

PRESENTACIÓN

Francisco Rodríguez Cascante

Para bien de las producciones literarias de la región, la crítica centroamericana ha superado ya el aislamiento y trata de posicionarse con regularidad en diferentes medios académicos y divulgativos. En este esfuerzo, han surgido revistas que tienen, entre otros méritos, la constancia editorial. Entre estas, *Cuadernos de Intercambio* se ha unido al conjunto de publicaciones serias de la región centroamericana ocupadas de ejercer la crítica literaria y cultural de una forma sistemática.

Este número tres ofrece al lector un rico conjunto de textos críticos que abarca distintos géneros y períodos de la producción textual centroamericana y del caribe. Inicia el volumen un artículo de Deborah Singer titulado “El colonizador blanco europeizante frente al indígena centroamericano: configuración de identidades y alteridades a partir de los géneros discursivos coloniales”. En este trabajo, la autora propone una lectura de textos coloniales del área con base en la identificación de discursos identitarios. Por un lado, analiza las imágenes que los conquistadores y colonizadores crearon de los indígenas y, por el otro, mira las ausencias y los silencios de esos discursos, en un esfuerzo por problematizar las formaciones discursivas identitarias de lo que iba a llegar a ser la región centroamericana.

El segundo trabajo es de Carlos Villalobos Villalobos y se titula “Los testimonios del Diablo: la desmitificación de lo militar y lo político en dos novelas centroamericanas”. Se trata de un estudio comparativo de los textos *El último juego* (1977) de la panameña Gloria Guardia y *El arma en el hombre* (2001), escrito por el salvadoreño Horacio Castellanos Moya. Los ejes que articulan dicha confrontación son las estrategias políticas y las estructuras militares.

Posteriormente presentamos el artículo “La moral en la crisis contemporánea de Moisés Vincenzi: un intento de conjurar un *a priori* racional con un *a priori* cultural”, escrito por Roy Alfaro Vargas. En este trabajo, a partir del deconstructivismo, Alfaro propone que Vincenzi construye una imagen identitaria nacional ajena, puesto que se fundamenta en el eurocentrismo: “Vincenzi (...) al ubicar a Europa y a la moral cristiana como ejes o centros logocéntricos, crea una relación identitaria jerarquizada, que consiste en la representación de una identidad absoluta y de una identidad participante”.

El trabajo de Francisco Rodríguez Cascante “Hablar con imaginación propia en una lengua universal: el proyecto cultural de la *Revista de Guatemala*”, analiza el papel de una importante publicación durante el período de los gobiernos democráticos en Guatemala. El estudio propone que la revista

fundada y dirigida por Luis Cardoza y Aragón se proyectó como un medio difusor de una cultura moderna, entendida a mediados del siglo XX como “universal”. Este proyecto defendía la idea de la incorporación de “lo nacional” a los cánones ilustrados de la cultura moderna, básicamente europea.

Finaliza el presente número con el trabajo de Víctor Valembois “El camino de Santiago, de Alejo Carpentier, una auténtica 'pica en Flandes'” Con este artículo, el autor explica algunos pormenores de ubicación del texto de Alejo Carpentier, al estudiar las referencias a Flandes que realiza el autor cubano.

Presentación **Ligia Bolaños**

El Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas de la Universidad de Costa Rica tiene como uno de sus objetivos fundamentales, promover la investigación y apoyar los esfuerzos de investigadores de distintas disciplinas que, reunidos en torno a problemáticas específicas, articulan programas y proyectos de investigación.

El Programa de Investigación “Producciones culturales centroamericanas y caribeñas”, conjunta una ya importante tradición sobre el área y procura fortalecer un equipo de investigación que reflexiona en torno a diversas problemáticas regionales. El objetivo central de dicho Programa es: “Integrar esfuerzos y promover espacios académicos e institucionales que permitan la realización de estudios comparativos que, desde una perspectiva regional, puedan contribuir a lograr una mayor comprensión de los diferentes procesos vividos por los pueblos centroamericanos y del Caribe”. Con el propósito de coadyuvar a cumplir este objetivo general, los miembros del Programa de Investigación han propuesto la publicación de Cuadernos InterCambio, que tendrá como fin primordial “Servir como vehículo para difundir la investigación de carácter regional producida en el Programa de Investigación Producciones Culturales Centroamericanas y Caribeñas” y estimular y confrontar trabajos de estudiantes e investigadores.

El Consejo Editorial, conformado por Gastón Gaínza, Alberto Cortés, Carlos Villalobos y Ligia Bolaños tiene el honor de presentar el primer número de Cuadernos Intercambio, en su formato digital e impreso. El contenido de este primer número obedece, en su mayoría, al trabajo realizado en el seno del Programa de Investigación, ya sea mediante la presentación y discusión de los textos, la activa participación de los responsables de los mismos, o de actividades que se han generado en el Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el Caribe, módulo adscrito al CIICLA y soporte documental sobre el área. En ese sentido vale la pena destacar el trabajo realizado por las bachilleres y asistentes del CIICLA Alexandra Ortiz y Rocío Alfaro, quienes han tenido bajo su responsabilidad la indización de parte del acervo de Revistas que se encuentran al servicio de la comunidad interesada. En esta oportunidad se presenta la lectura realizada por Alexandra Ortiz de la Revista Estudios, Revista de Investigaciones literarias, publicada por la Universidad Simón Bolívar, fundada desde 1993. Alexandra destaca el importante lugar que ocupa dicha Revista con la publicación de artículos que indagan sobre la constitución del canon, la definición de un “corpus literario” y el señalamiento de cómo “la idea del conocimiento como algo que se construye socialmente” y “al interactuar el sujeto de conocimiento con el objeto del conocer y siendo este último un producto humano, las voces de hombres y mujeres componen un acto dialógico en la construcción de un conocimiento determinado” cuestionamiento de y aportes en las teorías literarias, la Revista Estudios “constituye una opción, resultado de la unión de esfuerzos institucionales y personales, que aboga por visibilizar escrituras menores a través de una mayoría de voces instaladas en la oficialidad”.

Rocío Alfaro tiene a su cargo la presentación de la Revista Pasos, editada por el Departamento Ecuémico de Investigaciones (DEI), Costa Rica. Rocío destaca en su lectura cómo es esta “Una revista desde Centroamérica, pero que construye su identidad en tanto latinoamericana... en tanto permite pensarnos desde una perspectiva no oficial de la cultura o de la historia”. Publicación periódica con asuntos relevantes sobre temáticas teológicas, político-sociales, éticas y teórico-metodológicas que enriquecen el pensamiento social de América Latina y Centroamérica.

Integra también este primer número el artículo de Raquel Villareal “Ensayo’s. Investigar en Arte” quien propone y busca indagar sobre el proceso creativo articulando palabra e imagen: “Artistas de profesión para quebrar los espejos e intentar nuevas fronteras de puertos sin barcos fijos. Indagar, sentir, hacer, pensar para repensar, asumir diversas fuentes, lecturas, ojos, canales. Ir haciendo y aprehendiendo para aprender y querer”(...). “Productividad constante, hacer perenne del cuerpo, del cerebro y de las manos, que persiguiendo evidencias llegan a la incertidumbre, para naufragar certeras en la vida y su premura, en el tiempo que inasible nos abarca y nos consume conforme lo consumimos.”

A esta artista reconocida agradecemos también la portada de nuestro primer número.

El artículo de Ethel García “Evangelizar a los indios gentiles de la frontera . oriental de Honduras: una ardua tarea (siglos XVII-XIX)” tiene como objetivo: “Identificar y valorar los esfuerzos realizados por las autoridades civiles y eclesiásticas por incorporar a los indígenas insumisos de la franja oriental de Honduras a la nueva sociedad que se está construyendo, problemas experimentados , y analizar los factores que incidieron en el poco éxito de los proyectos misioneros”.

Algunos de los aspectos que se destacan en este artículo son la concepción de frontera no como un corte tajante, sino como una posibilidad de intercambio, y las importantes diferencias que se dieron entre las sociedades indígenas organizadas en cacicazgos y aquellas conformadas por grupos tribales. Por otra parte, la conquista y colonización inconclusa del área, se ve particularizada también por las descripciones que datan del s.xvii y que corresponden a los primeros misioneros que realizan incursiones en la zona. Si bien el trabajo está orientado a señalar los esfuerzos de evangelización de la frontera oriental de Honduras, quedan evidenciados en él, también procesos de resistencia que se produjeron durante la colonia.

Alberto Cortés en su artículo “Sociedad y naturaleza antes y después de la conquista y colonización de América Central”, se plantea como propósito analizar “con detenimiento dos variables específicas: a) la reducción de la población como consecuencia del incremento en el nivel de explotación de la población indígena por parte de los españoles, y b) la introducción del ganado, particularmente del vacuno. Ambas variables en relación con su impacto sobre el medio natural”. Problemáticas tan importantes como las técnicas de cultivo.

De acuerdo con el estudioso, deben tomarse en consideración como elementos claves para entender la relación hombre-naturaleza: que “la presión sobre los recursos naturales no depende sólo de la variable demográfica, sino también de las formas de producción y de consumo que tenga una sociedad determinada y que una de las batallas fundamentales que los españoles libraron fue transformar el paisaje de las Indias tratando de imponer la flora y la fauna de su mundo familiar”. En este sentido debe tomarse en cuenta, señala Alberto, el impacto que tuvo la introducción del ganado vacuno sobre el medio ambiente.

“Estos dos elementos son fundamentales para entender que un paisaje más humanizado (situación precolombina) no necesariamente implica mayor presión sobre los recursos naturales que uno menos humanizado (conquista y colonización española) Lo fundamental es el tipo de relación sociedad-naturaleza y el grado de sustentabilidad que tenga la misma”. De la misma manera nos señala cómo “a pesar de que existían redes de comercio y (...) se había desarrollado una intensa mentalidad de mercado (...), lo cual a su vez implicaba que existía cierta generación de excedente, no era la acumulación de riqueza la lógica que regía la “economía política” de la producción en la gran mayoría de las poblaciones indígenas, sino más bien la lógica de subsistencia”. Lo que no requiere del mismo nivel de explotación de la fuerza de trabajo.

Entre las conclusiones importantes se encuentran patrones de poblamiento, múltiples fuentes de alimentación y técnicas agrícolas, como variables que permitieron la reproducción de las comunidades humanas y también del ecosistema, situación que cambió radicalmente con el proceso de conquista y colonización.

Por último, el artículo de María Lourdes Cortés “Centroamérica: Imágenes y mujeres”, contextualiza la producción cinematográfica de la región centroamericana. En un primer momento, la inexistencia de la industria del cine se interrumpe con los inicios, en Costa Rica y Guatemala, de filmaciones de procesiones, ritos y fiestas sociales, proyectadas en salas de teatro; en Guatemala y en el Salvador se encuentran las primeras filmaciones de ficción, Panamá se incorpora en los años cincuenta. Nicaragua y Honduras poseen filmaciones propias en los años 70. La recuperación de primeros intentos y filmografía aunado en los años siguientes al auge documental, con desarrollo desigual de acuerdo con la situación política y económica de los países, se destaca el trabajo realizado por instituciones e instancias, además de la importante labor llevada a cabo por cineastas.

Recuperación de prácticas, temáticas y perspectivas : el cuerpo, el embarazo, la maternidad, la situación de la mujer dentro de la familia y de la sociedad, la mujer como sujeto activo, modelo a imitar, digno de admiración, vida cotidiana de los habitantes de una comunidad pesquera, escritoras y poetas. Recuperación de trabajos de ficción y filmes que hablan de agresión, abuso, guerra, destrucción; pero también de deseo y amor.

La versión digital de este primer número de Cuadernos InterCambio, se debe a la colaboración de César Palma.

Sociedad y Naturaleza Antes y Después de la Conquista
y Colonización de América Central
Alberto Cortés Ramos

Presentación.

El arribo de los españoles al continente americano a finales del siglo XV es – por diversas razones – uno de los más grandes acontecimientos de la historia humana. La razón más evidente fue que implicó el cierre del círculo planetario y el consecuente inicio de una historia realmente mundial. Como bien lo expresara a mediados del siglo XVI el clérigo Francisco López de Gomara en su “De la Historia General de las Indias”: “que el mundo es uno y no muchos; que el mundo es redondo y no llano; que no solamente es el mundo habitable, más que también es habitado” (López de Gómara, 1946:157, 158). Los españoles y los europeos fueron tomando gradualmente conciencia de que habían descubierto no sólo un nuevo mundo, sino también la forma real del Mundo.

También fue un hecho de gran significado cultural pues de manera abrupta e imprevista se encontraron grupos humanos que tenían modos de vida, producción y consumo radicalmente distintos. Por supuesto que las diferencias entre las distintas formas de civilización también se manifestaron en la forma en que se relacionaban con la naturaleza, por medio de la extracción y explotación de sus recursos.

Al momento del encuentro, los españoles contaban con una superioridad tecnológica-militar y, además, venían imbuidos de una avidez insaciable de riquezas. La combinación de estas dos características transformó lo que pudo haber sido un encuentro de culturas en un proceso de dominación, avasallamiento y exterminio de los pueblos originales de América por parte de los invasores españoles. Dicho proceso de dominación se extendió hacia el ambiente natural por medio de su explotación exhaustiva. Este tipo de explotación implicó el establecimiento de nuevas premisas de relación sociedad-naturaleza, radicalmente distintas a las existentes en el espacio americano.

Esta nueva forma de relación que se desarrolla a partir del siglo XVI fue definida de manera acertada por el geógrafo francés Jean Brunhes (1910) como “economía de rapiña”, en tanto que designa “una modalidad peculiar de “ocupación destructiva” del espacio por parte de la especie humana, que “tiende a arrancarle materias minerales, vegetales o animales, sin idea ni medios de restitución...” (Castro Herrera, 1996: 35).

Otro geógrafo alemán de inicios de siglo, Ernst Friederich, distinguió entre la “economía de explotación simple” que no ocasionaba un daño permanente a la naturaleza, y la “economía de explotación”, cuyas fases de desarrollo incluían: 1) Una explotación intensiva, prolongada e ilimitada del ambiente natural, seguida por 2) el empobrecimiento generalizado, que a su vez lleva a 3) la toma de conciencia sobre la necesidad de la conservación (Castro Herrera, 1996: 35).

En esta misma línea, el énfasis del presente ensayo está puesto en el cambio en la relación sociedad-naturaleza en América Central como resultado del proceso de conquista y colonización española de América Central, tanto en la relación que tenían los pueblos indígenas con sus recursos naturales, así como por la introducción de nuevas especies animales de Europa durante el primer siglo después de la llegada de los invasores, es decir, desde inicios del siglo XVI hasta inicios del siglo XVII.

Se analiza con particular énfasis lo acaecido al respecto en la vertiente pacífica y en la región central del istmo, por ser estas las áreas más pobladas antes de la llegada de los españoles y porque posteriormente la mayoría de los asentamientos de los conquistadores se ubicaron en la misma área, como se explicará con mayor detalle más adelante.

El tema de la interacción sociedad-medio ambiente es muy amplio, pudiendo abarcar innumerable cantidad de variables. El presente ensayo analiza con detenimiento dos variables específicas: a) la reducción de la población como consecuencia del incremento en el nivel de explotación de la población indígena por parte de los españoles y b) la introducción del ganado, particularmente del vacuno. Ambas variables se estudian en relación con su impacto sobre el medio natural.



Fuente: Cardenal, Ernesto. Quetzalcoatl. Managua: Nueva Nicaragua, 1985.

Humanización del paisaje natural y el mito de lo prístino.

La comprensión del cambio ocurrido en la relación sociedad-naturaleza con el inicio de la conquista hispánica de América Central, requiere un análisis de las premisas sobre las que se sustentó la relación de los pueblos indígenas con su ambiente natural. Un buen punto de partida del presente apartado es la pregunta que se formula William Denevan en su artículo "The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492", cual es: ¿Fue el paisaje encontrado por los españoles en el siglo XVI básicamente prístino, virgen, salvaje, casi deshabitado, o fue este un paisaje humanizado, con la huella clara y persistente de los nativos americanos? (Denevan, 1992: 369)

En dicho artículo el autor polemiza con la visión de algunos autores que describen la América precolombina casi como el paraíso terrenal, en la cual los indígenas eran prácticamente "transparentes" en su paisaje natural. (Denevan, 1992: 370) Es casualmente lo que Denevan denomina como el "mito de lo prístino". Como parte de su crítica señala que, por el contrario, "el impacto de los indígenas no fue benigno, ni focalizado o efímero; tampoco fueron los recursos naturales usados por ellos siempre en una forma amigable con la naturaleza." De seguido, Denevan señala que el desastre demográfico indígena producto de la conquista, quizás el más grande ocurrido jamás, trajo como consecuencia una reducción relativa de la presión sobre el medio ambiente, de tal suerte que el paisaje americano de 1750 estaba menos "humanizado" que el de 1492 (Denevan, 1992: 370-371).

La crítica de Denevan a esta visión idealizada e ingenua de la relación de los indígenas con su medio natural es pertinente, sin embargo, al poner el énfasis de su argumentación en tratar de demostrar el carácter menos antropogénico del paisaje después de la llegada de los españoles, pierde de vista dos elementos claves para entender la relación sociedad-naturaleza:

- Que la presión sobre los recursos naturales no depende sólo de la variable demográfica sino también de las formas de producción y de consumo que tenga una sociedad determinada.
- Que, como bien señala Alfredo Castellero Calvo, una de las batallas fundamentales que los españoles libraron fue transformar el paisaje de las Indias tratando de imponer la flora y la fauna de su mundo familiar (Castillero Calvo, 1988: 25). Por ejemplo, Denevan no toma en cuenta, entre otros elementos, el impacto que tuvo la introducción del ganado vacuno sobre el medio ambiente de las Indias.

Estos dos elementos son fundamentales para entender que un paisaje más humanizado (situación precolombina) no necesariamente implica mayor presión sobre los recursos naturales que uno menos humanizado (conquista y colonización española). Lo fundamental es el tipo de relación sociedad-naturaleza y el grado de sustentabilidad que tenga la misma.

Este es el punto que se quiere discutir, pues se asume la premisa de que prácticamente todas las formas de organización humanas (en ese tanto sociales), modifican y "humanizan" su entorno natural.

Relación sociedad-naturaleza en la Centroamérica indígena antes de la llegada de los españoles

Para poder hacer una adecuada comparación entre el período precolombino y las primeras décadas de la conquista y colonización española de América Central es necesario hacer una descripción de la dimensión demográfica y de las prácticas que permitían la reproducción material de los pueblos originales de la región.

Con respecto a la variable demográfica a finales del siglo XV e inicios del XVI, más allá de las diferencias con respecto a la cantidad de habitantes existe un amplio consenso entre los estudiosos en torno a que América Central se encontraba lejos de estar deshabitada. En su estudio "The historical demography of colonial Central America", Lovell y Lutz hacen un recuento de distintos estudios con estimaciones sobre la población nativa antes del contacto con los españoles, cuyos cálculos podemos observar en la [Tabla N°1](#).

Rango de estimaciones para la población nativa de América Central al contacto con los Españoles

Esta población indígena no estaba distribuida de manera homogénea en la región. Dos rasgos principales caracterizaron el patrón de poblamiento en la época precolombina: Primero, la mayoría de las poblaciones en América Central se ubicaron sobre la vertiente del Pacífico y en los valles intermontanos. Diversos autores sugieren que los climas relativamente secos y nichos ecológicos favorables facilitaron dicha concentración (Hall, 1985: 10; MacLeod, 1980: 23; Kramer, Lovell y Lutz, 1993: 22).

El patrón de poblamiento se caracterizó por una proliferación de pequeñas aunque densas unidades de población. Carmack señala, en referencia a la zona central, que estas unidades podrían haber llegado a tener entre 5.000 y 15.000 personas (Carmack, 1993b: 288). En referencia a la región intermedia (este y sur del istmo), Hall señala que se dio una fragmentación del asentamiento y de la organización socio-política (Hall, 1985: 10).

Además de la dimensión demográfica, es importante analizar el modo en que las poblaciones originales lograban su reproducción material y si la misma era sustentable o no. Al respecto lo primero que habría que señalar es que prácticamente todas las comunidades indígenas conocieron y practicaron la agricultura, aunque con distintas modalidades y niveles de desarrollo.

Algunos autores señalan que el tipo y la modalidad de técnica agrícola desarrollada por las distintas poblaciones indígenas estaba relacionada con el tipo de características ecológicas que tenía el área que habitaban y con la presión demográfica existente. Así en la vertiente pacífica y en los valles intermontanos de América Central, sus climas relativamente secos estimularon procesos agrícolas más intensivos acompañados del desarrollo de técnicas hidráulicas y de otro tipo, tales como el drenaje y las terrazas, excavación de zanjas y uso de fertilizantes (Carmack, 1993b: 284-5; Hall, 1985: 10; Cooke, 1997: 142).

En las zonas central y sur (según Carmack) o en el área intermedia (según Hall), en el este y sur del istmo, los climas más húmedos y las densas y amplias selvas tropicales sólo permitieron una agricultura itinerante. Dichas poblaciones estaban menos atadas al suelo y al ciclo agrícola que las culturas mesoamericanas (MacLeod, 1980: 24; Hall, 1985: 10).

Las técnicas de roza y quema, así como la del barbecho, que permitían un descanso y recuperación del suelo fueron usadas prácticamente en todo el Istmo, sobre todo en la producción de los productos básicos de la dieta de los pueblos aborígenes, de tal suerte que como señala Cooke, "...La mayor parte de las plantas que para el tiempo del contacto español (1502) eran ingredientes de la alimentación – maíz, zapallo o calabaza, distintos tipos de frijoles, yuca o mandioca, patata, ñame, henequén y algodón- fueron cultivados por doquier por los nativos centroamericanos" (Cooke, 1997: 142).

Los ingredientes básicos de la dieta aborígen en el Istmo fueron el maíz, el frijol, la calabaza y el chile.

Dependiendo de la región, estos ingredientes eran combinados con otros ampliando la misma. En algunas regiones la dieta llegó a ser muy rica y variada, tal y como se puede observar en la [Tabla 2](#).

Principales cultivos agrícolas, según las áreas naturales

Si bien es cierto la agricultura proveía buena parte de la alimentación de la gran mayoría de los pueblos aborígenes del istmo, sin lugar a dudas la caza, la pesca y la recolecta también tuvieron un papel importante en la reproducción material de los indígenas.

Sobre la caza, esta rendía frutos a lo largo del Istmo por diversas fuentes: la carne de animales terrestres tales como el venado, el tapir, el mono y el pecarí; también reptiles como iguanas, cocodrilos y tortugas. Además, los indígenas cazaban gran variedad de aves. La pesca también fue una abundante fuente de alimentación de los indígenas por su gran variedad de peces, además de cangrejos, camarones, ostras y manatíes. En lo que respecta a la recolecta, según Carmack permitía la obtención de almejas, caracoles, huevos de tortuga, almendras de cacao, miel, insectos, frutas y bayas (Carmack, 1993a: 23-31).

Los pueblos aborígenes domesticaron algunos animales para consumirlos como alimentos, entre otros perros, pavos comestibles, loros, monos, pecaríes, venados, patos, abejas, etc. (Carmack, 1993a:32; Cooke, 1997: 147; MacLeod, 1980: 107). Sin embargo y a diferencia del ganado en Europa, ninguno de estos animales domésticos requerían grandes extensiones de pasto, lo cual le permitió a los aborígenes dedicar mucha de su tierra disponible a la siembra del maíz y otros alimentos (MacLeod, 1980: 27).



Fuente: Cardenal, Ernesto. Quetzalcoatl. Managua: Nueva Nicaragua, 1985.

Las primeras relaciones de los españoles describen con gran detalle la forma de subsistencia que tenían los indígenas al momento del encuentro. Por ejemplo, Juan López de Velasco en su "Geografía y descripción universal de las Indias" señala que "su mantenimiento (el de los indígenas), donde lo alcanzaban, era el maíz, y todo su regalo los brebajes que hacen dél, y donde no lo había el cazabí, hecho de la raíz que llaman yuca y mandioca, y en otras partes, adonde carecen aún de esta, otras raíces más viles y yerbas y frutas de la tierra, y generalmente de la caza de venados, y pescados de los ríos y mares, en algunas partes cocida y asada, y en todas las más hecha tasajos y seca al sol y al fuego." (López de Velasco, 1971: 28).

Otra característica que vale la pena señalar acá es que a pesar de que existían redes de comercio y, en palabras de MacLeod, se había desarrollado una intensa mentalidad de mercado (sobre todo en Mesoamérica), lo cual a su vez implicaba que existía cierta generación de excedente (MacLeod, 1980: 24; Sauer, 1984: 198), no era la acumulación de riqueza la lógica que regía la "economía política" de la producción en la gran mayoría de las poblaciones indígenas, sino más bien la lógica de subsistencia. Esta no requiere el nivel de explotación de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales que requieren otros modos de producción que sí tienen como objetivo la generación de excedente y la acumulación de riquezas.

En esa misma línea, los pueblos aborígenes no desarrollaron ninguna forma de agricultura intensiva, ni tampoco desarrollaron el monocultivismo tal y como se conoció posteriormente en la región (MacLeod, 1980: 107).

Un último elemento que habría que dejar al menos señalado sobre la relación de los indígenas con su entorno natural, es que además tenía una dimensión mágica y mística que les impedía tratar a la naturaleza como objeto de dominio (Cardoso y Pérez Brignoli, 1986: 53).

La conquista y colonización española como economía de rapiña
Como el oro comúnmente todos los hombres lo deseamos,
y mientras unos más tienen más quieren...
Bernal Díaz del Castillo

En el artículo antes citado Denevan indica que la masiva reducción de la población indígena producto de la conquista y colonización española tuvo como resultado inesperado una reducción de la presión sobre el medio natural y un proceso de recuperación del bosque en las regiones antes habitadas por las distintas poblaciones indígenas en América Central (Denevan, 1992: 371, 372, 377).

A primera vista y por las evidencias que presenta, pareciera que esta hipótesis tiene suficiente sustento. La lógica del autor, un tanto malthusiana por cierto, es que mayor población siempre implica mayor presión sobre los recursos naturales. Sin embargo, tal y como se ha venido discutiendo a lo largo del presente ensayo, es importante tomar en cuenta otros factores que tienen una importante incidencia sobre el uso de los recursos naturales y por tanto, sobre la capacidad de carga del ecosistema. En el caso particular de la conquista y colonización española en América Central, hay dos variables que deben ser tomadas en cuenta para entender la nueva forma de relación con el medio ambiente que impuso dicho proceso:

- La primera, que tuvo un carácter deliberado o intencional, fue una desmedida sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena por parte de los españoles, que a su vez exigió un también desmesurado uso intensivo de los recursos naturales, en muchos casos dependiendo del recurso hasta su extenuación o agotamiento.

- La segunda, que fue no intencional, fue la introducción del ganado vacuno y porcino. Principalmente el primero tuvo un importante impacto sobre el ambiente natural en una dimensión mucho mayor a la señalada por Denevan, al menos en América Central.

La cosmovisión española en el momento del encuentro.

Antes de entrar a explicar estas dos variables con mayor detalle, es pertinente mencionar los principales rasgos de la mentalidad de los españoles en el momento de su llegada a América. Cardoso y Pérez Brignoli denominan a la cosmovisión española como el “modelo mediterráneo”, que es “el mundo de los consumidores de trigo, carne, aceite y vino; del cristianismo militante; de los caballos, las armas de fuego, los instrumentos de hierro, la moneda; la vida urbana como ideal al menos teórico; de la relación crecientemente utilitaria y mercantil con la tierra, cuya propiedad se concibe cada vez más como privada y sin limitaciones.” (Cardoso y Pérez Brignoli, 1986: 53).

Es también un momento de expansión del comercio (no es casual que el viaje de Colón fuera motivado por la búsqueda de nuevas rutas comerciales con Asia), de la consolidación del capitalismo mercantil cuyos medios de acumulación de riqueza y de intercambio eran los metales preciosos como el oro y la plata. Además, en el caso particular de España venía terminando apenas su propia reconquista y la expulsión de los moros, proceso que tuvo una doble dimensión: militar y religiosa.

Esta mentalidad y las consecuencias nefastas que tuvo sobre los indígenas fue recogida por muchas de las relaciones históricas de la época, ya sea de quienes expresaban la versión de los conquistadores, como de aquellos que desde muy temprano asumieron la defensa de los indígenas (de las Casas, 1974).

Estas características de la cosmovisión española contribuyen a explicar la forma en que prontamente los invasores establecieron una relación de dominio, extracción y exterminio con las poblaciones

aborígenes y con su naturaleza.

Los españoles arribaron primero a las costas del Caribe de América Central, pero pronto siguieron el patrón de poblamiento (en cuanto a su ubicación geográfica) de los indígenas, estableciéndose en la vertiente pacífica y en los valles intermontanos de la región. Dos razones contribuyen a explicar este comportamiento:

Primero, la búsqueda de condiciones ecológicas y climáticas lo más parecidas al mundo mediterráneo europeo del que provenían; segundo, la necesidad que tuvieron desde el inicio de controlar la mayor cantidad de poblaciones indígenas que les permitiera garantizar su subsistencia material y controlar la fuerza de trabajo para la explotación de los muchos recursos naturales que extrajeron de América Central (MacLeod, 1980: 39).

En los siguientes apartados se analizan en detalle dos variables fundamentales para explicar los cambios en el entorno natural que produjo este encuentro, es decir, el decrecimiento de la población aborigen y la introducción del ganado.

Desastre demográfico y su impacto ambiental.

Uno de los primeros y el más ominoso y trágico resultado del “encuentro” de los dos mundos fue la masiva reducción de la población indígena de América Central, lo cual tuvo un impacto sobre la extracción de los recursos naturales.

Como tendencia general, la disminución fue mucho mayor en la vertiente pacífica y en las regiones intermontanas, que en la vertiente caribe donde las condiciones ambientales y el carácter seminómada de los pueblos indígenas dificultó el contacto con los invasores (Lovell y Lutz, 1992: 129).

Sobre la dimensión cuantitativa de este desastre demográfico, autores con disímiles enfoques coinciden en que durante el primer siglo de conquista y colonización española fue extinguida entre el 80 y el 90% de la población aborigen en América Central y en el resto de América (MacLeod, 1980, 1985; Denevan, 1992; Lovell y Lutz, 1992; Borah, 1962; Cardoso y Pérez Brignoli, 1986). Al respecto, Pierre Chaunu hizo la observación de que la población que constituía cerca del 20% de la humanidad, en 1490, fue reducida al tres por ciento a lo largo de un siglo (MacLeod, 1980: 17).

Las causas de esta gigantesca destrucción de vidas humanas fueron múltiples, entre las principales se pueden mencionar las enfermedades traídas por los invasores, la conquista militar y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo. Esta reducción de población indígena fue acompañada además por la huida de indígenas sobrevivientes a las regiones no conquistadas por los españoles en el Caribe.

Analizando con más detenimiento cada una de las causas antes mencionadas, sobre las enfermedades epidémicas introducidas por los españoles, es necesario hacer dos observaciones:

La primera observación es que la evidencia arqueológica muestra fuertes indicios de que la mayoría de las enfermedades que portaban los españoles no estaban presentes en el “Nuevo Mundo”, entre las que se pueden mencionar la fiebre amarilla, la malaria, la tifoidea y el tifus, todas estas provenientes de África; el cólera, de origen asiático; la viruela y el sarampión, de origen europeo. La inexistencia de contacto previo con estas enfermedades implicaba que las poblaciones aborígenes se encontraban sin protección inmunológica alguna frente a las mismas.

De tal manera que desde inicios de la conquista y hasta finales del siglo XV hubo al menos tres grandes pandemias en Mesoamérica, que causaron grandes estragos sobre todo en la población indígena (MacLeod, 1980: 13-14). En el caso panameño, el historiador Alfredo Castillero Calvo relata que en 1531 un embarque de indios traídos ilegalmente de Nicaragua y vendidos en Panamá como esclavos, introdujeron un morbo letal que ocasionó una devastadora pandemia, cuya mortandad fue terrible sobre todo en los indígenas (Castillero Calvo, 1992: 6).

La otra observación es que la llegada a las Américas de las primeras epidemias provenientes de Europa provocó una situación aún más traumática que la Peste Negra en la Europa del siglo XIV, porque las enfermedades venían acompañadas por invasores extranjeros con una cultura muy diferente, que impusieron nuevas e inhumanas formas de servidumbre, sistemas de tributo, así como autoridades civiles y religiosas (MacLeod, 1980: 16).

Si bien lo señala MacLeod, las enfermedades fueron las fuerzas de choque, debilitando y reduciendo la resistencia indígena, también es cierto que no fueron la única causa de mortandad de la población indígena en la región (MacLeod, 1980: 34). Otra importante causa de mortandad fue la conquista militar de las poblaciones aborígenes por parte de los invasores durante las primeras décadas después de su llegada.

Debe tenerse presente que la primera generación de conquistadores, entre los que se pueden mencionar a personalidades como Pedrarias y Alvarado, que no sólo eran crueles y despiadados, sino que además no tenían la intención de quedarse a colonizar la región. Su mentalidad respondía a la economía de rapiña descrita al inicio, les interesaba solamente obtener y apropiarse de la mayor cantidad de riqueza en el más corto tiempo, sin importar las consecuencias que eso pudiera tener tanto sobre los indígenas como con sus recursos naturales.

Es interesante como Castellero Calvo describe esta primera etapa de la conquista en Panamá, al señalar que el primer tipo de tributo que se cobró a los indígenas fue el oro y las perlas de “cabalgadas”, esto es “... que procedían de las entradas violentas a mano armada, eran pues fruto de la rapiña, la expresión más pura y brutal de la acción de Conquista” (Castillero Calvo, 1992: 4). Posiblemente esta práctica se extendió al resto de América Central. En esta misma línea, Fray Bartolomé de las Casas describe así la gran crueldad de Pedrarias Dávila:

" Pero el dicho Pedrarias entró en aquella tierra como lobo hambriento de muchos días entre muy inocentes y mansas ovejas y corderos, y como el ímpetu del furor e ira de Dios, y hizo tantas y tales matanzas y estragos, tantos robos y tantas violencias y crueldades con toda la gente española que llevó, y despobló tantos pueblos y habitaciones que hervían de gentes, que jamás se vio ni oyó ni se escribió por ninguno de cuantos hoy historias hicieron. ... El cual despobló más de cuatrocientas leguas de tierra, que es desde el Darién, donde desembarcó, hasta la provincia de Nicaragua, la tierra más poblada e rica y felice del mundo.”
(de las Casas, 1974: 797).

A estas dos causas de mortandad habría que agregar una más: La sobre-explotación de la fuerza de trabajo indígena. En términos generales, llegó a tales extremos que no sólo impedía la reproducción biológica del indígena, sino incluso la de su unidad familiar (MacLeod, 1980: 66). Este patrón se reprodujo en las distintas actividades económicas que desarrollaron los españoles en estas tierras. En su relato al Rey de España, quejándose del trato al que eran sometidos los indígenas por parte de Pedrarias Dávila, dice el gran defensor de los indígenas, Fray Bartolomé de las Casas:

" ... quitóles totalmente su libertad, y consintió que los pusiesen en la más áspera servidumbre y captiverio que nadie puede entenderla del todo si no la viera, no siendo libres para cosa desta vida, y aun las bestias suelen tener libertad algunos tiempos para pascer cuando las echan al campo; pero los cristianos de quien hablamos no daban para esto ni para otra cosa lugar a los indios miserandos. Esto parece por todo lo de arriba dicho, y porque convirtió aquel alquilamiento que Su Alteza mandaba en forzosa e involuntaria perpetua servidumbre, y absolutamente que dio por esclavos, pues nunca tuvieron libre voluntad para hacer de sí nada, sino donde la crueldad y cobdicia y tiranía de los españoles quería echarlos, no como hombres captivos, sino como bestias, que sus dueños para lo que quieren hacer dellas traen atadas. Cuando algunas veces los dejaban ir a sus tierras a holgar, no hallaban mujeres ni hijos ni hacienda ninguna de que comiesen; como no se la habían dejado hacer por no darles tiempo para hacerla, no tenían otro remedio sino morir.” (de las Casas, 1974: 789-791).

La forma de explotación de los indígenas descrita en el texto de Fray Bartolomé se extendió a toda la

región y a la explotación de todos los recursos naturales que los españoles extrajeron (oro, plata; las perlas en Panamá, zarzaparrilla, cacao, etc.). Donde no existían recursos para explotar, los indígenas mismos se volvían el objeto de explotación (MacLeod, 1980: 40-41). El tipo de relación social que estaba a la base de este sistema de explotación de rapiña eran o la esclavitud o la encomienda.

Aparte de la sobre-explotación de la fuerza de trabajo, otro factor que incidió en la reducción de la población aborigen fue el desarrollo de la trata de esclavos durante la primera mitad del siglo XVI, particularmente en el caso de la población indígena nicaragüense que fue exportada masivamente (la hondureña en menor escala), como mano de obra esclava a las islas del Caribe, a Panamá y a Perú. Según MacLeod, esta operación abarcó quizás hasta medio millón de personas (MacLeod, 1985: 64).

Respecto a la tesis de Denevan, en el sentido de que el vaciamiento espacial que produjo esta masiva reducción de la población indígena trajo como consecuencia la regeneración del bosque en América Central, habría que hacer algunos señalamientos:

Primero, contrario a lo que Denevan afirma, la evidencia estudiada sugiere que el patrón de regeneración del bosque no fue tan homogéneo en todo el Istmo. Por ejemplo, es muy claro que el despoblamiento y abandono del Darién permitió una regeneración de la selva a partir de 1522. Tal y como lo señala Castellero Calvo: "Ese fue también el fin del primer Darién histórico. Acla y Santa María fueron devoradas por la selva y la misma suerte corrió prácticamente todo el Darién..." (Castillero Calvo, 1992: 5).

Sin embargo, en otras áreas el incremento en el nivel de explotación de los recursos naturales que los españoles exigían a los indígenas "compensó" el vaciamiento espacial al romper con el equilibrio que los indígenas tenían con su medio natural. Esta tendencia aparece claramente en el caso del cacao, tanto en la experiencia de Soconusco en la segunda mitad del siglo XVI, como posteriormente en los cacaotales de Izalco (El Salvador hoy en día) e Iztapa en Guatemala.

En el caso de Soconusco, señala MacLeod:

" Mucha de esta limpieza pudo haber sido contraproduktiva. ... En la medida que más y más arbustos eran plantados debió de cortarse mucho de la selva original, lo que aumentó la erosión, empobrecimiento de los suelos y disminuyó las cosechas en general" (MacLeod, 1980: 67). En el caso de Izalco, señala que "La destrucción de la vegetación protectora circundante; las plantaciones atestadas de arbustos; la cosecha descuidada y la poca atención para renovar las plantas acortaba la vida de muchos árboles. La tala inmoderada e incendio de los bosques y hierbas altas eran causa de erosión, empobrecimiento del suelo protector e inundaciones sorpresivas. ... El ganado y la maleza a menudo invadían las pobres tierras con pastos, dejadas atrás por las exhaustas plantaciones de cacao" (MacLeod, 1980: 82).

Como se puede observar entonces, la situación fue mucho más compleja que la fórmula simple de "menos indígenas = mayor regeneración de bosque", en tanto que la reducción indígena iba de la mano de un uso mucho más intensivo, destructivo en la gran mayoría de los casos, de los recursos naturales, llegando a extremos tales que rompía con la reproducción biológica de los indígenas. Al final el resultado era una pauperización generalizada de cada una de las regiones donde se llevó a cabo este proceso.

Pero además, hay una variable de gran peso en esa dinámica despoblamiento indígena/regeneración del bosque que debe ser tomada en cuenta para entender los límites de la tesis deneviana, cual es la introducción del ganado vacuno en el paisaje centroamericano. Este elemento se analizará con mayor detenimiento en el siguiente apartado.

Ganado y regeneración del bosque en América Central.

La introducción del ganado vacuno por parte de los españoles en el Istmo fue uno de los principales factores de incidencia sobre el ambiente y particularmente sobre la discusión que se desarrolla en el

presente ensayo sobre la regeneración del bosque producto del despoblamiento indígena.

Una vez que empezaron la conquista de América Central, los españoles también se dieron a la tarea de europeizar el paisaje y aunque fracasaron en sus intentos por aclimatar el trigo, la vid y la oliva, tuvieron un éxito prodigioso con la implantación de hortalizas, arroz, café, caña de azúcar, los limoneros y naranjos, pero sobre todo con la cría de vacas, cerdos y gallinas (Castillero Calvo, 1988: 26; Heckadon-Moreno, 1997: 180).

El ganado vacuno fue introducido en 1521 vía Darién, donde no logró aclimatarse. Sin embargo se reprodujo rápidamente en la ciudad de Natá, en Panamá y en Remedios. A partir de allí, el ganado vacuno acompañó la conquista y colonización española de la vertiente pacífica del Istmo, llegando a tener una importante presencia desde lo que es hoy la provincia costarricense de Guanacaste hasta Chiapas.

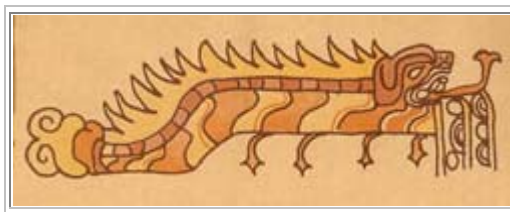
En Guatemala también hubo ganado entre las tierras bajas del norte y las tierras altas occidentales (Heckadon-Moreno, 1997: 180-181). En la vertiente caribe del istmo hubo también algún desarrollo de ganado en la Costa del Golfo de Honduras.

En el caso panameño el crecimiento del hato ganadero en el transcurso de las primeras décadas está muy bien documentado gracias al trabajo señero de Castillero Calvo y de Jaen Suárez. En el trabajo de ambos autores queda claro que el vaciamiento espacial dejado por los indígenas no es seguido por una total reversión de la floresta. Como señala Jaen: "... la pronta ocupación por parte de nuevos hombres y sobre todo de ganados, impidió la entera regresión de la sabana antropógena heredada del poblamiento precolombino." (Jaen Suárez, 1981: 48)

En el pico más alto del hato ganadero en el siglo XVI (1590), Castillero Calvo señala que entre Natá y la ciudad de Panamá habían alrededor de 150.000 cabezas, es decir entre 10 y 15 per cápita, un número que declinó posteriormente y que no se volvió a alcanzar sino hasta fines del siglo XVII o principios del XVIII (Castillero Calvo, 1988: 51). [ver mapa](#)

Aunque para el resto de la Audiencia de Guatemala no hay un análisis tan detallado como el de los historiadores panameños, sí hay mención de la existencia de ganado en muchas de las relaciones de la época colonial. Por ejemplo, en la que hace Fray Alonso Ponce de su viaje por las distintas provincias de dicha audiencia en 1586, menciona presencia de ganado mayor en Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica (Ponce, 1965: 6, 9, 12, 14, 15, 27, 31, 44).

Se concluye entonces que es muy posible que en estas regiones se repitiera el patrón panameño, es decir, que la expansión ganadera impidió la regeneración del bosque en los vacíos dejados por el exterminio indígena (Heckadon-Moreno, 1997: 180; MacLeod, 1980: 40, 67, 82; Parsons, 1989: 318).



Fuente: Cardenal, Ernesto. Quetzalcoatl. Managua: Nueva Nicaragua, 1985.

Conclusiones:

Analizando todos estos elementos a la luz de la relación sociedad-naturaleza en América Central previo y post contacto con los españoles, se pueden destacar las siguientes características como relevantes:

- El patrón de poblamiento indígena, caracterizado por su dispersión espacial (aunque mayoritaria en la

vertiente pacífica y en valles intermontanos) y por estar constituido en su gran mayoría por pequeñas unidades de población,

- las múltiples fuentes de alimentación (agricultura, caza, pesca y recolecta) y el tipo de técnica utilizada en la agricultura (roza y quema, barbecho), sumado a la inexistencia de la ganadería,

- una “economía política” no orientada por el afán de acumulación y la generación de excedente.

La combinación de dichos factores permitió no sólo la reproducción de las comunidades humanas sino también la reproducción del ecosistema en América Central. Esta situación cambió radicalmente con el proceso de conquista y colonización de los pueblos originales y de su medio natural desarrollado por los españoles después de su arribo, proceso que efectivamente puede ser denominado como economía de rapiña o de asalto permanente en la imagen de MacLeod.

Es esta característica del proceso la que permite cuestionar la tesis de Denevan de que la despoblación indígena en el Istmo fue seguida de una recuperación del bosque.

Para comenzar, el despoblamiento no fue sólo producto de la conquista militar o de las enfermedades, sino también de la sobre-explotación de la fuerza de trabajo en el uso excesivamente intensivo de los recursos naturales. En el caso de los suelos esto implicó en muchas ocasiones su desgaste, impidiendo la regeneración del bosque.

Pero además, como se señaló en el último apartado, esta regeneración fue también impedida por la introducción del ganado que se expandió grandemente en la vertiente pacífica y en algunas partes centrales y caribeñas del Istmo.

Una última conclusión que surge de toda esta discusión es que desde el punto de la sustentabilidad de la relación sociedad-naturaleza no sólo interesa cuántos habitantes haya, sino y más importante aún, cómo producen y consumen. En este sentido desde el punto de vista de este ensayo, en general fue más sustentable la más poblada América Central pre-colombina, que la muy despoblada hispánica.

Citas:

1— Me refiero a la historia no en el sentido académico o disciplinario de su estudio, sino a la historia como resultado del quehacer de los seres humanos en todas sus dimensiones: cultural, social, política, económica, etc. No en vano diversos autores (Marx, Wallerstein, etc.) señalan el inicio de la constitución de un mercado mundial a partir del arribo de los españoles al denominado “Nuevo Mundo”.

2— Con la notable excepción de los estados mayas en la península de Yucatán.

3— El argumento central de Denevan en este aspecto es que al reducirse masivamente la población indígena y al no ser compensada esta reducción por el arribo de los nuevos pobladores (españoles y esclavos africanos), la presión sobre el ambiente se redujo, lo cual es desde mi punto de vista una argumentación bastante simplista.

4— En este caso, me refiero a la cantidad de población.

5— Este cálculo no incluye a Guatemala pero incluye a Panamá. Todos los demás estimados incluyen América Central como un todo.

6— Este cálculo es solamente para el sur de Guatemala, espacialmente definido como el área de la república actual sin el departamento de El Petén.

7— Este estimado es sólo para el occidente de Guatemala, específicamente la jurisdicción colonial conocida como la Alcaldía Mayor de Zapotitlán y Suchitepéquez.

8— Este estimado también incluye Belize.

9— Este cálculo también incluye Nicaragua.

10— Este estimado también incluye Honduras.

11— Ambos cálculos sobre Panamá los hice a partir de que Jaen Suárez señala que en la última etapa precolombina existían 79 tribus que tenían un promedio aproximado de entre 1,500 y 3,000 habitantes cada una. (Jaen Suárez, 1981: 43)

- 12— La excepción a este patrón fue la región Maya en la península de Yucatán, donde se establecieron grandes centros de población. (Hall, 1985: 10)
- 13— En el sentido de que mayores asentamientos humanos requieren una mayor cantidad de alimentos para su reproducción material. Pareciera que desarrollo de las técnicas de producción y la presión demográfica mantienen una interacción constante la una sobre la otra. El desequilibrio en esta relación, ya sea por exceso de población o escasez de alimentos, puede llevar a la crisis y al colapso de la organización social que lo sufre. En el caso de la América Central precolombina, pareciera que sólo los pueblos mayas enfrentaron dicho desequilibrio (Hall, 1985: 10; MacLeod, 1980: 31)
- 14— En este caso se usa la clasificación de cinco regiones que usa Carmack: 1. Tierras altas occidentales, 2. Tierras bajas del Norte, 3. Tierras bajas del Pacífico, 4. Istmo del sur y 5. Tierras bajas orientales (Carmack, 1993).
- 15— Una hipótesis interesante a explorar es que la gran mayoría de los pueblos aborígenes que habitaban en la región funcionaban con una economía de valor de uso y no de valor de cambio, con la clara excepción de los mayas, que sí desarrollaron una lógica de acumulación. Una pregunta interesante es ¿qué habría sucedido si los españoles se hubieran encontrado con los pueblos mayas en el momento de su apogeo y no de declive?
- 16— Cual es el caso de los modos de producción feudal y capitalista.
- 17— A lo largo de su artículo sólo menciona de manera breve el caso del ganado vacuno y de ovejas en México, como un factor que impidió la recuperación del bosque (Denevan, 1992: 376).
- 18— Esta visión de dominio sobre la naturaleza no es particular de los españoles, es uno de los rasgos distintivos de Occidente. Con respecto al bosque, por ejemplo, James Parsons señala que "... es concebido no como un entorno productivo y amigable, cual era la actitud usual de los indígenas, sino como algo que tenía que ser subyugado." (Parsons, 1989: 313).
- 19— Es interesante contrastar que a diferencia del patrón seguido por los españoles en el cono sur, y particularmente con las ciudades incas, los españoles no se ubicaron sobre sino cerca de los asentamientos indígenas en América Central.
- 20— No estoy seguro de que ésta sea la mejor expresión, sin embargo el término "guerra" oculta que en muchas ocasiones los indígenas no opusieron resistencia y sin embargo fueron asesinados de manera cruel e inmisericorde por los conquistadores.
- 21— En el caso de América Central, este proceso inició en la segunda década del siglo XV y en su dimensión más cruda y destructiva duró hasta mediados del mismo siglo.
- 22— De nuevo sobre este tema, la única excepción antes del arribo de los españoles fue la de los estados mayas, aunque existe una amplia discusión académica sobre las causas del colapso de dicha organización social.

Bibliografía:

- Borah, Woodrow. ¿América como modelo? El impacto demográfico de la expansión europea sobre el mundo no europeo. En: Cuadernos Americanos, vol. 125, No. 6, 1962, p. 176-185.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana y Pérez Brignoli, Héctor. Centroamérica y la economía occidental, 1520-1930. – 2da. Reimpresión – San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1986.
- a) Carmack M., Robert. Introducción: Centroamérica aborígen en su contexto histórico y geográfico. En: Carmack M., Robert. (Editor). Historia General de Centroamérica. Madrid, España: Comunidad Europea, FLACSO, 1993. Tomo I, p. 15-59.
- b) Perspectivas sobre la Historia Antigua de Centroamérica. En: Carmack M., Robert. (Editor). Historia General de Centroamérica. Madrid, España: Comunidad Europea, FLACSO, 1993. Tomo I, p. 15-59.
- Castellero Calvo, Alfredo. Evangelización y reducciones indígenas. ¿Triunfo o fracaso del sistema colonial? El modelo panameño. Documento mimeografiado, Octubre 1992.
- Subsistencia y economía en la sociedad colonial. El caso del Istmo de Panamá, Siglos XVI y XVII. En: Revista de Historia. UNA/CIH-UCR. N°18, Jul.-Dic., 1988, p.23-91.
- Castro Herrera, Guillermo. Naturaleza y Sociedad en la historia de América Latina. –1 edición– Panamá: CELA, 1996.
- Cooke, Richard. The Native Peoples of Central America during Precolumbian and Colonial Times. En: Coates, Anthony (editor). Central America: A Natural and Cultural History. New Haven and London:

- Yale University Press, 1997. 137-176.
- de las Casas, Fray Bartolomé. *Tratados*. – 1ª Reimpresión - México: Fondo de Cultura Económica, 1974, Tomo II.
- Denevan M., William. The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. En: *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 82, N° 3, 1992, p. 369-385.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia de la conquista de la Nueva España*. – 10ª. Edición – México: Editorial Porrúa, 1974.
- Hall, Carolyn. América Central como Región Geográfica. En: *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, N° 11 (2), 1985, p. 5-24.
- Heckadon-Moreno, Stanley. Spanish Rule, Independence, and the Modern Colonization Frontiers. En: Coates, Anthony (editor). *Central America: A Natural and Cultural History*. New Haven and London: Yale University Press, 1997, p.177-214.
- Kramer, Wendy; Lovell, George y Lutz, Christopher. La conquista española de Centroamérica. En: Pinto Soria, Julio (editor). *Historia General de Centroamérica*. Madrid, España: Comunidad Europea, FLACSO, 1993. Tomo II, p. 21-93.
- López de Gomara, Francisco. De la Historia General de las Indias. En: Real Academia Española. *Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, Tomo XXIII. *Historiadores Primitivos de Indias*. Tomo I. Madrid: Ediciones Atlas, 1946, p.155-463.
- López de Velasco, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid: Ediciones Atlas 1571-4/1971.
- Lovell W., George y Lutz H., Christopher. The historical demography of Colonial Central America. En: *Benchmark 1990, Conference of Latin American Geographers*, Vol. 17/18, 1992, p. 127-138.
- MacLeod J., Murdo. Los indígenas de Guatemala en los siglos XVI y XVII: tamaño de la población, recursos y organización de la mano de obra. En: Sánchez-Albornoz, Nicolás (compilador). *Población y mano de obra en América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p.53-67.
- MacLeod J., Murdo. *Historia Socio-Económica de la América Central Española, 1520-1720*. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1980.
- Parsons, James J. The Changing Nature of New World Tropical Forest Since European Colonization. En: Denevan, William (Ed.). *Hispanic lands and peoples. Selected writings of James J. Parsons*. Boulder Co.: Westview Press, 1989, p. 313-327.
- Ponce, Fray Alonso. *Relación de las cosas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce, Comisario General en la provincias de Nueva España, 1586*. En: *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*. Zavala Urtecho, Joaquín (dir.). Vol. 10, núm. 58, 2ª. Época, Managua: Publicidad de Nicaragua, julio de 1965, p. 1-52.
- Sauer, Carl Ortwin. *Descubrimiento y dominación española del Caribe*. – 1era. edición en español – México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

PRESENTACIÓN

Francisco Rodríguez Cascante

Para bien de las producciones literarias de la región, la crítica centroamericana ha superado ya el aislamiento y trata de posicionarse con regularidad en diferentes medios académicos y divulgativos. En este esfuerzo, han surgido revistas que tienen, entre otros méritos, la constancia editorial. Entre estas, *Cuadernos de Intercambio* se ha unido al conjunto de publicaciones serias de la región centroamericana ocupadas de ejercer la crítica literaria y cultural de una forma sistemática.

Este número tres ofrece al lector un rico conjunto de textos críticos que abarca distintos géneros y períodos de la producción textual centroamericana y del caribe. Inicia el volumen un artículo de Deborah Singer titulado “El colonizador blanco europeizante frente al indígena centroamericano: configuración de identidades y alteridades a partir de los géneros discursivos coloniales”. En este trabajo, la autora propone una lectura de textos coloniales del área con base en la identificación de discursos identitarios. Por un lado, analiza las imágenes que los conquistadores y colonizadores crearon de los indígenas y, por el otro, mira las ausencias y los silencios de esos discursos, en un esfuerzo por problematizar las formaciones discursivas identitarias de lo que iba a llegar a ser la región centroamericana.

El segundo trabajo es de Carlos Villalobos Villalobos y se titula “Los testimonios del Diablo: la desmitificación de lo militar y lo político en dos novelas centroamericanas”. Se trata de un estudio comparativo de los textos *El último juego* (1977) de la panameña Gloria Guardia y *El arma en el hombre* (2001), escrito por el salvadoreño Horacio Castellanos Moya. Los ejes que articulan dicha confrontación son las estrategias políticas y las estructuras militares.

Posteriormente presentamos el artículo “La moral en la crisis contemporánea de Moisés Vincenzi: un intento de conjurar un *a priori* racional con un *a priori* cultural”, escrito por Roy Alfaro Vargas. En este trabajo, a partir del deconstructivismo, Alfaro propone que Vincenzi construye una imagen identitaria nacional ajena, puesto que se fundamenta en el eurocentrismo: “Vincenzi (...) al ubicar a Europa y a la moral cristiana como ejes o centros logocéntricos, crea una relación identitaria jerarquizada, que consiste en la representación de una identidad absoluta y de una identidad participante”.

El trabajo de Francisco Rodríguez Cascante “Hablar con imaginación propia en una lengua universal: el proyecto cultural de la *Revista de Guatemala*”, analiza el papel de una importante publicación durante el período de los gobiernos democráticos en Guatemala. El estudio propone que la revista

fundada y dirigida por Luis Cardoza y Aragón se proyectó como un medio difusor de una cultura moderna, entendida a mediados del siglo XX como “universal”. Este proyecto defendía la idea de la incorporación de “lo nacional” a los cánones ilustrados de la cultura moderna, básicamente europea.

Finaliza el presente número con el trabajo de Víctor Valembois “El camino de Santiago, de Alejo Carpentier, una auténtica 'pica en Flandes'” Con este artículo, el autor explica algunos pormenores de ubicación del texto de Alejo Carpentier, al estudiar las referencias a Flandes que realiza el autor cubano.

El colonizador blanco europeizante frente al indígena centroamericano: configuración de identidades y alteridades a partir de los géneros discursivos coloniales

Notas

Deborah Singer*

Abstract

The article explores the origin of the discursive construction that we know as the "indio", taking as framework some central american colonial texts. The creation of stereotypes related to the indigenous "other" contributed to configurate national identities based on europeans models.

Key Words: Conquest, identity, alterity, colonial discourse, evangelization.

Resumen

El artículo intenta explorar el origen de la construcción discursiva que conocemos como el "indio" a partir de los textos coloniales centroamericanos. La creación de estereotipos relativos al "otro" indígena influyó en la configuración de identidades nacionales basadas en modelos europeizantes.

Palabras claves: Conquista, identidad, alteridad, discurso colonial, evangelización.

El primer contacto entre la civilización europea y la americana generó una ola de testimonios escritos por los conquistadores, que intentaban aprehender el maravilloso mundo ante el cual se veían enfrentados. Ya sea de primera mano o de oídas, el conjunto de crónicas, epístolas y cartas de relación, dieron origen a un imaginario relativo a América que se difundió rápidamente por el continente europeo y se amoldó a la mítica concepción del mundo que se tenía en aquella época. América se irguió como la región donde todo es posible, donde todo abunda. De esta manera, era tan factible encontrar allí ciudades bañadas en oro, como seres sin cabezas, sirenas, amazonas, y un paisaje conformado por una inmensidad de especies exóticas. El habitante americano no podía quedar fuera de este constructo mítico, y pronto se fue perfilando un modelo discursivo que actualmente conocemos como el "indio", cuya representación (formulada por el conquistador) tuvo la fuerza de imponerse como verdad incuestionable; el indígena americano fue concebido como una presencia extraña, una alteridad a la que se le adjudicó una posición subalterna en el orden social. De hecho, las bases de la discriminación del indígena fueron sentadas a partir de los textos del descubrimiento (1492) y sus huellas son perceptibles hasta el día de hoy.

* Lic. Academia de Música de Friburgo.

Este artículo tiene por objetivo examinar la forma en que se construyó la figura del “otro” indígena tomando como punto de partida textos coloniales producidos en Centroamérica. A partir de allí se intentará establecer en qué medida la presencia de alteridades (en ocasiones percibidas como amenazantes) ayuda a conformar los límites de la propia identidad. Por ser el tema de una gran complejidad, el análisis se restringirá a la relación antagónica entre el colonizador blanco, portador de una visión europeizante y excluyente, y el indígena americano como defensor de su cultura y de su tradición ancestral. No consideraré los grupos humanos que en su momento fueron percibidos como otras alteridades (negros, mestizos, ladinos) porque con ello se excedería los límites del artículo. Aun así, es importante aclarar que las relaciones establecidas entre los grupos sociales durante la época colonial fueron de gran complejidad debido a la cantidad de factores que se entrecruzaban (etnia, nivel de educación, lugar de nacimiento, estrato social, etc.). También es importante señalar que los Estados Nacionales se formaron en América a partir de una autorepresentación europeizante que dejó por fuera a la población indígena, por eso es conveniente revisar la forma en que ha sido escrita la historia oficial, a fin de devolverle a los excluidos su rol protagónico.

La formación arquetípica del indígena americano

Según Walter Mignolo (1986), la “lectura” que Colón hizo del Nuevo Mundo fue una forma de apropiación territorial motivada por la expansión del imperio:

“El discurso que describe las Indias Occidentales, producido por y para peninsulares, es el discurso que construye un sentido territorial que es a la vez una apropiación” (Mignolo 1986: 153).

La apropiación territorial va aparejada del sometimiento de sus habitantes y su incorporación en un orden simbólico inteligible para el conquistador. El tema de la apropiación del territorio y la construcción de un “otro” imaginario y antagónico es analizado por Beatriz Pastor (1984), quien demuestra que la mitificación que Colón hizo de América no fue más que la consecuencia de su necesidad de identificar América con Asia; de hecho, Colón no vino a descubrir, sino a encontrar una realidad que ya conocía de antemano. En el “*Diario del primer viaje*” (1991) de Colón es evidente que para el almirante, el indígena no es más que parte del paisaje exótico que está descubriendo. Colón no hace un intento de comprensión de esa realidad totalmente diferente de lo que él jamás ha visto, sino que se limita a describir los detalles que le parecen interesantes, a modo de inventario, acomodando la información en el marco eurocentrista que le resulta familiar (Pastor: 1984); es decir, haciendo el discurso comprensible para los futuros lectores que serían nada menos que los Reyes Católicos. De esta manera describe Colón el primer impacto ante la presencia indígena:

“Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto moza.” ...“Dellos se pintan de prieto y dellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos” (Colón 1991:30).

Esta primera descripción pone énfasis en el primitivismo de los indígenas, puesto que todavía viven en estado salvaje, desnudos, y decoran sus cuerpos

como hacen los pueblos retrasados culturalmente. No conocen el valor de las armas: *"les amostre espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia"* (Colón 1991:30), ni entienden el valor de la propiedad privada: *"...todo lo que tienen lo dan por cualquier cosa que les den..."* (Colón 1991:32), rasgo de importancia fundamental para un europeo del siglo XV (Pastor:1984). De hecho, al desconocer el comercio como actividad propia de una sociedad civilizada, los nativos se autorevelan como un grupo social retrasado que está dispuesto a entregar lo que tiene sin esperar nada a cambio. Si bien es cierto que Colón destaca inicialmente este rasgo como un signo de generosidad, pronto insiste en él en forma burlona, casi despectiva.

Otro aspecto en el que Colón insiste es en la supuesta docilidad de los indígenas *"...esta gente es muy mansa y temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley"* (Colón 1991:54). De la mansedumbre a la cobardía hay un paso *"...tan temerosos que a una persona de los nuestros fuyen cientos de ellos..."* (Colón 1991:58), y con la mentalidad mercantilista de Colón, pronto está sugiriendo utilizar a los nativos como esclavos: *"Vuestras Altezas cuando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla o tenellos en la misma isla cautivos, porque con cincuenta hombres los terná todos sojuzgados y los hará hacer todo lo que quisiere"* (Colón 1991:33). Los nativos, así como la naturaleza que los circunda, adquieren relevancia en la medida en que constituyen una mercancía de la cual se puede obtener ganancias económicas.

Antes de su regreso a España, Colón ha sentenciado a los indígenas a un futuro de explotación y miseria que conduciría a la destrucción de millones de ellos. Al ser despojados de su valor como seres humanos íntegros fueron convertidos en súbditos de segunda clase, susceptibles de ser controlados y reeducados según los intereses del conquistador. Colón escribe: *"Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos..."* (Colón 1991:31). A los ojos del español, el temperamento indígena es servil, por eso está naturalmente destinado a obedecer. Antonio Gómez-Moriana (1991) destaca que Colón no sólo se apropió de lo que estaba descubriendo en la medida en que lo redennominaba, sino que además empleó palabras ya "habitadas". Los términos "Indias" e "indios" tenían una carga semántica que a los europeos les resultaba familiar en alguna medida, de modo que el conocimiento experimental no hizo más que confirmar el conocimiento ya escrito. El mundo americano se transformó en objeto de conocimiento de todas las disciplinas, generándose construcciones retóricas que darían origen al "indio". El indígena fue redennominado, descrito (siempre a partir de referentes conocidos), transformado en objeto de conocimiento, fue incluido en un orden religioso y comercial, pero jamás dejó de ser el "otro" extraño y amenazante.

Identidad versus alteridad

El concepto de identidad responde a criterios convencionales que se establecen culturalmente para reconocerla. No se trata de un término esencialista que permita definir "para siempre" su significado, sino que depende del grupo humano y el momento histórico en cuestión. Sin embargo, existen ciertos criterios más o menos universales para establecer la propia identidad frente a los demás, como la unidad lingüística, territorial, cultural, etc.

Identificar significa singularizar, es decir, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio que es discernible de todo lo demás. Esta definición adquiere especial relevancia cuando se refiere al individuo o a un grupo humano en particular. El individuo tiene una particular representación de sí mismo constituida por las múltiples “capas” que conforman sus rasgos personales. Conforme las circunstancias cambian en la vida, el individuo va modificando las representaciones de sí mismo (por eso no podemos hablar de identidades eternas e inmutables), y de acuerdo a ello, la forma en que se relaciona con los demás; éstos, a su vez, lo reconocen como entidad única y le atribuyen ciertas características y roles que terminan por delimitar la construcción de su personalidad.

En el caso de una colectividad, se trata de una representación intersubjetiva compartida por la mayoría de los miembros de un pueblo. La identidad colectiva está estrechamente ligada al concepto de nación, puesto que para darle unidad al grupo social es necesario crear un pasado simbólico y un sentido de pertenencia a la comunidad que posibilite el logro de metas comunes (Anderson: 1983). Luis Villoro (1998) define *nación* como un grupo humano con una historia común, que respeta ciertas normas de comportamiento, adopta un sistema religioso determinado, habla una lengua específica, y en general comparte la misma cultura. La nación tradicionalmente convive en un mismo territorio (aunque no necesariamente) y necesita alguna organización política que haga posible la vida en común, de allí el surgimiento de los Estados Nacionales. Aparte de ello, en la constitución de la nación es clave un principio moral basado en el legado del pasado y el deseo de proyectar hacia el futuro aquella herencia ancestral (Renan: 1991).

De esta manera, al remontarnos a fines del siglo XV en América nos encontramos con la presencia de varias naciones indígenas que contemplan con estupor la llegada al continente de los primeros europeos, *los extranjeros de barbas rubicundas*. La primera reacción (mutua) ante el encuentro fue de franca sorpresa, pero pronto se impusieron el temor y la desconfianza porque el “otro” constituía una amenaza al orden conocido.

Los estadios en el reconocimiento del otro

Luis Villoro establece tres estadios en el reconocimiento del otro. El primero de ellos consiste en conjurar su otredad, establecer rasgos de la cultura ajena que sean semejantes a la cultura propia, de modo de poder analogarlos a un referente conocido. De esta forma, las crónicas suelen contener descripciones que aluden al horizonte familiar (el paisaje europeo, ciertos pasajes de la Biblia, las guerras contra los moros, etc.), y todo lo que queda fuera del marco de lo propio es considerado demoníaco. Si bien Cortés y sus soldados se maravillaron ante el nivel de organización cívica que encontraron en Tenochtitlan, no pudieron aceptar la crueldad de los ritos religiosos de los aztecas: ese rasgo de su cultura tuvo la fuerza de poner en cuestionamiento la humanidad de los indígenas, y por tratarse de un tipo de ritualismo irreductible al ideal cristiano, debía ser extirpado de raíz.

“(Cortés les dijo) que también habían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio, y cada día

sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortábanles las piernas y los brazos y muslos, y lo comían como vaca que se trae de las carnicerías en nuestra tierra, y aún tengo creído que lo vendían por menudo en los tianguex, que son mercados” (Bernal Díaz del Castillo 1968:81).

Si bien la descripción nos hace pensar en los cuentos de terror, no hay duda de que hay una genuina condena de parte del narrador. Los sacrificios humanos que practicaban ciertos pueblos indígenas ejercieron sobre los europeos una fascinación macabra que remitía a las viejas fábulas de la Edad Media. Bernal Díaz es un hombre de su tiempo y también él se hace eco del imaginario mítico español al momento de construir discursivamente al indígena. La presencia de la homosexualidad y un ritual religioso que incluía sacrificios humanos le resultaba incomprensible, aunque no dudaba de la efectividad del discurso del conquistador como herramienta de persuasión para lograr un cambio de actitud en el otro, como se verá más adelante.

En los años posteriores a la llegada de Colón, el discurso de los conquistadores terminó de perfilar al indígena como mentiroso, perezoso, vicioso y violento. Esta imagen se debe a que, pasada la sorpresa del primer encuentro, los nativos se rebelaron contra las intenciones de opresión y sojuzgamiento por parte de los recién llegados. El indígena dejó de ser considerado el buen salvaje y se le atribuyeron comportamientos que lo acercaban al estereotipo del bárbaro brutal, a quien era necesario doblegar y ello sólo era posible mediante el uso de la fuerza. La construcción discursiva que creó el estereotipo del indígena fue aceptada y compartida por los conquistadores, y su difusión a través de los textos coloniales provocó un reconocimiento generalizado como verdad absoluta.

El europeo se autoinstituyó el modelo, el paradigma a seguir. Al poseer un grado superior de dominio tecnológico se sintió elegido por Dios para llevar a cabo la gesta evangelizadora destinada a “rescatar” de la barbarie y la idolatría a los pueblos americanos. Edmond Cros (1991) señala que el mito del Edén no alcanzó a describir el Nuevo Mundo porque hubo un “otro” irrepresentable que jamás se logró clasificar. Este otro incorporaba todos los tabúes que es posible encontrar en un espacio mítico que en aquella época se consideraba satánico: la desnudez, el canibalismo, la idolatría y la sodomía. Desde la perspectiva occidental, se trata de un mundo que subvierte los valores de la naturaleza y los valores de la cultura.

Siguiendo con la propuesta de Villoro, el segundo estadio del reconocimiento le reconoce al otro su categoría de sujeto depositario de derechos; se le respeta en tanto criatura de Dios (como lo hace Las Casas frente a los indígenas), pero no se acepta su plena diferencia. Reconocer la mirada del otro es darle la oportunidad de transformarse en sujeto capaz de observar, y desde el momento que al “objeto” se le otorga este derecho, cabe la posibilidad que los valores de la propia cultura sean puestos en tela de juicio. Si la creencia occidental se yergue sobre la base de que sólo hay una verdad, y esa verdad es universal, el europeo no puede tolerar la cultura del indígena como una alternativa viable a la cultura propia.

Sin embargo, el contacto prolongado entre ambas culturas tiene el efecto de favorecer un cierto reconocimiento mutuo. Ejemplo de ello es la admiración que a Bernal Díaz le produce la figura de Montezuma: “...e íbamos platicando

de la buena manera y crianza que en todo tenía, y que nosotros en todo le tuviésemos mucho acato” (Díaz 1968: 154). El respeto que le inspira Monctezuma permite inferir que para el autor, el indígena es un ser humano susceptible de ser educado y puede perfectamente insertarse en el orden social. De hecho, Bernal afirma con orgullo la facilidad con que los indios aprenden ciertos oficios:

“...solos dos oficios no han podido entrar en ellos y aunque lo han procurado, que es hacer el vidrio y ser boticarios; mas yo los tengo por de tan buenos ingenios que lo aprenderán muy bien” (Díaz 1968: 537).

La “Historia verdadera” de Bernal Díaz tiene una visión claramente europeizante, aunque las voces del “otro” indígena se escuchan en el texto a pesar del propio autor:

“...y entonces, cuando estábamos peleando con ellos nos decían muchas palabras, llamándonos de apocados y que no éramos buenos para cosa ninguna, ni para hacer casas ni maizales, y que no éramos sino para venirles a robar su ciudad, como gente mala que habíamos venido huyendo de nuestra tierra y de nuestro rey y señor” (Díaz 1968: 328).

Sin embargo, esa voz no tiene la fuerza suficiente como para provocar en el autor-narrador un proceso de reflexión autocrítico en torno a las motivaciones que habían desencadenado el proyecto de conquista. Hubiera sido demasiado para un cronista del siglo XVI.

Villoro señala un tercer estadio que consiste en reconocer al otro en su plena diferencia, aceptar su modo de ver el mundo, darle la palabra y permitirle ser sujeto creador de discursos. Sahagún se acercó a este nivel pero no logró concretarlo del todo porque aceptar la interpretación que los indígenas le daban al universo hubiera hecho tambalear los cimientos de la civilización occidental y la doctrina cristiana, algo que él no hubiera sido capaz de tolerar.

La alteridad del indígena en la era colonial

Al examinar el contexto histórico en que se llevó a cabo la conquista de América, observamos que por medio del discurso humanista el europeo produjo y divulgó una auto-imagen de conquistador universal, motor del progreso y señor de su destino histórico. Los pueblos indígenas fueron forzados a someterse a los dictámenes de los vencedores (esclavitud, pago de tributos, pérdida de autonomía política y económica), sufriendo además una reorganización interna que alteró su autorepresentación y su proyección hacia el futuro. Como contraparte, la élite colonial compartía la cultura de la potencia colonizadora, de manera que su principal afán era demostrar que estaban “a la altura” de cualquier español. Con ello, exacerbaron la distancia entre ellos y las comunidades subalternas (ladinos, mestizos, negros, indígenas) mediante la construcción de arquetipos que acentuaban la marginalidad de estos grupos. Los textos coloniales dan cuenta del esfuerzo del criollo por separarse de la imagen del indígena para acercarse al modelo europeo (Brennan: 1991)

La interpretación del discurso del “otro”

El dominio de la lengua española se transformó en un indicador indispensable a la hora de reconocer identidades, por eso, el estudio de la

producción textual durante el período de conquista y los siguientes trescientos años de colonización es fundamental para lograr un mayor grado de comprensión del proceso de consolidación de las identidades en Latinoamérica. Martin Lienhard (1993) sostiene que el predominio de la escritura sobre los sistemas autóctonos orales estableció una literatura “oficial” que iba en perfecto acuerdo con la ideología y los cánones europeos. En un principio prevaleció la necesidad de glorificar la gesta del conquistador-cronista, pero con el tiempo se inició un diálogo con el “otro” autóctono e incluso se le permitió tomar la pluma para expresarse directamente, aunque siempre de acuerdo a las normas escriturales impuestas por el conquistador. Pero esos casos eran excepcionales. Normalmente la barrera del idioma se erguía como obstáculo para el entendimiento entre los europeos y los indígenas americanos, de modo que el conquistador optaba por “interpretar” a su manera el discurso oral del “otro”, manipulándolo con el fin de poder justificar cualquier iniciativa bélica española.

Todo tipo de interpretación o traducción del discurso del “otro” es una forma de domesticar lo extraño, lo que hay de diferente en él (Alonso: 2003). Los conquistadores partieron de la base que su cultura era universal y se entendía por sí sola, al punto de ser capaz de traspasar las fronteras de la traducción. Con ésto, el europeo se representó al “otro” desde sus propios valores socioculturales, afectando sustancialmente la “traducción” del discurso del indígena.

La imposición del cristianismo y del idioma español a los pueblos conquistados alteró la visión cosmogónica de los propios indígenas de modo que su legado, impreso en los diversos testimonios de los cuales disponemos en la actualidad, parece haber recibido algún tipo de influencia de parte de la cultura occidental y nos dificulta la distinción entre elementos originales de América y elementos “importados” de Europa. Como ejemplo de ello puede citarse el libro de *Chilam Balam de Chumayel*, en el cual leemos (acerca de los espíritus): “*Del fondo de la gran Piedra de la Gracia, despertó la tierra de Dios el Verbo, él solo por sí mismo*” (Chilam Balam 1998: 64). El Verbo tiene una connotación que nos remite a la filosofía escolástica, y difícilmente puede haber sido originario de América.

La gesta evangelizadora

El origen del “otro” indígena se transformó en fuente de controversia, aunque parece haber cierto consenso en que se trata de los descendientes de las tribus de Israel. Fray Francisco Jiménez (1929) lo expresa claramente en su “*Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*”:

“...y se verá adelante en la historia de aquestos indios de la Provincia de Guatemala, todas son tradiciones del Testamento Viejo, que no puede ser otra cosa, sino que lo conservaron de sus antepasados los Ysraelitas, de quienes estos descienden según la más verdadera sentencia, como muy doctamente prueba el Venerable Padre y Apóstol de aqueste Reyno Fray Domingo de Vico” (Jiménez 1929: 5).

La conquista se llevó a cabo aparejada de la labor evangelizadora. El principio básico de la doctrina cristiana es la certeza de que Dios es Uno, por lo tanto no puede admitir la existencia de cultos alternativos. Como

consecuencia de ello se produjo una condena generalizada de las prácticas idólatras de los indígenas, que inmediatamente fueron calificadas como diabólicas. El indígena fue percibido como presa fácil del demonio, quien trata de destruir al ser humano en la medida en que lo induce a pecar y a alejarse del orden y la virtud. La catequización que emprendieron los españoles partía de la base que sólo a través de la palabra de Dios el alma indígena podía ser protegida y las fuerzas maléficas ahuyentadas; por esa razón la gesta evangelizadora se transformó en objetivo de primer orden por parte del colonizador. Fray Francisco Jiménez señala que los indios tienen muchas cosas buenas, aunque “viciados por la malicia de Satanás”:

“¿Qué será o sería entre estas gentes que carecieron por tantos años de luz de la fe y de la predicación del Santo Evangelio y donde por tantos años tuvo su asiento y morada Satanás y los dominó por tantos siglos? Y así no es mucho de maravillar que viviesen con tanta ceguedad” (Jiménez 1929: 4).

Toda ceremonia indígena que presentara algún tipo de semejanza con los sacramentos cristianos no era comprendida como “variante autóctona” del ritual, sino que se la rechazaba de plano como una parodia diabólica de lo que consagraba la Iglesia. El indígena fue obligado a interiorizar imágenes religiosas que con frecuencia entraban en contradicción con las propias. De allí surgieron figuras híbridas que, como señala Edmond Cros (1991), no dan cuenta de una fusión de elementos sino más bien de una contradicción irreductible que estructura no sólo lo sacro, sino también la representación de la identidad propia frente al otro. El indio fue condenado a interiorizar su alteridad.

El tema de la evangelización y el rechazo del culto indígena está presente en muchos de los textos coloniales. Bernal Díaz destaca la labor evangelizadora de Cortés, quien después de cada batalla intenta persuadir a los caciques derrotados de abandonar sus costumbres demoníacas y abrazar los principios de la verdadera fe. La respuesta indígena se da a través de Montezuma y nos revela un gran grado de tolerancia, puesto que en un contexto de pluralidad de dioses la existencia de una nueva divinidad no pone en entredicho el sistema religioso: “...acá adoramos nuestros dioses y los tenemos por buenos; así deben ser los vuestros, y no curéis más al presente de hablarnos de ellos” (Díaz 1968: 153). Es sorprendente que los españoles hayan confiado en que la evangelización se llevaría a cabo fácilmente y sin contratiempos. ¿Cómo esperar que un pueblo se deshaga del sistema de creencias de sus ancestros, sistema dominado por dioses guerreros y triunfadores, para ponerlo a adorar a un dios vencido en la cruz? Los europeos asumen que su cultura es universal y se entiende por sí sola.

Aun así Bernal Díaz deja entrever una sospecha: “...y prometieron que desde allí adelante que no matarían ni comerían de aquella manera más indios. Digo yo que, qué aprovechaba todos aquellos prometimientos, que en volviendo la cabeza hacían las mismas crueldades” (Díaz 1968: 127). La desconfianza en la genuina conversión del indígena es un tema recurrente durante toda la era colonial. El licenciado Pedro Frasso, fiscal de la Real Audiencia de Guatemala, reportó durante su visita a las cofradías de la Vera-Cruz y de San Blás (Nicoya) en 1663 los excesos a los que se llegaba en las fiestas organizadas por estas cofradías:

“Con las borracheras y banquetes que el día y noche de la fiesta que celebran se acostumbran hacer juntándose en casa del indio mayordomo muchos indios é indias adonde por su

incapacidad con los bailes y fiestas que hacen renuevan la memoria de su antigüedad é idolatría”
(citado por Vargas 2000: 88).

Notas

Es indudable que el “otro” indígena suscitaba sentimientos encontrados, que fluctuaban entre la descalificación más absoluta (por su propensión a los vicios) y el reconocimiento de sus potenciales talentos. En cualquier caso parece haber consenso en torno a la necesidad de ejercer un tutelaje sobre ellos, ya sea para evitar su entrega al libertinaje, o para fomentar su potencial educativo.

En la relación de José Antonio Liendo y Goicoechea sobre los indios gentiles de Pacura, escrita en 1811, el sacerdote explica con una mezcla de enfado y frustración la manera en que los indígenas le habían hecho creer que guardaban una sincera fe en Dios y en la doctrina cristiana, cuando en realidad seguían practicando sus cultos idolátricos en secreto. Goicoechea tiene por misión “*desimpresionarlos de los misterios de maldad en que fundan su religión*”, pero en el proceso se hace eco del prejuicio generalizado: “*...la reserva, la desconfianza, el silencio, el disimulo y la hipocresía forman el carácter de estos indios*” (Goicoechea 2001: 41-42). La desconfianza y la reserva ante el extraño deben haber sido mutuas, sólo que en este caso sólo contamos con la voz europeizante porque no tenemos testimonios de los payas. Goicoechea señala que los indígenas solían recibirlo con “*demonstración de gozo*”, lo cual le daba ánimos para seguir adelante con la tarea de “*civilizar gentes ignorantes con el fin de infundirles ideas y pensamientos racionales*” (Goicoechea 2001: 39), pero la experiencia parece haberlo convencido de la inutilidad de su esfuerzo:

“...parecen más almas angelicales; pero tratándoles despacio, con intimidad y reflexión, se descubren bribones, taimados y embusteros. En toda su política siguen vías oblicuas y senderos tenebrosos, haciendo consistir la finura de su crianza en ser por extremo disimulados sin parecerlo, y en confundir la gerigonza con el lenguaje sincero del corazón”
(Goicoechea 2001: 43).

En los albores de la independencia todavía el indígena era percibido como el “otro” extraño a quien era necesario proteger, pero también había que controlarlo e inculcarle valores occidentales. La administración colonial incentivó la concentración de la población indígena en las llamadas reducciones con el fin de facilitar el proceso de educación y evangelización. Con esto se pretendía, además, ejercer un mayor control para evitar que los indígenas reincidieran en sus antiguas prácticas. Es interesante constatar que para Goicoechea la verdadera amenaza a la estabilidad del orden social no venía de parte de los indígenas, sino de los ladinos (a quienes era más difícil mantener a raya) y de los españoles; ésto no debe sorprendernos porque en aquel tiempo los españoles eran percibidos como el enemigo común a quien era necesario expulsar. La integración que propone Goicoechea, que de alguna forma representa la opinión de la élite criolla, consiste en transformar a la población autóctona en “*corderos mansos*” para que sirvan “*en las labores del campo*”. En otras palabras, la perspectiva era incorporar al indígena en el proceso de producción como trabajador sumiso y respetuoso, pero jamás integrarlo al sistema en calidad de “igual”.

Durante toda la era colonial prevaleció la sospecha de que en cualquier momento, al menor descuido de la autoridad, el proceso de catequización volvería hacia atrás, lo que constituía un gran peligro para la estabilidad del orden político. No hay que perder de vista que el sistema se fundamentaba en

la jerarquización social, y ésta era legitimada por la Iglesia al persuadir a los individuos de que debían aceptar como natural el lugar que se les había asignado en el escalafón social. Por otra parte, las memorias de 1576 nos dan cuenta de que algunas de las injusticias que sufrieron por parte de la autoridad hispana fueron la prohibición de celebrar los domingos y las grandes fiestas, la pérdida de la confesión, y la suspensión de las clases de doctrina cristiana. Esto nos hace pensar que, si bien es cierto que la catequización era considerada primordial, siempre estuvo subordinada a los intereses económicos de la metrópoli y más de una vez fue suspendida por diversas causas.

En general, durante la conquista se insistió en presentar un desfile de guerreros (el ideal del caballero andante) peleando por una causa magna, con la espada en una mano, y la Biblia en la otra. De hecho, la evangelización fue asumida con tanta decisión y violencia porque constituía la justificación ética que los conquistadores necesitaban para sustentar la empresa colonizadora. Desgraciadamente, la historia muestra una y otra vez que, si hubo alguna vez un fin noble, la ambición desmedida convirtió el fenómeno de la conquista en una masacre sistemática de los pueblos americanos, o en su defecto, se los transformó en “piezas” destinadas a servir a los conquistadores:

“Como hubo llegado Gonzalo de Sandoval con su ejército a Tezcucó, con gran presa de esclavos y otros muchos que se habían habido en las entradas pasadas, fue acordado que luego se herrasen, y después que se hubo pregonado que se llevasen a herrar en una casa señalada, todos los más soldados llevamos las piezas que habíamos habido para echar el hierro de Su Majestad, que era una G, que quiere decir guerra” (Díaz 1968: 285).

El discurso colonial del vencido

Durante las últimas décadas se ha producido un enorme interés por rescatar las voces indígenas que fueron silenciadas en la era colonial. Es así como se ha acudido a todo tipo de fuentes (manuscritos inéditos, bibliotecas eclesiásticas, expedientes judiciales, etc.) que nos permitan el acceso a las prácticas discursivas indígenas. Los textos indígenas constituyeron un modo de resistencia a la cultura occidental en la medida en que sirvieron de puente entre la escritura y la tradición oral (con sus voces disidentes), transformándose en vehículo para que los vencidos pudieran oponer su propia visión a la visión de los conquistadores. Un importante trabajo de recopilación fue realizado por León Portilla (1987), quien en su libro “El reverso de la conquista” presenta el proceso de colonización de América desde la perspectiva indígena:

*“Es ya bastante que hayamos perdido,
Que se nos haya quitado,
Que se nos haya impedido
Nuestro gobierno.
Si en el mismo lugar permanecemos,
Sólo seremos prisioneros.”
(Portilla 1987: 18)*

Las anteriores son las palabras de uno de los señores principales ante los frailes en el atrio del convento de San Francisco. La lección de catequesis ha terminado con una violenta condena de parte de los cristianos a las antiguas creencias religiosas de los indígenas; no es de extrañar que la réplica indígena

esté impregnada de una profunda desazón por todo lo perdido: el universo heredado de sus ancestros desaparecía ante sus propios ojos.

El proceso de evangelización se llevó a cabo con una mezcla de violencia y persistencia. De esta manera, el vencido adoptó el culto religioso del vencedor motivado por la amenaza o por la persuasión, pero siempre en el entendido que el dios de los cristianos debía ser más fuerte que los dioses indígenas puesto que había favorecido el triunfo europeo:

“Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el Cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento” (Portilla 1987: 86).

La llegada del “verdadero Dios” provocó sentimientos encontrados, a juzgar por lo que encontramos en los textos de origen indígena. En el “Memorial de Sololá”, que circuló oralmente por siglos y fue llevado al papel en el siglo pasado, encontramos sinceras expresiones de fe: “Hasta entonces no conocíamos la palabra ni los mandamientos de Dios; habíamos vivido en las tinieblas” (Memorial de Sololá 1998: 157-158); sin embargo, al hacerse referencia a la peste que azotó al pueblo se señala la responsabilidad de Dios como juez ejecutor del castigo: “En verdad una muerte espantosa cayó sobre nuestras cabezas por disposición de nuestro poderoso Dios” (Memorial de Sololá 1998: 167). Durante todo el período colonial los indígenas fueron blanco de las contradicciones de un sistema que predicaba la palabra de un Dios misericordioso, pero actuaba en forma cruel y arbitraria contraviniendo todos los principios cristianos.

Por otra parte, la cosificación del indígena, que fue asumida con toda naturalidad por los conquistadores (como se vio en el fragmento de Bernal Díaz) fue resentida y denunciada por los vencidos, de modo que la construcción de su autoimagen se vio fuertemente alterada debido a la posición denigrante a la que fue relegado:

“Se nos puso precio. Precio del joven, del sacerdote, del niño y de la doncella. Basta: de un pobre era el precio sólo dos puñados de maíz, sólo diez tortas de mosco; sólo era nuestro precio veinte tortas de grama salitrosa” (Portilla 1987: 54).

No es objetivo de este artículo detallar los abusos que los indígenas sufrieron durante la época colonial, pero sí es importante destacar que cuando la autoridad castiga sistemáticamente al vencido, la percepción que éste tiene de sí mismo y del mundo que lo rodea se ve modificada en forma negativa. Los indígenas fueron continuamente desposeídos de la tierra que les había pertenecido por generaciones, sin que hubiera instancia alguna a la que pudieran acudir para defenderse. En el “Memorial de Sololá” conmueve la amargura y la resignación perceptibles en la voz del afectado:

“Hoy, 2 de agosto, el Gobernador fue a entregar a Xincú el terreno con que me favoreció mi difunto abuelo Diego López, en Pachacum. No me dolió la noticia del terreno. Yo, Francisco Díaz (...). Todo esto no fue hecho con rectitud ni justicia” (Memorial de Sololá 1998: 227).

Hay en el texto una clara protesta. El dejar por escrito que el terreno en Pachacum le pertenecía a Francisco Díaz por ser el legítimo heredero del

abuelo propietario, representa un acto de rebelión contra la injusticia del orden colonial, que no respetaba ni su propia legislación.

La voz del vencido se escucha también a través de las “Memorias”. Las “Memorias” constituyen importantes documentos jurídicos que sirvieron como medio de comunicación entre los indígenas y el rey de España. En 1572, varios barrios y milpas indígenas dejaron por escrito en náhuatl el detalle de los maltratos de que eran objeto por parte de las autoridades españolas. En 1576 las quejas fueron escritas en español, probablemente debido a que las anteriores no habían recibido respuesta alguna, y con la esperanza de que esta vez sus peticiones sí serían escuchadas. La *memoria* 1 es la presentación del texto que el licenciado Francisco Brizeño hace ante el presidente del Consejo Real de Indias, en un intento de ganar el favor de la autoridad hacia los pueblos indígenas. En cualquier caso, nos encontramos frente a un texto que pretende denunciar la “verdad” del padecimiento de los indios, y para hacerla verosímil tuvo que adaptarse a las normas retóricas del siglo XVI. El sujeto es colectivo, y como súbdito del rey, hace uso de su derecho de petición por medio de la redacción de las “Memorias”. El intermediario es Brizeño, que oficia de escribano (lo que le da validez a la escritura) y de mediador entre las dos culturas, puesto que goza del cariño y el respeto de los indígenas. En la *memoria* 1, Francisco Brizeño le escribe al rey acerca de los indios que “...me escriben en su lengua algunas cosas en que reciben agravio, diciendo que me echan a mí menos, que los trataba como a hijos y otras cosas a este tono, rogándome que hable bien por ellos” (*memoria*1 1996: 3).

En la *memoria* 2 se escuchan directamente las voces indígenas. El texto respeta la normativa retórica que implica la afirmación de la fe cristiana: “Nos cuida nuestra querida madre Santa María de la Merced, y pertenecemos a su monasterio” (*memoria* 2 1996: 5) y la obediencia al rey español: “Nos arrodillamos ante usted, y le besamos las manos y los pies de usted, nuestro gran señor de su Majestad” (*memoria* 2 1996: 5). El sujeto colectivo está solicitando el apoyo de la autoridad mayor para que interceda a favor de ellos por los abusos que cometen los mandos medios, por eso insiste en destacar su propia vulnerabilidad y su necesidad de protección: “...nosotros, sus macehuales pobres y afligidos” (*memoria* 2 1996: 5). La referencia a Brizeño se hace como el protector de los indios: “Los macehuales de nuestro Señor Jesús y de nuestro respetado señor de su Majestad llegaron a tener mucho amor por él todo el tiempo que estuvo viviendo aquí, que nos cuidó” (*memoria* 2 1996: 5). Esto nos hace pensar que la autovaloración de los indígenas se ha visto alterada por las sucesivas vejaciones de las que son objeto: “En la cárcel nos afligen los negros, los españoles y los mestizos, allá nos pegan” (*memoria* 4 1996: 17). Ciertamente esta autovaloración tiene que ser negativa porque en la jerarquización social impuesta por el colonizador europeo, ellos se encuentran en el lugar más bajo, sufriendo por ello el hostigamiento de otros grupos marginales, como los negros y los mestizos. Cabría preguntarse hasta qué punto las “Memorias” son un buen representante del discurso indígena, considerando que no circuló internamente entre ellos sino que se trata de un documento escrito con el fin específico de conmovir a la autoridad para que se produzca un cambio en la situación. Para lograr ese objetivo era necesario autodescribirse como “pobres macehuales” débiles y desprotegidos.

Sin embargo, las *"Memorias"* también subvierten la postura europeizante al insistir en el valor de la propia lengua: *"Los principales y la demás gente no saben el náhuatl. Por eso están tristes nuestros corazones"* (memoria 3 1996: 13), y también desde el momento en que fundamentan su propiedad sobre la tierra: *"Y aquí, en nuestra propia tierra que compramos y que nos dio el licenciado Cerrato, Presidente, ahora los españoles nos invaden y nos quitan la tierra"* (memoria 4 1996: 21). Sabemos que los españoles los invadieron desde que iniciaron la conquista, pero la defensa jurídica que la comunidad indígena emprende no está basada en el derecho de haber habitado la tierra con anterioridad a la llegada de los españoles, sino que se fundamenta en la compra de la misma "a la manera occidental" y al derecho sobre ella que le otorgó la autoridad colonial (Cerrato). Desde esta perspectiva, podemos concluir que las *"Memorias"* también representan un texto refundante de la territorialidad e identidad indígenas, a pesar de que los afectados tienen muy claro que en la lucha contra los invasores españoles, ellos mismos fueron los grandes vencidos.

Conclusiones

Según se observa a lo largo de la historia, los diversos grupos humanos interactúan entre sí y seleccionan las relaciones y representaciones de sí mismos que van dando origen a su propia identidad. El rescate de un patrimonio histórico común, una lengua, y todo el conjunto de costumbres, creencias y reglas internas hace que el grupo humano se diferencie de los demás (los otros), y pueda construir un proyecto común para el futuro. Cada sociedad pasa por un proceso ideológico mediante el cual la comunidad afirma su conciencia de sí misma y el lugar que ocupa en el mundo. Esta identidad que le es propia se construye desde adentro (yo soy yo porque sé que soy diferente de los otros), pero también está influenciada por la mirada de los demás.

La conquista de un territorio y su gente es un fenómeno universal que se ha dado constantemente a través de la Historia. Los mecanismos y las motivaciones suelen ser los mismos, pero el caso de la conquista de América tiene como rasgo distintivo la magnitud de la destrucción. La lectura de los textos escritos a partir de la conquista nos permite constatar que el europeo no fue capaz de aceptar la existencia de una cultura con una cosmogonía y organización social diferentes de lo que se conocía hasta ese momento. Para el conquistador, era inaceptable la legitimidad de un tipo de sociedad que se sentía parte integral del orden cósmico, donde el ser humano no era amo y señor, tampoco tenía el derecho de dominar y manipular la naturaleza a su antojo, ni tenía la facultad de ganarse el favor de los dioses por medio de las buenas acciones y la oración; además, los cristianos no comprendieron la connotación religiosa que para los indígenas tenía el sacrificio humano y la antropofagia ritual como fuente de vida y fuerza que ponía al mundo en movimiento. Con todos estos antecedentes no resulta sorprendente que el rechazo haya sido tan profundo, y la voluntad de erradicar la cultura local haya sido tan perseverante.

La imposición europea de una cultura y un idioma foráneos dio origen a una serie de géneros discursivos que dieron cuenta del proceso que

conformaría las identidades latinoamericanas. Por su parte, las crónicas indígenas llamadas “mestizas”, que contienen una yuxtaposición de elementos autóctonos y elementos europeos, como señala Martín Lienhard (1984), nos hacen pensar que no es conveniente hablar de una fusión cultural, porque dicha fusión no se produjo nunca. Más bien los textos coloniales dan cuenta de la diferencia insalvable entre el blanco de origen español y el indígena americano, donde el primero insta un sistema político que asegura su hegemonía sobre los pueblos conquistados. Por su parte, el indígena subvierte el orden que lo sojuzga en la medida en que produce textos que ponen en entredicho la dominación cultural europea, generando el juego sumisión/ subversión al que Lienhard hace referencia. Lo que queda pendiente es hacer una revisión de lo que los Estados Nacionales de Latinoamérica definieron como identidad nacional, imaginando un único modelo válido (europeizante) que fue definido por la élite política, en perjuicio de todas las “alteridades” que quedaron excluidas y lo siguen estando hasta el día de hoy. Nuestra meta no debería ser buscar la homogeneidad, sino reconocer la validez de la pluralidad para (por fin) alcanzar el tercer estadio en el reconocimiento del “otro”.

Bibliografía

- Adorno, Rolena. 1988. “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. En *“Revista de crítica literaria latinoamericana”* (28):55-68. Lima: Latinoamericana editores.
- Alonso Araguás, Icíar. 2003. “Ficción y representación en el discurso colonial: el papel del intérprete en el Nuevo Mundo”:407-419. [Http:// www.histal.umontreal.ca](http://www.histal.umontreal.ca)
- Anderson, Benedict. 1983. *“Imagined communities”*. New York: Verso.
- Anónimo, 1998 *“Libro de Chilam Balam de Chumayel”*, San José de Costa Rica: Editorial universitaria centroamericana.
- Anónimo. 1998. *“Memorial de Sololá”*. San José de Costa Rica: Editorial universitaria centroamericana.
- Brennan, Timothy. 1991. “The national longing for form”. En *“Nation and Narration”* , Homi Bhabha (comp.):44-70. New York: Routledge.
- Colón, Cristóbal. 1991. *“Los cuatro viajes del almirante y su testamento”*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cros, Edmond. 1991. “Le semblable et l'alterité: structuration de l'instance discursive du Nouveau Monde”. *“L'indien, instance discursive. Actes du colloque du Montreal”*, Gómez-Moriana (comp.): 37-51. Colección l'universe des discours, Montreal: ediciones Balzac.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1968. *“Historia verdadera de la conquista de la Nueva España”*. México: Editorial Porrúa.
- Goicoechea, José Antonio. 2001. “Relación del R. P. FR. José Antonio Goicoechea, sobre los indios gentiles, de Pacura, en el obispado de Comayagua”. *“Las letras de la Ilustración y la Independencia en el reino de Guatemala”*, Seidy Araya(comp.): 39-60. Heredia: Editorial Euna.
- Gómez-Moriana, Antonio. 1991. “Christophe Colomb et l'invention de l'Indien”. *“L'indien, instance discursive. Actes du colloque du Montreal”*: 19-35. Antonio Gómez- Moriana (comp). Colección l'universe des discours. Montreal: ediciones Balzac.
- Jiménez, Fray Francisco. 1929. *“Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala”* (I). Guatemala:Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia”.
- Lienhard, Martín. 1984. “Las huellas de las culturas indígenas o mestizas-arcaicas en la literatura escrita de Hispanoamérica”. *“Revista Hispamérica”* (37):3-13. Ediciones Hispamérica.

- Lienhard, Martin. 1993. "Los comienzos de la literatura "latinoamericana": monólogos y diálogos de conquistadores y conquistados". *"Palavra, literatura e cultura. Volume 1. A situação Colonial"*: 41-62. Ana Pizarro (comp). Sao Paulo: Fundação Memoria da América Latina, Dep. de Publicações.
- Lutz, Christopher y Karen Dakin. 1996. *"Memorias"*. Universidad autónoma de México, Centro de investigaciones regionales de Mesoamérica. México: editorial Plumssock.
- Mignolo, Walter. 1986. *"La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)"*. Dispositio XI (28-29): 135-160. University of Michigan: Department of Romance Languages.
- Pastor, Beatriz. 1984. *"Discurso narrativo de la Conquista"*. La Habana: Casa de las Américas.
- Portilla, Miguel León. 1987. *"El reverso de la Conquista"*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Renan, Ernest. 1991. "What is a nation". *"Nation and Narration"*, Homi Bhaba (comp): 8-22. New York: Routledge.
- Vargas, María Clara. 2000, "De las fanfarrias a las salas de concierto" tesis de maestría en historia: Universidad de Costa Rica.
- Villoro, Luis. 1998. *"Estado plural, pluralidad de culturas"*. México: Paidós.

Los testimonios del Diablo: La desmitificación de lo militar y lo político en dos novelas centroamericanas

M.L. Carlos Manuel Villalobos

Resumen:

A partir del análisis de la mente del político y del militar, se confrontan dos textos centroamericanos que se aventuran a explorar los linderos psicológicos de tales sujetos sociales. Se trata de El último juego (1977), publicado por la escritora panameña Gloria Guardia y El arma en el hombre (2001), del novelista salvadoreño Horacio Castellanos.

Palabras clave: literatura centroamericana, novela, Gloria Guardia, Horacio Castellanos.

Abstract:

By starting with the analysis of the politician and militar's minds, two Central American texts are confronted, which venture to explore the psychological borderings of those social subjects. Those texts are El último juego (1977), published by the Panamenian writer Gloria Guardia, and El arma en el hombre (2001), by the Salvadorian novelist Horacio Castellanos.

Keywords: Central America literature, novel, Gloria Guardia, Horacio Castellanos.

El juego político y los aparatos militares, desde la configuración de las resistencias civiles, son dos poderes igualmente endemoniados, dos actitudes hechas una cruz en el centro de la dominación. Este entrecruce de poderes, de naturaleza casi simbiótica, es el que justifica la presente disquisición comparatista. Desde estos parámetros de juego –la mente del político y el militar–, enfrente dos textos centroamericanos que se aventuran a explorar los linderos psicológicos de estos sujetos sociales. Se trata de *El último juego* (1977)¹, publicado por la escritora panameña Gloria Guardia y *El arma en el hombre* (2001), del novelista salvadoreño Horacio Castellanos. Ambos relatos coinciden en que se construyen desde la conciencia de dos personajes emblemáticos: un político de clase alta, en un caso, y la psicología de un militar, en el otro. Los dos se encuentran desactivados por diversos procesos socio-históricos que los ponen en crisis.

En *El último juego*, el patriarca, orinado y con el fusil de una guerrillera apuntándole a los testículos, apenas es capaz de mover la última pieza del ajedrez de su diplomacia falocéntrica y vendepatrias. Al borde del jaque mate, es un cobarde que igual como traiciona a su mujer también lo hace con la patria.

En *El arma en el hombre*, el soldado que antes disparaba contra las comunidades indígenas, ahora integra bandas de robacarros y mata por contrato. Es un asesino suelto que ha quedado sin trabajo después de los acuerdos de paz. Desintegrado, sigue haciendo lo único que sabe: asesinar.

1 Esta obra fue Premio Centroamericano de Novela (EDUCA) 1976 y se publicó en San José, Costa Rica, un año después.

Ambas novelas se asoman a las crisis de estos sujetos sociales. En los dos relatos, a través una voz narrativa homodiegética, se aborda la psicología de los antihéroes: personajes decadentes, egocentristas y complejamente monológicos.

La narración en primera persona tiene una larga tradición, sobre todo en los relatos que intentan provocar un acercamiento psicológico. Posibilita una suerte de “close up” de gran efectividad emotiva. Desde el ruso Dostoyevski hasta el colombiano Fernando Vallejo, el recurso de la primera persona ha posibilitado mirar por dentro a los personajes para indagar sus dilemas existenciales y psicológicos.

También es posible intercambiar voces narrativas para abordar al personaje desde distintos planos. Por ejemplo, en *La muerte de Artemio Cruz de Carlos Fuentes*, la narración despliega tres perspectivas: un yo, un tú y un él. Cada uno interviene con una serie de códigos enunciativos particulares. Este intercambio narrativo ocurrirá también en la novela de Gloria Guardia, donde una tercera persona, en algunos momentos se superpone, casi imperceptiblemente, al relato en primera persona.

Con su novela, Gloria Guardia pone en entredicho los ardides de complicidad antipatriota de la clase dominante panameña, en los años setenta, frente a las imposiciones del imperialismo estadounidense, y al mismo tiempo muestra el rostro del machismo que acostumbra “cosificar” a la mujer.

Por su parte, Horacio Castellanos indaga la psicología del militar centroamericano de los noventa y, como periodista experimentado que es, integra los acontecimientos que vive Centroamérica en el contexto de la posguerra: la eclosión de la violencia en los laberintos urbanos, la corrupción, el desencanto frente al fracaso socialista, la actitud cómplice y pasiva de la mayoría de los centroamericanos. En este escenario, el asesino se mueve en un terreno favorable. Sigue siendo un artefacto bélico, solo que ahora no va vestido de verde oliva con manchas de color café. Va vestido como cualquiera, y cualquiera en la calle es un blanco de ataque, una oportunidad para el salario de este día.

El último juego: el discurso victimado

La vida política panameña de los años setenta es encarada por Gloria Guardia en *El último juego*, para mostrar una de las facetas de los acontecimientos históricos que se vivieron durante las negociaciones del general Omar Torrijos, que devino finalmente en el tratado Carter-Torrijos. Panamá, como punto estratégico en la geopolítica internacional, ha sido clave, sobre todo en el contexto de la Guerra Fría. Entregada históricamente a los Estados Unidos, esta angosta república de América sufre un conflicto de identidad que se muestra, también, en algunos de los personajes, quienes se debaten entre la libertad soberana y el precio del soborno.

La novela pone en el terreno de la historia la crisis de un representante de la elite, quien revive el terrible momento en el que un grupo guerrillero, denominado La Urraca, invadió su casa, justo cuando ofrecía una fiesta en honor del embajador estadounidense.

El personaje principal es Roberto Garrido, apodado Tito; es abogado, político y miembro de una de las familias más poderosas de Panamá. De hecho

su abuelo fue uno de los fundadores de la República. Tito, como diplomático, asume la función de negociador de un nuevo tratado sobre el Canal.

El político está casado con Queta, pero desea a Mariana, a quien corteja descaradamente. Sin embargo, cuando el grupo guerrillero entra a su casa, de manera accidental, Mariana es alcanzada por una bala y muere. La novela cuenta la historia desde la conciencia de Tito, justo un día después del evento. El personaje sueña con la relación amorosa entre él y la muchacha, y mantiene diálogos hipotéticos con ella.

Mediante este monólogo se van intercalando otros datos importantes de la vida de Tito y, específicamente, de los acontecimientos acaecidos la víspera. Destaca, por ejemplo, la información referida al secuestro de un avión, donde el arzobispo funge como mediador y viaja con los guerrilleros hasta Libia.

Según el crítico guatemalteco Arturo Arias, este relato de Gloria Guardia es revolucionario tanto en su forma como en su contenido. Según él, *El último juego* es una de las producciones de mayor calidad producidas en la literatura centroamericana de ese contexto (Arias, 1998: 159).

De acuerdo con Ramón Luis Acevedo, en esta época, en Centroamérica, hay claros antecedentes de las nuevas modalidades de novelar (1994:117). Dalton introduce en la poesía salvadoreña y centroamericana, un incomparable sentido de velocidad, reconstruyendo un espacio poético sonoro, llevando el lenguaje hasta sus extremos. En Guatemala, los poetas Roberto Obregon y Otto René Castillo se convierten en paradigmas de una conducta del escritor, que tiene ante sí la disyuntiva de incorporarse al movimiento revolucionario y tomar las armas, o sucumbir al acomodamiento que lleva a la traición de su propio pueblo. Mientras que en Costa Rica, la escritora Carmen Naranjo, con *Diario de una multitud*

"(...) rompe con muchos de los esquemas de la novela tradicional. Carece de una línea argumental definida, rompe con la noción común de personaje, reduce enormemente la función del narrador básico, maneja libremente una multiplicidad de procedimientos narrativos y se opone a la pasividad del lector." (Acevedo, 1994:134)

En esta narrativa surge una nueva política y una renovada visión de la realidad centroamericana. La novelística explora los conflictos sociales, psicológicos y existenciales del habitante urbano.

La novela de Gloria Guardia entra en este terreno como una de las voces revolucionarias capaz de incorporar la estética del *fluir* de la conciencia y la interrelación de diferentes textos y, al mismo tiempo, sigue siendo una novela con un sentido crítico de dos realidades sociales injustas: la de los grupos marginados y, más específicamente, la exclusión femenina en las representaciones patriarcales.

Uno de los mayores aportes de este texto es que logra poner, como en una cinta de Moëbius, dos realidades que usualmente se presentan separadas: la pública y la privada.

Uno de los discursos que participa en este juego de voces es el periodístico. Este discurso constituye uno de los recursos de verosimilitud más recurrentes de la novela. Permite de este modo, no solo legitimar la participación del personaje como actor histórico, sino además trazar las coordenadas espacio-temporales de la historia:

“AP El negociador de los Estados Unidos sobre un nuevo tratado del Canal de Panamá, Ellsworth Bunker, regresó a Washington ayer jueves, en horas de la noche, después de haber realizado en la Isla de Contadora una nueva ronda de conversaciones con los funcionarios panameños y antes de partir reiteró que un nuevo tratado puede ser suscrito en fecha próxima.” (Guardia, 1976:16)

Pero el discurso periodístico va aún más allá y se funde con la diégesis del relato, pues también se utiliza para mostrar que el secuestro que aparece en la memoria agobiada de Tito Garrido, forma parte de la agenda noticiosa panameña:

“EL VIAJE ANTUSTIOSO, la leo y la releo, el sensacionalismo y William Radolph Hearst quedándose como un enano baboso ante esta morbosa versión de los hechos ocurridos ayer en la mañana, me detengo ante la fotografía del autobús en marcha, busco la leyenda y ahora lo sé, sí que lo sé, no se trata de un mal sueño, todo, contra ha quedado colgando, ahí, ahí está bailando sobre las letras, bailando: El grupo de guerrilleros con sus rehenes mientras cruzaban por las avenidas de Panamá, rumbo a Tocumen, donde un avión de Air Panamá aguardaba a los guerrilleros, presos rescatados y a la misión del Arzobispo y los miembros del cuerpo diplomático para conducirlos a Trípoli, capital de Libia.” (Guardia, 1976: 43)

El secuestro perpetrado por el comando guerrillero La Urraca² recuerda un acontecimiento históricamente muy conocido, que se concretó en Nicaragua. Fue realizado por el Frente Sandinista en diciembre de 1974 en Managua. Al igual que en el caso de Nicaragua, el embajador acababa de abandonar la casa cuando ocurrió el hecho y, además, la nomenclatura del supuesto grupo panameño coincide con la del grupo nicaragüense³.

En este sentido, la novela parte de una ideología esperanzadora, sobre todo porque se plantea que este es el último juego de la clase dominante. Pero la dimensión social referenciada y el análisis crítico no constituyen el mayor acierto. La clave revolucionaria de esta novela está en su estructura. Destaca la utilización del fluir de la conciencia, el juego proléptico que ubica a la conciencia narrativa un día después de lo acontecido y las diferentes dimensiones narrativas.

Garrido es el narrador principal, por lo que la narración es, en este sentido, autodiegética. Su interlocutora es Mariana, pues es a quien, aunque muerta, le cuenta la historia. Sin embargo, el relato pasa de lo autodiegético a lo heterodiegético, prácticamente sin que el lector perciba el cambio.

En el siguiente ejemplo se muestra como se interrelacionan estos dos planos narrativos. En este caso, Garrido es presentado por un narrador en tercera persona y, sin que haya ninguna marca, se pasa al narrador en primera persona:

“Garrido ha vuelto a quedar solo, se levanta nervioso, y da unas cuantas vueltas alrededor del despacho. Una vez, nada más, se detiene, apaga la luces que encendió su secretaria y ya en la semioscuridad de antes va hacia el escritorio, se sienta y vuelve a revisar el resto de la correspondencia que le ha llegado esta mañana: un par de contratos, cuentas por cancelar. Los Ejecutivos de Empresa que anuncian un próximo seminario en el Hotel la Siesta y la publicación mensual del Club Unión con la consabida fotografía del álbum de recuerdos y ahí, en esa foto, los veo a todos, amor, a tus primos y mis primos y los primos de tus primos y mis primos...” (Guardia, 1976:74). (El subrayado es propio).

En el subrayado, después de la conjunción “y”, se advierte el cambio del narrador. Esta interrelación ocurre en reiteradas ocasiones a lo largo del relato.

2 Este nombre pertenece a un famoso indígena panameño que enfrentó valientemente a los invasores españoles.

3 Hay que recordar que Gloria Guardia tiene también una identificación biográfica muy estrecha con Nicaragua, lo que explica la fusión de estos dos acontecimientos.

La novela también podría insertarse en la serie identitaria de la narrativa centroamericana. Se trata, sin embargo, de un discurso de la identidad asumido desde la ambigüedad. Panamá es vista como una contradicción, donde la imagen edénica se fractura frente a la falta de equidad social.

En el siguiente fragmento se muestra esta contradicción entre las dos imágenes de Panamá:

"... Panamá-la-verde, Panamá-la-blanca, Panamá-la-del-embrujo-tropical de los boleros de Fábrega y la-del-sol-brillante del poema de Miró, y a la derecha, la otra, Panamá-la horrible, sólo que aquí no hay Salazar Dondys para denunciar la pobreza, la mugre, vuelvo a doblar, la Avenida Nacional, la fachadas sin pintar, las caras de horror de la gente" (31).

La salida que encuentra Gloria Guardia para enfrentar esta identidad dividida es asumir una actitud irónica. Se podría argumentar, incluso, que *El último juego* es la carnavalización de la masculinidad y de la elites dominantes, pues ambos códigos son puestos en entredicho. Giran alrededor del chiste y del ridículo: Tito Garrido es solo una caricatura. No es extraño, entonces, que en la novela aparezca orinándose de miedo o que su imagen frente al espejo se muestre como la de un tipo "deformado". Se presenta además como un ser incapaz de asumir decisiones de liderazgo, como un vendido; en fin, como un ser vacío, con lo cual se ridiculiza física y psicológicamente.

A diferencia de la estrategia discursiva masculinizada, que utilizaban algunas mujeres en el siglo XIX, en este caso una mujer asume una voz masculina, pero no como máscara de ocultamiento de su feminidad, sino como estrategia para desenmascarar al macho. Tito es el representante de poder masculino: dueño de varias mujeres, pero paradójicamente indeciso e incapaz de enfrentar con valentía las vicisitudes que se le presentan. De acuerdo con Arias:

"En el último juego, entonces, el hombre narra a la mujer como una elegía cosificadora de la pérdida del objeto del deseo. Dicho discurso, sin embargo, termina desmontándose a sí mismo por medio de las construcciones híbridas que rompen las fronteras de a su propia enunciación y posibilitan la transgresión del punto de vista de Garrido por otro sistema de creencias ideológico-verbal: el punto de vista de Mariana que no habla directamente, sino aparece a través del discurso de Garrido". (1998:165).

El personaje masculino, finalmente desenmascarado, aparece como un vividor cobarde. De este modo una mujer enfrenta el imaginario masculino y lo pone en entredicho.

El último juego fue en realidad uno de los primeros juegos de esta destacada escritora panameña, y también uno de los primeros que mostró las contradicciones del poder en América Central, vistas desde un adentro simbólico, desde un close up como una técnica infalible, cuando se requiere mostrar abiertamente la debilidad del victimario. Gloria Guardia ha exorcizado a los demonios del poder que controlaban Panamá.

El arma en el hombre: el discurso victimario

Casi un cuarto de siglo después de que Gloria se asomara a la conciencia del político en crisis, el salvadoreño Horacio Castellanos hace lo mismo, pero ahora desde la compleja psicología de un militar en decadencia.

Este es un nuevo contexto. Centroamérica ha pasado de la utopía socialista, que orientaba la revolución a un desencanto, que a veces, en la dimensión de los relatos, se convierte en distopía⁴.

Visto el panorama, estamos asistiendo a la historia no épica de Centroamérica; un gesto, por cierto, muy concordante con los imaginarios de la posmodernidad.⁵ Ralf Dahrendorf utiliza el concepto de “anomia” como lo opuesto a utopía (En Brünner, 1989:130). La anomia constituye, según su criterio, una de las características de la posmodernidad, una ruptura de las normas sociales. Tiene relación, fundamentalmente, con una cultura urbana que vive la pesadilla de la violencia cotidiana. En palabras del propio José Joaquín Brünner:

“La cultura de la Anomia vive de la erosión normativa, de la desintegración de las estructuras soportantes, del debilitamiento del sistema de sanciones y de la corrupción. Su repertorio de respuestas ha capturado una parte del imaginario social a través de la televisión, el cine y la literatura. Su intensificación práctica -en grado y extensión- genera en todas partes un sentimiento de imprevisibilidad de la vida y de inseguridad personal” (1989:130).

El arma en el hombre participa, entonces, de esta anomia ideológica que se ha apoderado de Centroamérica. La narración presenta la historia de un militar que fue desmovilizado, luego de la firma de la paz. El relato, con un narrador autodiegético, está enunciado desde la mentalidad de un asesino apodado Robocop.

“Los del pelotón me decían Robocop. Pertencí al batallón Acahuapa, a la tropa de asalto, pero cuando la guerra terminó, me desmovilizaron. Entonces quedé en el aire: mis únicas pertenencias eran dos fusiles AK-47, un M-16, una docena de cargadores, ocho granadas fragmentarias, mi pistola nueve milímetros y un cheque equivalente a mi salario de tres meses, que me entregaron como indemnización” (Castellanos, 2001: 9).

El arma en el hombre es la continuación de una novela anterior titulada *La diablo en el espejo*. En ese texto, Olga María de Trabanino había sido asesinada por un delincuente identificado como Robocop. La continuación indaga la

4 El discurso revolucionario latinoamericano, montado sobre los imaginarios del socialismo utópico y el cristianismo de la liberación, imaginó un futuro con justicia social. Pero la idea de este sueño no solo era la construcción de un escenario simbólico sin lucha de clases, sino de un tiempo mejor. De ahí que no fue solo utópico (lugar) sino que también, ucrónico (tiempo). Aunque tradicionalmente hemos utilizado el término utopía. Podría crearse un neologismo aún más preciso: “ucronotopía”. Hay una tendencia a proponer el concepto de distopía como antónimo de utopía, sin embargo, este neologismo tiene su raíz en un tipo de relato futurista –*the future shock*–, que imagina una sociedad donde la cultura es una pesadilla. Todo es caos, anarquía. No hay nadie que pueda controlar la desesperación de los integrantes de esta sociedad. Por lo general, se hace referencia a un desastre que provocamos debido al uso irracional de nuestra tecnología. Este relato es típico del cine futurista hollywoodense, pero su origen es literario. Autores como H.G Wells, Orwell o Zamyatin imaginaron escenarios que han sido denominados como distópicos. Frederic Jamenson indica que no es posible contraponer tan fácilmente utopía y distopía. Para él, la distopía opera en los planos del relato, es una especulación; mientras que la utopía no cuenta una historia, “más bien busca describir un mecanismo o un tipo de máquina que suministre los planos del modo en que el bien o la sociedad perfecta son contruidos” (Jamenson, 1993:344). De ahí todos los múltiples discursos utópicos, desde el religioso al de Moro o al planteado por Marx. Por ello, como se plantea en este mismo ensayo, un concepto posible que se contraponga a utopía es el de anomia, que significa estar fuera la norma, es decir, del orden y la perfección.

5 La posmodernidad es uno de los epítetos comodines de esta época y Centroamérica no escapa al juego imaginario. Para entender qué es posmodernidad no basta una sola definición, pero en este caso lo entendemos con base en una de las conceptualizaciones que plantea José Joaquín Brünner: “Ser posmoderno es comprender, a partir de esa asunción radical de la contingencia, que el futuro no existe; o bien, como dice Boudrillard, que ya ha arribado. No hay nada que podamos esperar” (1998:53). En consecuencia, lo que se plantea en nuestro ensayo, entonces, estaría determinado por una condición externa, y el fenómeno del desencanto no lo podríamos explicar desde adentro. Sin embargo, esa posición sería ingenua, pues la condición posmoderna es solo uno de los elementos que inciden en este proceso.

mentalidad de este sujeto que confiesa su historia sin escrúpulos. Desmovilizado, el militar no tiene otra opción que la delincuencia común. En su relato, cuenta cómo logra burlarse de la policía, cómo, finalmente, lo atrapan y cómo consigue huir. Narra su relación con altos funcionarios y cómo le pagan para que asesine.

Con la firma de paz, los miles de asesinatos durante las guerrillas irían a ser solo un doloroso capítulo en la historia, pero, como en la segunda parte de una película de horror, Robocop sigue asechando. ¿Cómo integrar a alguien que fue entrenado para odiar sin límites? ¿Cómo pedirle a un soldado que abandone sus armas si estas son una extensión de sí mismo?

Nuestras capitales son un campo minado de cuchillos ensayando lo que irónicamente el escritor brasileño Rubem Fonseca llama el gran arte: una habilidad que en Centroamérica tuvo una de las más horribles exposiciones. En Guatemala, la base militar de entrenamiento de los Kaibiles fue famosa porque sus integrantes eran capaces de destrozarse animales vivos con las manos y beber su sangre sin asco. Hoy se sabe que no siempre entrenaban con animales: también hubo indígenas. La cifra de víctimas llegó a los 200 mil y algunos calculan que podrían ser más, porque todavía no se han descubierto todas las aldeas que quedaron convertidas en cementerios, cuando pasaban por ahí los escuadrones de la muerte.

El personaje Robocop pertenece a esta misma especie. Su batallón Acahuapa, de la misma estirpe que el histórico escuadrón salvadoreño Atlacatl, fue uno de los más sanguinarios. Es por ello que cuando lo capturan en Estados Unidos, en vez de enjuiciarlo por asesino, le agradecen los servicios que ha prestado y lo recomiendan para integrar la policía de narcóticos:

“El trato era este: yo les contaba todo lo que sabía y, a cambio, ellos me reconstruían (nueva cara, nueva identidad) y me convertirían en agente para operaciones especiales a disposición en Centroamérica” (Castellanos, 2001: 131).

Así las cosas, da igual ser delincuente o policía: en cualquiera de los bandos se puede ejercer el arte de la violencia, se puede satisfacer los deseos asesinos que siembra toda guerra en la mente de los militares.

Para Horacio Castellanos, la tarea de escribir bajo la mentalidad de un militar constituyó un complejo reto, pues el texto intenta mostrar cómo pensaría un sujeto insensible. Es por ello que cuando confiesa el asesinato del Comandante Milton (David Célis), ordenado por la ultraderecha, Robocop cuenta que aprovechó el momento en el que este iba a dejar a su hija a la escuela, le dispara por detrás y no se preocupa, en ningún momento, por la reacción de la niña. Es indiferente al dolor humano.

Sabemos, entonces, que ese sujeto detrás del arma nunca tuvo una caricia que le encendiera la ternura. Sin familia, sin oportunidades, Robocop es un delito del sistema capitalista. El sistema que crea las condiciones para que el asesino nazca, luego lo entrena y lo usa durante algún tiempo. Finalmente lo suelta sin mayor precaución.

Las guerrillas centroamericanas no parecen haber concluido. De los combates rurales se ha pasado a la matanza urbana. Una guerra sin mediaciones de paz avanza por los suburbios, cualquier esquina puede ser una emboscada.

Y cualquier cuenta bancaria un motivo para un secuestro. Castellanos Moya muestra, en el texto, el dilema de esta herencia bélica y el resultado de la exclusión definitiva que quisieran los artífices del Informe Lugano: millones de personas en el mundo no son útiles porque no tienen recursos para integrarse a las masas consumistas, son un estorbo y urge eliminarlos.

Los “*homoteratus*” entrenados están aquí para cumplir esa orden. Matar es su trabajo. Robocop lo dice con el cinismo que caracteriza a la narrativa centroamericana de la posguerra: “*Tipos como yo encontrábamos cada vez mayores dificultades para ejercer nuestro trabajo*”. (Castellanos, 2001:39).

¿Qué posibilidades de futuro tiene este sujeto desencantado? No tiene la oportunidad de imaginarse un proyecto de prospección. En cierta forma está incomunicado, pues su malestar le impide conectarse con los demás individuos, como le ocurre a Thomas Bernhard, en la novela *El asco*, del mismo autor:

“En la ficción de posguerra, - explica la profesora Beatriz Cortez- la ciudad parece ser el eje central de la negociación de la identidad nacional. Es el espacio donde el individuo puede satisfacer sus deseos más oscuros y explorar su intimidad. Pero se trata de una forma problemática de la intimidad pues la ciudad es también el lugar donde, a pesar de estar rodeado de multitudes, el individuo se encuentra más sólo que nunca”. (Castellanos, 2000: 4).

En este ambiente, una salida de los héroes derrotados es la muerte en vida. Dejarse vencer. De los textos que mejor ilustra esta actitud es la novela del periodista nicaragüense Erick Aguirre, *Un sol sobre Managua* (1998), donde junta a dos periodistas y a un poeta a recorrer los bares de Managua. La novela se monta sobre la conversación de los personajes que van hilando, más allá de su propia muerte, una historia trágica, no solo de sus propias crisis personales, sino de la ciudad misma y en última instancia, de la patria.

Pero Robocop no escoge la vía de la derrota. Salta por encima de los principios éticos y morales y se abre paso a punta de codazos, para exigir un lugar en la cultura. Su discurso es justificación, pero también es reclamo. Fuera de la trinchera que construye alrededor de sí mismo, no hay espacio para la voz o la vida de los demás. Al final, de todas maneras, lo único que encuentran es la soledad.

La victimización victimaria (apéndice comparativo)

Una mujer imagina la lógica discursiva de un hombre y un civil, la enunciación de un militar. Ambos escogen la narración en primera persona para construir la representación. Se trata de dos despliegues semióticos que intentan imaginar cómo podría ser la conciencia de un sujeto que actúa en oposición a la realidad de ambos escritores. La asunción del discurso ajeno opera como una invasión que, en ambos casos, procura evidenciar las contradicciones y las fisuras de las palabras del otro. Tanto la palabra política como la militar son construcciones de poder que aquí, en la intimidad del confesionario, se resquebrajan.

La destrucción del discurso hegemónico es mucho más evidente en la propuesta de Guardia, pues Garrido literalmente se desmorona con la muerte de su amante. Se trata de un discurso que apela más a las falacias de la conmisericordia: es por lo tanto mucho más victimado. En cambio Robocop no tiene ningún sentimiento de culpa ante la muerte, que él mismo le causa a su amante. Es un discurso mucho más victimario.

La contradicción de Robocop no está en sí mismo, como en el caso de Garrido. En este caso, la contradicción está en la sociedad que lo creó y, a pesar del fin de la guerra, aún lo requiere para que siga funcionando como una máquina asesina. Es por ello que el personaje, finalmente, carece de psicología. En cambio, Garrido es cobarde y mucho más contradictorio.

Sin embargo, la relación víctima/victimario no funcionan en ninguno de los dos textos como dicotomía absoluta. Garrido, como representante del poder, es dominador, aunque su voz parezca desangrarse. Él es culpable de la situación social del pueblo panameño y cómplice de las acciones estadounidenses en Panamá. Lo contrario ocurre con Robocop, más allá de su prepotencia asesina, él es usado por la clase dominante como instrumento represor: es una víctima más del sistema.

Esto permite imaginar un cuadro de inversiones semánticas que muestra la autorrepresentación de Garrido y Robocop, pero en el reverso se puede leer una representación negada a partir de las dicotomías de la victimización.

	Garrido	Robocop
Autorrepresentación	Victimismo	Victimario
Representación Cifrada	Victimizador	Víctima

Ambas confesiones son, entonces, máscaras verbales. En ambas hay una historia cifrada. En el caso de *El último juego*, se explora la doble cara del político corrupto, quien se mira al espejo y asume el victimismo, pero él es, en realidad, un integrante de la clase dominante. El es, por lo tanto, (permítaseme el neologismo) un victimizador: es decir, un creador de victimarios. En el caso de *El arma en el hombre*, Robocop no es más que un artefacto al servicio de cualquier grupo que desee ejercer el terror. Su transformación de humano a máquina, al igual que en el clásico *sci-fi thriller* de Paul Verhoeven, constituye en realidad, una estadía en el infierno de su propio desarraigo.

De esta manera, dos discursos entrecruzados han sido puestos en el diván de la locura por el poder. En las fisuras de estos discursos es posible advertir algunas de las paradojas centroamericanas de la segunda mitad del siglo XX, y su permanencia más allá del puente al futuro, en el cambio de milenio.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Ramón Luis. "Orígenes de la nueva novela centroamericana (1968-1980)" En: *La Torre*, Vol. 8, Número 29, 1994.
- Arias, Arturo. *Gestos Ceremoniales. Narrativa Centroamericana 1960-1990*. Guatemala: Artemis Edinter, 1998.
- Castellanos, Horacio. *El asco. Thomas Bernhard en San Salvador*. Editorial San Salvador: Arco Iris, 1997.
- Castellanos, Horacio. *La diabla en el espejo*. Madrid: Editorial Linteo S.L., 2000.
- Castellanos, Horacio. *El arma en el hombre*. Madrid: Tusquets, 2001.
- Cortez, Beatriz "Estética del cinismo: la ficción centroamericana de posguerra" V Congreso Centroamericano de Historia 18, 19, 20 y 21 de julio de 2000 Universidad de El Salvador.
- Guardia, Gloria. *El último juego*. San José: EDUCA, 1977.

La moral en la crisis contemporánea de Moisés Vincenzi: Un intento de conjurar un *a priori* racional con un *a priori* cultural

Roy Alfaro Vargas

Resumen:

Se analiza deconstructivamente parte del pensamiento de Moisés Vincenzi, en tanto proceso de construcción identitaria dado mediante la asunción de lo europeo como referente. Se advierte que el proceso de una identidad nacional, desde esta perspectiva, es fallido.

Palabras claves: caridad, crisis moral, identidad nacional, Moisés Vincenzi.

Abstract:

Part of Moisés Vincenzi's reasoning is analyzed from the point of view of deconstruction, as well as identity construction process. It is advised that the process of national identity from the perspective, fails.

Key words: charity, moral crisis, national identity, Moisés Vincenzi.

*Einen Text zu interpretieren,
das heisst: ihm in bestimmter Weise darzustellen*

Günter Figel

Introducción

Este ensayo expone el análisis del texto de Moisés Vincenzi titulado “La moral en la crisis contemporánea”. El análisis, aquí planteado, sigue los lineamientos presentados por Ludwika Mostowicz en su artículo *Vers la phénoménologie sémiotique*, trabajo que a la vez sigue los lineamientos del pensamiento derridiano, pero dentro de un esfuerzo de sistematización metodológica y dentro de una complementación de la fenomenología con la semiótica.

El problema, sobre el cual se articula la investigación efectuada alrededor del texto de Vincenzi, reza así: ¿Puede¹ interpretarse el ensayo “La moral en la crisis contemporánea” de modo logocéntrico?

La hipótesis que responde a la pregunta - problema es la siguiente: el ensayo citado sí puede interpretarse como un texto logocéntrico.

1 El uso de la forma conjugada “puede” (tanto en el planteamiento del problema, como en el de la hipótesis) quiere expresar el valor condicional, de posibilidad, que se concreta en esta nueva escritura del ensayo estudiado; y responder de esta manera a un enfoque gnoseológico, el cual excluye hipótesis onto-epistemológicamente estables (Mostowicz, 1982:67), o sea, se excluye la ontologización de un posible significado. Contradictoriamente, el esquema problema, hipótesis, etc., es logocéntrico.

Para el desarrollo probatorio de tal hipótesis, se deconstruirán los supuestos teóricos y epistemológicos, desde los cuales escribe Manuel Vincenzi y, a la vez, se evaluará el valor de la tesis sostenida por Vincenzi, en el ensayo mencionado, en tanto proceso de construcción identitaria y en cuanto relación antologador (Luis Ferrero) - antologado (Manuel Vincenzi). Esto en función del análisis de los binomios jerarquizados que operan en el texto y de las relaciones centro-periferia que se establecen con miras a lo suplementario.²

Perspectiva teórica

La filosofía kantiana se ha erigido sobre la base de un *a priori* gnoseológico, es decir, ella ha construido un sistema de categorías que funciona como un *a priori* racional. Por otra parte, la fenomenología (husserliana) se define dentro de un *a priori* cultural, el cual se caracteriza como un sistema de factores que descubre la experiencia lingüística en el *Lebenswelt*; de modo que la ontología fenomenológica (la relación esencia - fenómeno, en otros términos) depende de la ontología del lenguaje (Mostowicz, 1982:42).

Dentro de este marco general, se ubica Derrida. Él continúa desarrollando los aportes de la fenomenología francesa (Maurice Merleau-Ponty, el existencialismo sartreano, etc.) y de la fenomenología alemana (Husserl y Heidegger), dentro del grupo *Tel Quel*.

Dentro del auge de la *Hermeneutik* y de la *sémiotique*, la filosofía derridiana ha servido para el cultivo de enfoques culturalistas, literarios, etc.

En el nivel metodológico, Derrida plantea que:

"...el texto debe ser concebido como una totalidad sistemática abierta compuesta de numerosos niveles de sentido" (Mostowicz, 1982:45)

El autor deconstruccionista se aleja, por consiguiente, del enfoque estructuralista, que planteaba el texto como obra. Es decir, la obra es, para el estructuralismo, una entidad positiva cerrada y autosuficiente. Mientras, para Derrida, el concepto de obra pierde valor de centro y se instala, en su lugar, el texto como ar-chiescritura, como huella, como *différence*..., en último caso como *diálogo*.

Diálogo que implica tanto una mediación entre contradicciones, como un entrelazamiento de tales contradicciones (Mostowicz, 1982:63-64). Esto en un proceso de producción activa y pasiva denominado diferencia.³

Nociones como la de texto definido como totalidad sistemática abierta, la de diálogo, la de *différence*, permiten dentro del análisis textual dos cosas:

- A. Reconstruir el punto de vista (posicionamiento) inscrito en el mensaje - objeto analizado, en función del principio de coherencia o contradicción del texto en sí. (Mostowicz, 1982:45 y 48).

2 Si bien, términos como suplementario, centro, etc., refieren al arsenal teórico derridiano; la posición teórica, de la que parte este análisis, no es estrictamente derridiana, sino deconstructiva. O sea, Derrida abierto a la hipertextualidad; de ahí la importancia, en la sistematización del artículo, de la posición de Ludwika Mostowicz.

3 Derrida apunta que "La *différence* n'appartient simplement ni à l'histoire ni à la structure ». (1967:47). O sea, la diferencia no es histórica, porque no es lineal, continua. Y no es estructura, porque la diferencia es hipertextual. La diferencia "substitue l'expérience totalisante à "l'expérience différenciante" (déchiffrente)". (Mostowicz, 1982:47). La diferencia es *Überwindung*, mas no *Aufhebung*.

- B. Reconstruir el posicionamiento en el cual se sitúa el sujeto analizante, en función de la diferencia, que busca nuevas significaciones en la estructura del texto (Mostowicz, 1982: 45 y 48). Aquí el punto “a” se abre a la hipertextualidad.

Esta hipertextualidad nos permite acceder analíticamente a la dialogicidad interna - externa del texto (Mostowicz, 1982:64), en tanto ámbito general de los signos (archiescritura) (Peretti, 1989:81), es decir como intertextualidad. Además, el análisis podrá abordar los estereotipos del pensamiento y sus fundamentos⁴, así como la oposición problemas solubles - problemas insolubles a nivel textual (Mostowicz, 1982:64).

A. Archiescritura: supuestos teóricos y epistemológicos de Moisés Vincenzi y Luis Ferrero

La relación entre antologador y antologado en el caso concreto que nos ocupa, es per se teórico- epistemológicamente reductiva y contradictoria.

Luis Ferrero parte de un esquema dialéctico⁵, cuya síntesis es el ensayo en tanto este es la forma más característica y auténtica de expresión de la mentalidad nacional (Ferrero, 1972:7)

El ensayo, para Ferrero, es síntesis de lo estético (que expresa lo humano) y lo didáctico⁶ (los discursos particulares: filosofía, teología, etc.); en tanto vehículo de un contenido⁷ (1972:10-11).

El ensayo, para Ferrero, viene a ser juego de valores lúdicos, donde el ideal deviene conciencia - autoconciencia.

La posición de Ferrero se ubica dentro de un idealismo objetivo, por cuanto epistemológicamente la mentalidad nacional es un ideal existente en sí, más allá de las conciencias particulares y que deviene para sí mediante el ensayo.

Por su parte, Moisés Vincenzi no parte de un esquema dialéctico. Han influido sobre él: Parménides, Zenón de Elea, Kant, Nietzsche, Heráclito (Cordeiro, 1975:29-30), postkantianos (Hartmann y Bergson) y, de hecho, Aristóteles y

4 *La présence* se aborda aquí como un proceso de reducción (Mostowicz, 1982:48)

5 En la nota editorial de *Ensayistas costarricenses* se aclara que Ferrero opone a la búsqueda del ideal costarricense (tesis) la “realidad” nacional (antítesis) y la síntesis sería el ensayo, en el cual se inquiere el modo de alcanzar el ideal (1972:7). Dialéctico, quizás, pero muy mecánico.

6 El juego estética-didáctica deriva de las categorías de lo general y lo particular, ya que lo estético (la literatura) expresa lo humano (como universal) y lo didáctico atiende las manifestaciones fenoménicas de ese universal. Más este esquema refiere a otras categorías asociadas (dialécticamente) como las de: esencia - fenómeno, abstracto - concreto, etc.; que en último caso implican una noción de cambio, de movimiento en tanto devenir y *Aufhebung*. Aquí no todo es esencia, por tanto no hay identidades fijas y estables. A deviene no-A.

También, el esquema dialéctico supone una continuidad temporal entendida como progreso, ya sea del *Geist* (Hegel) o de la *Geschichte* (Marx). No hay compatibilidad, recordemos esto, con las ideas del eterno retorno (discontinuidad) de Nietzsche.

7 Muy hegeliano.

Platón⁸ (Mora Rodríguez, 1999:426). No hay que olvidar tampoco la influencia de la física contemporánea⁹ en él (Cordero, 1975: 29-39).¹⁰

Es claro que el marco teórico y epistemológico en Vincenzi es sumamente heterogéneo. Existe influencia, tanto del idealismo objetivo (Platón, por ejemplo), como del idealismo subjetivo (Kant); sin olvidar la influencia del materialismo de Heráclito. Hay también, formas teóricas intuicionistas (Bergson) y formas teóricas empírico-analíticas (la física einsteiniana); etc.¹¹ Sin embargo, nos interesa otra cuestión y que, en Vincenzi, ocupa una posición central: la esencia (la substancia).

Para Vincenzi, todo es esencia (Cordero, 1975:40). Si todo es esencia, y de acuerdo con el pensamiento platónico, todo es fijo perfecto e inmóvil. Por tanto, el movimiento es inestabilidad e imperfección; a lo sumo es, como para Vincenzi, conciencia de la diversidad (Cordero, 1975:43). Y si la diversidad es manifestación no-esencial, es por consiguiente lo particular; lo cual Vincenzi niega en nombre de la universalidad esencial. De ahí que lo particular, el movimiento y el cambio son formas de no-Ser.

El Ser, para Vincenzi, está en íntima relación con sus concepciones de tiempo y espacio. Tiempo y espacio que aparecen unidos al modo de la física einsteiniana, pero dentro de un juego de huellas archiescriturales venidas a través de Kant y de Nietzsche. (Cordero, 1975:34-35).

De Kant se toma el aspecto categorial-racional en tanto formas *a priori* puras y de Nietzsche la noción de eterno retorno, que hace del tiempo una categoría objetiva. De hecho, la conjunción Kant-Nietzsche apunta a resolver los problemas de la subjetividad-objetividad y el de la absolutidad-relatividad del tiempo-espacio, dentro de un esquema esencialista, idealista. Idealismo que iguala devenir y eternidad (Cordero, 1975:35). El Ser deviene en sí eterno. A es A, principio de identidad. Por tanto, el Ser es no-devenir.

El pensamiento de Vincenzi es un idealismo que se juega entre el idealismo subjetivo y el objetivo, ubicado dentro de un espectro lógico-aristotélico.

Dentro del marco de lo analizado hasta aquí, la relación antologador-antologado cae en un juego de huellas archiescriturales contradictorias, las cuales dejan un espacio de interpretación insituable para las jerarquizaciones subsiguientemente estudiadas.

Tenemos, por un lado, el deseo de establecer una mentalidad nacional en términos del devenir del *Volksgeist*, en cuanto él deviene auto-consciencia. Por

8 La influencia platónica parece venir a través de San Agustín, el cual Vincenzi nombra en su ensayo (Ferrero, 1972:211)

9 La relación con la física contemporánea se refiere a la física einsteiniana, en la cual el tiempo es curvo y relativo y no como en la física mecánica en donde es continuo. La noción del tiempo de la teoría de la relatividad se asocia con la noción vincenziana, en la cual el tiempo es particular y elástico. (Cordero, 1975:60)

10 En el ensayo analizado de Vincenzi, él también hace referencia a filósofos como: Husserl, Karl Jaspers, Hegel, etc. Tampoco se debe olvidar la influencia de Roberto Brenes Mesén, en lo que respecta al antipositivismo breneiano expresado en el *Metafísica de la materia*, en el segundo periodo intelectual de Brenes Mesén. (Mora Burgos, 2001:9)

11 Vincenzi es un pensador muy ecléctico, mas este eclecticismo le quita consistencia a su pensamiento, como se irá viendo.

otro lado, tenemos una esencia inmutable, necesaria, trascendental y universal, que en tanto tal puede "sacudir el nacionalismo provinciano que encierra a tantos" (Vincenzi en: Ferrero, 1972:219).

A esta contradicción teórico-epistemológica, es preciso agregar la contradicción establecida a partir de las ideas- eje, que da Ferrero para el ensayo. Para Ferrero, la americanidad y la costarriqueñidad son esenciales para los ensayos de la antología *Ensayistas costarricenses* (1972:77 y 55). Pero, en el ensayo de Vincenzi ¿dónde están esas ideas eje?, ¿Son suplementarias? Ya veremos más adelante.

Por tanto, en la reconstrucción del punto de vista inscrito en el mensaje-objeto analizado, vemos el funcionamiento de un principio de contradicción del texto en sí.

B. Del establecimiento de algunas oposiciones jerarquizadas

Al situarse Vincenzi dentro de un idealismo filosófico, se establece aquí mismo el primer binomio jerarquizado, es decir el binomio ideal-material. Esto es más evidente en el descrédito que sufre el materialismo en el discurso vincenziano; por ejemplo:

"...una filosofía materialista que presiona, en forma terrible, sobre los valores de la cultura..."
(Ferrero, 1972:205).

Por tanto, el materialismo es una filosofía que inmoraliza o amoraliza; en cualquier caso hay un sentido peyorativo. Esto por cuanto ateos y materialistas atacan la moral cristiana (Ferrero, 1972:213). Y como atacar la moral es atacar la vida misma, ya que el "orden moral es la base misma de la vida". (Ferrero, 1972:206). Entonces, el materialismo está contra la vida misma. Aquí, es importante recalcar, se establece otro binomio jerarquizado alrededor del cual giran otras jerarquizaciones: el binomio orden-caos.

Binomio orden-caos (desorden) que nos indica el proceso de totalización y de diferenciación establecido por Vincenzi.

El orden, como *présence*, es la conducta buena, en cuanto no está en función de la técnica, la cual es la locura .moral, ya que está unida a la educación especializada (Ferrero, 1972:207) que no permiten conjugar el devenir con la eternidad¹². El orden es lo estático, lo inmóvil, lo esencial.

El caos o desorden es lo inesencial, el cambio. El desorden es revolucionario como el clasicismo de Benda, como la estética de Gide, como Rusia, como el materialismo, como la locura, como la ausencia de caridad, como Hegel (que escamotea la visión real de las cosas), etc. (Ferrero, 1972: 200, 202, 205, 207, 213 y 216). O sea, para Vincenzi:

"El desorden lo absorbe todo y todo lo acaba". (Ferrero, 1972:208).

12 Nuevamente la noción de tiempo en Vincenzi opera aquí:

"El tiempo es uno y continuo, en cierto sentido: tanto vale lo pasado como lo presente y lo futuro, para el desarrollo de la existencia.(...) (El tiempo) es la fusión del devenir con la eternidad". (Ferrero, 1972:204).

Sin embargo, en Vincenzi todo es esencia (Cordero, 1975:40) y la manifestación esencial es el orden, en tanto orden moral; entonces como el desorden, el caos "es". En la concepción ontológica vincenziana el orden es el Ser como totalización, Entonces dónde se encuentra el desorden, que es el no-Ser que "es". Un "es" que es la diferenciación en tanto superación, que se ha anulado, que es *ausencia*.

Sobre estos dos binomios se monta un tercero. El tercer binomio es moral-técnica. La moral es lo dionisiaco. La técnica es lo apolíneo. (Ferrero, 1972:211). Binomio sobre el cual gira la tesis del ensayo, que, argumentativamente, se desarrolla como una absorción de la moral, en los requerimientos de la técnica. Técnica expresión de un positivismo epistemológico y de un teleologismo anulado en la noción de progreso. Progreso que, en el fondo, es el punto de crítica, al que se dirige Vincenzi.

Todo esto crea una estructura como sistema, con base en la trinidad idealismo-orden-moral y todo aquello fuera del sistema es pura indeterminación.

C. De los centros

Aquello que se ha denominado el sistema trinitario (idealismo-orden-moral), remite a algunos centros de enunciación. Estos centros son: Europa (como centro geográfico-cultural) y la moral cristiano-agustiniana (como centro ontológico y epistemológico).

Evidentemente, Vincenzi en su ensayo mantiene una posición eurocéntrica. Europa es el punto central a partir del cual deriva, hacia las periferias, tanto el orden, como el desorden.

Una Europa representada básicamente en Francia, ya que Francia se define como un centro intelectual que tiene una posición directriz, por cuanto es maestra de lo bueno, de lo excelente y de lo malo; es una Grecia Moderna, según Vincenzi. (Ferrero, 1972:200-201).

La asunción de Francia como punto medular se explica por el hecho de que Europa no aparece como un centro homogéneo, ya que Rusia mediante el materialismo ataca los valores de la cultura (Ferrero, 1972:205) y Alemania a través de la influencia del Nietzsche amoralista y de cierta literatura alemana socavan la moral (Ferrero, 1972:202 y 204). Sin olvidar que a Alemania se le castiga el nacionalismo (nacional-socialismo de Hitler) y el holocausto (Ferrero, 1972:219). Dentro de este espectro de circunstancias, Francia es la última trinchera del Orden moral. Una Francia que si logra un cambio de mentalidad, con ayuda de Inglaterra, Italia, España, Rusia¹³ y Estados Unidos de América, será la guía para otras naciones, que la seguirán (Ferrero, 1972:207-208).

El centro ontológico-epistemológico es aquello que Francia (y Europa) debe impulsar: la moral cristiana dada en una lectura agustiniana.

13 Contradictoriamente, dentro de una perspectiva de cambio de mentalidad, Vincenzi incluye a Rusia, a la cual ya había satanizado, por ser materialista (en realidad, por ser marxista).

Esta moral queda dibujada en la noción de caridad; por ejemplo:

"Inferimos, por tanto, que no sólo las más poderosas naciones tienen la culpa, en el orden político, de esta crisis. La tienen, además, los falsos espiritualistas que viven de la prédica de la fe y desconocen el sacrificio sagrado de la caridad. Que predicán y no cumplen lo que dicen". (Ferrero, 1972:213) (Subrayado nuestro).

Es claro que el Desorden tiene una dimensión política, la cual va unida a la técnica. Pero, la dimensión espiritual también existe y de modo más primario aún que la dimensión política. Esta crisis en la dimensión espiritual gira sobre el concepto de caridad que nos abre el hipertexto de la teología-filosofía de San Agustín.

San Agustín se ubica dentro de una línea de pensamiento platonista (Russell, 1971:73), o mejor dicho en una tendencia neoplatónica, por vía de Plotino y Porfirio y cuyo desarrollo va desde la filosofía griega al cristianismo y a la Edad Media (Marías, 1978:111).

Para San Agustín, la ética se fundamenta en la caridad y el amor. Caridad y amor que son el primer plano de la vida intelectual (*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*). Por tanto, la caridad y el amor tienen en sí un valor epistemológico, por cuanto la ley (moral) tiene un área cognoscitiva (la ley debe ser conocida) y un área volitiva (la ley debe ser querida), como medios para alcanzar el orden perfecto. (Marías, 1978:114).

De hecho, San Agustín une pensamiento y amor, y define, siguiendo este lineamiento, el alma en función de que ella piensa y ama. (Hirschberger, 1976:98).

De igual modo, Vincenzi concibe la caridad como un punto esencial, para el cumplimiento de la ley. Ley representada en el sacrificio y en la conjunción entre lo predicado y la acción que niega o afirma esa prédica.¹⁴ Pero, también, la caridad tiene, en Vincenzi, un valor epistemológico, debido a que la ausencia de ella lleva a una separación entre pensamiento y acción, entre lo que se predica y lo que se hace. Esto conllevaría el inconveniente de no poder establecerse aquello que es una necesidad, o sea: *una razón práctica nueva* (Ferrero, 1972:217).¹⁵

La necesidad de crear un a razón práctica nueva estriba en el imperativo de superar la razón clásica¹⁶, que, en último caso, es la causa de la crisis del *Geist* europeo (Ferrero, 1972:215 y 217), que visto dentro de la construcción de una moral tan cerrada como la cristiana, es definido como un espíritu que no es cerrado (Ferrero, 1972:218). Por tanto, el *Geist* europeo se juega, en términos de la teoría de sistemas clásica, entre concebirse como un sistema cerrado o como un sistema abierto. Si fuese un sistema cerrado sería autosuficiente y la crisis que sufre sería una disfunción sistémica; pero si fuese un sistema abierto

14 Véase la cita anterior (Ferrero, 1972:213). También, es preciso recordar que Vincenzi establece una forma de dialéctica, entre pensamiento y acción. El pensamiento es lo lógico y la acción refiere a la conducta moral (Ferrero, 1972:210). Este esquema representa la lectura que hace Vincenzi de la noción de alma en San Agustín.

15 Vincenzi quiere apartarse del planteamiento kantiano, que a nuestro parecer, supedita la razón práctica a la razón pura, y, de hecho, al a priori racional. Vincenzi quiere darle vuelta a tal jerarquía, para revalorizar la razón práctica en una visión cristiana.

16 La superación de la razón clásica sigue remitiendo a Kant, por cuanto Kant elabora su Crítica de la Razón Pura en función de la racionalidad de la física experimental, que, al fin y al cabo, tiene un valor técnico. Valor técnico al cual dirige Vincenzi sus ataques.

necesitaría de la interacción con otros sistemas, lo cual haría de este espíritu una no-substancia. No-substancialidad que se traería al suelo las posiciones de centro de Europa y de la moral cristiana, en el planteamiento de Vincenzi¹⁷.

En tanto Vincenzi tiende hacia una razón práctica fundamentada en el cristianismo y en un aspecto racional referido a la caridad, es claro, por consiguiente, que su pensamiento es logocéntrico¹⁸, por cuanto existe un sujeto absoluto del cual deriva la moral defendida, o sea, el Dios cristiano¹⁹, en tanto fundamento en sí. También es logocéntrico, ya que determina el ser como presencia, es decir *reduce* la fenomenidad (en tanto manifestación de una totalidad no-totalizada y suplementarizada) a problema moral.²⁰

D. De lo suplementario

En el apartado "b" habíamos visto la triada idealismo-orden-moral, ejes categoriales de la presencia; cuyo centros eran Europa y la moral cristiano-agustiniana. En contraposición, como ausencia, se hallaba el eje categorial materialismo²¹-desorden-técnica. Precisamente, sobre este segundo eje es que tenemos acceso al suplemento.²²

Hemos constatado, igualmente, que Vincenzi crea una substancia moral que estructura "la realidad" ahistóricamente, en tanto que todo es esencia (Cordero, 1975:40). Con esta substancialización, Vincenzi marginaliza el problema social y, de hecho, la historia (*Geschichte*).

Podemos ahora preguntarnos, cuál es la estrategia discursiva utilizada por Vincenzi, para marginalizar la materialidad social.

Primeramente, Vincenzi sataniza al materialismo y al empirismo, por presionar terriblemente los valores de la cultura (Ferrero, 1972:205). En otras palabras, si el enfoque vincenziano lo hemos calificado de reductivo (presentificador), entonces su enfoque es un discurso abstraído²³ y, por lo tanto, toda

17 Esta contradicción entre el carácter cerrado o abierto del espíritu europeo, reside en el eclecticismo, que el nivel teórico-epistemológico hace Vincenzi, al mezclar filósofos que han creado sistemas (Kant, por ejemplo) y filósofos no-sistematizantes (Nietzsche, Bergson, por ejemplo).

18 El logocentrismo es lo "solidario de la determinación del ser del ente como presencia". (Derrida, 1971:19). "El logocentrismo es una metafísica etnocéntrica..." (Derrida, 1971:104). En otras palabras, el logocentrismo es una orientación filosófica hacia un orden del significado (Verdad, Razón, etc.) que se concibe como fundamento que existe por sí mismo (Peretti, 1989:32).

19 Constantino Lascaris indica que el pensamiento de Vincenzi se construye, aproximativamente, sobre un plano personalista (1995:28). Pero, la noción de personalismo es más cercano a un idealismo subjetivo (en tanto requiere de una conciencia individual) que a un idealismo objetivo que se ampara en una conciencia supraindividual, absoluta. Por esto, pensamos que el Dios cristiano cumple teóricamente mejor esta función y, por consiguiente, la caracterización del pensamiento vincenziano como personalista (por lo menos en este caso de análisis particular) no cabe, es equivocado.

20 Sobre la crisis moral, de la que habla Vincenzi, se opera un proceso de desplazamiento y condensación de problemas políticos y económicos, que, en este proceso, son reducidos como negación: son ausencia.

21 Junto al materialismo, Vincenzi agrega el empirismo (Ferrero, 1972:205), los cuales hermana.

22 El suplemento es aquello que "se añade para completar, para compensar de una falta con la que se supone se completa a sí mismo". El suplemento "es un extra no esencial". (Culler, 1992:94). Pero, en último caso, es esencial.

23 Abstraído como contrapuesto a abstracto. Lo abstracto está en relación con lo concreto; lo abstraído no establece esa relación.

aquella forma epistemológica que implique lo concreto y lo fenoménico es marginalizada.

En una segunda instancia, Vincenzi acepta ciertos logros del materialismo, pero no sin antes ponerlos en tela de duda. Por ejemplo:

"Queda en pie un aspecto moral respetable de la influencia rusa: el planteo del ineludible problema social, aunque lo desfigure históricamente a cada paso". (Ferrero, 1972:205) (Subrayado nuestro).

Esta cita es clave para entender los procesos de reducción (presentificación) realizados por Vincenzi. Por un lado, Vincenzi reconoce la importancia del problema social, pero lo desplaza de un enfoque materialista a uno idealista. Es decir, pasa de una definición del problema social como problema político-económico, a uno cultural, moral. Lo concreto es, por tanto, abstraído. Pero no logra tacharlo, porque acusa al materialismo ruso de desfigurar históricamente el problema social. Más, al nombrar la historia, difiere de su perspectiva ahistórica, substancialista. De hecho, está aceptando, no-explicita ni conscientemente, que su Sistema moralista tiene fisuras. Fisuras en tanto huellas de una problemática material, situada dentro del auge del capitalismo.

Después de desvirtuar los logros del materialismo, pero de alguna manera aceptándolos, indica Vincenzi que tal aporte debe reinterpretarse a la luz de otras filosofías, o sea, a la luz de filosofías no-materialistas; por tanto, filosofías idealistas. Con esto, vuelve a negar la noción de historia que previamente había afirmado: el sistema moral se vuelve a cerrar.

Aquí es evidente que esta interpretación vincenziana del materialismo hace del problema obrero (la plusvalía y la mala repartición de la riqueza) un problema moral, al afirmar que la técnica debe permitir al obrero dedicarse más al cultivo espiritual: de lo contrario se caería en lo inmoral. (Ferrero, 1972:205-206)

Con respecto a Europa como centro geográfico-cultural, existen también algunos elementos marginales que fisuran el Sistema. Por ejemplo, la crisis moral eurocentrada puede resolverse, en cuanto Asia y América colaboren. Esto, porque es preciso olvidar el anacronismo de concebir el espíritu europeo un cerco cerrado²⁴ (Ferrero, 1972:218). También, la mención del "negro", como entidad étnico-cultural ajena, es interesante, ya que se le asume para "aparearlo al europeo" (Ferrero, 1972:219), o sea, a modo de una absorción biológico-cultural.

Todo esto nos lleva, para concluir, al problema de fondo: los procesos identitarios representados en el texto, vistos como relación antologador-antologado.

E. Conclusión: el problema identitario

Luis Ferrero, como antologador, busca la conformación de un ideal nacional, mediante la asunción ensayística costarricense (por lo menos en parte), como

24 Al final del ensayo, Vincenzi expresa: "Queremos una Europa nueva, pero permanente a la vez. Flexible pero inquebrantable". (Ferrero, 1972:224). O sea, el Sistema vuelve a cerrarse sobre un eurocentrismo academicista y logocéntrico. No hay posibilidad, dentro del enfoque vincenziano, de romper con Europa, en cuanto substancia presentificadora, absoluta, reductiva.

modo de expresar la mentalidad nacional (Ferrero, 1972:7), es decir, la antología tiende a la construcción de una identidad nacional. Proceso identitario que está en función de algunas ideas-eje como la "americanidad" y la "costarriqueñidad" (Ferrero, 1972:77 y 55).²⁵

Sin embargo, Vincenzi difiere programáticamente de este proyecto identitario, ya que al ubicar a Europa y a la moral cristiana como ejes o centros logocéntricos, crea una relación identitaria jerarquizada, que consiste en la representación de una identidad absoluta y de una identidad participante.

Identidad absoluta representada, *faktisch*, por Europa y la moral cristiana. Y una identidad participante representada por América, Asia, Costa Rica, etc., y que funcionan, con relación al texto, como suplementos.

La identidad absoluta es el Ser y la identidad participante solo "es", en tanto refiere (y no difiere) de los rasgos esenciales de tal Ser. Sin la referencia al Ser, la identidad participante es el no-Ser.

Dentro de esta jerarquización, los imperativos de americanidad y de costarriqueñidad se difuminan embebidos del logocentrismo vincenziano. Estos imperativos se retardan, en tanto suplementos de un círculo hermenéutico en devenir.

El logocentrismo de Vincenzi no es más que el intento de conjurar un sistema de categorías racionales, lógicas, de pensamiento (técnicas en último caso), con un a priori cultural (la moral cristiana), en tanto devenir eternidad de una substancia absoluta (Europa o el eurocentrismo), como modo de creación de una razón práctica nueva, en un esquema platónico-agustiniano.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. 1975. *Dialéctica negativa*. Traducción: José María Ripalda. Madrid: Taurus Ediciones. 416 p.
- Bertalanffy, Ludwig von. 1991. *Teoría general de los sistemas*. Traducción: Juan Almela. Primera edición (primera reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica. 312 p.
- Cordero, Rodrigo. 1975. *Moisés Vincenzi*. San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes. Departamento de Publicaciones, 308 p.
- Culler, Jonathan. 1992. *Sobre la deconstrucción*. Traducción: Luis Cremades. Segunda edición. Madrid: Editorial Cátedra. 264 p.
- Derrida, Jacques. 1967. *L'écriture et la différance*. Paris: Editions du Seuil. 440 p.
- _____. 1971. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores. 400 p.
- _____. 1989. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Traducción: Patricio Peñalver. Barcelona: Ediciones Paidós. 128 p.
- Editorial. 1989. "Jacques Derrida: La escritura como aventura seminal de la huella, *différance* y deseminación. Textos de pensamientos y culturas". *Anthropos*. No 93. pp.2-19.

25 Ya, *per se*, Vincenzi cree que el trópico produce un enorme silencio intelectual, representado de la mejor manera en la mala literatura de nuestro país: "y ha de excusármela en un país nuevo, donde no existe ni el remedo de una peña literaria como no sea la ronda ambigua y heterogénea de un mísero Parnaso de parque, en el enorme silencio intelectual del trópico". (Ferrero, 1972:200). Tras este biologismo tropicalista, se oculta la subordinación de América ante Europa.

- Einstein, Albert. 1971; *La relatividad*. Traducción: Ute Schmidt de Cepeda. México: Editorial Grjalbo. 204 p.
- Ferrero, Luis. 1972. *Ensayistas costarricenses*. Segunda edición. San José, Costa Rica: Antonio Lehmann. 432p.
- Goldmann, Lucien. 1977. *Introducción a la filosofía de Kant*. Traducción: José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 240 p.
- Habermas, Jürgen. 1975. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducción: José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 184 p.
- Hegel, G.W.F. 1989. *Estética I*. Traducción: Raúl Gabás. Barcelona: Ediciones Península. 384 p.
- _____. 1991. *Estética II*. Traducción: Raúl Gabás. Barcelona: Ediciones Península. 344 p.
- Hirschberger, Johannes. 1976. *Breve historia de la filosofía*. Traducción: Alejandro Ros. Sexta edición. Barcelona: Editorial Herder. 328 p.
- Ihde, Don. 1982. "Phenomenology and deconstructive strategy". *Semiótica*. Volume 41. 1/4.
- Láscaris, Constantino. 1995. "Moisés Vincenzi". *Revista Nacional de Cultura*. No 28. pp. 24-28.
- Lefebvre, Henri. 1976. *Lógica formal, lógica dialéctica*. Traducción: María Esther Benitez. Cuarta edición. México: Siglo Veintiuno Editores. 350 p.
- Levesque, Georges. 1975. *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios*. Traducción: Alejandro Esteban Lator. Barcelona: Ediciones Herder.
- Marías, Julián. 1978. *Historia de la filosofía*. 30a edición. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente. 520 p.
- Mora Burgos, Gerardo. 2001. "La crítica de Roberto Brenes Mesen a la filosofía". Informe final. Proyecto de investigación: El desarrollo del pensamiento filosófico de Roberto Mesén (sic). San Ramón-Alajuela: Universidad de Costa Rica. Sede de Occidente. pp. 8-16.
- Mora Rodríguez, Amoldo. 1999. "En los albores de la filosofía costarricense: el debate entre Roberto Brenes Mesén, Carlos Gagini y Moisés Vincenzi (1916-1919)". *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Volumen 37. No 93. pp. 421-428.
- Mostowicz, Ludwika. "1982. "Vers la phénoménologie sémiotique". Traduction par Zbigniew Jamrozik. *Semiotica*. Volume 41. 1/4. pp. 41-72.
- Peretti Peñaranda, Cristina de. 1989a. "Las barricadas de la deconstrucción" *Anthropos*. No 93. pp. 40-43.
- _____. 1989b. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Editorial Anthropos. 208 p.
- Russell, Bertrand. 1971. *Historia de la filosofía occidental*. Tomo II. Traducción: Julio Gómez y Antonio Dorta. Segunda edición. Madrid: Espasa-Calpe. 466 p.

Hablar con imaginación propia en una lengua universal: El proyecto cultural de la Revista de Guatemala

Francisco Rodríguez Cascante ¹

Resumen

En este artículo analizo el proyecto cultural desarrollado por el escritor guatemalteco Luis Cardoza y Aragón (1901-1992) mediante la fundación y dirección de publicación cultural Revista de Guatemala. Pongo en evidencia que la revista forma parte esencial del proyecto estético e ideológico del autor en el contexto de la Revolución Guatemalteca de 1944. La publicación tenía como objetivo alfabetizar una sociedad “retrasada” que estaba bajo las sombras de la dictadura. Argumento que esta alfabetización, desde el punto de vista estético, consistió en impulsar una apertura hacia la cultura internacional moderna, mientras que desde el plano político, se dirigió a promocionar la perspectiva democrática desarrollada por el movimiento revolucionario, en tanto modelo de sociedad que iba a ser capaz de conducir a Guatemala a la modernidad.

Palabras clave: *identidad cultural, revistas culturales, Revista de Guatemala, Luis Cardoza y Aragón.*

Abstract

In this article, one analyzes the cultural project developed by the Guatemalan writer Luis Cardoza y Aragón (1901 -1992) through the foundation and direction of the cultural publication Revista de Guatemala. One puts in evidence that this magazine forms essential part of the aesthetic and the ideological author’s project in the context of the 1944’s Guatemalan Revolution. This publication had as objective to alphabetize a “delay” society that was under the shadows of the dictatorship. One arguments that this alphabetization, from an aesthetic point of view, consisted in promoting an opening toward the modern international culture, while from the political field, it was directed to promote the democratic perspective developed by the revolutionary movement, as a society model that was able to lead Guatemala to modernity.

Key words: *cultural identity, cultural magazines, Revista de Guatemala, Luis Cardoza y Aragón.*

Introducción

La *Revista de Guatemala* surge en 1945 como iniciativa de Luis Cardoza y Aragón en un contexto socio-histórico de gran relevancia para Guatemala. Estaba en el horizonte el diseño de un proyecto de modernidad y de democracia que el gobierno de Juan José Arévalo pretendía desarrollar, para dejar en el pasado la tradición autocrática del país. En este sentido, una de las tareas más importantes era la educación de un país que estaba anclado en el analfabetismo.

¹ 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, 2004.

Por ello, el primer gobierno democrático apoya la publicación de un medio que se convertiría en su vocero ideológico y cultural.

La publicación tuvo tres épocas, de 1945 a 1948, de 1951 a 1953 y de 1959 a 1960. Cardoza y Aragón estuvo al frente de las dos primeras épocas¹. Con el objetivo de comprender los propósitos de la publicación, seguidamente, estudió las reflexiones que sobre *Revista de Guatemala* presenta Cardoza. Esta aproximación me permite tomar en consideración otros puntos de vista del autor planteados durante el año de 1945 en el periódico guatemalteco *El Imparcial*, donde analiza el proyecto de la publicación. Con base en estas observaciones paso a considerar el primer número de *Revista de Guatemala* y hago referencias a otros para demostrar la vinculación de la publicación con el proyecto estético, político e identitario de la modernidad que desarrolló Cardoza y Aragón. Sostengo que la propuesta identitaria de la revista corresponde a los ideales emancipatorios de los sectores ilustrados críticos de la modernidad latinoamericana en su esfuerzo por inscribir en el espacio de la cultura legitimada internacionalmente las producciones nacionales.

Revista de Guatemala: pedagogía y diseño nacional

Uno de los proyectos más importantes de Cardoza y Aragón en el contexto de la Revolución de 1944 fue la fundación y dirección de la *Revista de Guatemala*, la cual proyectó los ideales de la Revolución de 1944. La publicación muestra el concepto de cultura de la modernidad que impulsó el movimiento socio-político y que sostenía Cardoza.

Entre los documentos claves para comprender el programa cultural de la publicación periódica está la autobiografía de Cardoza titulada *El río, novelas de caballería* (1986), y específicamente la sección titulada *Revista de Guatemala*. En este apartado, el enunciador recuerda los objetivos y las concepciones que dieron origen a la publicación, los cuales sintetizan la preocupación por alfabetizar una sociedad “atrasada” en todo sentido que desconoce las vertientes de la “alta cultura”. Básicamente el objetivo era educar a los jóvenes con miras a difundir esas normas culturales en un futuro próximo: “Deseé darles un instrumento de trabajo a los jóvenes; deseé darles una oportunidad de primer orden; deseé estimularlos, deseé servirles” (1986, 626); por ello las preocupaciones consisten en publicar bajo estrictas normas de legitimación internacional: “Había obtenido colaboraciones de los más grandes escritores de nuestra lengua. La calidad se mantuvo más fiel mientras la cuidé directamente” (1986, 626).

1 De la revista se publicaron un total de 18 tomos en tres épocas diferentes. En la primera, que abarca los años de 1945 a 1948, se publicaron 10 tomos (año 1: 4 números; año 2: 4 números; año 3: 2 números). Por motivos económicos se suspendió con el volumen 10 de octubre-diciembre, 1948. Tres años después se empezó a publicar de nuevo. Esta segunda época se inició en 1951 y concluyó en 1953. En esta época se publicaron 6 tomos (año 1: 3 números; año 2: 2 números; año 3: 1 número). En 1959 se volvió a publicar la revista, ya sin la dirección de Cardoza. Esta tercera época publicó dos tomos, que corresponden a los años 1959 y 1960. Sobre esta tercera época afirma Rodney Rodríguez: “Hay grandes diferencias entre esta tercera época y las dos anteriores; el ambiente político no es el mismo y se nombra a otro director. Lo que primero resalta a la vista es el formato de menor calidad. Pero también disminuye la calidad de las colaboraciones, sobre todo la falta de contribuciones extranjeras. La última época, con su énfasis en las letras guatemaltecas, simboliza el nuevo rumbo político del país en que Guatemala cierra sus puertas una vez más a las influencias artísticas del extranjero y abraza una política de aislamiento” (1987, 19-18).

Sin embargo, confiesa que apenas pudo dirigir la revista debido a sus funciones diplomáticas en el exterior. Esto unido al boicot interno de un medio que no se interesaba en la “verdadera cultura”, hizo difícil el camino de la publicación. A pesar de estas pruebas, Cardoza mantuvo ideales iluministas en el proyecto editorial: “Cuanto mejor fuese *Revista de Guatemala*, mejor serviríamos: abierta, exigente, sin populismo, crítica y antidogmática, revolucionaria sin exhibiciones al uso, sin confundir lo exacto con la demagogia y aborreciendo al fascistoide nacionalismo payaso” (1986, 735).

En otro texto publicado recién iniciada la Revolución de 1944, en el periódico *El Imparcial*, titulado “La Tipografía Nacional y Revista de Guatemala” (recogido en el volumen *Para deletrear el nombre de los colores*²) se observa el entusiasmo del proyecto revolucionario, con justas razones, puesto que recién se acababa de tomar el poder y las esperanzas de los sectores progresistas estaban puestas todas en la construcción de una sociedad democrática y soberana. En el texto Cardoza indica que muchas disciplinas “experimentarán gran adelanto” (1995, 62) si se deja trabajar al gobierno. Asimismo, el texto revela las concepciones que pretenden establecer como canon cultural, fundamentalmente la apertura hacia las producciones internacionales: “Es nuestro deber lograr que *Revista de Guatemala* sea una gran ventana abierta hacia un mundo inquieto, nuevo, vital, cargado de belleza desconocida entre nosotros y de pasión de orden basado en justicia” (1995, 63).

Es a la vez una recuperación de las culturas precolombinas, las producciones nacionales y una apertura hacia la cultura legitimada por los programas de la modernidad: la que se produce en los centros de modernización: Europa Central y Estados Unidos. Debido a su formación, para Cardoza es básicamente Europa y especialmente París³, a la que considera, igual que su época, la “ciudad luz”. Esta orientación significa, al mismo tiempo, la negación y la censura de otras formas culturales, las cuales aluden a los cánones anteriores, pre-vanguardistas: “la poesía sentimentaloides y declamatoria y retórica; el inepto cuento costumbrista” (1995, 63) y los textos nacionalistas.

Revista de Guatemala pretendía también llegar a formar parte de la vida de los obreros y campesinos, aunque ni el artículo “La Tipografía Nacional y Revista de Guatemala” ni *El río, novelas de caballería* asumen explícitamente al indígena como un lector de la publicación. El carácter pedagógico para la juventud y el campesinado supone la tarea de la alfabetización en diferentes niveles: obviamente, el primero tiene que ver con la labor de enseñar a leer e indicar el camino de la cultura; en este sentido se debía cumplir con la fórmula que Cardoza expresa en otro artículo publicado en 1941: “No se trata de llevar el arte a las masas, sino de llevar las masas hasta el arte”⁴. El segundo nivel

2 Los artículos que Cardoza publicó en el periódico guatemalteco *El Imparcial* durante 1945 fueron recogidos y publicados por Marco Vinicio Mejía en: Luis Cardoza y Aragón. *Para deletrear el nombre de los colores*. Guatemala: Editorial Cultura, 1995. El artículo en cuestión corresponde a las páginas 61-64.

3 En otro artículo publicado en *El Imparcial* dice: “El imperio de Francia es el más amplio y el más puro. Es el imperio del espíritu. Y el más vasto y perfecto: gracia, claridad y agudeza” (1995, 31) y también se confiesa: “Francesas son las voces más perceptibles en mi vocación y en mi acento” (1995, 36).

4 El título del artículo es “La nube y el reloj: pintura mexicana contemporánea” y fue publicado en el suplemento cultural del periódico *El Nacional* el 5 de junio de 1941. Este texto está recogido en el volumen: *Tierra de belleza convulsiva*. 2da. edición. México: Ediciones *El Nacional*, 1992, 321-324. La cita corresponde a la página 321.

de la alfabetización alude a la elite letrada pero atrasada (los que ignoran ese mundo de “belleza desconocida entre nosotros” que va a entregar la publicación), la cual incluye a los escritores nacionales. Estos, para poder publicar en la revista, deben hacer un esfuerzo por superar su “aldeanismo”; en este sentido la advertencia es clara: “No vamos a nivelar la revista hacia abajo, a descenderla para que puedan estar en ella muchos de nuestros amigos” (1995, 63), al contrario, son los artistas locales los que deben “ascender” para ser tomados en cuenta. ¿Qué significa ese ascenso cultural? El texto responde caracterizando la publicación. Se trata de “una revista para todos los que aman la alta cultura” (1995, 61). Este concepto de cultura implica la construcción que de tal práctica realizó la modernidad europea y que fue asimilada en América Latina por su legitimación.

Siguiendo a Lyotard, la modernidad, a través de sus macrorrelatos, ha procurado conducir a la sociedad bajo los cánones del conocimiento⁵, lo que fue organizado mediante el establecimiento de los centros de unificación político-sociales que han sido los Estados nacionales⁶. Gracias a estos centros aglutinadores es que nace la noción de cultura, la cual, afirma Santiago Castro Gómez “es un concepto *moderno* que debe ser entendido en relación con el surgimiento de una serie de saberes que postulan al 'Hombre', a la 'Historia' y a la 'Sociedad' como objetos de conocimiento” (1999, 86), es decir cuando los grupos humanos organizados en naciones se plantean la necesidad del conocimiento de sus subjetividades. Este autoconocimiento se lleva a cabo durante los siglos XVIII y XIX en Europa y se modelizó debido a las experiencias colonizadoras que permitían observar la diferencia entre los centros de poder respecto a los *otros colonizados*.

Ahora bien, el Estado nacional necesita afirmar la idea homogeneizadora de que los miembros comparten valores, tradiciones y creencias: una “cultura”; así se establece un nexo entre cultura y nación que cumple una clara función taxonómica, ya que plantea barreras entre los pueblos sobre la base de una escala normativa definida desde los Estados nacionales europeos, que en ese momento eran poderes coloniales. Mediante los proyectos coloniales se exportaron las valoraciones de las subjetividades dominantes, las reflexiones

5 Consultese el capítulo 7, “Pragmatique du savoir scientifique”, de *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, 43-48.

6 Al intentar definir la nación, Gellner afirma que en la formación y mantenimiento de los grupos sociales, se presentan dos agentes catalizadores fundamentales: la adhesión voluntaria y la identificación, que implican, por un lado, lealtad y solidaridad, y por el otro, temor y opresión. Estos elementos se distinguen en las formaciones nacionales, las cuales se definen en la era del nacionalismo, que corresponde con la sociedad industrial. La era del nacionalismo no es simplemente la afirmación política de un grupo nacional: “Rather, when general social conditions make for standardized, homogeneous, centrally sustained high cultures, pervading entire populations and not just elite minorities, a situation arises in which well-defined educationally sanctioned and unified cultures constitute very nearly the only kind of unit with which men willingly and often ardently identify. The cultures now seem to be the natural repositories of political legitimacy. Only then does it come to appear that any defiance of their boundaries by political units constitutes a scandal. [...] Under these conditions, though under these conditions only, nations can indeed be defined in terms both of will and of culture, and indeed in terms of the convergence of them both with political units. In these conditions, men will to be politically united with all those, and only those, who share their culture. Politics then will to extend their boundaries to the limits of their cultures, and to protect and impose their culture with the boundaries of their power. The fusion of will, culture and polity becomes the norm, and one not easily or frequently defied” (1983, 55). En este sentido, es el nacionalismo el que engendra las naciones y no a la inversa. Una nación es la fusión de voluntad, cultura y Estado, donde éste último marca las fronteras políticas en las que los individuos comparten la idea de la nación.

que, con base en sus lugares de enunciación, definían al “hombre” y sus producciones. De esta manera se propagó el énfasis comparativo: “La humanidad queda subdividida en pueblos con mayor o menor 'cultura', mayor o menor 'desarrollo cultural', mayor o menor 'civilización', mayor o menor 'espíritu’” (Castro Gómez 1999, 89). El concepto de “cultura” de la modernidad surge de esta automodelización y su propagación. Es gracias a los fenómenos de expansión colonial que se construye como “universal”, sinónimo de la legitimación de los bienes simbólicos apropiados, producidos y hechos circular mediante las complejas dinámicas del poder colonial.

Los proyectos de modernidad que se desarrollan en América Latina bajo los preceptos del nacionalismo cultural en las primeras décadas del siglo XX, asumen la categoría de la “universalidad” y el concepto de cultura que acabo de distinguir, pero introducen una diferenciación: hay que recuperar y construir prácticas nacionales capaces de insertarse en dicha “universalidad”, la producción regional tiene que utilizar los códigos legitimados internacionalmente para poder obtener reconocimiento en el mercado de bienes simbólicos jerárquicamente establecido y así ingresar a la modernidad cultural con rostro propio. Esta es la exigencia que efectúa Cardoza y Aragón a los jóvenes escritores y tal es la normativa que rige el concepto de cultura de *Revista de Guatemala*. Por ello, hablando de cómo debe hacerse la cultura nacional por él propuesta, sugiere: “Necesitamos que los guatemaltecos tengan conciencia de lo suyo, y satisfacción honda y sin énfasis en su sangre, y se atrevan a hablar con imaginación propia en una lengua universal” (1995, 80).

Esta perspectiva que opone niveles culturales “altos” con “bajos”, “buenas” con “malas” literaturas, “desarrollo” con “atraso”, no es privativa del período de 1940 en el pensamiento de Cardoza, sino que es una constante a lo largo de su carrera intelectual. Es mediante estos criterios que valora la producción literaria y también constituye la óptica con la que evalúa las culturas indígenas. Su propuesta, expresada en *El río*, la sintetiza mediante el neologismo “tecúnhumanismo”, que consiste en la occidentalización de los indios realizada por los mismos indígenas en utópicos contextos de libertad y justicia social. Tal proposición toma como fundamento la supuesta necesidad, “exigida por el devenir histórico”, de impulsar las culturas autóctonas orientándolas en los caminos de la unidad nacional mediante el predominio de la lengua española y el desarrollo social, lo cual les permitiría el acceso a la modernidad:

Todas las etnias se comunicarán mejor por alto desarrollo de sus economías, por idioma común además del propio, carreteras, electricidad, elevación masiva de la cultura, de la salud, con historia y destino común y otros nuevos factores: así cabe imaginar que el rostro de Guatemala será el rostro de una nación que dejó de ser feudo y en donde sus mayorías con voz y poder son rectoras. (1986, 758)

Se trata de una recuperación de la propuesta de construcción de un Estado nacional fundada en el ideologema del progreso propio de la ansiada modernidad latinoamericana. Sin embargo, Cardoza mantiene una posición distinta con respecto a los modelos modernizadores implementados por el capitalismo en América Latina. Sobre Guatemala, denuncia las grandes exclusiones que el Estado ha realizado mediante mecanismos autoritarios y antidemocráticos. En su propuesta, el Estado nacional no es el mismo creado por el liberalismo o la social-democracia, coercitivo y elitista; se concibe como todo

lo contrario: un espacio unificado de inclusión de las grandes mayorías, donde funcione la democracia y se implementen políticas de desarrollo y distribución de la riqueza, además de una gran apertura hacia las ideas y las relaciones internacionales. En este sentido, los textos de Cardoza proponen un proyecto de modernidad alternativa al capitalismo, fundamentado en la democracia y con orientación socialista.

Revista de Guatemala forma parte del programa de modernidad cultural que Cardoza y Aragón propuso como uno de los objetivos de transformación cultural que debía desarrollar la Revolución de 1944. Otros elementos de dicho proyecto fueron una colección editorial y un museo de artes populares, los cuales nunca se llevaron a cabo, a pesar del entusiasmo del autor, quien en el artículo donde realizó estas propuestas, "Museo de artes populares guatemaltecas", publicado también en el diario *El Imparcial* en 1945⁷, indicaba que éstas se debían realizar "como complemento de la campaña de desanalfabetización que habrá que emprenderse en gran escala" (1995, 63).

En los inicios del período revolucionario, Cardoza propone recuperar las ideas pedagógicas sarmientinas⁸ como modelo para Guatemala y plantea, [en un artículo cuyo título es un programa: "¿Hacia dónde vamos?"], los ideales ilustrados como meta de la construcción de un Estado nacional progresista. El proyecto consiste en tres puntos: 1. unificación dentro del idioma español y alfabetización, 2. divulgación de ideas sociales y políticas avanzadas y 3. organización de trabajadores del campo y la ciudad⁹. Impulsar un programa cultural en estos términos implicaba la necesidad de homogeneizar la sociedad para construir un Estado nacional democrático: para esto se requería el predominio de una sola lengua, el español, junto a la pluralidad de lenguas indígenas; educar al pueblo para que tuviera acceso a la cultura nacional e internacional y, finalmente, crear organizaciones obreras y campesinas para orientar la nación en los caminos del progreso. Estas fueron las rutas planteadas por el proyecto revolucionario de la modernidad que propuso Cardoza y Aragón en este período revolucionario.

Revista de Guatemala formó parte importante en esta propuesta modernizadora en cuanto ingresó en el campo cultural guatemalteco luchando por apropiarse de un sentido de la literatura y la cultura, aquel relacionado con la autonomía del campo artístico propio de la modernidad.

La revista literaria, en tanto práctica cultural periódica, va sedimentando con el correr de sus números una idea de la literatura y también de su función y lugar respecto a otros discursos. Es una batalla dentro del campo simbólico, en la que se defienden y correlativamente se legitiman textos, autores, así como líneas estético-ideológicas y orientaciones críticas sobre arte, literatura,

7 Luis Cardoza y Aragón. Para deletrear el nombre de los colores. Guatemala: Editorial Cultura, 1995, 77-80.

8 Indica el ensayista: "No conozco a fondo las fuentes de la cultura de Sarmiento. Pero su acción ejemplar, viva y presentísima en nuestra Guatemala de hoy, puede contribuir a trazar algunas de nuestras rutas principales. Le recordaré brevemente, y con sus propias palabras: 'El Estado no debiera ocupar peón alguno en las obras públicas sin darles dos horas de descanso al día para aprender a leer'. 'Los libros piden escuelas; las escuelas piden libros'. 'Necesitamos hacer de toda la república una escuela'. De las poblaciones indígenas, nos dice que América las tiene: 'Aun vivas en sus entrañas como no digerido alimento'" (1995, 33).

9 Luis Cardoza y Aragón. "¿Hacia dónde vamos?". Para deletrear el nombre de los colores. Guatemala: Editorial Cultura, 1995, 233.

pensamiento, etc. Suplementos y revistas culturales constituyen discursos que por su periodicidad van construyendo gustos estéticos y modelando las concepciones sobre la estética y la literatura, así como también se convierten en tribunas de discusión política. Señala Roxana Patiño que estos textos permiten analizar los mecanismos de consolidación de ciertos discursos en detrimento de otros y la constitución de un tipo de intelectual instaurado como la voz autorizada; del mismo modo se pueden considerar una rica fuente para mirar los procesos de cambio cultural, porque aparecen en los suplementos y las revistas en forma latente, en tanto propuestas aún no consolidadas. A la vez, la autora precisa una distinción entre ambos textos:

Los suplementos poseen formas de presentación en cierto modo incomparables con las revistas, debido al pluralismo temático que, por definición, tienen los primeros. Las revistas, en cambio, restringen por lo general esta amplitud concentrándose alrededor de ideologías culturales y estéticas fuertemente excluyentes. La naturaleza misma de una revista literaria reclama el diseño de un lugar nítido en el campo, desde el cual debe defender posiciones, entablar polémicas o intervenir en debates, explícitamente o no. (1997, 2)

Revista de Guatemala ingresa al campo cultural guatemalteco con un proyecto estético-ideológico específico: dar a conocer las producciones estéticas del pasado y divulgar la cultura nacional e internacional para alfabetizar una sociedad “atrasada” debido a las dictaduras, al mismo tiempo que defiende los intereses de la Revolución de 1944 que iba a modernizar el país. Así lo afirma Cardoza y Aragón en la presentación del primer número de la revista, en un texto que constituye un ideario estético y político, cuyo título es “Nuestra revista y su esperanza”. Después de declarar que la publicación es posible por el apoyo del gobierno revolucionario, indica que “la creamos para situar continentalmente los valores patrios, pasados y presentes, y para servir la inmensa labor de integración de una síntesis de la cultura del Nuevo Mundo” (1945, 5). Con esto queda claro el propósito de abrir espacios en una sociedad que ha tenido muchísimos problemas internos, verdaderos obstáculos para el desarrollo de un campo cultural propio. Por ello el texto pasa a enumerar las condiciones nacionales con el fin de contextualizar el medio en que se lanza el proyecto. Alude al analfabetismo, la presencia de compañías extranjeras imperialistas que saquean la nación y el “atraso” del pueblo sostenido por los explotadores para continuar aprovechándose.

Ante estas desgracias y la “ignorancia” de las grandes mayorías, Cardoza legitima la necesidad de que el pueblo guatemalteco sea orientado tanto política como culturalmente: “una minoría orientadora impulsa la vida del país por cauces justos, con responsabilidad y exacto conocimiento de limitaciones y necesidades” (1945, 6). Para justificar este buen criterio orientador enumera los logros de la revolución: la organización sindical, el aumento del presupuesto nacional, la campaña de alfabetización y el aumento de relaciones internacionales, que incluye el establecimiento de embajada en la entonces Unión Soviética.

Por último, afirma que la revista está abierta a recoger los aportes que “posean la índole requerida” (1945, 6) para poder ser publicados. A esta norma ya me he referido. Es la misma exigencia que recuerda en *El río* para los autores nacionales que pretendían publicar en la revista, aunque se privilegiaba la divulgación de la literatura erudita internacional no realista, así como de estudios que presentaban análisis progresistas. “Sobre todo –afirma Rodney

Rodríguez-, buscaba fundar una revista de primer orden que proyectara un concepto positivo del nuevo gobierno revolucionario" (1987, 7).

La estructura y el contenido del primer número dan una idea cabal del proyecto cultural que organizó Cardoza. Inicia con una sección de fotografías titulada "Valores universales: arte precolombino de Guatemala", donde se presentan 13 de ellas de distintas esculturas, relieves, una vasija y el diseño que reconstruye la Acrópolis de Piedras Negras, todas éstas pertenecientes a las antiguas culturas mayas, en un afán de dar a conocer internacionalmente las producciones precolombinas y de situarlas en el espacio de la cultura internacional. También, esta presentación recupera, asimilándolo como signo identitario nacional, el pasado precolombino. La segunda sección es la más importante: se trata de los artículos y los textos literarios. Inicia una traducción de W.B. Yeats realizada por Juan Ramón Jiménez titulada "Historia y leyenda"; sigue un relato sobre las experiencias alucinógenas de cuatro jóvenes con la marihuana ("Breve visita a los infiernos") escrito por Alfonso Reyes; después está un texto de Antonio Morales Nadler titulado "Tres saludos a La Habana" (una descripción de los paisajes, las gentes y las costumbres cubanas); continúa "El adolescente en su tierra" (la historia de Juanele, un sensible joven y sus experiencias) escrito por Juan Rejano; le sigue un estudio de Guillermo de Torre: "Apollinaire y la gestación de sus poemas"; posteriormente el secretario de la revista y más cercano colaborador de Cardoza, Raúl Leiva, escribe una reflexión sobre la temática de la muerte en la poesía ("Muerte y poesía"); luego, aparece un relato de Rafael Arévalo Martínez titulado "Por cuatrocientos dólares" (que relata las aventuras por Norteamérica de un sujeto autobiográfico en su adolescencia); continúa un estudio sobre psicología: "La rehabilitación de lo psíquico en la medicina moderna" de Carlos Federico Mora; después hay un estudio sociológico: "Del conocimiento del indio guatemalteco" por Antonio Goubaud Carrera; le sigue una serie de 16 fotografías de edificios coloniales de la ciudad de Antigua tomadas por Verle L. Annis; finalmente, la sección concluye con una pieza teatral de Xavier Villaurrutia sobre el tema de la traición amorosa entre amigos, titulada "El solterón".

Tres guatemaltecos junto con autores de reconocido renombre internacional. Fotografías de estructuras coloniales de Antigua y de arte precolombino maya se relacionan con textos literarios no realistas. Estas intersecciones procuran borrar las fronteras entre las literaturas nacionales y las internacionales, acercándolas en el canon de la "alta cultura", meta de la revista. Junto a estos textos, estudios eruditos sobre el indígena y la psicología. El trabajo de Goubaud Carrera muestra los intentos de la sociología de los cuarenta por abrirse paso en los estudios étnicos. El de Mora discute las relaciones entre la psicología y la medicina. Ambos artículos revelan la acogida por parte de la revista de las ciencias modernas, los metarrelatos que explicaban el mundo de manera segura y objetiva, en tanto garantes del progreso del conocimiento.

Después de la sección más importante, aparecen dos más: "Libros" plantea reseñas de las publicaciones recientes¹⁰, testimoniando la producción intelectual

10 Por ejemplo, aparece una reseña de Cuauhtémoc, vida y muerte de una cultura de Héctor Pérez Martínez, realizada por Cardoza y Aragón; una de Los hombres del alba de Efraín Huerta escrita por Raúl Leiva; y otra de Diario de un aprendiz cínico de César Brañas redactada por Eliseo Martínez Zelada.

erudita de la época, mientras que “Pensamiento de la hora actual” quiere “presentar el pensamiento de especialistas y autores de continental renombre” (1945, 153). Se trata de fragmentos de artículos aparecidos en otros medios que abordan temas de actualidad. Por ejemplo, en este número está un fragmento del texto “La conferencia de Chapultepec” publicado por Daniel Cosío Villegas en *Cuadernos Americanos*, y “Europa hacia la izquierda. La fuerza de la reacción” de Julio Álvarez del Vayo, igualmente publicado en *Cuadernos Americanos*. No obstante, esta sección se convirtió después en la tribuna para defender la posición ideológica de la revista; básicamente denunció las actuaciones imperialistas de Estados Unidos, defendió la Revolución de 1944 y la democracia en Guatemala y América Latina¹¹.

Revista de Guatemala se constituyó en un proyecto de la revolución, financiada por el gobierno de Arévalo pero independiente. Su línea editorial fue de izquierda pero no sectaria, ya que, siguiendo los preceptos estéticos de Cardoza, no se preocupaba por la ideología de los artistas, sino por su concepción del arte trascendente; es así como la publicación dio cabida a autores de derecha, como a los narradores guatemaltecos Carlos Wyld Ospina y Flavio Herrera. La publicación defendía una estricta idea de la literatura, la erudita no realista, y su misión fue ingresar al campo simbólico para sostener que el arte no debía ocuparse más que “de sí mismo”, en oposición a las corrientes del realismo socialista imperantes en la época. El frente de batalla de *Revista de Guatemala* fue doble: por un lado difundir la cultura ilustrada (nacional –aquí incluye las producciones artísticas del pasado precolombino– e internacional) como baluarte de la revolución modernizadora y por el otro defender la revolución y su orientación política. En este nivel se observan los principios de Cardoza y Aragón: había que separar la práctica estética de la práctica política. En la primera el arte era definido por su “pureza” y sus posibilidades de legitimación en el orden internacional; por ello las publicaciones se ocupan mucho de la literatura “no comprometida”, afirmando un rechazo del realismo, más aún del realismo socialista que para Cardoza era limitado, estereotipado y esquemático. En cuanto a la segunda práctica, la orientación era de izquierda y no se debía practicar en el arte, sino en la actuación cotidiana, en la praxis política.

Revista de Guatemala defendió los principios revolucionarios del nuevo período, en oposición a la tradición autocrática precedente. En este nivel, la publicación se ocupó de denunciar el imperialismo y el intervencionismo estadounidense. Por ejemplo, siguió los conflictos entre Estados Unidos y los gobiernos revolucionarios, presentados porque el primero consideraba comunistas los regímenes de la década democrática. La revista reportó la denuncia que presentó Guatemala ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas por la campaña anticomunista estadounidense en el número 6 de 1953. Allí aparece el informe de Arbenz al Congreso Nacional, la “Denuncia de Guatemala ante la ONU” por Raúl Osegueda y también un informe de la

11 Sobre la estructura de la revista indica Rodney Rodríguez: “Cada número o volumen contiene 4 secciones: (1) láminas, (2) artículos, (3) reseñas, y (4) 'Pensamiento de la hora actual'. Esta última sección se proponía reproducir artículos de otros periódicos y revistas sobre temas candentes del momento, tanto en la rama política como en la cultural. En la segunda época se crearon dos secciones nuevas: (5) notas y (6) documentos. Estas dos secciones nuevas, así como las de reseñas y 'Pensamiento' se suprimieron en la tercera época, aunque sí se incluyó una sección bibliográfica, pero sin reseñas” (1987, 18).

revista sobre “La República de Guatemala ante la Organización de Estados Americanos”.

En su esfuerzo alfabetizador, tanto desde el punto de vista cultural como político (la democracia era desconocida en Guatemala antes de 1944), la revista se ocupó en su número 4 de 1947 de presentar el famoso texto “¿El existencialismo es un nuevo Humanismo?” de Sartre, así como ofreció un estudio de Gertrude Duby sobre “Los indios lacandones: su pasado y su presente”; también en el número 2 de 1951 César Godoy Urrutia publica “El inventario del analfabetismo en América”, mientras el número 2 de 1945 ofrece una compilación de 17 nuevos poetas guatemaltecos y Juan José Arévalo habla de los “Intentos de fundación de la Facultad de Humanidades en Guatemala”. La publicación quería incorporar al mundo soviético; por ello se publicaron, también, autores rusos. En el número 3 de 1946 se presenta un estudio sobre “Hamlet y Don Quijote” de Ivan Turguenev. No obstante, en cuanto al pensamiento, el acento era puesto en trabajos de divulgación ideológica como “Ciencia, dialéctica y materialismo” de Rafael de Buen¹² o de análisis de la realidad nacional, como “La mala distribución de la tierra como un obstáculo a la industrialización en Guatemala” de Rafael Piedra-Santa¹³.

Sin embargo, el énfasis alfabetizador de Revista de Guatemala se dirige a la cultura literaria. En tanto medio para escritores establecidos, Cardoza recibió la colaboración de reconocidos autores, donde sobresalen los españoles, fundamentalmente los de la Generación del 27: Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Max Aub, Francisco Ayala, José Bergamín, Luis Cernuda, León Felipe, Miguel Hernández, Juan Ramón Jiménez, Guillermo de Torre, etc. Este número tan elevado de colaboradores españoles se debe, según Rodney Rodríguez, “al apoyo ideológico de los republicanos españoles a los ideales de la revolución guatemalteca” (1987, 13)¹⁴. Pero también son importantes las aportaciones de autores guatemaltecos, tanto en el campo de la producción literaria como en el de la crítica¹⁵. En este sentido, la publicación guardó siempre una gran coherencia: incorporar la cultura internacional en sus páginas, asimismo promocionar la producción nacional en el mercado de bienes simbólicos allende las fronteras patrias.

Conclusión

Revista de Guatemala surgió en un medio que había estado dominado desde la Revolución Liberal de 1871 por dictaduras o gobiernos militares. En este contexto una publicación que procuraba dar cuenta de la producción legitimada en la época como “alta cultura” resultaba relevante para dar a conocer las

12 Rafael de Buen. “Ciencia, dialéctica y materialismo”. *Revista de Guatemala*. VII,4 (abril-junio, 1947): 122-146.

13 Rafael Piedra-Santa. “La mala distribución de la tierra como un obstáculo a la industrialización en Guatemala”. *Revista de Guatemala*. XVII,1 (abril-junio, 1959): 77-87.

14 Rodney Rodríguez hace un índice de las colaboraciones en el campo de la literatura y la crítica. Consúltese: *Revista de Guatemala: Índice literario*. Guatemala: Univesidad Rafael Landívar, 1987, 20-45.

15 Allí, por ejemplo, aparecieron textos de: Rafael Arévalo Martínez, Miguel Ángel Asturias, Huberto Alvarado, Alaide Foppa, Francisco Méndez, Otto Raúl González, Augusto Monterroso, Carlos Illescas y Mario Monteforte Toledo.

producciones culturales precolombinas y las nacionales, así como lo que se realizaba en el mundo occidental. Este esfuerzo de apertura fue uno de los aportes principales de Cardoza y Aragón en su afán por conducir a Guatemala por los caminos de la libertad, la democracia y la modernización.

El proyecto fue una importante opción constructiva en medio de las contradicciones y exclusiones de las políticas culturales guatemaltecas que aspiraban a la modernidad. *Revista de Guatemala* adscribe a este metarrelato propio de una intelectualidad crítica que no renunciaba a la utopía de transformar la sociedad capitalista de mediados del siglo XX en un mundo de justicia social.

Bibliografía

- Buen, Rafael de. 1947. "Ciencia, dialéctica y materialismo". *Revista de Guatemala*. VII,4 (abril-junio): 122-146.
- Cardoza y Aragón, Luis. 1945. "Francia". *Para deletrear el nombre de los colores*. Guatemala: Editorial Cultura, 1995, 31-46.
- _____. 1945. "¿Hacia dónde vamos?" *Para deletrear el nombre de los colores*. Guatemala: Editorial Cultura, 1995, 231-234.
- _____. 1945. "La Tipografía Nacional y Revista de Guatemala". *Para deletrear el nombre de los colores*. Guatemala: Editorial Cultura, 1995, 61-64.
- _____. 1945. "Museo de artes populares guatemaltecas". *Para deletrear el nombre de los colores*. Guatemala: Editorial Cultura, 1995, 77-80.
- _____. 1945. "Nuestra revista y su esperanza". Prólogo. *Revista de Guatemala*. 1.1 (julio-setiembre): 5-6.
- _____. 1986. *El río, novelas de caballería*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1992. *Tierra de belleza convulsiva*. 2da. edición. México: Ediciones El Nacional.
- Castro Gómez, Santiago. 1999. "Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización". En: Barbero, Jesús Martín, López de la Roche, Fabio y Jaramillo, Jaime Eduardo (Editores). *Cultura y globalización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 78-102.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Liotard, Jean François. 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit.
- Patiño, Roxana. 1997. "Suplementos y revistas culturales. Pasajes de ida y vuelta". Sao Paulo: Universidade de Sao Paulo. Mimeografiado.
- Piedra-Santa, Rafael. 1959. "La mala distribución de la tierra como un obstáculo a la industrialización en Guatemala". *Revista de Guatemala*. XVII,1 (abril-junio): 77-87.
- Revista de Guatemala*. 1945. "Pensamiento de la hora actual". *Revista de Guatemala*. 1.1 (julio-setiembre): 153- 165.
- Rodríguez, Rodney. 1987. *Revista de Guatemala: índice literario*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

El camino de Santiago, de Alejo Carpentier, una auténtica “pica en Flandes”*

Notas

Víctor Valembois
Universidad de Costa Rica

Resumen

Con este artículo se pretende explicar algunos pormenores de ubicación que permitan apuntalar el dicho literario y universal del texto de Alejo Carpentier “El camino de Santiago”.

Palabras clave: Alejo Carpentier, literatura cubana, “El camino de Santiago”.

Abstract

This article pretends to explain some details of location that allows to support the literary and universal said of the Alejo Carpentier’s “El camino de Santiago” text.

Key words: Alejo Carpentier, Cuban literature, “El camino de Santiago”.

*Deseo ser un ciudadano del mundo,
pertenecer a todos o mejor dicho, ser extranjero para todos.*

Erasmus

1. La difícil hazaña

Aquello de “pica en Flandes” me gusta entre otros porque soy originario de esta región, en Bélgica actualmente, parte importante de una Europa que, tres pasos adelante y dos para atrás, se está gestando. La linda fórmula nace en la segunda mitad del siglo XVI, cuando las tropas españolas estaban ejerciendo una presión enorme sobre lo que entonces eran “los Países Bajos”. Explico las comillas: simplificando un poco, corresponden a lo que actualmente sería “Holanda” y Bélgica. Doble tarea les tocó a los invasores: por un lado, salvaguardar su imperio y, por otro, impedir que esos territorios pasaran al protestantismo. Como antes, en tiempos de Julio Cesar y después, con Napoleón y Hitler, Bélgica era entonces otra vez el campo de batalla del Viejo continente. “The cockpit of Europa”, le llaman en inglés: el espacio para la pelea de gallos.

Para visualizar la expresión sugiero tener en mente también el cuadro de Velásquez “La rendición de Breda”, (1634), cuadro que se encuentra en el Prado que en una perspectiva claramente pro-española visualiza la magnanimidad imperial frente a la derrota de la ciudad, ahora holandesa y entonces flamenca. El lienzo se conoce también como “Las lanzas” casualmente porque

* La versión original de este trabajo constituyó una ponencia para unas jornadas conmemorativas de Alejo Carpentier, en la Universidad de Costa Rica (Sede de Occidente). Aquí se ofrece una actualización de una publicación en: *Federico García Lorca et Cetera, Estudios sobre las literaturas hispánicas en honor de Christian De Paepe*, por N. Delbecque, N. Lie, B. Adriaensen (eds). Leuven University Press, Bélgica, 2003, pp. 517-523.

pone en evidencia cantidad de esas armas largas “con un hierro pequeño y agudo en el extremo superior” (cito por mi diccionario). La expresión “una pica en Flandes” no pone en entredicho la eficacia del instrumento, sino (y sigo con Casares) se usa en términos figurativos y familiares por “conseguir una cosa muy difícil”.

Pero aquí más que ribetes históricos y desde una perspectiva española, me interesa apuntalar el dicho del lado literario y universal: al escribir este relato, Alejo Carpentier logra de verdad una difícil hazaña, en términos técnicos, artísticos, al mismo tiempo que su mensaje ahora trasciende el momento específico aludido para llegar a ser símbolo válido también aquí y ahora. El ejercicio académico que va a continuación pretendo entonces eso: explicar unos pormenores de ubicación, para que el lector, por ejemplo en esta Costa Rica del año 2005, que es donde y cuando escribo, logre saborear mejor el empeño logrado: este será el mejor homenaje que le podamos hacer en el centenario del gran autor cubano.

2. Abundancia de referencias flamencas en El camino de Santiago

Entendámonos, evidentemente lo flamenco, cuando se menciona en este relato remite al territorio de Flandes, como es su primera acepción, desde hace casi un milenio. El otro significado en español, referido a cierta expresión esencialmente musical del sur de España, apenas se acredita en el siglo XIX; por lo extenso, ni aludiré aquí a probables puentes entre esas dos utilidades de un mismo vocablo.¹ En español, el mismo término refiere además a cierto pájaro de patas largas. Pero entiéndase, ni el autor del presente escrito ni el flamenco aludido en este relato, tocamos guitarra ni nos parecemos a esos plumíferos aludidos.

No cabe ponerlo en discusión: hay una impresionante presencia de Flandes en esta historia. Desde la primera página a la última, es más, desde el mismo renglón inicial (con la mención del río Escalda) hasta casi el último (con la alusión, por enésima vez, a Flandes), a lo largo de unos cuarenta folios que ocupa la narración², se registran más de veinte claras y directas referencias a este ámbito geográfico nórdico. De acuerdo, allí transcurre gran parte del relato, en siglo XVI, pero como sea, esa insistencia en un sitio tan alejado de Galicia, concretamente de Santiago de Compostela, ciudad que da título al relato, merece ser examinada de más cerca.

Once capítulos pequeños estructuran el conjunto. Flandes tiene una destacada presencia al principio, especialmente en los capítulos I y II, siendo el lugar de arranque del curioso peregrinaje que se relata. Por eso se lee sobre el

1 Ver: “Lectura “flamenca” del “Burdel de las Pedrarias”, ponencia para el Vº Congreso Centroamericano de Historia, San Salvador, en *Romaneske* (KUL), Año 26, n° 1, 1er trimestre 2001, pp. 58-65. Allí respondo parcialmente ya a esa curiosa relación entre lo flamenco de Flandes y lo flamenco de Andalucía. El tema no está agotado y habrá que volver sobre ello.

2 He utilizado la edición del relato contemplada en el conjunto *Guerra del tiempo*, publicado por Alianza Editorial, Madrid, 1993. Evitaré referirme a páginas concretas; más bien ubicaré por capítulos, con letras romanas, como lo hace el autor. En todo caso, sea cual sea la edición que se maneja, no cabe duda, la mención de Flandes vuelve en casi todas las páginas.

crepúsculo de Amberes y sobre el *cutis de flamenca* (ejemplos del capítulo I), refiriéndose a la amante del Duque de Alba. Allí también se señala que *la peste es una enfermedad que no se veía en Flandes desde hacia mucho tiempo a causa de la humedad del aire* y cuando Juan cree haber sido contagiado, para calentarse ocuparía todos los edredones de Amberes (ejemplos del capítulo II).

Pero siendo el personaje principal un español, no deja de sorprender que no es (o no es solo) a su patria, sino a Flandes que aluden santísimas veces, él y su narrador, en todos los capítulos, con una sola excepción, el IV, cuando se encuentra en Burgos. Son constantes las alusiones, lo veremos, hasta tal punto que, si bien conocida es la constante tensión que Carpentier provoca en casi todas sus obras, entre el “allá” y el “acá”, América Latina y Europa, en este caso, con el mapa europeo como trasfondo, maravillosa resulta también la tirantez entre el “entonces” y el “ahora”. Hasta durante la escapada a la “América caribeña” vuelven a su mente las imágenes de Flandes, como en eco, por el contraste y precisamente por su ausencia.

3. Como (no) se hace

Como Alejandro Magno consiguió una hazaña militar, al cortar el nudo gordiano, Alejo, el escritor cubano no menos grande, logró una “pica en Flandes”. Supo hacerlo evitando graves errores como de críticos que estudiaron esta joyita de obra. Cierta profesora, en su estudio, nada menos cuatro veces traduce “Amberes” por Ámsterdam. Otro afirma que “se trata de un viaje espacio-temporal-cíclico por la época (que) parte de Sevilla”, visiblemente confundiendo el Guadalquivir con el Escalda, mencionado desde el primer renglón del relato...³ Esas ligeras extensiones geográficas de la histórica Flandes, no le caerían mal a algún famélico de por allá, pero la cuerda no da para tanto! Por cierto, tampoco cabe confundir La Habana con Santiago de Cuba, ni esta con Santiago de Compostela.

Carpentier no es un chapucero. Se apoya en previos estudios históricos. Para uno, como flamenco, esas reconstrucciones tienen hasta la meticulosa “tranche de vie” de los naturalistas: véase especialmente la entrada en materia, con las dos páginas iniciales, evocándonos a pinceladas a Juan y el paisaje que contempla en un muelle del imponente puerto de Amberes, antes de que la funesta “furia española” de 1576 lo incendiara (sería el término ante quem). Pienso además en la astucia y el afán reconstructivos del autor al tomar como pivote de su lección alegórica -porque eso es, ver mi otro trabajo- a un personaje histórico. En *La música en Cuba*, el mismo señala que

*... en 1557 La Habana no contaba con más músicos que un flamenco, Juan de Emberas, que tocaba el tambor cuando había un navío a la vista.*⁴

La fecha calza como término a quo de la historia, esta vez la narrada: “el tambor Juan de Amberes” ejerce el mismo oficio tanto en Flandes como durante su estadía en la isla caribeña. Es así como su instrumento sendas veces se menciona en el primer capítulo, cuando está ubicado a orillas del Escalda, y

3 Perdonen los colegas Ray Verzasconi y Julián González, citados respectivamente y mencionados en bibliografía.

4 p. 248, en las *Obras Completas*, vol. XII, Siglo XXI, 1987.

luego, también en otras dos oportunidades, en los capítulos V y VIII. De manera que, partiendo de una base verídica (el tamborilero en Cuba), como buen tejedor de sueños que es, el novelista inventa antecedentes verosímiles y casualmente flamencos a ese mismo Juan. Así se hace.

4. Una pica engañosa, en el apellido

¡Ojo! No perdamos de vista que el soldado en cuestión es español por los cuatro costados. Tanto en el capítulo II (todavía en Amberes), como después, en el VIII (cuando anda por el Caribe), recuerda sendas veces del Alcalá de sus años mozos, primero acordándose que casi escogió la carrera de los hábitos y de las letras en vez de las armas y luego que era “Juan el Estudiante” en “las artes del cuadrivio”. Desde luego también es ibérico por una serie de prejuicios típicos de su entorno. Los hay de corte ideológico-nacionalista, como cuando *gimoteando del pecho abrasado* (por la supuesta peste adquirida en Flandes) simplemente desprecia a esos *flamencos de sangre de lúpulo* (II), en clara referencia también a esos asesores del Emperador Carlos, buenos para la cerveza. Prevalecen además las ideas llenas de prejuicio, típicas de esos “cristianos” de la Contrarreforma. En el capítulo VII, en Cuba, se acuerda de que *ha visto enterrar mujeres vivas y quemar centenares de luteranos en Flandes*.

Resulta curioso, sin embargo: colaborando a esa histórica “pica en Flandes” del Duque de Alba, y después, en Cuba, Juan también es un enamorado de Flandes y en eso se diferencia radicalmente de su creador: hemos comprobado en otro trabajo que Carpentier no padece ni de “belgofilia” ni de “flamencofilia” (con perdón por los neologismos)⁵. Sin ánimo de ser exhaustivo, rastreo al menos cinco pruebas, en cuatro subdivisiones distintas, a partir de otro tanto de lugares disímiles en la obra, como para dejar constancia de que efectivamente Juan “perdió su corazón en Flandes” (¡y no en Heidelberg, como reza la conocida canción alemana!).

En efecto, en su mismo país, el personaje añora a las flamencas, al recordar gratamente *aquellas mozas de Amberes, de carne abundosas, que gustaban de los flacos españoles* (III). En Sevilla se hace inscribir en los libros de la Casa de Contratación, con el apellido de *de Amberes*, su ciudad-cuartel (V). En medios hispanos y latinoamericanos la mayoría de los apellido suele crearse a partir de un nombre y no de un lugar, como sí se usa al norte de los Pirineos. Si el citado Juan lo hace, se puede deducir como una marca de simpatía, no tanto por el país enemigo, sino como una manera de realzar él su propia hazaña allá. La referencia a al puerto belga se repite después una docena de veces, estando el personaje tanto en España como después, por el Caribe.

Allí por cierto le vuelve la nostalgia de *cuando entró en Amberes* al ver un *campanario esbelto sobre el hacinamiento de tejados* (V). La referencia a lo estilizado de esta y otras construcciones no se hace tanto por aprecio arquitectónico, sino desde la perspectiva del vencedor. En el trópico mismo, preso ya de

5 Remito a este trabajo y al anterior, citados. Estoy también investigando la “imagen de Bélgica” en Alejo, a partir de otros textos suyos, literarios y críticos. Una muestra: “Confieso que -nacido en un país de sol- sólo me convencen totalmente los países de sol”: a propósito de visitas a Brujas y a Bruselas, en 1932 y 1934, Obras Completas, vol. VIII: Crónicas, Siglo XXI, 1985.

morriña, no gallega sino flamenca, se hincha los pulmones al olerle (...) a su desván de Amberes, con la pescadería de abajo (VI). ¡Por Santiago! puede haber gritado, siempre en Cuba, en el capítulo VIII, cuando, como quien dice “en busca del tiempo perdido” se acuerda de las ventanas verdes: ¡cómo no! al extranjero que era, como nosotros, rente a esta realidad de Flandes, le pica la curiosidad de ver esos que ahora llamarían “vitrales”, pero sin connotación religiosa, porque entonces muchas casas señoriales, lo mismo que ciertos muebles,⁶ iban con vidrio de color, en pequeños pedazos, sujetos con plomo, como en un maravilloso encaje. El viajero se acuerda también de las mujeres de pecho sonrosado, en la lejana Flandes...

5. Las musas tienen su capricho

A esta altura, desde luego abundan las interrogantes: ¿por qué el autor escogió Flandes como inicio, si a él, como vimos, en lo personal no le gusta el norte; en seguida, y ¿por qué su narrador no inicia, por ejemplo, en cualquier parte del imperio español, como Nápoles (aludido en capítulo II), o con un personaje en el mismo Burgos u otro sitio? Luego, ¿por qué a ese mozalbete de Alcalá, si bien se le rastrean algunos ejemplos de añoranza de España, por una cantidad de años sin precisar, está lleno de languidez por una tierra como Flandes, con todo, peregrina y hasta enemiga? A tanta pregunta legítima, quizá demasiado racional, simplemente se podría invocar la libertad creadora del autor.

Siendo así, para gente de Flandes, en una versión en “flamenco” (que es lo mismo que “holandés”) y mejor se llama “neerlandés”⁷, o para lectores poco avezados, el relato a primera vista despista porque esas referencias emotivas a Flandes, además del mismo nombre de Juan de Amberes, parecieran confirmar esa procedencia del protagonista. ¡Cómo no enredarse, si muchísimos apellidos de allá se forman sobre la base de origen, con el “van” (+el lugar)! Véase un ingente porcentaje de cualquier guía de teléfonos de Bélgica, o si prefiere gente más selecta, en el mismo gremio artístico, piénsese, por ejemplo en Rogier Van der Weyden, en Joost Van den Vondel, en el pobre Vincent Van Gogh o en el mismo Ludwig van Beethoven y un largo etc. La verdad, esa es la usanza latina que encontramos en el mismo Erasmo “de Róterdam” (aunque, a confesión de partes, con aquella ciudad holandesa tuviera esencialmente solo el nexo de ser allí “producto del amor”). Veamos también como un antecedente histórico-literario de esta obra El camino de Santiago, el “Codex Calixtinus”⁸ refiere a “Aimericus Picardus” (es decir, paralelo: “Picardo”, de la región al lado de Flandes), a quien se menciona junto a su compañera “Gilberta Flandrensis” (en construcción similar: oriunda de Flandes).

6 Refiere a un tipo de ventanas que se observan en cantidad de los “primitivos flamencos”. Hasta había puertas de ciertos muebles de esa manera: el término “escaparate”, en español, proviene de “schapraai”, que ubica esos muebles.

7 La casa Gallimard publicó una estupenda versión bilingüe de esta joyita literaria, con la estupenda traducción de René Durand, muy útil para saborear el estilo barroco -nada fácil- de Carpentier. Ignoro si existe traducción al idioma de Vondel.

8 Ver la “Guía del peregrino medieval”, introducción, traducción y notas por Millán Bravo Lozano, Centro de estudios del Camino de Santiago, Sahagún, 5ª ed., 1989, p. 8-9.

6. Ser extranjero o, mejor todavía, “extrañarse”

La verdad es que el famoso protagonista de ese encantador relato, encaje bien encajado, también habría podido auto-apellidarse “Juan de Flandes” no por el lugar de nacimiento o de estadía regular, sino, en este caso, el de cierta preferencia... Pero eso sería subestimar a Alejo Carpentier: existe, históricamente un pintor flamenco con este nombre y de tal categoría que figura en el Museo del Prado.⁹ Pues para enredar aun más esa pica en Flandes, conviene recordar que en América Central, “Flamenco” es también un apellido, como para el muy respetable educador-mártir Marcelino García Flamenco¹⁰ y en Panamá, en tiempos del relato, por andar en enredos parecidos a los de Juan de Amberes, ciertamente murió ahorcado un tal “Lorenzo de Amberes, flamenco”.¹¹

Termino soltando la loca de la casa, más allá de todo nacionalismo de corta vista: de allí el epígrafe de abierta vocación internacionalista. La lección del viejo Erasmo se mantiene tremenda en actualidad. Nuestro amigo Constantino Láscaris (+1979) la hizo suya al recomendar, en la introducción a su excelente libre *El costarricense*, que todos debiéramos “extrañarnos”, adoptar una mirada como de extranjero.

BIBLIOGRAFÍA

- Carpentier, Alejo. *Guerra del tiempo*, Alianza Editorial, 1993.
- Carpentier, Alejo. *La música en Cuba*, en *Obras Completas*, vol. XII, Siglo XXI, 1987.
- González, Julián. “El tema del viaje en un relato de Alejo Carpentier: El camino de Santiago”, *Repertorio Americano* (nueva época), revista de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, n° 6, julio-diciembre de 1998, pp. 94-99.
- Valembois, Víctor. “Alejo Carpentier y su peculiar “pica en Flandes” (Lectura flamenca de su obra *El camino de Santiago*)”, en *Federico García Lorca et Cetera, Estudios sobre las literaturas hispánicas en honor de Christian De Paepe*, por N. Delbecque, N. Lie, B. Adriaensen (eds). Leuven University Press, Bélgica, 2003, pp. 517-523.
- Valembois, Víctor. “Lectura europea y universal de *El camino de Santiago* de Alejo Carpentier, ponencia para el VIIº Congreso de Cultura Europea, en la Universidad de Navarra, a fines de octubre del 2002.
- Verzasconi, Ray. “Juan and Sisyphus in Carpentier’s *El camino de Santiago*”, *Hispania*, mayo 1965, XLVIII, n° 1, pp. 70-75.

9 “Juan de Flandes” ciertamente no era su nombre original (que, en neerlandés sería “Jan van Vlaanderen”). Es un pintor originario de Flandes que debe haber nacido después de 1480 y haber muerto antes de 1519. No se sabe si fue formado en la escuela de Gante o de Brujas. Desde 1496 era pintor de la corte de la reina Isabel la Católica. Después de la muerte de la misma, ocurrida en 1504, el artista continuó realizando algunos encargos importantes, entre otros en la Universidad de Salamanca y en la Catedral de Palencia. (Datos del libro: *La pintura flamenca en el Prado*, ed. Mercator, Amberes, 1989.)

10 En *Repertorio Americano*, importante revista costarricense (vol. IV, 1922, 18, p. 247) sale un emotivo artículo sobre este educador salvadoreño que trabajó tres años en Costa Rica (1915-18) y fue asesinado por la dictadura de los Tinoco.

11 Ver en: *Temas de Historia Panameña* (libro escrito por María del Carmen Mena García, Ed. Universitaria, Panamá, 1996) p. 304. En la p. 314, del mismo escrito aparece un “Ángel de Medio Emburque, flamenco”, también entre los muertos.