicamente ausente del mundo colonial hispanoamericano. Es, repito, una acepción que enfatiza aspectos intelectuales y discursivos, o sea, justamente aquellos más claramente ausentes del mundo colonial. Y aunque tal mundo no sería ajeno a su surgimiento, todo lo contrario, lo cierto es que ni sus productos ni sus consecuencias se hacen casi sentir en estas latitudes.

Pero si entendemos por modernidad una nueva estructuración socioeconómica del mundo, uno de cuyos principales productos es su diferenciación en una serie de polos metropolitanos colonizadores, definidos como tales frente a una serie conexas de periferias colonizadas, así como el conjunto de prácticas disciplinarias económicas, políticas y culturales que hacen posible tal estructuración, nos damos cuenta que España y sus virreinos coloniales forman parte, y central, de la modernidad. Esta otra acepción ha sido enérgicamente planteada en nuestros días por autores como Enrique Dussel, pero tiene antecedentes como las célebres páginas dedicadas por Marx y Engels, en su *Manifiesto del partido comunista*, al proceso de modernización efectuado por la burguesía. Empecemos recordando unos pocos datos. En 1491 Europa no es sino la mitad cristiana de uno de los grandes polos socioculturales del mundo, el del Mediterráneo, y se halla en cruenta guerra con la otra mitad, la musulmana, en cuyo favor parece, por momentos, inclinarse la balanza. Todavía se sienten los efectos de la caída de Constantinopla, una de las principales plazas fuertes del área, en manos de los turcos, ocurrida en 1453. A partir de 1492, Europa se transforma, paulatinamente, en la principal potencia del mundo, aunque no será sino hasta 1571, en la batalla de Lepanto, que asegure el dominio del Mediterráneo, su Mare Nostrum. El proceso de imposición del poder europeo sobre grandes regiones que, paulatinamente,

dejan de ser el centro de su propio eje para pasar a constituir periferias del centro hegemónico, continuará imparabable hasta llegar a su apogeo en la primera mitad del siglo XX. Algunos de los fenómenos centrales implicados en este proceso, como la acumulación de capital que posibilita el capitalismo, el que a su vez posibilita el triunfo del mundo burgués, núcleo de la modernidad occidental, son posibilitados y estimulados por la conquista de América, eje central del proceso. Las exploraciones y presencia portuguesas en Africa habían iniciado con anterioridad la expansión ultramarina europea, pero aun este proceso acaba supeditado al de la conquista de América, pues acaso su principal efecto durante los siglos XVII y XVIII sea el de proveer a los europeos de una fuente casi ilimitada de mano de obra, que muy pronto empezará a ser masivamente trasladada al nuevo continente en condición de esclavos. En todo caso, el africano y el americano son procesos paralelos y, para lo que aquí interesa, de parecida índole, pues introducen a ambas áreas por igual, en tanto periferias colonizadas del centro europeo, en el entramado de la surgiente modernidad. Ni España ni sus virreinos americanos, como tampoco Portugal ni sus factorías africanas, constituyen sociedades modernas en el sentido discursivo e ideológico del término. Pero su accionar imperial, expansivo y colonialista, y su compartida puesta en marcha del primer proceso de globalización, las pone en el centro de la modernidad en tanto creadoras de un tipo de orden mundial que, con obvias variantes, se mantiene hasta hoy día. Me interesa subrayar que es este nuevo orden socioeconómico el que brinda el grueso del capital material y simbólico que sostiene las manifestaciones discursivas e ideológicas de la modernidad. La posición de los virreinos coloniales en este proceso de modernización no es la de una sociedad moderna, sino la de una periferia que posibilita la modernización de las metrópolis. Pero en esa medida el impacto de la modernidad, la inserción en los órdenes que la constituyen, comienza en Hispanoamérica en el momento mismo de la llegada de los europeos. Por lo demás, aunque los discursos ideológicos de la modernidad no abundaran mucho en estas latitudes, el accionar histórico que aquellos verbalizan y pregonan conocieron, a veces, más dramáticas encarnaciones en tierras americanas que no europeas. No hay en el ámbito hispano un filósofo que plantee la centralidad del individuo como lo hace Descartes, o que busque liberarlo de las ataduras medievales como lo hace Bruno, pero tampoco hay en Francia ni en Italia un individuo que se encumbre tan allá de sus limitados orígenes socioculturales como Hernán Cortés. Así, aunque la movilidad social, propia de la modernidad y opuesta al feudalismo, no cuente con grandes teóricos hispanos, los conquistadores la viven, muchas veces a pesar de sus propias ideas, más intensamente que ningún otro europeo, fenómeno denunciado desde una perspectiva medievalizante por frailes como Bartolomé de Las Casas y Toribio de Motolinía. Se suele afirmar que el mundo colonial era más feudal que moderno, y buenas razones hay para ello. Pero no debemos olvidar otros aspectos, igualmente válidos, que cuestionan tal visión. Uno lo es el carácter de empresa privada que tiene el grueso de la conquista. Por primera vez en la historia de la humanidad, la empresa privada, no el estado, que se limita a dar la franquicia de explotación, es la que impulsa un proceso de la magnitud histórica y social del de la conquista de América. Otro factor lo es la negativa de la Corona (el caso de Cortés, Marqués de Oaxaca, es más una excepción que una regla) a permitir en América el nacimiento de una aristocracia terrateniente legalmente constituida. No en balde, cuando vengan los primeros ejércitos significativos de la Corona no será para pelear con los indígenas, sino con los conquistadores que se niegan a aceptar el monárquico rechazo a sus pretensiones. Muchos factores más podrían citarse a favor de la tesis de que la colonización de América es en esencia, y a contrapelo de su discurso e ideología explícitos, una empresa eminentemente moderna. Por citar tan sólo uno, recordemos que Max Weber plantea el burocratismo como uno de los dos factores centrales en la modernización social. ¿Y dónde, sino en España y a resultas del proceso colonizador, surge la primera gran burocracia moderna, con sus veedores, oidores y archivos estatales? En cuanto al proceso de constitución de naciones, estrechamente asociado con la modernidad, es claro que en España es más temprano y vigoroso que en otras sociedades europeas de la época que, como la italiana, producen mayor cantidad de discursos e ideologías modernizantes. Maquiavelo, penetrante observador de la escena política europea, clásico de la modernidad

y nacionalista de corazón, ve en Fernando el Católico el modelo ideal de gobernante. Ciertamente dedica mucho más espacio a César Borgia, pero es por motivos obvios, además de modernos: la figura de Borgia apuntaba a la unificación italiana, a su constitución como nación, mientras la de Fernando representaba a uno de los muchos invasores reales o potenciales de su tierra. Pero lo cierto, y Maquiavelo lo reconoce, es que mientras César Borgia fracasa en sus empeños, Fernando el Católico triunfa en los suyos.

Si ello ocurre en el tema de la modernidad, ¿qué ocurre con el de la literatura? Aun obviando, como lo haré por mera ignorancia, el fascinante tema de la amplia producción textual indígena, alfabética y de otra índole, toda respuesta, incluyendo las más habituales, son necesariamente parciales, pues ninguna de las perspectivas desde las cuales se articulan logran dar cuenta de la totalidad del problema. La decisión de adscribir o no a Mesoamérica una literatura muy anterior tanto a su postulada aparición en el XIX como a su posterior eclosión en el XX, depende de decisiones conceptuales y metodológicas que distan de ser obvias. Una primera es la decisión de si el amplio corpus de las crónicas de descubrimiento y conquista son literatura o no, y en caso de serlo, a cual tradición pertenecen, si a la hispanoamericana, y en determinados casos a la mesoamericana, o a la española. Durante siglos, estas crónicas fueron consideradas como eminentemente históricas y españolas. Con excepciones intermitentes como los *Comentarios Reales*, del Inca Garcilaso de la Vega, cuya descripción del imperio incaico sonaba a oídos del conquistador como demasiado halagüeña para ser verdad, por lo que se le llegó a clasificar como texto de ficción y aun como utopía, la visión tradicional los vio siempre como textos históricos y españoles, si bien de tema americano. A principios del siglo XX, críticos literarios y eruditos como Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña inician un doble movimiento: el de adscribirles valores estéticos y vectorialidades literarias, para luego convertirlos en textos fundacionales de las letras hispanoamericanas. Su proyecto no replanteaba radicalmente la noción imperante de literatura, centrada en los géneros tradicionales, pero sí logró el establecimiento de un cierto canon colonial hispanoamericano, que si bien no consideraban estrictamente literario, sí cabía al menos en la más amplia denominación de "letras". Así, para Reyes y Henríquez Ureña las crónicas constituían el arranque, si no estrictamente de la literatura, sí al menos de las "letras" coloniales e hispanoamericanas. Posteriormente, la ampliación del concepto de literatura ha dado cabida en su seno a nuevos géneros como el testimonio, al tiempo que ha difuminado las fronteras que previamente dividían, de manera en apariencia tajante, la literatura de géneros como la historia. Paralelamente, la emergencia de nuevos campos como el de los estudios coloniales y poscoloniales, ha generado o incorporado marcos analíticos alejados de los usuales en la historia literaria tradicional, basada en conceptos como los de autor, género, escuela y movimiento, que son reemplazados por nociones como las de texto y discurso. Si lo anterior nos lleva, por un lado, a hablar hoy día más de discurso colonial que de literatura colonial, por el otro hace de esta una noción lo suficientemente permeable como para poder englobar textos como las crónicas. Asumiendo, y nada nos fuerza a ello, que las crónicas pertenecen de alguna manera a la tradición literaria hispanoamericana, no queda sino preguntarse si la parte de esta producción que lidia directamente con el área mesoamericana no es literatura colonial mesoamericana. La consecuencia obvia de una respuesta positiva sería que el inicio de la literatura mesoamericana no indígena, al igual que había ocurrido con el ingreso del área en el mundo de la modernidad, remontaría a un momento bastante anterior al que suele considerarse. De más está decir que la decisión de incorporar o no, y en qué modo, los abundantes textos indígenas pre y poscolombinos, alfabéticos o no, al corpus de la tradición literaria mesoamericana, produciría reacomodos de nuestra tradición literaria difíciles de visualizar hoy día.

En resumen, la versión dominante sobre los posibles valores de la ecuación definida por el trinomio modernidad, nación y literatura, según la cual el surgimiento mismo de la ecuación se produce, tanto en Hispanoamérica en general como en el caso mesoamericano en concreto, fundamentalmente en el siglo XIX, es una de las posibles verdades construibles con los materiales y herramientas disponibles, pero no la única. Esta pluralidad de posibles versiones, que desde hace algunas décadas se ha venido abriendo paso en el campo de la

idea de “literatura”, rige también, me parece, para la “modernidad”. Dándole a los elementos de este binomio acepciones un tanto diversas de las hasta ahora dominantes, y dejando de lado el concepto de nación, podemos construir otras versiones de la historia, no necesariamente más verdaderas, pero sí que prioricen otros aspectos y elementos hasta ahora marginados, aunque no desconocidos. Explorar, por ejemplo, las relaciones entre literatura y modernidad en Mesoamérica, e Hispanoamérica, en los siglos XVI y XVII, o el impacto de las modernizantes reformas borbónicas en la literatura del XVIII. No se trata, entonces, de rechazar sin más la versión usual, sino de explorar otras posibilidades, de imaginar a dónde nos llevarían decisiones conceptuales divergentes de las que estructuran la versión imperante.

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>



**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

## Identidad y modernidad: el discurso del mestizaje en Luis Cardoza y Aragón

Francisco Rodríguez Cascante<sup>1</sup>

### Resumen

En este artículo analizo el discurso del mestizaje construido por el escritor guatemalteco Luis Cardoza y Aragón (1901-1992) en dos de sus principales ensayos: *Guatemala, las líneas de su mano* (1955) y *Miguel Ángel Asturias, casi novela* (1991). Argumento que los planteamientos de ambos textos corresponden al ideograma del mestizaje desarrollado por la ciudad letrada latinoamericana en las décadas del 30 y el 40 del siglo XX. Asimismo que la categoría se vincula con el proyecto identitario de nación defendido por Cardoza, el cual, desde la perspectiva de este trabajo, se inscribe en las narrativas de la modernidad latinoamericana.

**Palabras clave:** Modernidad latinoamericana, identidad cultural, mestizaje, ensayo, Luis Cardoza y Aragón.

### Abstract

This article analyzes the *mestizo* discourse constructed by Guatemalan writer Luis Cardoza y Aragón (1901-1992) in two of his main essays: *Guatemala, las líneas de su mano* [Guatemala, the Lines of its Hand] (1955) and *Miguel Ángel Asturias, casi novela* [Miguel Ángel Asturias, Almost a Novel] (1991). The article proposes that the approaches of both texts correspond to the *mestizo* ideogeme developed by the Latin American literate city in the decades of the 30's and 40's of the XX Century. Also, that this category is linked to the national identity construction defended by Cardoza which, from the perspective of this article, is inscribed within the narratives of Latin American modernity.

**Key words:** Latin American modernity, cultural identity, *mestizo*, essay, Luis Cardoza y Aragón.

---

<sup>1</sup> Francisco Rodríguez Cascante es Doctor en literatura por la Universidad de Montreal, Canadá, profesor en la Sede de Occidente y coordinador del Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas de la Universidad de Costa Rica. Su campo de especialización es la literatura centroamericana. Entre sus publicaciones se encuentra *Autobiografía y dialogismo*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003.

## Introducción

La discusión de nociones de gran raigambre en la tradición crítica latinoamericana, como *nación*, *Estado*, *revolución*, *cultura* e *identidad*, muestra los vínculos de éstas con programas políticos específicos. Estos procesos de desconstrucción posibilitan no solamente mirar los giros ideológicos que se ocultan tras la exaltación de determinadas categorías, sino también, a partir del cuestionamiento de sus alcances y limitaciones, distinguir las dinámicas de exclusión/inclusión que marcaron los inicios y los desarrollos de los programas que impulsó la modernidad en América Latina.

Llamar a examen los discursos de la modernidad es una estrategia que se distancia de las categorías totalizadoras que están en la base de nociones aparentemente establecidas en los imaginarios culturales. Entre ellas, la idea de *una identidad cultural latinoamericana* había sido la imagen que procuraba unificar las múltiples prácticas de todos los países en América Latina, independientemente de sus diferencias históricas, lingüísticas y sociales. Entre estas construcciones, durante el siglo XX el ideograma del mestizaje constituyó uno de los discursos más importantes al procurar configurar *una identidad continental* que, por un lado, integrara la heterogeneidad socio-cultural con el fin de construir las naciones, y, por otra parte, permitiera establecer la *diferencia cultural* del subcontinente.

En este trabajo, tomando como corpus los textos *Guatemala, las líneas de su mano* (1955) y *Miguel Ángel Asturias, casi novela* (1991), me propongo analizar la propuesta identitaria de mestizaje que realiza el escritor guatemalteco Luis Cardoza y Aragón (1901-1992). Como hipótesis afirmo, en primer lugar, que tal planteamiento corresponde a los ideales emancipatorios de la *ciudad letrada* centroamericana y a su afán de construir *la nación*. En segundo lugar, sostengo que este proyecto se inscribe política y epistemológicamente en las narrativas de la modernidad.

### Del indígena al mestizo: la construcción del otro

*Guatemala, las líneas de su mano* tiene como objetivo general la construcción de una nación y ésta necesita imaginarse en tanto unidad, una comunidad que comparta elementos culturales, dentro de los cuales la memoria histórica es el eje que puede articular las tradiciones; como lo señala Jocelyn Létourneau, una nación necesita un “estado de ‘consenso mayoritario’ que condiciona lo que es finalmente fijado bajo la forma de un gran relato empalmando conjuntamente los elementos dispersos e inestables de la memoria del grupo” (1977, 101)<sup>1</sup>.

El discurso identitario del enunciador destaca que Guatemala es un país con una gran heterogeneidad<sup>2</sup>. Sin embargo la propuesta política e ideológica del texto no se orienta a estudiar el fenómeno del multiculturalismo indígena, ya que lo que le interesa a Cardoza es unificar la nación, para lo que propone integrar a dichas sociedades en el mestizaje y en la revolución, vías de acceso a una vida moderna y equitativa.

La estrategia discursiva para la integración de la mayoría de la población en el programa de la nación es la homogeneización, expresada en la amalgama de diferentes naciones bajo un rubro común, ‘el indio’: “De lo quiché y cakchiquel, de la majestad indígena guatemalteca sobrevive, ante todo, el indio mismo, el indio de hoy, náufrago sin memoria, con su proceso histórico detenido, conservando unidad a pesar de la discriminación de siglos” (1965, 250)<sup>3</sup>. Con base en esta unidad indígena, es posible dar el paso hacia el mestizo, uniendo tal unidad con la otra parte, la española. De esta mezcla se obtiene el sujeto protagonista de la nación, el guatemalteco: “Somos el equilibrio de lo indígena y lo español, la fusión de dos ríos inmersos en nosotros” (1965, 256).



Este proyecto identitario vislumbra como salida histórica para el indígena el mestizaje, no como un programa por realizarse, sino en tanto una situación histórica objetiva irreversible que inició con la conquista<sup>4</sup>. El enunciador plantea que la ladinización indígena se va a ir realizando paulatinamente, proceso históricamente objetivo necesario para sacarlos del “atraso” y convertirlos en “verdaderos guatemaltecos”, integrándolos a la cultura del mestizaje, que es valorada como “superior”<sup>5</sup>.

El desarrollo les daría a estas culturas, además de salir de su “primitivismo”, la posibilidad de integrarse en una noción orgánica de patria. Estas tensiones en la narrativa identitaria son producto de la necesidad de unificación nacional, principio apriorístico en la construcción de una nación moderna y progresista según los cánones de la modernidad. Este metarrelato, concebido desde un marxismo teleológico, tiene tres consecuencias en la narrativa textual: a) mirar el progreso como única salida histórica; categoría que de acuerdo con Barbero (2001, 1) impidió a los intelectuales latinoamericanos percibir la pluralidad y la discontinuidad temporales que atraviesan el desarrollo del subcontinente; b) homogeneizar bajo la noción de “indios” a 23 culturas indígenas diferentes poseedoras cada una de su respectiva lengua; y c) emplear una lógica monotópica que opone binarismos: retraso-progreso y civilización-barbarie, los cuales son evidentes al modelizar lo moderno como destino.

Los afanes de homogeneización nacional estuvieron en la base del proyecto desarrollado por la Revolución de 1944. No obstante la participación de Cardoza en este contexto, hay gran diferencia entre los preceptos sostenidos por *Guatemala, las líneas de su mano* y aquellos implementados por el movimiento reformista: el autor hace énfasis en la necesidad de la emancipación social y realiza una decidida denuncia del racismo contra el indígena<sup>6</sup>.

Dirigiendo la atención a *Miguel Ángel Asturias, casi novela* (1991), existen importantes diferencias en la evaluación del otro indígena respecto al ensayo de 1955, cambios que se presentan desde *El río, novelas de caballería* (1986). En primer lugar, el enunciador abandona la zoomorfización<sup>7</sup> y manifiesta la necesidad de abrirles espacios en la sociedad. A la vez, el texto hace un esfuerzo por asumir la heterogeneidad, partiendo del reconocimiento mismo del hecho. También se plantea la necesidad de respetar las diferencias étnicas: “*Abolir la homogeneización en el conflicto étnico nacional (dentro de la lucha de clases) dándole al indio su sitio ganado con la presencia viva de que tenemos nacionalidades y comunidades indígenas*” (1991, 116).

Sin lugar a dudas, el cambio más importante es en cuanto a la percepción del papel del indígena en la sociedad. A partir de la incorporación de estas comunidades en la lucha armada durante la década del 70<sup>8</sup>, Cardoza abandona la idea expresada en *Guatemala, las líneas de su mano* de que el indígena no tenía conciencia de sus condiciones para rebelarse y asume su participación como el hecho más importante de la historia nacional<sup>9</sup>. Sin embargo, esta propuesta por asumir la heterogeneidad cultural del país y respetar su multiculturalismo se subordina al programa modernizador que impulsa, cuyo más caro ideal es la unificación nacional, que se producirá mediante la superación de la lucha de clases por medio de la revolución, lo cual les permitirá a los indígenas “progresar”. Además, forma parte de esta concepción un reconocimiento de que el mestizaje constituye el futuro de Guatemala debido a la “evolución histórica” y la expansión del occidentalismo. Este propósito de conciliar una unidad nacional tiene como fundamento los más importantes planteamientos del texto: la lucha revolucionaria, el mestizaje y el proyecto nacional.

La propuesta más importante es la de la concertación: “*En nuestra tarea debe haber vocación de unidad para crear la nueva patria*” (1991, 232). ¿Cómo va el indígena a formar parte de esa unidad? La respuesta se encuentra en el papel que el texto le

otorga a la lucha guerrillera y a la alfabetización, de las que se desprende la consigna 'alfabeto y fusil': "*romper el aislamiento impuesto, lo están haciendo los indios con fusiles y alfabeto, en selvas y montañas*" (1991, 232). Los modelos de alfabetización los encuentra el enunciador en las revoluciones cubana y nicaragüense<sup>10</sup>.

Educar al indígena en los cánones occidentales e incorporarlos a una nación socialista mediante su consideración como "proletarios" son los pasos previos para que puedan salir de su atraso: "*Es mi parecer que la proletarización del hombre de maíz, organizada y autónoma, no es una solución; sí un limitadísimo paso adelante*" (1991, 132). En un país fundamentalmente campesino plantear una proletarización del indígena es un esfuerzo comprensible dentro de la lógica del proyecto revolucionario que defendía Cardoza, para el cual era necesaria una "masa" popular que se enfrentara a la burguesía y la oligarquía. Ésta estaba compuesta por indígenas de cualquier etnia, campesinos mestizos y trabajadores ciudadanos.

Acorde con tal programa ideológico, esta proletarización es afirmada como una necesidad apremiante: "*¿No sería adelanto que dejaran estructuras de casta y participaran con noción de clase?*" (1991, 115), lo que procura resolver el problema de la heterogeneidad étnica, evidente escollo en el programa de construcción nacional bajo el canon de la unidad. De esta manera, se estarían afirmando los indígenas en una nueva representación de sí mismos, elaborada a partir de criterios de carácter reivindicativo frente a los sectores dominantes.

Tales intentos de proletarización tienen que ver con la perspectiva ideológica que homogeneizaba las culturas indígenas agrupándolas en dicha categoría y negándoles al mismo tiempo su etnicidad. En este sentido, como afirma Pierre Beaucage, "*El marxismo subrayaba ante todo la importancia de la inserción de los indígenas en la sociedad global y ponía el acento en las relaciones económicas, más que en los valores y los símbolos*" (1999, 461). De lo que se trataba era de un asimilacionismo que procuraba incorporar las dinámicas socio-culturales indígenas dentro de los esquemas explicativos de la teoría<sup>11</sup> para intentar "*la integración de las 'minorías' en la estructura de clases de la sociedad capitalista*" (Beaucage 1999, 461).

Cardoza escribe su ensayo en 1990, en un contexto para nada halagüeño con los ideales socialistas. Luego de la caída del Muro de Berlín, la Perestroika y la evidente crisis de los Estados socialistas, el enunciador reconoce el "*descrédito de cierto socialismo*" (1991, 125) pero le apuesta a la utopía<sup>12</sup>. Desde este punto de vista, *Miguel Ángel Asturias, casi novela* es un texto con grandes esperanzas en la participación indígena en la construcción del socialismo. El enunciador parte del "atraso" de los indios, de su carácter objetal al ser manipulados por la tecnología, la ideología y la religión<sup>13</sup>, y además estar plenamente explotados por las clases dominantes. Es así como esta estrategia construye la *diferencia* indígena como rezago histórico. Esto explica el discurso cardociano relativo al primitivismo, el "atraso" y la zoomorfización<sup>14</sup>, frente a la "evolución" de la sociedad occidental que se dirige al socialismo: "*Los indios, por poderosas causas conocidas se hallan atrasados ante la evolución, sea la que ésta sea, de los opresores*" (1991, 125).

Por otra parte, el texto plantea la necesidad de rescatar la memoria histórica popular y las tradiciones indígenas. Señala que los indios, en tanto sujetos revolucionarios, desean conservar sus culturas, su lengua y su tierra, pero a la vez sostiene que en "*cuanto más se aferran al pasado más contribuyen a su decaimiento*" (1991, 125). Entonces concluye, siguiendo el modelo revolucionario, que deben ser coetáneos, actuales y que una muestra de ello es que hablan español y se consideran una unidad frente a los opresores.

En la concepción del papel indígena en la sociedad mestiza se destaca una gran coincidencia con Mariátegui. En éste, al igual que en Cardoza, los problemas indígenas

tienen dos causas: la economía capitalista y el régimen de propiedad de la tierra<sup>15</sup>. El socialismo es el garante de la modernidad para Mariátegui y para Cardoza. También ambos proponen la necesidad de incorporar a las culturas indígenas en la lucha armada. Como afirma Enrique Luengo en un juicio referido a Mariátegui, pero que también es pertinente en relación con Cardoza, es notoria la apropiación de un imaginario social “*para ponerlo al servicio de un proyecto político que tiene como sustrato básico los mitos del progreso cultural propios de la modernidad occidental*” (1998, 190).

Asimismo, en el ensayo sobre Asturias, el enunciador maneja aquella idea ya expuesta en *Guatemala, las líneas de su mano* y en *El río, novelas de caballería* de que el mestizaje del indígena es inevitable y que éste lo estaba conduciendo inexorablemente a una occidentalización necesaria como futuro sujeto de una nación moderna: “*Con sistema capitalista o socialista, el mundo ‘moderno’ irá entrando cada día más (con sus defectos y con sus beneficios) en la sociedad indígena. [...] el elemento técnico seguirá adelante, como parte de la evolución universal*” (1991, 131). Es evidente una concepción lineal y progresista de la historia que hará modernizarse a los indígenas, convicción fruto de un iluminismo que ve la cultura occidental como más desarrollada que la de los indígenas: “*la cultura de los bárbaros conquistadores, perversos y execrables, la de la Europa del Renacimiento, la de España de Carlos V, era incomparablemente superior a la de nuestras sociedades*” (1991, 127)<sup>16</sup>.

Tal criterio, fundado en las formas de conocimiento de la cultura occidental, que divide a las culturas en *superiores* y *atrasadas*, siguiendo como norma el desarrollo de las sociedades modernizadas de Occidente, siempre tendrá como fin destacar la superioridad del modelo, invalidando otros criterios para evaluar las culturas no occidentales. Esta es la trampa de la propuesta de “unidad en la diversidad”, porque pretende seguir como paradigma de dicha unidad lo que esté adelante del “atraso”: los programas de modernización occidental, que en el texto se traducen por socialismo, alfabeto (cultura letrada) y tecnología.

La propuesta identitaria de la “nueva nación” que propone construir el texto, está configurada por la relación *unidad – pluralidad*, donde el predominio lo ocupa el primer componente, como fuerza aglutinadora del diseño nacional<sup>17</sup>. En este sentido, el proyecto cardociano emplea la estrategia de suponer una comprensión cultural por parte de los indígenas: “*En los indígenas, a pesar de las etnias, hay unidad y comprensión recíproca frente al ladino o mestizo*” (1991, 133) que va a conducir a la unidad nacional. Asimismo, dicho programa ya presente desde *Guatemala, las líneas de su mano*, prevé para la nación el sujeto mestizo como protagonista de una conjunción cultural: “*Cuando digo mestizo no me refiero a lo español especialmente, o al indio especialmente. Para mí ambas presencias son equitativas y constituyen una síntesis armoniosa*” (1991, 118). Dos esencias que se juntan y dan como resultado un nuevo sujeto nacional, producto de dos culturas complementarias y armónicas. Este paradigma homogeneizante es el fundamento para la construcción de la nación socialista que va a surgir del enfrentamiento armado. Así pues, en la narrativa textual el mestizaje es el signo del futuro debido al inevitable avance de la civilización occidental, tan fuerte que poco a poco se va introduciendo en los imaginarios autóctonos<sup>18</sup>.

Otra estrategia para construir la unidad nacional es el aplanamiento de las contradicciones y afirmar un supuesto “decaimiento cultural del indígena”, cuya salvación está en manos del revolucionario. A la vez, esta “destrucción” es la que determina el mestizaje como fuerza teleológica:

*No vivimos propiamente el dilema de dos culturas: la hegemónica ha casi despedazado la gran cultura indígena, y son las “ruinas” de la cultura indígena que puestas al día por los indígenas revolucionarios y por la propia cultura dominante, la que obliga a la creación de una cultura que, por todas las razones históricas y geográficas, se irá paulatinamente mestizando. (1991, 114)*

Según el enunciador, otro elemento que prueba el avance de la occidentalización y el mestizaje es el hecho de que hablan español entre ellos, lo que aprovecha para insistir en la necesidad de que sea esta lengua el idioma nacional: “¿Qué porvenir tendría un periódico diario en quiché, cakchiquel, ediciones en kekchí cuando ellos supieran leer en su gran mayoría? ¿No se conservaría rector el español, nacional, internacionalmente?” (1991, 114-115).

El ideograma del mestizaje empleado por Cardoza y Aragón forma parte de una tradición del pensamiento hispanoamericanista que procura dar cuenta de la identidad cultural de América Latina respecto a Europa y a Estados Unidos<sup>19</sup>. Esta categoría les permitió explicar la compleja conformación socio-cultural latinoamericana reuniéndola en una síntesis capaz de identificarse como una unidad. Una vez aglutinada la heterogeneidad, existía la conformación social capaz de articular la nación y de vincularse a la ruta del “progreso” que conduciría a la modernidad. Hay que recordar, en este sentido, que Cardoza escribe *Guatemala, las líneas de su mano* en el período de auge de los nacionalismos y que este ensayo es un discurso sobre la construcción de la nación guatemalteca, el que continúa desarrollándose en *El río, novelas de caballería* y concluye en *Miguel Angel Asturias, casi novela*, reiterando la propuesta de elaboración de una nación mestiza de orientación socialista.

El mestizaje forma parte de la concepción identitaria del nacionalismo cultural que se desarrolló en las décadas del 30 y el 40, que tenía como propósito privilegiar a los sectores mestizos en tanto definidores de la identidad continental<sup>20</sup>, y, al mismo tiempo, como explica Ángel Rama refiriéndose a la zona andina, involucrar a los indígenas en la nación mestiza: “la cultura mestiza reclama de hecho la mestización global de la sociedad andina, incluyendo a los remanentes indígenas a quienes exalta pero a quienes propone una aculturación profunda bajo su protectorado. Ésa es la función educadora que cabe a las vanguardias” (1985, 152), situación que históricamente no condujo a los sectores indígenas a integrarse armónicamente en la sociedad ni a disfrutar de los beneficios de la modernidad. Como indica Federico Chalupa, “no intentemos tapar con un dedo las prácticas culturales que este ideograma repitió y generó: paternalismo, aculturación forzada, uso político de la población indígena y reducción de la problemática étnica a una socio-económica” (1997, 329).

La categoría de “mestizaje” ha sido muy cuestionada en cuanto a su capacidad representativa para explicar los fenómenos sociales y culturales de América Latina. Ya en 1965 José Matos Mar sostenía que el vocablo, en tanto categoría analítica, “mixtifica y oculta el real sentido y las características sociales y culturales de la organización social actual, porque va cargado de discriminación, de racismo, de prejuicios y de dominación” (1970, 199), crítica respaldada por Antonio Cornejo Polar, para quien el concepto, a pesar de su tradición y prestigio, “lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia” (1998, 7-8). También Martín Lienhard concuerda con la idea de que el “ideograma del ‘mestizaje’ cultural debe

*servir ante todo para afirmar la igualdad –ocultar la desigualdad- de los diferentes grupos que componen una sociedad nacional*” (1996, 66-67).

Por su parte, afirman William Rowe y Vivian Schelling que “*el problema con la idea del mestizaje estriba en que, en ausencia de un análisis de estructuras de poder, se convierte en una ideología de armonía racial que oculta la detentación del poder por un grupo en particular*” (1993, 30). Cardoza, a pesar de que en sus ensayos efectúa un profundo análisis de dichas estructuras en la sociedad capitalista, privilegia la propuesta revolucionaria que, al mismo tiempo que busca la desestructuración del poder y procura otorgar espacios a los grupos marginados, necesita homogeneizar al indígena negándole su etnicidad e integrándolo en un concepto esencialista que tiende a reunir dos herencias, ignorando los otros elementos étnicos conformadores de la sociedad. En este sentido, como sostiene Marco Vinicio Mejía, Cardoza “*omite a las minorías étnicas de Guatemala (garífunas, chinos, culíes)*” (1995, 104).

Cabe admitir que la modernidad ha sido también un proyecto debido, como sostiene Santiago Castro Gómez (2000, 153), porque sus dispositivos disciplinarios se han anclado en una doble gubernamentalidad jurídica. Primero, ejercida hacia adentro por los Estados nacionales en su propósito de crear identidades homogéneas. Segundo, sostenida hacia afuera por las potencias hegemónicas del colonialismo, en su afán de asegurarse el control de los sistemas productivos. En esta primera dimensión, al igual que la lógica binaria que ha estructurado la oposición *civilización/barbarie*, este ideologema de mestizaje se inscribe dentro de las prácticas disciplinarias de la modernidad que aspiraban a controlar las diferencias, las que frecuentemente, al separarse de su empiricidad, produjeron modelos abstractos insuficientes pero necesarios históricamente.

## Conclusión

Considero entonces que la esencialización que Cardoza realiza del concepto de mestizaje (una síntesis armoniosa de dos sangres) se debe a la necesidad que tenía de buscar la unidad nacional y un sujeto que se encargara de ella, además de que era la categoría más actualizada que la época le ofrecía. Hay que recordar, a la vez, que frente a sus coetáneos guatemaltecos de la Generación de 1920, el autor fue un verdadero adelantado, puesto que se planteó la necesidad de incorporación social y económica del indígena frente a propuestas racistas y eugenésicas<sup>21</sup>. Esta visión, me parece que se debe al lugar de enunciación internacional desde el que pensaba y escribía Cardoza, así como a su conocimiento de la sociedad mexicana.

Ante los conflictos por espacios sociales, que han sido la constante en la historia de América Latina<sup>22</sup>, la lucha cardociana por unificar su sociedad constituyó, a pesar del fuerte carácter utópico de la misma, un programa de nación mediante la vía revolucionaria: “*tratamos de construir una nación. Como mestizo pertenecemos a una sociedad dominante pero, precisamente, por ello mi afán es buscar, con todos los medios, una equidad nacional*” (1991, 116). Volviendo a mis hipótesis, considero, en este sentido, que utopía política y mestizaje cultural son *discursos de sutura* ante las asimetrías históricas del subcontinente, insertos en las dinámicas de normalización de la modernidad.

En el último ensayo de Cardoza, la identidad cultural es planteada como un proyecto de futuro en donde se cruzan las producciones del ayer: “*Nuestra identidad -¿por qué tanta incertidumbre?- es el estado en que se encuentra la lucha de clases y la pluridad unitaria; es las creaciones de ayer, de hoy y de mañana*” (1991, 102-103). No obstante, el mayor énfasis está puesto en el futuro, en la construcción de una nación socialista y mestiza. Es el advenimiento de ésta, cuya configuración se realiza en la

lucha guerrillera, el que daría sentido concreto a la identidad: “*El cambio nos daría una identidad nacional verdadera*” (1991, 115).

Identidad y modernidad están íntimamente vinculadas en el proyecto textual: cuando Guatemala se modernice tendrá una población capaz de asumir los retos del “progreso” y construir un Estado en el que todos podrán tener acceso al desarrollo socio-económico y a la cultura “universal”. Para eso sirve de modelo la producción literaria asturiana: “*Releamos sus libros, como alivio de estar lejos de ser un pueblo unido y moderno, lejos todavía de no seguir siendo un pueblo autoritario y dividido y obsoleto*” (1991, 239).

Este afán de inclusión social, más allá de sus limitaciones, pareció haber tenido un importante espacio histórico gracias a la firma de la paz en 1996 y del *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*, donde se procuraba oficializar los idiomas indígenas, dar autonomía a las religiones y los lugares sagrados, dentro de una política de diversidad cultural. A pesar del fracaso de llevar tales ideas al plano constitucional en 1999<sup>23</sup> y, aún hoy a cinco años de su firma, al desconocimiento por parte de la mayoría de la población de la importancia de los acuerdos<sup>24</sup>, los temas por ellos planteados continúan siendo el principal reto de Guatemala.

En síntesis, *Guatemala, las líneas de su mano* y *Miguel Ángel Asturias, casi novela* son ensayos cargados de la densidad expresiva característica de Cardoza y Aragón, que intentan resolver las contradicciones de una sociedad excluyente proponiendo un pluralismo cultural sometido y controlado por los dos proyectos fundamentales del autor: el mestizaje y la unidad nacional.

---

## Notas

<sup>1</sup> Traducción mía.

<sup>2</sup> Dice el texto: “Los análisis de las peculiaridades psicológicas de un pueblo suelen carecer de exactitud y más entre nosotros donde la heterogeneidad es tan notable” (1965, 385).

<sup>3</sup> El destacado es mío.

<sup>4</sup> Afirma el enunciador: “Homogenización (sic) por cambio de las bases económicas: el mestizo, perfil propio de América. De hecho, es ya el mestizo quien da carácter y dirige el Continente. El mestizo real, tú y aquel otro, yo mismo, y no el cósmico de la profecía vasconceliana. Y no como problema étnico –entiéndase bien- sino por trascendencia social, política, económica y cultural. Guatemala será mestiza, con frente apolínea y penacho de Kukulcán”. (1965, 254)

<sup>5</sup> Indica: “Las nacionalidades, como la quiché, que cuenta cerca de medio millón –con la cakchiquel y la kekchí, las más importantes-, ajustarán cada día su horizonte dentro del idioma español y una técnica menos primitiva. En proporción al país, estas nacionalidades encierran significación. Algunos han pensado impulsar sus *atrasadísimas culturas*. ¿Por qué emprender tal camino con el pretexto o el sueño estéril de conservar la aparente autonomía y las

---

peculiaridades de un *nivel cultural muy bajo* que cambiaría beneficiosamente al transformar las condiciones de vida? El problema no se plantea así: hay que llevarlas, con respeto a lo propio, al cauce común de una *cultura superior*". (1965, 388-389) (Destacados míos).

<sup>6</sup> Afirma Cardoza refiriéndose a los grandes problemas nacionales: "Racismo y complejo de inferioridad muy propagado que se descubre en lo colectivo y en lo individual, por falta de integración nacional o continental y por el constante, calculado, minucioso insistir en la aristocracia del blanco y su poder superior" (1965, 364).

<sup>7</sup> En *Guatemala, las líneas de su mano* zoomorfa al sujeto indígena insistentemente: "aúllan sus desventuras" (1965, 90), emite un "sordo alarido animal de bestia que sufre" (1965, 90), "bestezuelas de los campos" (1965, 90), "como las fieras en los circos" (1965, 91), "reptan en la oscuridad" (1965, 92) y confiesa que en las hileras de indígenas se notan "los bultos sobre el lomo, retenidos con la correa frontal" (1965, 94).

<sup>8</sup> Véase: Arias 1990.

<sup>9</sup> Señala: "Esta toma de conciencia la juzgo como el acontecimiento cultural, social y político más importante de Guatemala desde 1524" (1991, 232).

<sup>10</sup> Indica: "El analfabetismo lo han vencido nada más las revoluciones: Cuba y Nicaragua" (1991, 118), olvidando otras sociedades no revolucionarias como la costarricense en Centroamérica.

<sup>11</sup> Afirma Beaucage: "Las llamadas 'relaciones interétnicas' son, de hecho, relaciones de clase de naturaleza feudal o semi-feudal, entre los detentores del medio de producción fundamental, la tierra, y los que sólo poseen (en el mejor de los casos) las parcelas destinadas a su propia subsistencia y su fuerza de trabajo. La propiedad comunal india y la hacienda capitalista no pertenecen a mundos diferentes; al contrario, son dos partes integrantes del mismo sistema. El indio es el producto de formas específicas de sobreexplotación y de dominación en el campo, lo que permite explicar la persistencia de la diferencia cultural" (1999, 461).

<sup>12</sup> Aún incluso cuando en Guatemala, según Mario Roberto Morales, la guerrilla había sido derrotada militarmente en 1982 y hasta los acuerdos de paz de 1996 fue una fuerza disminuida por el ejército (1998, 39).

<sup>13</sup> Indica: "Yo no puedo verlos sólo danzando con plumas de náilon japonés, cubiertos con taparrabos, mientras los acompaña el tun y las chirimías, tras ellos un obispo pétreo y obeso, ataviado con toda su pompa, los asperja lentamente con el hisopo, los bulldozers ideológicos y tecnológicos, los arrasan como hierbecillas silvestres" (1991, 70).

<sup>14</sup> Que además de en *Guatemala, las líneas de su mano*, aparece en el prólogo de *La revolución guatemalteca* (1955, 9-16).

<sup>15</sup> Para resolver ambos es necesaria la revolución socialista y su consiguiente reforma agraria. Además, los indígenas deben luchar en la revolución por su propia libertad y beneficios. Dice Mariátegui: "La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra" (1975, 23); mientras que en *Miguel Ángel Asturias, casi novela* confiesa el enunciador que "El asunto es básicamente socioeconómico y político. Al irlo resolviendo, el indio saltaría del metate a las computadoras" (1991, 117).

<sup>16</sup> En esta cita "nuestras sociedades" corresponde a las culturas autóctonas iniciales.

<sup>17</sup> Dice el enunciador: "En nuestra tarea debe haber vocación de unidad para crear la nueva patria. En el mosaico de raíces ancestrales entretejidas con raíces recientes del mestizaje encontraríamos todo el color de Guatemala. La unidad con bases verídicas en donde todo se ponga a pulverizar la integración de la diversidad de lo pluriétnico y pluricultural" (1991, 132).

<sup>18</sup> Señala: “El avance del imaginario de Occidente en la mentalidad indígena es un hecho real, paulatino, indetenible; supongo que no ocurre el avance inverso. Cuando el imaginario indio no sea capaz de creación y rectoría real la cultura india pasará a constituir un hecho histórico por no ser ya fundadora, por no ser ya creadora” (1991, 113).

<sup>19</sup> Refiriéndose a Fernando Ortiz, Friedhelm Schmidt indica: “Esta ideología del mestizaje cultural no prevalece solamente en el pensamiento de Ortiz, sino también en el discurso americanista de muchos ensayistas en las décadas de los 40 y 50, como son Alejo Carpentier, Octavio Paz, Leopoldo Zea y Arturo Uslar Pietri” (1995, 196). También consúltese: Irlemar Chiampi 1993, 10.

<sup>20</sup> Al respecto, indica Alberto Rodríguez Carucci: “El vocablo *mestizaje*, a menudo extendido hacia todas las regiones del continente, ha acuñado aquella noción más por el uso mecánico y reiterado que por su elaboración teórica, fijando así una práctica que ha privilegiado y prestigiado a los sectores mestizos –al menos desde la década de 1920- por encima de los demás componentes étnicos que poblaron y pueblan nuestra América” (1997, 311).

<sup>21</sup> Sobre este tipo de ideas que prevalecieron entre la citada generación, véase: Marta E. Casaus Arzú. “Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las elites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX”. *Revista de Indias*. LIX. 217 (1999): 775-813.

<sup>22</sup> Para el caso costarricense consúltese: Flora Ovares y otros. *La casa paterna: escritura y nación en Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993.

<sup>23</sup> Para la discusión que implicó el referendun, consúltese el análisis de Casaus (1999, 809-812).

<sup>24</sup> Eulalia Camposeco, directora de la Campaña Antirracista de Quetzaltenango, en la Conferencia *Guatemala Five Years After the Peace Accords* celebrada en Oslo en diciembre de 2001, afirmó que “el 90 por ciento de la población en general (si no más) sigue sin conocer, ni entender el verdadero contenido de los Acuerdos de Paz, y un porcentaje mucho mayor desconoce los convenios internacionales que podrían respaldar el clamor de la población indígena guatemalteca” (2001, 5).

### Bibliografía

Barbero, Jesús Martín. 2001. “Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discursos sobre la crisis y la diferencia”. *Revista Digital Dissens*. 1:1-12. 13 de enero 2001 <<http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens16.html>>.

Beaucage, Pierre. 1999. “El etnólogo y el policía: relatos cortos y papelitos de Puebla y de Chiapas”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. XXIII. 3 (primavera): 455-474.

Camposeco, Eulalia. 2001. “El tema indígena: Balance a cinco años de la firma de la paz”. Papers From the Conference *Guatemala Five Years After the Peace Accords*. International Conference in Oslo, 4-5 december, 2001, 1-13. <<http://www.prio.no/events/guatemalaconference/camposeco.pdf>>

Cardoza y Aragón, Luis. 1965. *Guatemala, las líneas de su mano*. 2da. edición. México: Fondo de Cultura Económica.

---. 1986. *El río, novelas de caballería*. México: Fondo de Cultura Económica.

---.1991. *Miguel Ángel Asturias, casi novela*. México: Ediciones Era.



- 
- Casaus Arzú, Marta. 1999. "Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las elites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX". **Revista de Indias**. LIX. 217: 775-813.
- Castro Gómez, Santiago. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro". **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 145-161.
- Chalupa, Federico. 1997. "El ideologema étnico y su representación narrativa en el Ecuador". **Memorias de Jalla**. Vol. I. Ed. Ricardo Kalimán. Tucumán: Instituto de Historia y Pensamientos Argentinos, Universidad de Tucumán, 325-333.
- Chiampi, Irleamar. 1993. "La historia tejida por la imagen". Prólogo. José Lezama Lima. **La expresión americana**. México: Fondo de Cultura Económica, 9-34.
- Cornejo Polar, Antonio. 1998. "Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes". **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**. 47: 7-11.
- Létourneau, Jocelyn. 1977. "Nous autres les Québécois: La voix des manuels d'histoire" **Les espaces de l'identité**. Ed. Laurier Turgeon, Jocelyne Létourneau, Khadiyatoullah Fall. Ste. Foy: Les Presses de l' Université Laval, 99-119.
- Lienhard, Martin. 1996. "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras". **Asedios a la heterogeneidad cultural**. Eds. José A. Mazzotti y Juan Zevallos. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 57-80.
- Luengo, Enrique. 1998. "La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana". **Cuadernos Americanos**. 5.7 (setiembre-octubre):180-197.
- Mariátegui, José Carlos. 1975. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3era. edición. La Habana: Casa de las Américas.
- Matos Mar, José. 1970. "Algunas consideraciones acerca del uso del vocablo mestizo". **El indio y el poder en el Perú**. Eds. Fernando Fuenzalida y otros. Lima: Moncloa-Campodónico Editores Asociados, 199-201.
- Mejía, Marco Vinicio. 1995. **Asedio a Cardoza**. Guatemala: Editorial de la Rial Academia.
- Morales, Mario Roberto. 1998. **La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala**. Guatemala: FLACSO.
- Ovares, Flora y otros. 1993. **La casa paterna: escritura y nación en Costa Rica**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Rama, Angel. 1985. **Transculturación narrativa en América Latina**. 2da. edición. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Rodríguez Carucci, Alberto. 1997. "Discursos literarios y retórica del mestizaje". **Memorias de Jalla**. Vol. I. Ed. Ricardo Kalimán. Tucumán: Instituto de Historia y Pensamientos Argentinos, Universidad de Tucumán, 311-316.
- Rowe, William y Vivian Schelling. 1993. **Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina**. Trad. Hélène Lévesque Dion. México : Editorial Grijalbo.

---

Schmidt, Friedhelm. 1995. "*¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?*". **Nuevo Texto Crítico**. 7. 14-15: 193-199.

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>



**InterCambio** en: [www.ciicla.ucr.ac.cr](http://www.ciicla.ucr.ac.cr)  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
Año II Número 2, enero-diciembre 2003

Cuadernos de  
Centroamérica  
y El Caribe

Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas  
Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)

**CURRÉ:**

**UN ACERCAMIENTO A LA CONSTRUCCIÓN  
DE LA IDENTIDAD CULTURAL EN TIEMPOS DEL  
PARTICULARISMO GLOBALIZADO**

**Daniel Rojas Conejo\***

**Resumen**

A continuación con el presente artículo, producto de una investigación realizada en la comunidad indígena de Curré, se pretende un acercamiento a la construcción y a la reconfiguración de la identidad cultural boruca de esta comunidad, al ser dicho contexto una área de impacto directo tras la posible construcción del Proyecto Hidroeléctrico de Boruca. En este estudio, el cual se fundamenta en la recolección de diferentes testimonios de personas que de previo fueron seleccionadas, se busca establecer posibles vinculaciones entre las figuras míticas y la constitución de identidades; la reactualización que estas figuras tienen en estos momentos considerados como críticos al relacionárselos con la destrucción de su lugar de origen, que para algunos representa un proceso de muerte cultural, en su sentido simbólico. Se hace también referencia, por un lado, a la función cohesionadora que juegan en el presente estas figuras y, por el otro, al significado que esta vinculación tiene respecto a la recuperación (actualización) de la tradición boruca, y del impacto que ello tiene en la constitución de la resistencia cultural y sociopolítica dentro de la confrontación con los intereses por la construcción de la represa hidroeléctrica.

**Palabras clave:** identidad cultural, Costa Rica: pueblos indígenas, resistencia cultural, tradición boruca

**Abstract**

The following article is an approach to the construction and reconfiguration of cultural identities forms that take place in the indian communities of Curré. This is based on a research and field work in this area, which as a cultural and biophysical context would be first impacted by the construction of a Boruca-Hydroelectrical-Project. This study is based on the collections of data and testimonies of some people from Curré, previously selected. I try to put on here possible links between mythic figures and the construction of cultural identity, and the reactivation that these mythic entities have in this critical moment, which is related to something that will destroy their place, the "original" land and their culture. This situation represents the end of this "community", that is, a cultural dead process in the symbolic sense. On one hand, it refers to the cohesive function that mythic figures play the in the present, and, on the other hand, the meaning that this link has in the appropriation of this boruca tradition and the role that it plays in the constitution of identity as a cultural and socio-political resistance process in the confrontation to the different interests that the construction of this hydroelectrical project implies.

**Keywords:** cultural identity, Costa Rica: indigenous people, cultural resistance, borucas traditions.

## Índice

1. Introducción
2. Curré y su pasado
3. Sobre la metodología
4. Algunos pre-supuestos
5. Las raíces: La construcción del pasado y la tradición
6. Interiorización de imágenes
7. "Fantasía" y Proyecto Boruca
8. A manera de conclusión
9. Bibliografía

### 1. Introducción

Con este artículo se pretende hacer un acercamiento a algunos de los aspectos que influyen en la conformación de la identidad cultural de los borucas, principalmente los pobladores pertenecientes a aquellas comunidades que se verían afectadas directamente por la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca (PHB). La inquietud de estudiar dicha población se debe a que, el pueblo boruca es uno de los pocos pueblos precolombinos que se siguen manteniendo en su territorio ancestral, y en el cual, a pesar de la pérdida de su lengua, un alto porcentaje de su población se sigue autodefiniendo como "indio". Esta situación reafirma ciertas nociones en los estudios sobre la cultura en cuanto a que, si bien el idioma es uno de los rasgos más importantes de la cultura. Más allá de éste, persisten elementos también fundamentales que sobreviven a la pérdida del idioma y que se articulan, dependiendo el momento, en elementos conformadores de nuevas identidades y de resistencia cultural. Con esto no se quiere aquí polemizar sobre estos preceptos, pero sí, exponer algunos ejemplos concretos que dejan entrever lo difuso, poco claro y, a su vez, complicado de algunas de las sendas conducentes a la construcción y reactualización de identidades culturales particulares.

Primeramente, se trata de dar una ubicación histórico-arqueológica con el fin de articular, en alguna medida, cierta información sustantiva que es incorporada por algunas personas dentro de las propias comunidades y que va formando parte de una identidad cultural más amplia. Esta información arqueológica tiende a ser elocuente cuando, desde ellos mismos, se le ubica dentro de cierta lógica y categorías míticas aplicándola a su historia particular, lo que la hace adquirir "cierto carácter más significativo".

Para acercarse tanto al tema de la identidad cultural (étnica), así como al de la construcción de un proceso más autónomo dentro de estos pueblos. Se trata primero de ubicar la problemática en la tensión provocada por la fricción que se da entre dos lógicas o formas de ver y entender el mundo: una regida por los cambios constantes y vertiginosos de la "modernidad", que tiende a la dispersión y diferenciación; la otra relacionada con cierta tendencia opuesta, donde la tradición y los referentes míticos todavía mantienen cierta fuerza cohesionadora. En esta tensión la identidad colectiva e individual es siempre un *continuum* en permanente construcción. En ella confluyen elementos culturales de diversa índole que le dan un carácter heterogéneo a la misma, por lo que no se puede hablar de una "sustancia" inmutable o estática, que defina la identidad. No obstante la configuración de ciertos elementos míticos, que dan la sensación de existencia de cierta inmutabilidad, que funcionan como puntos

---

(\* Licenciado en Antropología Social, Universidad de Costa Rica, candidato a doctor en Etnología Phillips-Universitaet Marburg)

referenciales del origen y de la identidad cultural, éstos van tomando formas particulares de acuerdo al momento histórico y las relaciones que se establecen con el otro, la contrastación que se da entre la mismidad y la otredad.

Interesa aquí, hacer énfasis en el proceso de construcción de la identidad, la que en el caso indígena, pasa por la negación de su tradición, asumiendo el estigma asignado por la cultura dominante (ver Goffman, 1963). Por esto, muchos de ellos deben transformar, siguiendo a Barabas y Bartolomé (1996), los referentes de pertenencia y continuidad en un "proceso de transfiguración de la cultura y de la identidad". Proceso que también puede ser entendido como las diversas estrategias que las sociedades o culturas subordinadas generan para poder seguir existiendo en una realidad cultural muy cambiante. A pesar de esta tendencia, persisten también en estos pueblos ciertos núcleos culturales "fuertes" que sirven como detonantes en los procesos de construcción de identidades que se manifiestan en el presente. Para acercarse a estos núcleos o "matriz cultural" (Geertz 1987), se deben comprender las significaciones colectivas en los cuales se van estructurando los vínculos colectivos primordiales. En este caso particular los segmentos míticos funcionan como forjadores de identidad.

Gran parte de esta manifestación inicial es la codificación signica, que se estructura como un verdadero lenguaje, a través del cual se perciben construcciones fundamentales y de cambios paradigmáticos. Para el pueblo boruca, por ejemplo para los pobladores de Curré, la huída de los lagartos, así como la muerte del jaguar por un lagarto, que luchaban en la "garganta" del Térraba así lo demuestra. Para ellos significa un giro en el tiempo, la vuelta a las potencias del mundo del agua. Esta simbología precolombina se mantiene presente en la visión de mundo brunca, en donde a dichas figuras se les asignan roles míticos fundamentales a través de los cuales se interpreta la realidad concreta y los cambios que en ella ocurren. A partir de la lectura de las figuras, se fundamenta, en cierta medida, esa forma particular de ver y entender el mundo. El lagarto y el jaguar siguen siendo canales a través de los cuales se transmite lo "develado"; son los signos que les ayudan a entender y a descifrar 'aquella realidad', desde la cual, retomando a Nishitani (1982), despuntan las significaciones y la mediación entre la "nada", aquí el Mundo de los Espíritus, y la concreción del mundo. Tras la utilización de figuras simbólicas como las arriba mencionadas, además de la serpiente, el pájaro carpintero, el viento, el trueno, el río, la montaña, *Cuasrán* y *Sibú*, entre otros, se fundamenta su visión cosmogónica del mundo.

De esta manera, en estas figuras se condensa cierta resistencia cultural, la personificación de un viejo anciano y la persistente animación de la naturaleza siguen siendo una realidad. Cada ser o cosa sigue teniendo su dueño y *Sibú* como divinidad superior, es concebido también en los bruncas como el Gran Espíritu que rige los dos mundos fundamentales, del todo y la nada, de la dualidad, y *Cuasrán* sería el espíritu de los hombres y del "ser brunca". Es fundamental la persistencia de esta visión porque representa la persistencia de cierta figura mítica que funciona también como el antepasado común a todos ellos, conocido como "Tatica".

En este análisis me interesa explorar la forma en que los mitos se mantienen, cuáles creencias y rituales que alimentan esta concepción de mundo sobreviven hasta el momento. La interpretación de la muerte como hecho básico co-substancial que representa un conjunto de valores fundamentales para la vida misma. Se podría afirmar que entre más se ahonda en los simbolismos de la muerte, más representatividad adquiere la cultura.

Es importante resaltar cierto proceso de apropiación simbólica, en lo que podríamos llamar la relectura de los legados de la arqueología, su reactualización de sus significaciones. Los segmentos míticos prevalecientes en la cultura brunca permiten entender y releer esa realidad desde una óptica innovadora, que parte de su realidad. A

través de ellos, se expresan aspectos esenciales de su particularidad cultural. Aquí se manifiesta la relación que se da en el mito u origen y las derivaciones o movimientos que con respecto a aquel se establecen. En ello se definen, formas contradictorias y complementarias de relación, como es el de la identificación con el origen, el desprendimiento del mismo y el alejamiento y reapropiación de aquél (ver Heinrich, 1992).

Fantasía y realidad, juego presente entre los bruncas, aflora en la construcción de "modelos mentales" para explicar y construir la realidad. La magia, práctica desprestigiada socialmente en la actualidad e intencionadamente mantenida como estigma de "lo otro", así como la animación de la naturaleza, afloran como elementos pertenecientes a esa tradición ancestral, cuya lectura es indispensable en el enfoque y la concreción de su cotidianidad.

Es de mencionar aquí, la argumentación que hacen pobladores de Curré sobre la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca, pues según ellos, en la lectura que hacen de la realidad, dicho proyecto no existe, su construcción no se les presenta como "hecho concreto". La certeza existente en la expresión de estos criterios la adquieren al ser observada su "realidad desde afuera", en donde tanto el espacio como el tiempo son relativizados. Es desde ahí, como fundamentan la inexistencia de dicho proyecto, debido a que en cierto espacio mítico-mágico no han encontrado buenas señales de aquél. Amarrar esta argumentación desde estas formas mítica de entender el mundo funciona como un polo que permite la consolidación y la articulación de una resistencia sociocultural creciente por parte de la población indígena, unida precisamente por las figuras míticas más importantes. Este proceso sostiene al otro polo tendiente a la división interna y a la desintegración social y cultural, como proceso creciente y consecuente de la "modernización".

En la actualidad los borucas de Curré han definido, como una tarea fundamental, el mantener sus territorios para detener el continuo proceso de despojo de que son objeto. Como se definirá más adelante, la cohesión territorial en el espacio brunca, más que una realidad material, es el reto presente en la construcción de una unidad sociocultural más amplia en el futuro. En dicho proceso se refuerzan imágenes, figuras y personajes míticos que fueron quedando relegados a un pasado indeterminado, pero que en la actualidad vienen tomando vigencia, con lo que se reactiva una parte muy importante de su propia cultura. No obstante, en la reactualización de figuras míticas propias de su visión de mundo, se encuentran puntos de vista muy diversos en la comunidad, lo que conforma un abanico de manifestaciones diferentes, cuyos extremos están representados, por un lado, por los que se aferran a la tradición propia y, por otro, por los que no legitiman aquella tradición y se adhieren fácilmente a la corriente "modernizante", que se manifiesta en la reproducción por imitación de las prácticas idealizadas del otro. De alguna manera, éstos buscan adquirir identidades alternas, vistas como más "exitosas", las que a su vez, provocan una mayor *descaracterización étnica* al dejar de lado "lo propio". Así pues, voy a analizar la realidad indígena bajo los conceptos de *extinción y transfiguración cultural*, con lo que pretendo un acercamiento a la concepción del mundo y al sentido que la muerte adquiere, no sólo en estos momentos críticos, sino también su significado dentro de la tradición brunca; es decir, como una de las formas de penetrar en ciertos espacios, que de otra manera, son difíciles de acceder. La forma particular de entender e interpretar el mundo, que todavía persiste en los borucas, habla de dos lógicas que funcionan paralelamente. A pesar del sincretismo religioso, todavía está presente una forma paralela que continúa existiendo, hacia la cual tiende la constitución y construcción de los referentes culturales más específicos, los cuales dan señal de dicha existencia. La relectura y reactualización de sus propios mitos son parte

de este proceso, en mi opinión, fundamental en la constitución de la identidad étnica tanto individual como colectiva.

## 2. Curré y su pasado

El área de Buenos Aires-Palmar ha sido una región rica en legado cultural dejado por los indígenas que la habitaron. Ya desde finales del siglo XIX e inicios del XX relacionado con la explotación bananera, el interés por esta área cultural ha estado muy presente en los investigadores del Museo Nacional, el cual ha realizado trabajos en ésta. En varios puntos a orillas del río Térraba se ubican diferentes sitios que brindan información cultural de estas ocupaciones. La información arqueológica más antigua, encontrada aquí, la constituye los restos cerámicos del sitio, cercano al río en las proximidades de la comunidad de Rey Curré, que datan del 1.000 ó 500 a.C., (Fonseca, 1992). Por su parte, Corrales (1998), plantea que la ocupación de la región se dio a partir del 1500 a.C. y la cerámica encontrada corresponde a lo que en la arqueología se denomina "Complejo Cerámico Curré", que muestran esos primeros momentos de ocupación en la Región Sur de Costa Rica.

Según algunos datos etnohistóricos, el territorio que actualmente ocupa el cantón de Buenos Aires, denominado antiguamente como Cía, estaba habitado casi en su totalidad por los indios brunca y dicha región se extendía, según lo señalan Guevara y Chacón (1992), citando a Stone (1949), desde Quepos hasta el río Chiriquí Viejo. Es de suponer que este pueblo, al igual que otros indígenas como los bribris y cabécares, se distribuía geográficamente en ese territorio de acuerdo con un patrón fundamentado en las relaciones clánicas, siendo los palenques y algunas fortificaciones o empalizadas, rasgos constructivos de la región. Para el año 1629 esta región ya había sido en parte colonizada, dándosele el nombre de Boruca. Este pueblo funcionaba como una estancia de paso del camino de mulas hacia Panamá y como una avanzada para las misiones dirigidas hacia otros pueblos indios.

*"A esta área se trasladó también, hacia el 1700, a parte de los Teribes de Talamanca, fundándose una reducción que luego se llamaría Térraba. Igualmente fueron allí trasladados los restantes indios Quepos y Cotos durante los siglos XVII y XVIII [...] Para mediados del siglo pasado, se cree que Bribris de Talamanca se establecieron en la parte del pacífico de la cordillera y ahí constituyeron la comunidad de Cabagra ...". (Op. cit. , 111).*

A inicios del siglo XX, comienzan a llegar nuevos colonos a la región, poblándola ampliamente. Para los borucas, este hecho marcó un nuevo periodo caracterizado por un contacto mucho más permanente con la población no-indígena. Esta situación se vio acrecentada, según los autores, por un "... proceso intenso de aculturación, debido a la penetración de ladinos que trabajaban para la United Fruit Company (UFCO) establecida en la región desde 1939". (Op. cit., 112).

Para los años 50, en el siglo XX, con la construcción de la carretera panamericana, este territorio dejó de estar del todo aislado, lo que aceleró la ola de inmigración de colonos a la región. Los bosques en la zona se devastaron para habilitar zonas lecheras y por la extracción maderera. A finales de los años 60, se van agotando las fronteras agrícolas quedando las tierras indígenas en las zonas de más difícil acceso. Los terrenos más cercanos a la red de vías de comunicación iban pasando a manos de "blancos". Como consecuencia de este proceso, que no es exclusivo de los boruca, se ve la necesidad de proteger los territorios indígenas como garantía de sobre vivencia de estos

grupos. Se comienza a legislar a favor de las comunidades indígenas, como ocurre con la creación de las reservas indígenas y la fundación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, en 1973. Como continuidad en este proceso, se da la aprobación de la Ley Indígena y de los convenios 169 de la OIT en la década del 90. Estos cambios en la legislación y presencia indígena en los ámbitos nacionales vienen siendo acompañados por el desarrollo de las organizaciones comunales y no gubernamentales (ONG), de diversa índole, y de la acción institucional, cuya presencia en las comunidades indígenas ha ido creciendo significativamente en las últimas décadas y cambiando su fisonomía.

Esto constituye, *grosso modo*, el contexto en el que se desarrollan las viejas y nuevas reivindicaciones y resistencias por las que los pueblos indígenas han venido transitando. Esta realidad no se reduce a una especificidad costarricense, sino que forma parte de una nueva modalidad de la resistencia indígena, la cual se extiende a los marcos jurídicos y de participación más organizada. Este proceso está asociado colateralmente, tanto con los movimientos de los quinientos años de resistencia, después de la llegada de los españoles a América, como con los nuevos movimientos sociales que múltiples grupos y pueblos, en diferentes partes del mundo, desarrollan en defensa de la diversidad cultural frente a la tendencia mundial hacia la globalización de las economías y de la homogeneización y pérdida de las particularidades culturales. Este contexto constituye el trasfondo histórico a partir del cual el tema de la identidad cultural y el desarrollo de la autonomía de pueblos indios, asociado con la pluralidad y el respeto frente a las diferencias culturales, surge de nuevo como una urgencia de ser abordada, no solo en el campo social y político, sino también en el ámbito intelectual y científico.

### 3. Sobre la metodología

El trabajo hasta aquí realizado se plantea como un estudio de carácter exploratorio-cualitativo. Este intento de acercamiento a la realidad está fundamentado en la observación, conversaciones informales y entrevistas semi-estructuradas, así como la participación en actividades en la comunidad y de un par de reuniones grupales que se han llevado a cabo.

Respecto a las razones que incidieron en la escogencia de la población de Curré para la realización de este estudio sobresalen las siguientes:

- a. El contexto dado por las pretensiones del ICE de desarrollar un proyecto hidroeléctrico en la región, cuya concreción impactaría física y culturalmente a las comunidades pertenecientes a la Reserva de Rey Curré.
- b. Acceso a la región y la existencia de contactos previos que se adecuaban al presupuesto designado por la Vicerrectoría de Investigación a este proyecto y al tiempo dedicado para su realización.
- c. Interés personal de examinar algunos aspectos pre-conceptualizados respecto a la confrontación de la construcción de la represa y la amenaza de extinción de su cultura y territorios y su proceso de “muerte cultural”.
- d. Se parte también que en el proceso, anteriormente descrito, van adquiriendo más importancia algunas figuras míticas en la constitución y reconfiguración de la identidad y los procesos de resistencia o de “reconfiguración cultural”.

Respecto a la población consultada se definió hacer un análisis cualitativo a través de los datos ofrecidos por algunos informantes claves, cuya definición y número estarán determinados por los objetivos de esta investigación y la disponibilidad de éstos.



Sobre las premisas fundamentales, se pretende ahondar en los procesos de constitución de la identidad cultural en Curré en momentos en que su territorio se ve amenazado nuevamente por el desarrollo del P H B, situación, que viene a acelerar los cambios en la región. Se parte de que estos cambios acelerarían también los procesos de transfiguración cultural, y al mismo tiempo el de resistencia cultural que dejan entrever, más allá del aparente sincretismo cultural, cierto paralelismo desde donde se resignifica su realidad a través de los segmentos míticos todavía existentes.

#### 4. Algunos pre-supuestos

Para poder abordar la problemática de la identidad y el desarrollo de la autonomía en los pueblos indígenas, a comienzos de este nuevo milenio, debemos ubicarnos en medio de la tensión provocada por el enfrentamiento entre la cultura indígena y la cultura occidental; es decir, la disyuntiva planteada por el conflicto entre la "tradición indígena" y la modernidad en la época actual. Aquí lo moderno plantea esquemas referenciales fluctuantes que contrastan con las referencias de la tradición que se definen como puntos relativamente más fijos. Por tanto, vamos a considerar la identidad no como algo inmutable, sino como una experiencia en permanente cambio a partir de la tensión histórica entre estas dos polaridades. Por tanto la identidad se vincula al proceso de construcción de la mismidad (cultural) en un proceso de contraste en la construcción del otro. De esta manera, según Goffman (1963), remite inmediatamente a un sentimiento de pertenencia a algo diferente frente a ese otro, del que se separa, pero con el cual, al mismo tiempo, se relaciona en una especie de negación, en donde entran en juego la idealización y la estigmatización<sup>1</sup>. Independientemente de los principios sobre los cuales se oriente este sentimiento de pertenencia y continuidad, ésta va a estar siempre presente en cualquier grupo humano sin importar su condición, a pesar incluso de las transformaciones o crisis sufridas históricamente. Por ejemplo, como lo refiere Bartolomé y Barabas (1996), en el caso de los pueblos indígenas, cuya cultura ha sido fuertemente estigmatizada, negada y destruida ya desde la conquista y la colonización, por lo que para poder sobrevivir, física y culturalmente, han tenido que transformar en forma violenta sus referentes de pertenencia y continuidad.

Los pueblos indígenas, en el proceso de construcción de la identidad cultural, a partir del extrañamiento de una parte de lo propio y al transformarse, en cierta medida, en ese 'otro' negado, han tenido que recurrir al desarrollo de resistencias y estrategias para tratar de enfrentarse y/o "purificarse" frente a esa imagen impuesta por los otros: la cultura dominante. Aquí se da un proceso de búsqueda de elementos identificatorios para poder "salir-se" o al menos hacer más soportable esa condición. A este fenómeno, Bartolomé y Barabas (*Op. Cit.*) lo denominan "*proceso de transfiguración de la cultura y de la identidad*". Este desarrollo, continuo y dinámico, va desde el fortalecimiento del sentimiento de pertenencia a la cultura propia, donde se adoptan una serie de pautas como parte del proceso de 'adaptación y supervivencia' a las nuevas circunstancias, hasta abarcar aún momentos trágicos como la pérdida de rasgos culturales tan significativos y determinantes como lo son el idioma y la religión. A pesar de ello, muchas veces se sigue manteniendo ese sentimiento de pertenencia a un grupo o comunidad determinados. En casos extremos de fragmentación de este 'sentimiento de pertenencia', debido a la atomización cultural, producto del enfrentamiento con el otro, se da un

---

<sup>1</sup> Sobre los mecanismos particulares del estigma, ver Goffman (*Op. cit.*).

proceso oscilante y contradictorio, donde se sacrifican las "partes" más estigmatizadas de su propia cultura y se adoptan las idealizadas del otro.

Nos preguntamos, qué sucede con estos aspectos sacrificados de la identidad, desaparecen por completo o están de forma latente influyendo, de alguna forma, en los nuevos referentes y en la identidad. Recordemos que la identidad lleva implícita también una parte en la que confluye la aceptación y reconocimiento en relación con el 'otro'. Esto también se manifiesta relacionado con el desarrollo de manifestaciones culturales en la búsqueda de "nuevas" formas de organización social, fundamentadas en cierto arraigo a su propia cultura y a un sentimiento profundo de búsqueda y necesidad de libertad<sup>2</sup> y de autonomía. Con esto se quiere decir que, a pesar de los procesos de transfiguración cultural, existe en algunos pueblos indios una especie de núcleo cultural fuerte que sirve como punto de referencia que les permite, conciente o inconscientemente, mantener su particularidad.

El proceso de enfrentamiento con el otro, considerado hasta cierto punto ajeno, visto a partir de la tensión entre la tradición y la modernidad, ubica a la identidad cultural en una dimensión más amplia. En ésta se le impone una dinámica que debe ser enmarcada en las relaciones de poder, tanto al interior de las comunidades, como fuera de ellas. De esta forma, la identidad adquiere una multiplicidad de formas y variantes en los niveles más concretos, en los diferentes espacios de la vida cotidiana. La cuestión del 'otro' yace y subyace en las estructuras de dominación, especialmente, en el Estado nacional, donde sus fundamentos se construyen, desde los inicios, sobre esta tendencia hegemoneizante y homogeneizante de todo lo que difiere con aquélla, la cual se trata de imponer como "lo propio" (Kößler y Schiel, 1994). En esta relación de enfrentamiento con el otro, se va dando el proceso de construcción de la identidad. No obstante, en los grupos indígenas con esta definición de la identidad cultural, juega un papel fundamental el vínculo que guarda el individuo con lo que se considera el origen cultural. Aquí, simultáneamente, se pueden estar dando procesos colaterales de idealización de la cultura dominante y de estigmatización de la cultura indígena, al considerarla inadecuada a los requerimientos y los cambios de la sociedad moderna. Esto vuelve aún más complejo el proceso de constitución de los diferentes matices en la definición de identidades culturales más específicas.

Interesa saber cómo es vivida e interiorizada esta intolerancia hacia la diferencia en las comunidades indígenas y cómo se estructura la conformación de nuevas identidades, en donde se unifican tendencias antagónicas, al retomar aspectos de la cultura dominante e integrarlos en sus manifestaciones culturales.

La identidad cultural puede jugar un papel importante en la concreción de sujetos o colectividades autónomas. Si bien en algunos casos estas identidades pueden reforzar estos procesos, lo cierto es, siguiendo a Bartolomé y Barabas (*Op. cit.*), dadas las situaciones que pueden mediar en dichas identidades, que éstas pueden ser transformadas, recreadas o bien manipuladas, por lo que persiste en ellas un valor intrínseco que es básicamente político. Por tanto, es necesario tener claro estos diferentes matices que la "identidad o identidades culturales" adquieren y ubicarlas en el medio de aquellas tensiones básicas sobre las que se construye la vida social. Nos referimos fundamentalmente al enfrentamiento entre las creencias religiosas, las tradiciones culturales y el desarrollo de la modernidad, así como al conflicto entre la propia identidad y el enfrentamiento con el otro, en el caso particular que nos atañe, caracterizado por los procesos de estigmatización, idealización o integración de lo propio y de lo ajeno.

---

<sup>2</sup> Me refiero a la necesidad explícita de varias personas de expresar lo que ellos son, de volver a creer en aquellos personajes míticos que están en los orígenes de su pueblo y de su cultura.

Para Todorov (1989), en la construcción del otro en América, existe un *continuum* que viene desde la época de la invasión y colonización. Desde aquí se construye a ese otro llamado indio, de una categoría inexistente o equivocada (Mires, 1991). Dentro de la construcción de 'ese otro', Todorov define tres ejes: el "praxeológico" (acercamiento o alejamiento del otro); el eje "axiológico" (categoría de bueno y malo) y el "epistemológico" (se conoce y aprehende la identidad del otro, pero se le ignora y desfigura). En esta construcción que hacemos del otro, retomando la perspectiva de Erdheim (1994) cuando se refiere, por ejemplo, a los enfermos mentales o a aquellos grupos pertenecientes a culturas "extrañas" a los que se les despojaba de su humanidad, de sus posibilidades de acción y manifestaciones culturales, puesto que se les consideraban como esencias irracionales o de realidades oscuras e incomprensibles. En lo que se refiere a la relación que se establezca con el otro hay que tomar muy en cuenta la 'intencionalidad subjetiva' que media en dicha relación, cabe reflexionar en el cómo esta intencionalidad determina no sólo las relaciones que se establecen con el otro, sino el conocimiento que se tenga de una realidad diferente y diversa. En este sentido, Devereux (1983) se refiere a la influencia que tienen los "*modelos de pensamiento no explícito*"; es decir, las preconcepciones subjetivas y las premisas teóricas o metodológicas del investigador, en el desarrollo del "conocimiento científico". Sostiene que sólo un ejercicio introspectivo sobre estos aspectos, ligados a la subjetividad del científico, permitiría tenerlos en cuenta a la hora de enfrentarse con la realidad y poder así evitar las distorsiones propias de la relación entre el investigador y el sujeto investigado.

En tal caso, la importancia en la interpretación de los datos, de las manifestaciones subjetivas en la vida cotidiana, del sentido que tiene para los sujetos el ordenamiento de su universo social y cultural conlleva a tomar en cuenta algunos preceptos fundamentales de la etnometodología, desarrollada por Garfinkel, donde el concepto de '*vida cotidiana*' adquiere un valor muy importante. A éste se vinculan, según el análisis de Coulon (1988), otros conceptos como son, la "*práctica y realización de las actividades cotidianas*" o la "*indexicalidad*", esta última se retoma de la lingüística, para indicar que un concepto o palabra, cualesquiera que sea su significado transituacional, adquiere un sentido específico y diferente de acuerdo con el contexto en que se presente. Según este autor:

*"En el curso de nuestras actividades ordinarias, no solemos prestar atención al hecho de que mientras hablamos, a medida que enunciarnos, estamos construyendo el sentido, el orden y la racionalidad de lo que estamos haciendo en ese momento. Las descripciones de lo social se convierten, en el momento de expresarlas, en partes constitutivas de lo que describen... Describir una situación es construirla. La reflexividad designa la equivalencia entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión "* (Coulon, 1988: 44).

No se debe buscar una lógica principal en las situaciones de la vida cotidiana, sino la forma en que el otro las cataloga, las valora y las entiende, así como su descripción de acuerdo con la importancia asignada. La descripción que de ellas se haga es una síntesis o una reconstrucción de esa realidad. De la etnometodología interesa además el concepto de "reflexividad", en tanto que ayuda a relacionar el lenguaje (la forma de describir y significar la realidad) con la realidad sociocultural misma, permite establecer relaciones entre el código y el mensaje. En este sentido: "*...las actividades realizadas por los miembros (de una sociedad o comunidad) para producir y manejar las situaciones de su vida organizada de todos los días son idénticas a los procedimientos utilizados para ser descriptibles dichas situaciones*", (Garfinkel, citado por Coulon, *Op.cit.*: 44). De esta

manera, del como se describan y se relaten experiencias y acontecimientos, éstas, al mismo tiempo se van reconstruyendo en el lenguaje y van conformándose en parte de esa misma realidad.

Respecto a los vínculos establecidos con la tradición y el origen, fundamentalmente hacia los mitos, según Heinrich, (1992), se definen tres momentos o movimientos que establecen los individuos, así como, la pertenencia y la definición individual de su identidad cultural. Estos momentos, los caracteriza por: a) una identificación con el origen, b) un alejamiento de los orígenes, y c) un alejamiento y, a la vez, una reapropiación del origen. Estos movimientos o momentos corresponden tanto con las situaciones histórico-sociales concretas, como con ciertos estados en la conformación de las historias individuales en relación con la apropiación de su historia particular. De esta manera, estos movimientos están implícitos y conforman una base en la definición de las identidades culturales del grupo y de los sujetos particulares.

Se podría afirmar que en lo referido a la definición de las colectividades participan más de una dimensionalidad histórica, de cierto tiempo cronológico, mientras que en el nivel individual coinciden con la historia personal, por lo que en su constitución pueden incorporarse elementos más ahistóricos, por ejemplo el mundo mítico. La doble dimensionalidad del mito, a pesar de la poca existencia de rituales en los bruncas, es accedida a través de la relación individual que establecen con el origen. Del grado de apropiación, que en dicha relación se haga de éste, dependen también los matices o manifestaciones diversas en las formas de identificación cultural o en las diferencias en las identidades culturales.

Sin embargo, este esquema, a pesar de las posibilidades de entender en parte la dinámica y relaciones que se establecen hacia el mito y la tradición, solo permite entender y explicar la realidad en un momento dado. Éste no da cuenta ni deja espacio para el análisis de procesos paulatinos de desaparición de los mitos y/o procesos de muerte de la cultura, realidad a la cual las comunidades indígenas se han visto sometidas y de la que los borucas no son la excepción. Tampoco da cuenta, empero este proceso destructivo, de los efectos que la reapropiación de los orígenes puede tener en la recreación particular de su cultura, que la aparta y diferencia de la cultura dominante. Aquí, esta relación con el origen sigue siendo un elemento aglutinador donde se gestan las nuevas modalidades de la resistencia cultural, que alimenta procesos socioculturales también de resistencia política. Así pues, las identidades que se articulan en un proceso 'auténtico' de reapropiación cultural se constituyen en detonantes de sentimientos de pertenencia más amplios y de conformación de identidades culturales que ofrecen mayores posibilidades de articulación política.

##### 5. Las raíces: La construcción del pasado y la tradición

Para los borucas y en particular para los de Curré, la historia, las tradiciones y la vida cotidiana se están viendo de nuevo amenazadas por una realidad contextualizada por las expectativas y las pretensiones del ICE de construcción de una represa hidroeléctrica que inundaría casi la totalidad de sus territorios, y el despertar naciente de un sentimiento de resistencia contra estas pretensiones institucionales. Saberse y sentirse a sí mismos como un pueblo con una historia y una tradición que se remonta hasta alrededor de tres mil años, hace que algunos vayan desarrollando un sentido de pertenencia a raíces culturales antiguas que los va acercando más a sus propias tradiciones culturales, que estaban quedando en el olvido.

De esta forma, ese sentido de pertenencia a su cultura paradójicamente tiende a reforzarse, dada la amenaza de destrucción cultural y física de sus comunidades, por lo

que este sentido de pertenencia y de defensa de lo poco que les queda, se convierte en un elemento de resistencia fuerte. Se da un proceso de vinculación con figuras míticas tanto en el ámbito individual como en el grupal, al mismo tiempo que se da una lectura o deconstrucción de ellos mismos, en un proceso simultáneo de descodificación y recodificación.

Las señales de las culturas anteriores que han dejado sus huellas en artefactos líticos y el trabajo de la piedra, en un sin número de petroglifos, en la utilización de la cerámica, así como la reconstrucción que se hace de prácticas productivas, tipos de cultivos y la posible organización sociopolítica de aquellos pueblos antecesores, son parte de este proceso de reapropiación de su historia, sus tradiciones y figuras míticas.

Para estos pobladores de Curré, el poder definirse a ellos mismos desde rasgos visibles descubiertos recientemente por la arqueología les permite ir constituyendo o, más bien, fundamentando un proyecto cultural, en el cual, entre otros aspectos, se pretende reincorporar no solo la historia mítica de su pueblo, que tiende poco a poco a desaparecer, sino también estos viejos elementos aparecidos recientemente, que son reincorporados en la redefinición de su historia y su identidad cultural. De esta manera, no solamente están visibles las "huellas" dejadas por los personajes míticos en puntos geográficos, como son los cerros, ríos, quebradas y lagunas, además de puntos específicos en piedras y cuevas, sino que la arqueología les permite ligar su historia más reciente con tiempos más antiguos, impensables desde otra perspectiva. Esto los hace remontarse a los momentos iniciales de las primeras colonizaciones de aquellos lugares, lo que los liga más a sus inicios míticos, ya que su noción de historia se fortalece, así como la interpretación mítico-arqueológica.

## 6. Interiorización de imágenes

Las imágenes y representaciones precolombinas, encontradas en los petroglifos y en la cerámica, son releídas y reapropiadas por algunas personas de la comunidad de Curré. Son una especie de lenguaje a través del cual sus antepasados transmiten sus ideas y su visión de mundo. Esta especie de trasmutación de los simbolismos precolombinos permite, a algunos curreceños, incorporar y relacionar estas formas de "escritura" con ideas, figuras y representaciones míticas de su propio sistema cultural actual.

Aquí se sucede una continuidad cultural a través de una especie de sincretismo y de un cierto paralelismo cultural donde se ligan figuras míticas de su tradición ancestral, que reaparecen después de un período de negación. Así también, la información fundamental ancestral se les devela tras las imágenes y representaciones de los hallazgos arqueológicos. Con ello, en un nivel subyacente, se trata de entender esa realidad a través de segmentos míticos existentes aún hoy en su historia particular. Este proceso conlleva, a su vez, al fortalecimiento de los mitos como modelo de interpretación de la realidad, su pasado y su futuro cultural. Así pues, la lectura de las imágenes en la petrografía les reafirman ciertos pasajes recurrentes de su propia historia mítica, en donde la existencia de ellos actualmente ratifica la validez en sí de la realidad en ellos reflejada y representada. Para la antropología, cierta "reactualización" de los mitos en los restos arqueológicos implica la existencia de una posible línea y vía de acercamiento a una realidad en la cual el signo es como la punta del iceberg, donde el significado es lo que le da existencia.

Así pues, la historia arqueológica de la zona es apropiada directamente en una especie de *continuum* cultural, en el cual el pasado es integrado como una parte de su existencia, en un proceso de reactualización simbólica.

*El primer dibujo siempre de derecha a izquierda para mi es un botero, un navegante, con la mano en forma muy estilizada, saludando. Donde se encontró fue a la orilla del río. Este en serio, para mi, es un navegante seguro que venía del mar y está saludando a su familia. El otro dibujo es el de una tejedora, para mi forma de interpretar es una tejedora porque hay un detalle que me hace ver que es una tejedora, porque delante de la figurita hay una forma recta con una rayita en la parte inferior. El resto de figuras son un mono y un caracol, básicamente es lo que vemos.*<sup>3</sup>

Aquí tiende a desaparecer la noción de tiempo lineal, adentrándose en espacios regidos por la existencia de leyes casi inmutables en donde los cambios son una cuestión de grado. Se reactualiza la lectura de signos asociada a elementos de la naturaleza como la tierra, el agua, el aire y el fuego, así como al universo y a la intelección de todos ellos referida a la existencia del "espíritu humano", representado de alguna manera en su dios *Cuasrán*.

#### 7. "Fantasía" y Proyecto Boruca

Cabe señalar aquí, que la argumentación hecha por algunos indígenas, aunque en ningún momento hace referencia directa a acontecimientos que tengan que ver con el desarrollo de proyectos institucionales y el impacto que éstos pudieran tener en la población indígena, su cultura y su territorio; sí está influenciada por ésta. De tal manera, la construcción del Proyecto Hidroeléctrico pareciera no tener ninguna relación e influencia en la lectura general que hacen los indígenas de aquellos acontecimientos, pero sí funciona como detonador de la reflexión. Según ellos, dicho proyecto sería un evento en perspectiva que, en este tipo de lectura que ellos hacen de la realidad, no tiene mayor trascendencia. Más bien, dentro de esta lectura -hecha bajo otra lógica de "manifestación" de los fenómenos- este proyecto hidroeléctrico, según ellos, "nunca será realizable".

Existe una especie de conocimiento "oracular" al que ellos acceden y, del cual, obtienen las respuestas a las interrogantes que, como colectividad, se vienen planteando sobre el futuro y su propia continuidad cultural. Para los borucas es claro ese hecho, aunque las razones exactas no las tengan muy claras todavía; en esta prelectura que tienen de la realidad, a la que hago referencia, no aparece como un "hecho concreto" la construcción de dicha represa hidroeléctrica, ni la inundación de sus territorios. Como decíamos, los signos y sus interpretaciones se orientan hacia esta otra dirección, según ellos, los espíritus protectores, con los que entran en contacto, no cuentan con la existencia de esa realidad. Desde ahí fundamentan ellos "la no-existencia de ese proyecto". Agregan además que, si ellos (los bruncas) se mantienen unidos desde "adentro", o sea, en sus tradiciones, esto influiría positivamente en sus intenciones respecto a la construcción de la represa, la que de todas maneras, tampoco será llevada a cabo.

Este sentido de certeza lo adquieren al observar su realidad desde cierta forma de percibir el mundo donde el espacio y el tiempo se relativizan y, es allí, donde no han encontrado señales de la existencia de dicho proyecto. Esta forma de entender la realidad que todavía persiste en los bruncas mantiene similitudes con la noción bribri, según ellos, lo que no existe en aquel espacio imperecedero, tampoco ha de hacerse

---

<sup>3</sup> Fragmento de entrevista realizada a Eusebio (joven de la comunidad de Curré).

manifiesto en la realidad concreta. Pareciera ser que en esta perspectiva de entender el mundo, el principio de realidad se trastoca y trasciende la realidad concreta y del pensamiento mismo como concreción. La acción humana desde este enfoque no es concebida como algo pasivo, sino que se constituye desde y como su fundamento ontogénico. Desde allí el proyecto se afirma como negación.

Para enfatizar y reforzar este hecho, algunos borucas, recurren a explicaciones "fantásticas" referidas a apariciones de personajes legendarios quienes les brindan los mensajes o, bien, que han sido obtenidos a través de la interpretación de signos y señales que la naturaleza les ofrece. Para ellos, la misma tierra es una manifestación viva, la que mantiene su propio ritmo; por ello, en su visión, ésta no se doblegará a ser controlada. Según sus versiones, ella misma se encargaría de obstaculizarlo por las consecuencias perjudiciales que acarrearía, ya sea a través del posible nacimiento de un volcán en las cercanías de su territorio, o a lo referido a terremotos en la zona en cuestión. Esto lo fundamentan bajo el supuesto de que desde hace un tiempo se escuchan retumbos en las montañas cercanas. También se cuenta que al tener su deidad protectora<sup>4</sup> un camino por donde pretenden levantar la represa, ésta no va permitir que obstaculicen su paso al ser construido el embalse. Finalmente, arguyen que si se construyese tal proyecto, "con seguridad" sería destruida por razones que para muchos serían inexplicables. Por esta razón, desde ya se le está instituyendo a los jóvenes de la comunidad sobre los eminentes peligros que correrían los indígenas en caso de que fueran a trabajar en la construcción de dicha represa. En ellos existe una certeza insoslayable de que ahí adentro, en los túneles y en otros espacios, muchas personas van a perecer.

Desde esa óptica apuntada, pareciera ser que, para un sector grande de la comunidad al no poder concebirse la magnitud de la construcción de la represa y sus posibles consecuencias, se le adjudica a éste cierto carácter no positivo que implicaría su inexistencialidad, ni siquiera como posibilidad. Pareciera ser que la incertidumbre y la impotencia ante este nuevo proceso de "colonizaje moderno" y expropiación cultural, se invierte y se deja la situación venidera bajo el amparo de la idea de una divinidad protectora que se va develando y levantando como constante y como referencia al origen, a la cultura y a su devenir.

No solo se cuenta, según ellos, con aquel designio de los tiempos, que, como algunos lo manifiestan, les favorece y les permite en un nivel sociocultural la consolidación y la articulación de una cierta resistencia creciente por parte de la población indígena. Sino que con ello, se quiere contrarrestar asimismo la tendencia a la subsiguiente división interna y la desintegración social y cultural, propios del proceso de modernización, agudizada por el intento de 'influencia dirigida' a ciertos líderes comunales, quienes estimulados por los finqueros 'blancos' realizan acciones individuales en contra de la Asociación de Desarrollo Integral Indígena de Curré, que tiene la representación indígena.

## 8. A manera de conclusión

---

<sup>4</sup> Según ellos, es muy conocido, no solo por indígenas de la existencia y manifestación de *Cuasrán* y *Sancragua*, su hijo, en ese lugar. Según la versión dada por Cristino Lázaro, estos personajes mitológicos se hacen presentes en ese lugar, ambos cruzan de un cerro que está a un lado del río al otro cerro que está al otro lado. Cada quien lo cruza en una determinada dirección. Este punto marca el extremo más occidental del recorrido de protección del territorio que realizan esos espíritus protectores.

En su vinculación con el origen se aprecia en los bruncas dos procesos simultáneos y colaterales a su vez. Para muchos esta relación con la tradición está mediada por un proceso de desidentificación o alejamiento de ella. Estos mantienen una relación un poco ambigua con su "universo" indígena.

En algunos casos, se pretende acceder formalmente a aquella, más que nada, al ver amenazada su particularidad cultural como pueblo o individuo. Sin embargo, ese esfuerzo se esfuma porque en muchos casos es solo apropiado como un orden discursivo. En ella la substancialidad de aquella concepción de mundo y tradiciones no pareciera corresponder al momento presente. En este sentido, la relación con sus raíces es concebida casi como una moda. En otros casos, hay un acercamiento mediatizado, a veces por una especie de "contradicción ancestral" causada por el alejamiento cada vez mayor de la tradición, la cual es percibida, cada vez más, como un fenómeno inasible. En estos casos, las personas quieren acercarse, pero no encuentran la puerta de entrada a ese mundo ancestral y mítico cuyos significados, en la mayoría de los casos, no conocen bien. Muchas veces estas construcciones míticas son concebidas como meras invenciones que entran en la categoría de leyendas o cuentos y no como historia activa.

Para otras personas, el acercamiento a la tradición y con ello a su mitología, es establecido por medio del reconocimiento de las representaciones míticas que, aún hoy, ejercen influencia. De esta manera, al establecer un vínculo con el origen, hay una apropiación más conciente de su pasado y de su tradición. Al mismo tiempo, se da una revalidación de su cultura y la refuncionalización del mundo circundante a través de la relectura de las manifestaciones culturales y de los espíritus actuantes en ellos mismos. Estos, a su vez, van adquiriendo una existencia mayor y se reactivan significados inconscientes de los elementos transmitidos directa o indirectamente a través de la tradición todavía existente.

Tiene lugar aquí un segundo proceso en donde se hecha mano de la lógica mítica para ir entendiendo y descifrando procesos; para algunos, en esta acción de acercamiento y reapropiación de cierta substancialidad cultural, se entra en contacto con el mundo o aquellas fuerzas "espirituales". En este nivel ven ellos como fundamental la lectura y el desciframiento de signos en un universo simbólico, en donde la naturaleza y las imágenes del mito todavía se mantienen existentes, en donde el mundo fenoménico y el de los espíritus conforman una sola unidad. Dicha integralidad y unificación se logra en espacios o niveles en cierta dimensionalidad en la que concurren aquellas realidades espiritualizadas. Las personas que acceden a estos niveles o mundos se constituyen, a su vez, en los portadores más tangibles de la tradición, son los que pueden entrar y salir, al poder trascender la tradición y el mundo concreto, para incursionar en otros espacios, donde lo único existente es cierta lógica establecida por el mito y ciertas categorías simbólicas que éste impone.

Al igual que en la concepción bribri, lo que se manifiesta en la realidad concreta e histórica existe en forma previa en el mundo develado, el de los espíritus, que se presenta y experimenta como anterior. *Cuasrán* es aquí, según ellos, la manifestación palpable de su dios-hombre, que al igual que *Sibú*, se sigue percibiendo como la fuerza iniciadora de todo lo existente, de su propia creación y, como tal, es la referencia cultural que brinda cierta particularidad. Son estas fuerzas las que rigen el todo, aún la propia vida como borucas, dependen en cierta medida de la conjugación de estas fuerzas<sup>5</sup>. Aún hoy, en las comunidades borucas se enfatizan procesos de búsqueda de lo autóctono y,

---

<sup>5</sup> Por ejemplo la función y explicación que la muerte tiene sigue desempeñando, aún hoy, un papel muy significativo.



en este intento, los "espíritus o divinidades" siguen ofreciendo un modelo que les sirve como guía y les imprime un carácter de cierta originalidad.

## 9. Bibliografía:

- BARABAS, Alicia (Hrsg.) 1994: **Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio**. Abya-Yala, Quito.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia Barabas. 1996: **La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)**. Instituto Nacional Indígenista e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D. F..
- BONFIL-BATALLA, Guillermo. 1987: *Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*. En: Néstor García C. (Comp.), **Políticas culturales en América Latina**. Grijalbo, México D. F..
- BONFIL-BATALLA, Guillermo. 1992: **Identidad y pluralismo cultural en América Latina**. CEHASS y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Buenos Aires/San Juan.
- BOZZOLI, María Eugenia. 1975: **Localidades indígenas costarricenses**. EDUCA, San José.
- BOZZOLI, María Eugenia. 1979 (1986): **El nacimiento y la muerte entre los bribbris**. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.
- BOZZOLI, María Eugenia. 1982: **Narraciones talamanqueñas**. En: Vínculos. Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica 66, pág. 80.
- BOZZOLI, María Eugenia, Eugenia Ibarra y Juan Rafael Quesada. 1998: **12 de Octubre, día de las culturas. Costa Rica: una sociedad pluricultural**. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.
- COLOMBRES, Adolfo. 1982 (1991): **La Hora del "Bárbaro": Bases para una antropología social de apoyo**. Ediciones del Sol. Buenos Aires.
- CONSTELA, Alfonso. 1996: **Poesía tradicional indígena costarricense**. Editorial de Universidad de Costa Rica, San José.
- COULON, Alain. 1987 (1988): **La etnometodología**. Cátedra, Madrid.
- DUCH, Lluís. 1995 und 1996 (1998): **Mito, interpretación, cultura. Introducción a la logomítica**. Herder, Barcelona.
- DEVEREUX, George. 1983: **De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento**. Siglo XXI. México D. F..
- FONSECA, Oscar. 1992 (1998): **Historia antigua de Costa Rica: Surgimiento y caracterización de la primera civilización costarricense**. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.
- FOUCAULT, Michel. 1979 (1988): *El sujeto y El poder*. En: Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. **Foucault, Michel: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica**. UNAM, México D. F.
- GABB, William. 1874-1875 (1981): *Talamanca, el espacio y los hombres*. In: **William Gabb y Talamanca**. Presentación de Luis Ferrero. EUNED, San José.
- GARCÍA, Alí y Alejandro Jaen. 1996: **¡es sa' Yolíte. Nuestros Orígenes. Historias Bribbris**. Centro Cultural Español y Cooperación Española, San José.
- GARCÍA, Alí. 1994: **Plantas de la medicina bribri**. Editorial de la Universidad de Costa Rica y Cooperación Española, San José.
- GARCÍA-CANCLINI, Néstor (Ed.). 1987: **Políticas culturales en América Latina**. Grijalbo, México D.F..
- GARCÍA-CANCLINI, Néstor. 1989 (1990): **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Grijalbo, México. D.F..
- GEERTZ, Clifford. 1973 (1997): **La interpretación de las culturas**. Gedisa, Barcelona.
- GEERTZ, Clifford. 1983 (1994): **El conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas**. Paidós, Barcelona.
- GEERTZ, Clifford. 1984 und 1986 (1996): **Los usos de la diversidad**. Paidós, Barcelona.

- GOFFMAN, Erving. 1959: **The Presentation of Self in Everyday Life**. Free Press, New York.
- GOFFMAN, Erving. 1963 (1995): **Estigma: La identidad deteriorada**. Amorrortu, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, Aurora. 1994: **Teorías del parentesco**. Nuevas aproximaciones. Endema, Madrid.
- GONZÁLEZ, Alfredo y Fernando González. 1994: **La casa cósmica talamanca y sus simbolismos**. EUNED, San José.
- GUEVARA, Marcos y Rubén Chacón. 1992: **Territorios indios en Costa Rica: Orígenes, situación actual y perspectivas**. García Hermanos S.A., San José.
- GUIDI, Marta. 1992: **Estigma y prestigio: La tradición de migrar en San Juan Mixtepec (Oaxaca/México)**. Holos, Bonn.
- HEINRICH, Klaus 1982 (1992): **Vernunft und Mythos**. Roter Stern, Frankfurt am Main.
- HEINZ, Marco. 1993: **Etnizität und Ethnische Identität**. Eine Begriffsgeschichte. Holos, Bonn.
- HELLER, Agnes. 1977: **Sociología de la vida cotidiana**. Península, Barcelona.
- HINKELAMMERT, Franz. 1995: **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión**. DEI, San José.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS. 1996: **Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre lo científicos sociales**. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F..
- JARA, Carla. 1993: **ITTÈ. Historias Bribris**. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.
- JARA, Carla y Alí García. 1997: **Kó Késka. El lugar del tiempo. Historias y otras tradiciones orales del pueblo Bribri**. Editorial de la Universidad de Costa Rica y UNESCO, San José.
- JUNCOSA, José. 1989: *La religiosidad shuar a través de la mitología*. In: AA.VV. **Las religiones Amerindias 500 años después**. ABYA-YALA, Quito.
- KÖßLER, Reinhart y Tilman Schiel. (1994): *Nationalstaaten und Grundlagen Ethnischer Identität*. In: ders (Hrsg.) **Nationalstaat und Ethnizität: Interkulturelle Kommunikation**, Frankfurt am Main.
- LARRAÍN, Jorge. 1996: **Modernidad, razón e identidad en América Latina**. Andrés Bello, Santiago.
- LÉVI-STRAUSS; Claude. (1963): **Structural anthropology**. Basic Books, New York.
- LÉVI-STRAUSS; Claude. 1980 (1996): **Mythos und Bedeutung**. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- LANGER, Susanne. 1942 (1979): **Philosophy in a new Key**. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art. Harvard University Press, Massachusetts.
- MELICH, Joan-Carles. 1996: **Antropología simbólica y acción educativa**. Paidós, Barcelona.
- MIRES, Fernando. 1987. **La colonización de las almas: Misión y conquista en Hispanoamérica**. DEI, San José.
- MIRES, Fernando. 1991. **El discurso de la Indianidad. La cuestión indígena en América Latina**. DEI, San José.
- MÜENZEL, Mark. 1978 (1992). **Die Indianer, Band 2: Mittel und Südamerika**. DTV, München.
- MUENZEL, Mark. 1985: *Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Mediziner in Lateinamerika*. In: **Peripherie**, Nr. 20, S. 5-17.
- MÜENZEL, Mark MÜNZEL, Mark. 1992: *Kolumbus ist vielleicht doch gescheitert*. In: **Unsere Zukunft ist eure Zukunft: Indianer heute**. Luchthand, Ulm. Hamburg.
- MUENZEL, Mark. 1994: *The Researcher as Shaman. Field-Work between Musty Mystification and True Enchantment*. In: **Anthropological Journal of European Cultures**, Vol. 3, No. 2.
- NISHITANI, Keiji. 1982 (1999): **La Religión y la Nada**. Ciruela, Madrid.
- NUTINI, Hugo. 1988: **Todos los Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead**. Princeton University. New Jersey.
- PUJADAS, Joan Josep. 1993: **Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos**. Eudema, Madrid.
- REINOSO, Carlos. 1996: *Presentación*. En (Comp.): **El surgimiento de la antropología posmoderna**. Gedisa, Barcelona.
- RIBEIRO, Darcy. 1988 (1992): **Indianidades y Venutopías**. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego Iturralde (compiladores). 1990: **Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- TAUSSIG, Michael. 1980 (1986): **The Devil and the Commodity Fetishism in South America**. University of North Carolina, North Carolina.

TAUSSIG, Michael. 1986 (1991): **Shamanism, Colonialism and the Wild Man**. University of Chicago, Chicago.

VELASQUEZ, Ronny. 1987: **Chamanismo, Mito y religión en cuatro naciones étnicas de América Aborigen**. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

WALSH, Robert. 1990 (1992): **Der Geist des Schamanismus**. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau.

---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>



## Zulé o Erzulie-Freda en *Del rojo de su sombra* de Mayra Montero

Lidia Verson\*

### Resumen

El presente trabajo analiza cómo Mayra Montero sin abandonar la realidad social propia de la emigración haitiana a la República Dominicana, integra la fantasía de una cosmogonía mágico-religiosa a la rutina diaria de sus habitantes.

**Palabras clave:** Mayra Montero, religiosidad popular afroantillana, literatura caribeña.

### Summary

This article analyse how Mayra Montero's work analyses how, without forgetting the social awareness in Haitian immigration to the Dominican Republic, she integrates a cosmogony-religious fantasy into its inhabitants daily lives.

**Key words:** Mayra Montero, Afrocaribbean religious belief, caribbean literature.

Puede asegurarse que en las últimas décadas la narrativa cubana ha abandonado en mayor o menor grado lo que Antonio Benítez Rojo, en *La Isla que se repite* (1998), denomina "centralismo de la oposición victimario/víctima, característico de la *Négritude* y del discurso anticolonialista" (392). De acuerdo con esta postura y según nuestro crítico, la nueva narrativa cubana ha tratado de reproducir las diferentes variantes de "un pensamiento acriollado o mestizo, que aún pudiendo ser calificado de deconstructivista, se ajusta mejor a las realidades del Caribe" (392). Consecuentemente, nuestros escritores han combinado las tradiciones populares europeas, africanas y precolombinas, para entregarnos narraciones en donde la supuesta realidad local se confunde con lo simbólico y lo mitológico, propios de estas culturas.

Así, por ejemplo, Mayra Montero en *Del rojo de su sombra* (1992) recrea la cosmogonía detrás de las ceremonias religiosas africanas con el firme propósito de reconocer y legitimar la cultura africana en su conformación de la idiosincrasia caribeña. Más aun, reconstruye leyendas ancestrales, las cuales en sí mismas constituyen verdaderas células narrativas. En ellas, se borran las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural, y las deidades viven, al igual que los hombres, historias de amor, de duda y de ingratitud. Pero llegado el momento, el mundo de la mitología africana se sobrepone al de la ficción narrativa. Como resultado, las espiritualidades de estas fábulas religiosas se convierten en personajes de ficción y los personajes de ficción de *Del rojo de su sombra* se crean a partir de deidades africanas, soñando que como éstas, algún día serán inmortales.

El presente trabajo analiza cómo Mayra Montero sin abandonar la realidad social propia de la emigración haitiana a la República Dominicana, integra la fantasía de una cosmogonía mágico-religiosa a la rutina diaria de sus habitantes.

Sabido es que cada año cientos de haitianos cruzan la frontera en busca de sustento y con la esperanza de una mejor vida. En su mayoría, terminan laborando largas jornadas en los cañaverales de la Dominicana. Aquí, una vez más, son consumidos por el hambre y el agotamiento. Sus mujeres e hijos, arrastrados por la misma suerte, también se suman a las víctimas de una decadente, pero todavía imperante economía de plantación.

En tales circunstancias, es lógico que con mayor frecuencia invoquen la protección y ayuda de sus loas (dioses del panteón vudú). Sus agrupaciones en una suerte de cofradías religiosas, Gagás, responderán, en gran medida, a esta necesidad de sentirse amparados ante los reveses de una existencia marcada por la penuria. Los cargos o plazas que allí ocupen

serán la única retribución personal y forma de prestigio a que puedan aspirar. La posición de dueño o dueña, por ejemplo, es reservada para los sacerdotes o sacerdotisas vudú más respetados y, en ocasiones, más temidos, por ser éstos los encargados de la dirección espiritual de sus afiliados. Basado en un hecho real, *Del rojo de su sombra* narra el romance, el rencor y las pugnas por el poder entre un autoritario sacerdote del Vudú, Similá, y una también temida sacerdotisa de la Romana, Zulé.

A través del proceso de construcción de estos dos personajes, Similá y Zulé, se nota una estructura textual elíptica que no permite la centralización en una acción o modelo de personaje en particular. En concordancia con la agrupación que se haga de estos últimos (Zulé/Similá, Zulé/Jérémie Candé, etcétera), así será el mecanismo de unidad por oposición que se active. Este mecanismo, a su vez, en el plano estructural abarcará la etnia, religión y cultura de quienes lo integren; y en el semántico, dará cabida en un mismo texto a lo fantástico y lo real maravilloso. Por lo que se deduce, que en dependencia del tipo de lector que se enfrente a esta novela, conocedor o no de la tradición cultural caribeña, uno u otro campo semántico determinarán el rumbo que tome el razonamiento literario. Esta posibilidad de múltiples lecturas facilita la conservación y ruptura indistintamente de los marcos mágicos y fantásticos, de la misma manera que permite una oscilación entre ellos sin crear serias contradicciones de tipo formal. De aquí que nos enfrentemos a una narrativa bifocal que, sin embargo, no pone en peligro la unidad argumental del relato, puesto que todo su desarrollo transcurre sobre un espacio físico único: la isla de la Española.

Sírvanos la oposición binaria Zulé/Similá para ilustrar lo anteriormente expuesto. Desde la primera página se presenta a una Zulé a la expectativa del desenlace fatal de sus amores con Similá. La dueña, como todos la llaman, sabe que su suerte está echada y que independientemente de la protección que le implore a sus loas, Similá la va a matar. Sólo es cuestión de que se vuelvan a encontrar. La historia de la mujer enamorada, abandonada y luego desechada, se entremezcla con la evolución de Zulé como mambo (sacerdotisa del Vudú), su instrucción en el cuidado de sus loas, sus trances y, finalmente, la fundación de su propio Gagá.

En otro nivel de lectura, *Del rojo de su sombra* podría ser también interpretado como la historia de la sensual diosa Erzulie<sup>1</sup> implorando el amor no correspondido del Toro Belacou: dios Petra, rencoroso y traicionero. La satisfactoria fusión de ambas células narrativas, le permite a Mayra Montero establecer dos relaciones metafóricas fundamentales: mujer/mambo y mujer/loa, las que por transición originarán una tercera asociación: mambo/loa. Ahora bien, si el lector no quedara convencido de la relación que se acaba de construir, bastaría que examinara el nombre de la protagonista y el de la espiritualidad para comprender que la correspondencia entre ellos no es mera coincidencia. Mientras Zulé, sin anular su identidad, se convierte en Erzulie y vive sus mismos amores contrariados, la diosa sólo puede materializarse y revivir su propia historia, a través de la posesión del cuerpo de Zulé, lo cual logra mediante el trance.

Cuenta la leyenda africana que la metresa Erzulie-Freda, amante de perfumes, prototipo de la sensualidad y acostumbrada a ser servida por los hombres, se empeñó en conquistar el amor del Toro Belacou. Pero de él sólo recibió humillaciones y maltratos, obligándola a “beber los orines blancos que desaguaban por aquellos tiempos las culebras negras” (171). No obstante, ella continuaba haciendo uso de todas sus facultades femeninas para retenerlo a su lado, de la misma manera que Zulé se arrodillaba ante Similá para impedir que la abandonase. Sumisas y, a la vez, grandes en su dolor, ambas mujeres van en busca de terceros que las auxilien. Erzulie quiere vengarse. Zulé necesita protección, porque sabe que Similá ha jurado matarla desde el instante en que se opuso al tráfico de drogas por su Gagá. Sin embargo, los supuestos ayudantes, Belie Belcán<sup>2</sup> para Erzulie y Oggún<sup>3</sup> para Zulé, después de cobrar sus

requeridas ofrendas, se marchan sin traer la sangre prometida del Toro Belacou y del bokor o hechicero Similá. respectivamente.

Ante la imposibilidad de doblegarlos y siendo su amor más grande que su odio, ambas mujeres se confunden en un trance espiritual y, al unísono, ambas lloran la impotencia de no poder resolver sus propios problemas amorosos. Erzulie-Freda es incapaz de ver el curso de la espada que mortalmente la hiere mientras que con ojos suplicantes se desvive ante la imagen desdeñosa del Toro Belacou. Tampoco Zulé se percata de la investida traicionera del machete de Jérémie cuando avanza hacia Similá dispuesta a una alianza, con tal de vivir a su lado.

Nada tendría de particular la muerte de Zulé a manos de su guardaespaldas, Jérémie, si se le juzga a éste en su condición de enamorado despechado que intenta impedir el rotundo abandono de su ex-amante. O, más aún, si su actuación fuera dirigida a impedir el eminente desmembramiento del Gagá de Zulé, su Gagá, como resultado de la alianza que la dueña pretende hacer con el poderoso Similá. Pero la narración sugiere que Jérémie ha dejado de ser el paciente servidor de la mambo, para transformarse en el pleitero loa Papá Carfú. "Sólo un misterio como aquél pide (...) que le mezclen la carne con la tierra. Carfú adora el sabor sacramental de los caminos (...) huele a pólvora, huele a masacre, huele de pronto a carne frita" (155). En otras palabras, Jérémie, o mejor dicho Papá Carfú, quiere guerra y no tardará en desafiar al bokor haitiano.

Llegado a este punto es evidente que la batalla desatada entre ambos hombres no es por el amor de Zulé ni, mucho menos, para que el Gagá que uno y otro representan indistintamente obtenga la supremacía de la región. Es, sencillamente, "un duelo a muerte entre dos loases" (155). El dios de las confusiones, Papá Carfú, se enfrentará y será vencido por el más destructivo, agresivo y violento de todos, el Toro Belacou. Sin embargo, para quienes presenciaron el sangriento desenlace de la contienda, ésta no fue otra cosa que el recuento de las trifulcas amorosas de Erzulie: adorada y deseada por todos.

Conforme a la lectura textual que hemos sugerido, no cabe duda de que la muerte de la dueña viene siendo el medio más oportuno para ilustrar la concepción religiosa del haitiano, según la cual las espiritualidades son buenas o malas, consejeras o adversarias, en tanto los hombres resultan ser simples instrumentos en sus manos. Pero más que todo, la muerte de Zulé puede ser vista como el recurso literario que reafirma que son los dioses y no los protagonistas, los verdaderos actores de esta novela.

Así, a un nivel abstracto el binomio Zulé/Erzulie se unifica en la figura de una mujer que quiere y no es correspondida. En uno más concreto, se deconstruye en dos estructuras independientes y distintas, en tanto una es humana y la otra diosa. El carácter polifacético de las dos contrasta con la unidad del amor que sienten, en la medida en que este amor se convierte en sinónimo de felicidad, necesidad, costumbre y ley de la naturaleza humana. Según Zulé se relaciona e identifica con Erzulie, en su interior convergerán los espacios terrenales y sagrados respectivamente. Como consecuencia, el lejano universo de las espiritualidades se funde con la proximidad de lo material, con lo efímero de la existencia humana y, por supuesto, con la impotencia de los hombres de regir su propio destino cuando los dioses ignoran sus deseos más íntimos. La importancia que textualmente se le concede a Zulé no se debe, pues, al conflicto de intereses en que vive y del cual resulta ser una víctima, sino a que ella encarna la figura de la diosa, reviviendo su turbulenta historia de amor, tal y como lo relata la leyenda africana.

El proceso de construcción de Similá no viene sino a constatarlo. En la historia narrada el negro bokor llega al Gagá de la dueña sin anunciarse: "casi desnudo y con los pies molidos (...) rogando por el amor de Dios que lo ayudaran" (87). Era uno de los tantos *macoutes* que buscaban refugio en los barracones de la Dominicana, huyendo "de las candeladas y atolondrados por los aullidos de sus perseguidores" (87). Sin aparente motivo, la propia mambo se ocupa de su cuidado. Con gran diligencia cura sus llagas, vela su fiebre y lo acepta en el interior de su canuco: instante fatídico que marca el comienzo del idilio y el principio de la caída de la dueña. Por él, se olvida ella de llevarle la comida a Jérémie como diariamente

acostumbraba. Por él y para él, se transforma en la viva estampa de la seducción femenina. Por él, no le asusta la posibilidad de ser madre. Y hasta por él recuerda Zulé “el tono desgarrado con que se lo advirtió el hougán de la Colonia Azote (...) que se casara con Jérémie Candé y, cuando, ella se negó, le aconsejó que se cuidara mucho de ceder ante el mamón de las tres prendas” (168).

Es específicamente este rasgo físico de Similá lo que en primera instancia lo asemeja al loa Toro Belecou, acompañado de esa insólita manía que tenía siempre de rumiar. Luego, sus provocativas canciones a Erzulie con las que describe la magnitud de sus relaciones sexuales con Zulé: “Erzulie, tú quieres un cochino/Y yo te lo daré” (93). Y ya de una forma explícita, cuando, a propósito de su partida, sale a contemplar el paisaje misteriosamente cubierto de algodón. “Las pelusas errantes se le habían pegado en la piel del rostro y ahora su cara era la cara exacta del misterio más temido y rencoroso del Panteón: era la misma cara del Toro Belecou” (95). Envalentonado por su parecido con el dios e inerte ante las súplicas de Zulé, se fue alejando del Gagá de la dueña, mientras hacía alusión a su nueva identidad:

Soy un toro,  
Bramo en mi sabana  
Toro, soy un toro,  
Al que le pregunte por mí  
Dile que soy un criminal. (96)

El personaje de Zulé y el de Similá son en cierto sentido compatibles. En el plano terrenal (por distinguir de alguna manera el espacio habitado por los humanos y del de los dioses), ambos gozan del respeto y la autoridad que su posición de dueños le conceden, tienen poderes místicos y en su cuerpo reciben a los misterios del panteón Vudú. En el divino, su frágil sinonimia se desvanece. Mientras Erzulie-Freda pertenece al panteón Radá, el Toro Belecou es tan malévolos como los mismos dioses Petros. A ella le interesa la unidad por amor, lo que la devuelve al plano terrenal y a él sólo una unión que le facilite el tráfico de drogas por la región. De aquí, que la metáfora Zulé/Erzulie se constituya como pura encarnación de lo poético, como centro de luz y, a la vez, de impotencia. Entretanto, la de Similá/Toro Belecou será su reverso: la representación de lo prosaico, la oscuridad de lo ilícito, y la fuerza de la traición. Incluso, en una lectura más elaborada del texto, los antagonismos entre ambos personajes podrían ser igualmente interpretados como la oposición existente entre naturaleza humana e idea abstracta, entre hombre versus cultura<sup>1</sup> y, en última instancia, entre vida y muerte.

Desde esta perspectiva, la crueldad de Similá podrá ser entendida como sinónimo de su apego a la vida terrenal y, en consecuencia, operará como su mejor mecanismo de defensa. El personaje de Zulé, sin embargo, consumirá su existencia evadiendo una muerte física anunciada desde apenas su nacimiento. Primero, cuando toda su familia se ahoga en el río y su padre tiene que llevársela a la Dominicana huyendo del maleficio del agua. Después, cuando desobedece el mandato de los loas al no querer casarse con Jérémie. Por desgracia de la dueña, en la persona del que ama se combinan metafóricamente el maleficio del agua, del cual ya no podrá escapar (recordemos que Similá viene del Lago del Peligro, a donde ella misma lo va a buscar), y el individuo del que tiene que cuidarse según las predicciones de sus dioses. Sin embargo, el inesperado milagro (la fe presupuesta como la llamaría Carpentier) ocurre cuando el agua que habría de matarla la devuelve al mundo de las divinidades y le permite un último y definitivo desdoble de sí misma. Consecuentemente, al Zulé ser ya la otra, habrá de correr la misma suerte que la diosa que encarna: dueña de los ríos y símbolo de la sexualidad femenina; habrá de elevarse, pues, al de otra forma impenetrable, reino de los cielos. Paralelamente, el agua es también el vehículo mediante el cual Erzulie se recupera a sí misma, recobrando el cuerpo de Zulé como resultado de su muerte física.

Por otra parte, es el agua en esta nueva significación la que le permite a Mayra Montero superar la estructura semántica inicial de su novela. Al establecer una definitiva analogía entre su propio texto de ficción y las leyendas vudú, Montero abre las puertas para una posible fusión

de los personajes y los loas en un único ser. Claro está, que un lector no entendido en la tradición cultural caribeña podría cuestionarse si en realidad esta fusión es válida o si se haya ante una novela fantástica. La duda es razonable, por cuanto la construcción de un personaje a partir de un paradigma religioso y su respectiva identificación por parte del lector, depende en gran medida de que ambos compartan ciertos códigos culturales.

Pero independientemente de que el lector esté o no familiarizado con la complejidad cultural caribeña, no podrá pasar por alto que *Del rojo de su sombra* es todo un verdadero lienzo de ausencias y presencias. La vida de Zulé es el espacio de luz que se evoca, se detalla y se organiza, mientras que, por otro lado, se resalta el espacio de sombra de las plantaciones de la Dominicana, espacio que pese a su miseria también tiene sus bailes de disfraces, sus peregrinaciones y sus momentos de esparcimiento. En este sentido, *Del rojo de su sombra* constituye el esbozo de un mundo en el que la dura lucha por la subsistencia sólo se mitiga con el consuelo de creer en algo superior a la existencia misma. La duplicación, la pérdida del centro y el continuo uso de metáfora hacen posible que en esta novela aflore un mundo maravilloso dentro de uno, que para muchos sería, fantástico.

---

\* Dra. Lidia Verson Universidad del Turabo Palmarina 23, Palmas del Mar Humacao, PR 00791 Tel. 787-850 8998 Email: [lverson@ut.suagm.edu](mailto:lverson@ut.suagm.edu)

<sup>1</sup> Erzulie, según la leyenda vudú, representa el vientre cósmico donde las divinidades y los humanos son concebidos. Por tanto, se le considera el símbolo de la fecundidad y la madre de todos los mundos. También es vista como una combinación de exquisita belleza y sensualidad que volvería hasta al más cuerdo de los hombres loco por ella. En la tradición oral africana abundan las historias donde se describen sus numerosos amantes así como sus consecuentes escándalos eróticos.

<sup>1</sup> Es un loa directamente vinculado con la muerte y los accidentes fatales. De acuerdo con el proceso de sincretización es identificado con el San Miguel de la iglesia católica.

<sup>1</sup> Oggún es el dios de los metales y de la guerra. En Haití, se identifica con el San Jacobo católico.

#### **Obras consultadas:**

Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea, 1998.

Carpentier, Alejo. *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo XXI, 1978.

Deive, Carlos. *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Taller, 1975.

Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. México: Lumen, 1980.

González-Wippler, Migene. *Santería: magia africana en Latinoamérica*. Original Publications: NY, 1987.

\_\_\_\_\_. *Manual de Santería*. La Habana, 1942.

Montero, Mayra. *Del rojo de su sombra*. Barcelona: Tusquets, 1992.



---

Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA)  
Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe (CIRCA)

Costado Norte Facultad de Letras  
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio  
San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 207-5433, 207-5554  
Telfax: (506) 207-4535  
Correo electrónico: [ciicla@cariari.ucr.ac.cr](mailto:ciicla@cariari.ucr.ac.cr)  
url: <http://www.ciicla.ucr.ac>