

MAMITA YUNAI: EXPLORANDO TÓPICOS POSCOLONIALES

MAMITA YUNAI: EXPLORING POSTCOLONIAL TOPICS

Jaime R. Robert Jiménez¹
robertjaim@gmail.com

Fecha de recibido: 4 junio 2012 - Fecha de aceptación: 6 diciembre 2012

Resumen

Se explora la presencia y papel en esta novela de contenidos e inquietudes propios de los enfoques Poscoloniales. Se pone en evidencia como Mamita Yunai, tras ese enfoque político-económico de denuncia que como contexto global jerárquico organiza su trama, nos deja entrever la existencia de una diversidad de etnias, nacionalidades e identidades que convergen en una Costa Rica exótica y ajena a aquella construida por el imaginario meseteño y que, en medio de su retórica antiimperialista, nos permite intuir que en la lucha contra la expoliación ajena y nativa no podrá lograrse una integración efectiva de fuerzas populares si no se respetan, comprenden y superan las especificidades y barreras que tal diversidad supone.

Palabras clave: campesino, estudios poscoloniales, imperialismo, indígena, miseria, modernismo, multiculturalismo, negro, occidentalismo

Abstract

It explores the presence and role of the concerns proper of post-colonial approaches present in the novel. It comes in evidence, how Mamita Yumai behind this economic politic approach of condemnation, as a global hierarchic context in which its plot is organized, allows us to glimpse the existence of a diversity of ethnic groups, nationalities and identities that converge in an exotic Costa Rica, far away from the one made by the imaginary plateau and that in middle of its anti- imperialist rhetoric, allows us to sense that in the fight against foreign and native plundering won't be achieved an effective integration of popular forces, if the specific nature and barriers that such diversity implies, are not overcome, respected and comprehended.

Key Words: black man, peasant, imperialism, misery, modernism, multiculturalism, natives, Occidentalism, post colonial studies.

1 Catedrático Pensionado, Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica

Se ha destacado que la obra del novelista costarricense Carlos Luis Fallas retrata, como la mayoría de escritores costarricenses de su generación, la vida y costumbres del campesinado de nuestro país en la primera mitad del siglo XX, pero que, a diferencia del resto, lo hace desde la propia vivencia, existencialmente, por lo que más que de la vida y el trabajo del campo, Calufa nos habla como campesino y trabajador.

Y en un lenguaje que, exponiendo las penas y desventuras de un peón cuya mísera existencia acaso había sido atisbado por la pluma de Aquileo J. Echeverría, dista del lenguaje amable de sus predecesores del 900: García Monge, González Zeledón o Fernández Guardia, entre otros.

Así, en *Mamita Yunai*, obra de interés de este artículo, se resaltan, autobiográficamente, las difíciles condiciones de vida del obrero de los bananales del atlántico, que antecederan y sirvieran de acicate a la gran huelga de 1934, hecho que conmocionaría y signaría los derroteros del país en las siguientes tres décadas y, quizá, aún más acá.

Pero en esta novela no sólo se resaltan las peripecias campesinas, en particular del obrero agrícola, ante el empuje modernista del ferrocarril y la producción de enclave, sino también se hace mención de un crisol de etnias o culturas que, bajo el rasero de su expoliación por el interés imperial y la rapiña nacional, se funden en la pluma de Calufa, al decir de Rodrigo Soto (2000), en un fresco de la cultura popular “de la primera mitad del siglo XX, sobre todo en sus formas rurales y campesinas” (p. 1), esto es, premodernas, compuesto de “múltiples escenas, de gran cantidad de personajes, y de descripciones puntillosas hasta en sus detalles más nimios” (p. 1-2).

Hasta dónde la narrativa militante que caracteriza esta novela permite, impide o favorece, esta expresión multicultural, tan propia de los escritos de carácter poscolonial, constituye el eje de preocupación del presente artículo, más ensayístico que de investigación documental.

Concretamente, se trata de analizar ésta, la más famosa novela de Calufa, y explorar, dentro del tratamiento crítico-emancipatorio que la caracteriza, la presencia o no de componentes o inquietudes prototípicas de los Estudios Poscoloniales, tales como las problemáticas culturales,

ecológicas, étnicas o de género, o el cuestionamiento de los proyectos de desarrollo y modernización como proyectos occidentalistas colonialistas y dominacionistas.

Antes algunas consideraciones sobre el enfoque de los Estudios Poscoloniales, así como sobre el autor de *Mamita Yunai*.

Los Estudios Poscoloniales

Los Estudios Poscoloniales surgen, en el marco de los estudios culturales y el auge de los enfoques posestructuralistas y posmodernistas, como la tendencia a enfocar la suerte de los pueblos colonizados y de sus descendientes desde una perspectiva descentrada respecto a las tradiciones universalistas con que se había predominantemente abordado el impacto colonial europeo y el curso posterior de las naciones independizadas.

En tal sentido, lo poscolonial puede caracterizarse como el esfuerzo para que las voces de los pueblos colonizados y de sus descendientes sean realmente escuchadas en su especificidad y, por ende, los Estudios Poscoloniales, como una práctica de cuestionamiento y reconstrucción permanente de los modos hegemónicos occidentalistas de representación histórica.

Sin embargo, hasta ahí parece alcanzar la claridad conceptual de lo Poscolonial y de sus Estudios, que rápidamente deviene en campo de una gran diversidad y polisemia, en parte por el carácter multidisciplinario de tales Estudios, que fácilmente se extienden desde el análisis literario a la investigación de archivos coloniales o a la teoría económica, pasando por los campos de la Antropología, la Sociología, la Historia, el Psicoanálisis, la Psicología social y la Semiótica.

Amén de tal heterogeneidad, se le ha criticado a los Estudios Poscoloniales que, por su énfasis culturalista y lingüístico, han escamoteado conceptos como imperialismo y explotación (Loomba, 1998), que tanto destacaran las tradiciones anticolonialistas de orientación marxista.

No menos preocupante resulta la aplicación del prefijo pos a sociedades que, si bien se han independizado políticamente, aún arrastran los resabios de las injusticias coloniales y, peor aún, mantienen con sus antiguas metrópolis

coloniales relaciones de dependencia económica y cultural, o, aquellas que, si bien alguna vez fueron colonias, hoy han devenido en neocoloniales.

¿Y qué decir de aquellas sociedades en donde los colonos blancos formaron sus propias naciones independientes con respecto a esas en que las poblaciones indígenas derrocaron a sus opresores europeos? Y aún más, ¿en qué escenarios de la geografía mundial ubicar lo poscolonial cuando los descendientes de los que una vez fueron colonizados se esparcen hoy por todo el mundo?

Incluso en el sentido temporal, la palabra poscolonial resulta polivalente, en tanto la descolonización, como fenómeno moderno además, prácticamente se extiende desde el siglo XVIII hasta finales del XX.

El término poscolonial no sólo resulta entonces, en palabras de Ella Shohat (Loomba, 1998), inadecuado en la tarea de definir realidades contemporáneas en los países alguna vez colonizados, y vago en términos de identificar un período específico de la historia, sino que también tiende a oscurecer las diferencias sociales y étnico-raciales internas de muchas sociedades.

Y es que en la mayoría de las alguna vez colonias, los habitantes originales prácticamente desaparecieron con la invasión, fuera por la eliminación física, por enfermedad y abuso, o más adelante, genética y socialmente por mestizaje y, finalmente, culturalmente, por las prácticas religiosas y políticas de los europeos y de su progeie mezclada. Incluso en las regiones donde los indígenas sobrevivieron como comunidades, en dos o tres generaciones fueron reducidos grandemente en número, expulsados a las fronteras naturales de las nuevas colonias y, por supuesto, marginados política y socialmente de estos nuevos centros de poder. En cuanto a aquellos que escaparon a la órbita de sus comunidades nativas y sobrevivieron integrados a la colonia, procurarían distanciarse de sus orígenes en cuanto les fuera posible.

Por estas y otras razones, se ha sugerido que resulta más provechoso pensar el poscolonialismo, no en términos temporales, sino, en su sentido más de perspectiva y tradición, como la reacción ante discursos y prácticas imperialistas o colonialistas y sus contrapartes subordinantes o

dependentistas, que, ante la idea de una filosofía de la historia prometeicamente lineal, contrapone la existencia de una multiculturalidad, a menudo conflictiva, y con frecuencia de experiencias paralelas.

La conciencia de su multiculturalidad y la problematización del discurso occidentalista colonial, como referente universalista constituye, pues, el marco de referencia poscolonial desde el que se ensaya esta exploración en Mamita Yunai, esa magna novela de uno de nuestros más grandes escritores nacionales y, sin duda, el de mayor compromiso con los intereses populares: Carlos Luis Fallas Sibaja, Calufa.

Calufa

Nacido en Alajuela en 1909, de madre campesina y con una escasa instrucción, realiza estudios hasta octavo año en el Instituto de Alajuela y, a los dieciséis años, se traslada a la provincia de Limón, “feudo de la United Fruit Company, el poderoso trust norteamericano que extiende su imperio a lo largo de todos los países del Caribe” (Fallas, 2005, p. 13).

Hasta 1925 trabaja como cargador de los muelles, para después internarse “por las inmensas y sombrías bananeras de la United, en las que por años hice vida de peón, de ayudante de albañil, de dinamitero, de tractorista, etc.” (Fallas, 2005, p. 13).

Y es en este ambiente que Calufa aprenderá a ser hombre y escritor:

entre linieros, cortadores, zanjeros, cargadores de la zona atlántica, en el humo del mal tabaco de los comisariatos, en las borracheras de estos despojos humanos, en los brazos de ex mujeres que un día de tantos perdieron su virginidad en el vicio (Fallas, 1973, p. 12).

En los años treinta, se distingue por su militancia en la organización política y sindical obreras, llegando a ser un dirigente destacado en la gran huelga bananera del 34, experiencia que, al parecer, servirá de inspiración en la creación de Mamita Yunai, escrita en 1940.

En los años cuarenta, llega a ser diputado por Vanguardia Popular, nombre que el partido comunista había tomado con la disolución de la Internacional Comunista y como fruto de la

Alianza Mora-Sanabria-Calderón que impulsara la ley de Garantías Sociales.

También se distingue en la guerra civil del 48, participación de la que resalta en su autobiografía el papel del imperialismo en la derrota sufrida, y del pueblo y la solidaridad internacional en la salvaguarda de su vida y recuperación de libertad.

Ya en los años cincuenta y primera mitad de los sesenta, a pesar de la situación de ilegalidad que vive el partido comunista en el país, tendrá una activa participación en la reconstrucción del Vanguardia Popular y de la Confederación General de Trabajadores Costarricenses (CGTC) (Contreras y Villalobos, 2001, enero-junio)

Y a pesar de que ya descuellan como escritor, llama la atención que en esos años se opone a la incorporación al partido de un grupo de importantes intelectuales de la época, por considerar, al parecer, que ello desnaturalizaba el carácter clasista de la agrupación (A. Antillón, comunicación personal, 1975), una convicción que en parte, nos parece, se había venido alimentando de la falta de compromiso, si no es que de un oportunista anticomunismo, que percibía en la mayoría de la intelectualidad costarricense.

Muere en San José el 7 de mayo de 1966, dejando para la posteridad, además de Mamita Yunai, obras como *Gentes y Gentecillas*, escrita en 1947, que, al parecer de Víctor Manuel Arroyo, está saturada “de nuestras más radicales esencias populares” (Fallas, 1975, p. 7); Marcos Ramírez, memoria infantil novelada escrita en 1952, que relata las peripecias de un niño “del Llano de Alajuela, con el alma de un campesino con ínfulas del habitante de la ciudad” (Fallas, 1973, p. 14); y *Mi Madrina*, escrita en 1954.

La región atlántica: una Costa Rica ignorada

En Mamita Yunai se relatan, a partir de las peripecias y reminiscencias del autor en las montañas de Talamanca cuando, para las elecciones del 40, fuera a cubrir como fiscal la mesa de votaciones de Amure, las difíciles condiciones en que hombres y mujeres de los sectores populares y las minorías étnicas sobrevivían allá en la zona atlántica en la primera mitad del siglo

XX, a consecuencia de lo inhóspito de la región, pero sobre todo, de las prácticas explotadoras de la transnacional bananera EEUU United Fruit Company y la expoliación de que eran objeto por las autoridades locales.

Su relato, entremezcla de costumbrismo y realismo, retrata descarnadamente las difíciles condiciones de vida que el neocolonialismo imperialista imponía en el “paraíso bananero” que, contrario a los ojos del imaginario colectivo nacional, en los que se proyectaba como aquella zona exótica del dólar y el negro donde se ganaba mucho dinero, constituía un verdadero infierno al que se partía para en realidad no regresar jamás, y si se lograba sobrevivir y retornar, era para ser carne de hospital, entre la indignación y la protesta muda de sus ilusas víctimas.

Después de Mamita Yunai, afirma León Pacheco en el Prólogo a Marcos Ramírez (1973), Costa Rica ya no podrá reducirse jamás, en el imaginario nacional, a la meseta central; la zona del atlántico quedaría integrada, a troche y moche, a la geografía nacional, y los meseteños que cogiesen su rumbo sabrían lo que hacían y a lo que se exponían.

Pero, como ya se insinuara, Mamita Yunai nos habla mucho más que de la explotación imperialista, del oportunismo gamonal y de la rapiña gobiernista; también nos habla de la Costa Rica negra e indígena: aquella patria exótica y ajena a la construida por el imaginario pequeño campesino meseteño, insólita y lejana a la que aprendiéramos en el aula escolar, allá por los 60.

Sí, también nos habla de la explotación que nacionales y extranjeros realizan sobre esa otredad tan nuestra: la expoliación y manipulación del indígena, la segregación del negro y, más allá, en medio del rasero de la miseria y el ambiente agreste, nos habla de las particularidades lingüísticas de unos y otros, de las barreras babélicas que ello supone para poder compartir, comprender y comunicar una misma mísera existencia, de sus costumbres, formas de vestir, vivienda y alimentación, y hasta saludo y modos de amar y odiar, mismas que van configurando una diversidad de caracteres socio-culturales (Fromm, 1974).

Pero, ¿cuáles son los términos en que nos habla de estas especificidades étnicas y culturales? ¿Acaso no es cierto que significantes de

naturaleza socioeconómica como obrero, pueblo o imperialismo, consonantes con el espíritu antiimperialista y nacionalista-revolucionario de la época, predominan por sobre los de índole cultural, étnica o de cualquier otra naturaleza? Una relevancia signífica que se pone de manifiesto posteriormente en su autobiografía cuando, por sobre la extracción campesina de su madre, resalta su crianza en un ambiente proletario, como resultado de que, cuando él tenía cuatro o cinco años, ella se casara “con un obrero zapatero, muy pobre, con el que tuvo seis hijas” (Fallas, 2005, p. 13); o, que se manifiesta directamente en esta novela en sus descripciones sobre los caseríos, donde privan las referencias a las condiciones socioeconómicas como significantes éticos y estéticos de vidas y costumbres por las que la miseria, y sus derivaciones en suciedad, mal olor, abandono y ruralidad, contrastan con la riqueza, y sus connotaciones de comodidad, limpieza y urbanismo, en un retrato que se nos antoja modernista:

Todo en el miserable caserío era monótono y desagradable. Las dos filas de campamentos, una frente a la otra a ambos lados de la línea, exactamente iguales todos: montados sobre basas altas; techados con zinc que chirreaba con el sol y sudaba gotillas heladas en la madrugada; contruidos con maderas creosotadas que martirizaban el olfato con su olorillo repugnante y pintados de amarillo desteñido. Al frente, los sucios corredorcillos, en los que colgaban las hamacas de gangoche, lucias y deshilachadas por el uso constante. Arriba, colgando de los largos bejucos, tendidos de punta a punta en los corredores, chuicas sucios y sudados, casi deshaciéndose. Abajo, infectándolo todo, el suampo verdoso. Un poco más lejos, sobre la línea, y como huyendo de la suciedad de los campamentos, los carros encedados, limpios y confortables en que vivía el ingeniero Bertolazzi. Y como fondo sombrío, ahogando la miseria del pueblucho con sus miasmas palúdicos, la extensión inmensa y pantanosa ensombrecida por árboles gigantescos. Y roncar de congos. Croar de ranas. Y zumbido de zancudos (Fallas, 2005, p. 121).

¿Dibuja acaso Calufa una naturaleza menos hostil y lúgubre? ¿Cuándo? ¿Y acaso la vida rural es algo más que miseria y suciedad ramplante? ¿Dónde? Más allá de su inclinación explotadora ¿en que aspectos son la riqueza y la vida urbana objeto de interpelación? ¿Hay otra llamada a la esperanza que no sea la de apropiarse de aquello, a saber, urbanización y modernización, que sólo está al alcance de unos pocos? ¿Hay alguna

preocupación en las descripciones de Calufa en que no predomine lo socioeconómico? ¿Tiene la especificidad cultural y étnica otro destino que su integración y disolución en la movilización proletaria?

Para una exploración de tópicos poscoloniales en la obra de Calufa que se pretenda crítica, el descubrimiento de primera entrada de estos temas de lo étnico indígena y afrocaribeño, y en alguna medida de lo campesino tradicional-premoderno, parecen condición necesaria, pero ¿serán acaso suficiente?

Veamos.

El liniero: paisajes y costumbres

Si bien en Mamita Yunai las referencias al negro y al indio son constantes, predominan en sus descripciones los contrastes entre lo urbano y lo rural, lo tradicional y lo moderno, la riqueza y la pobreza, que matizan lo étnico desde una perspectiva más modernista que poscolonial y en la que los significantes de naturaleza socioeconómica, a tono con el enfoque antiimperialista y nacionalista-revolucionario de carácter marxista que priva en su obra, destacan por sobre los de cualquier otra índole, sea cultural, étnica, de género o ecológica.

La naturaleza es representada fundamentalmente como áspera y peligrosa, un entorno hostil en el que la gente tiene que luchar duramente para sobrevivir. No será por nada que escapar de ese verde mar horrible y tenebroso sea la imagen con que cierra la novela.

Como bien dice Víctor Manuel Arroyo, en prólogo a la edición de 1966, “no es en verdad, un ambiente bucólico. No es un canto lírico a la naturaleza. No se refleja aquí un hermoso paisaje de acuarela” (Fallas, 2005, p. 10).

Y es que la miseria humana se dibuja sobre un fondo en el que se funde con una naturaleza caracterizada por su sombría lugubredad e inelmente hostilidad:

Llovía sobre Andrómeda y en toda la región de La Estrella. Ocho días de temporal cerrado. El cielo, negro, las montañas enneblinadas y un viento frío colando los huesos. Nosotros regresábamos del trabajo acalambrados, con la piel de las manos arrugadas, de un blanco azulejo, y chapoteando con el barro a media pierna. En los corredores de los campamentos

se escurría la ropa empapada, colgando de los bejucos; en el piso, los grandes charcos barrocos. Croar de ranas día y noche. Lluvia y barro (Fallas, 2005, p. 132-133).

Y en medio de ello, la vida rural, rica en matices costumbristas en que destacan las tradiciones y el habla campesinas, permeando por todos lados la obra de Calufa, como cuando describe la forma en que palea *Calero*, su compañero liniero:

Fuera arcillosa o suelta la tierra, el sacaba la palada con un enorme cucurucho y la revoleaba altísimo; allá iba en el aire, describiendo un arco cerrado, dando vueltas sobre sí misma sin que se le desprendiera un terroncito siquiera y hasta con la entrada del cabo dibujada, a caer sonoramente sobre el relleno. Y no había más camino que imitarlo (Fallas, 2005, p. 112-113).

O lo que desayunaban allá en los campamentos de la Línea:

y en medio de bromas y de risas iba desapareciendo la famosa burra: un plato de avena que era la extra que acostumbraba el cabo, el montón de arroz y de frijoles revueltos y tostados que llamábamos gallo pinto y los bananos sancochados. Luego un jarro de café negro y sin dulce, ¡y al viaje! (Fallas, 2005, p. 111).

Y hasta las prácticas de medicina popular, en aquellas condiciones inclementes en que el recurso al médico o a la medicina alópata moderna resultaba inexistente, y cuando lo había, más bien peligroso, amén de siempre oneroso:

Nosotros teníamos remedios sencillos. Ron y quinina para los fríos y las calenturas; canfín para las cortadas; y azufre para la rasquiña, esa enfermedad horrible y desesperante que tanto abunda en los sucios campamentos de las bananeras (...)

el liniero tiene un remedio seguro y sencillo. Nosotros al fin lo aprendimos. Con azufre y manteca formábamos una pomada pegajosa, hedionda y repulsiva; nos dábamos una buena rascada hasta hacernos sangre, y después nos restregábamos con la tal pomada de los pies a la cabeza. No debía quedar ni un milímetro de pellejo sin su costra de azufre. Luego nos tirábamos al piso, desnudos, para no acabar de infestar los gangoches malolientes, y dormíamos aspirando el hedor nauseabundo (Fallas, 2005, p. 134-135).

Y qué decir de las continuas referencias al lenguaje gestual campesino: el constante guiñar de ojo, la gesticulación facial, la mímica de las manos, la imitación corporal y demás,

acompañantes consuetudinarios de la frase mordaz e irónica; o a la ingesta de licor, medio de sensibilización y liberación de la capacidad sentimental masculina, a la vez que expresión de su fortaleza y autoafirmación, y más allá, en aquellas ominosas condiciones, como medio para sobrellevar una vida miserable y sin mañana, a la vez que instrumento de embrutecimiento y manipulación de los poderosos:

Y conversábamos de amores.

...la quería con locura y ella también mi 'adoraba. Tenía quince años, blanca, rubia, de ojos celestes y tranquilos; era buena y sencilla y (...)

Mentiras y mentiras. Locas fantasías. Sueños calenturientos y pobres linieros borrachos, en el corazón del monstruo verde (...)

Ningún hombre que no sea un liniero, puede saber lo que ese chispazo de felicidad significa para el infeliz que vive pudriéndose en los suamos. Volar con la fantasía por los lugares queridos y lejanos. Amar y ser amado por mujeres buenas, sanas y lindas. Salir de los bananales. ¡Despegarse del barro!

El liniero es borracho. Sólo él tiene el derecho de serlo. Así es como corren torrentes de alcohol en la Línea, y como el Comisariato de la Compañía recoge de nuevo la sangre del paria a cambio de ron (Fallas, 2005, p. 129-130,132).

Todo ello plasmado en un retablo de cultura popular campesina en la que, tras la agreste naturaleza, la expoliación imperial, el oportunismo y la avidez gamonales, las actitudes racistas, la miseria y la enfermedad, tan ausentes en aquellos costumbristas de la generación del 900, se deja sin embargo percibir aún esa imagen románticamente idealizada del meseteño pequeño campesino, en particular en los gestos de solidaridad rural e interracial, aderezada con condimentos del internacionalismo proletario.

El liniero ríe ante las pequeñas desgracias porque tiene duro el pellejo. Pero las verdaderas penas de sus compañeros le amargan el alma. Son su propio destino (...)

Sudan el suampo, sudan la montaña. Poco a poco sus cuerpos de acero se van convirtiendo en coyundas, hasta caer con los huesos clavados en el bananal.

Huesos de nicas. Huesos de ticos. Huesos de negros. ¡Huesos de hermanos! (Fallas, 2005, p. 145,156).

El negro: entre la discriminación explotadora y lo exótico salvaje

En este medio la vida del negro es particularmente dura. Aquella lúgubre y agreste naturaleza, parece hacerse una con sus particulares penurias y miserias.

Se resaltan las dificultades específicas que, más allá de la pobreza y la explotación imperial, por razones más raciales, aquejan al negro costarricense, como consecuencia de los impedimentos para integrarse a la nación o al menos de poder movilizarse libremente por ella.

Los blancos tienen el chance del Pacífico, pero ¿nosotros? ¿No hay trabajo, ni podemos cultivar la tierra, ni nos dejan ganarnos la vida en el Pacífico... ¿nos tenemos que morir de hambre, entonces? No somos cuatro, somos miles de negros costarricenses que tampoco podemos convertirnos en saltiaidores (Fallas, 2005, p. 21).

Y esta marcada hostilidad racial, azuzada y aprovechada por la transnacional, es casi tan constante como la miseria y la explotación, y las tres en su encadenamiento, objeto de denuncia a lo largo y ancho de la novela.

Pero este perjuicio racial, desnudado y denunciado en la novela, parece, sin embargo, alcanzar la perspectiva misma del personaje central, y con él y más allá, la del propio autor, que, ante lo ajeno y enigmático que le resultan la “jerga” y costumbres del negro, recurre una y otra vez a las figuras alegóricas de lo salvaje y demoníaco, como cuando, camino a Oliva, describe el ambiente caótico y la impresión bárbara y salvaje que a la vista producía el convoy cargado de negros que los transportaba:

Contemplado de lejos, el convoy debía dar la impresión de un extravagante desfile de carnaval, del que se alzaba un sordo rumor de fiesta bárbara y salvaje (Fallas, 2005, p. 19).

O, mucho después, cuando recordando aquellos días de trabajo en Andrómeda, describe un día de pago en el campamento de los negros, por cierto que éstos, los campamentos, parece que se dividían por raza y nacionalidad, al menos en el caso de los nicas y los negros; o, hasta en las pequeñas expresiones y descripciones de personajes con los que el relato nos ha encariñado, como

en el caso de *Calero*, compañero y amigo entrañable de nuestro personaje central, quien “posiblemente con la esperanza de lograr blanquear así su pellejo achocolatado, se enjabonaba de los pies a la cabeza” (Fallas, 2005, p. 152).

Y sin embargo, no menos cierto es también que estas figuras permiten al autor trazar una de las imágenes de contenido “arquetípico” y étnico más ricas en la novela, mediante la que se problematiza el destino del negro en nuestro país e incluso se llega a interpelar el enciclopedismo ilustrado, ese que iluminaba las esperanzas revolucionarias del autor, tanto en su cobertura como alcances:

Avanzaban las sombras y la gente venía perdida y regada por el monte. Nada como las sombras y la soledad y el silencio de las montañas desconocidas para imponer pavor a los hombres más audaces. Quizá por eso comenzaron a gritar los que iban más lejos, contestáronles los otros, se generalizó el griterío, y un coro de potentes aullidos horadó el silencio de la montaña. Yo pensaba en la tribu huyendo amenazada, o en el regreso de los guerreros victoriosos con el botín a cuestras y las cabezas de los vencidos colgando de las cinturas. Y deseaba también lanzar gritos potentes que se quedaran clavados en el corazón del monte, y sentía que aquel clamor salvaje y primitivo, que aquel aullar de tribu africana, era el lazo fraternal que nos unía a través de las sombras y a través de las distancias (...)

¿De dónde venían y adónde iban esas gentes, arrastrando a través de los siglos el pesado fardo de su piel quemada? ¿Adónde encontrarían su tierra de promisión?

Huyeron en la jungla africana de los cazadores de esclavos, tiñeron con su sangre las argollas en las profundas bodegas de los barcos negreros; gimieron bajo el látigo del capataz en los algodones sin fin y se internaron en la manigua tropical como alzados, perseguidos por los perros del patrón. Pareciera que para los negros se ha detenido la rueda de la Historia: para ellos no floreció la Revolución Francesa, ni existió Lincoln, ni combatió Bolívar, ni se cubrió de gloria el negro Macedo (Fallas, 2005, p. 24-25).

Y así como tales figuras se reiteran una y otra vez en las descripciones de diversos aspectos de la cotidianidad cultural del negro, paradójicamente también permiten acercarnos y familiarizarnos con aquella otredad, como cuando se nos habla de sus hábitos alimenticios allá en la Línea, o cuando se contrastan los efectos del licor en el ánimo del negro con relación al meseteño, o incluso al indígena, despertando el espíritu alegre, bailador y pendenciero en el primero, triste,

sensible y romántico en el segundo y solitariamente desgarrador en el tercero.

En fin, con todo y que más allá de las diversidades culturales se alza el eje aglutinador de la bota imperial y la rapiña gamonal y oficial, la denuncia de la miseria y explotación del negro, si bien se atrinchera en las aspiraciones emancipatorias de las luchas ilustradas, nos deja entrever en Mamita Yunai la existencia de una especificidad cultural violada por aquellas fuerzas modernistas, contra las que también es cierto se alza el ideal ilustrado, sólo que negando en su afán liberador dicha especificidad. ¿Acaso por una liberación inconclusa? ¿Acaso por una otredad imposible de asimilar en sus pretensiones universalistas? ¿Acaso se lo llegaba a preguntar Calufa?

El indio: del despojo al envilecimiento de La Raza vencida

Talamanca, donde “Sibajita” se dirige a ejercer sus funciones fiscalizadoras, es más bien una “región poblada de indios, en su mayor parte analfabetos, que casi no hablan español y que hacen una vida primitiva y miserable. Viven agrupados en rancharios cerca de las márgenes de los diferentes y caudalosos ríos o el corazón de la montaña” (Fallas, 2005, p. 18).

Estos indígenas son presentados como la expresión de una raza derrotada, humillada, sometida y servil a las ocurrencias o arbitrariedades de gamonales y autoridades locales.

Analfabetismo, no hablar español, primitivismo, servilismo y estupidez, son aquí descriptores casi sinónimos, que dejan al descubierto la ajenidad que experimenta Calufa frente a los pobladores originarios de estas tierras, la poca relevancia que presta a sus particularidades culturales, e incluso cierto dejo de desprecio por lo que queda de aquella raza vencida.

Contrastando con la riqueza y minuciosidad con que recrea el habla popular campesina, de las lenguas indígenas sólo alude a que hablan en dialecto o en indio, amén de alguna referencia a su particular uso del castellano y una o dos palabras en su idioma original como “Nasigua” y “Chiquirina”, centrando su preocupación en el manejo que las autoridades locales hacen de aquellas barreras lingüísticas y culturales.

Será por ello que en los encuentros del personaje central de la novela con los indígenas, predomine la suspicacia y la alusión al carácter inexpresivo, sumiso, taimado, huraño, desconfiado e incluso ambicioso del indio, fácil presa, a diferencia del negro, de la autoridad y el gamonal locales.

A diferencia del trato con el negro en que por lo general rápidamente se establece una relación, si no empática, relativamente amistosa, la relación con el indígena se mantiene tensa y, por sobre el mismo hostil ambiente, predomina la desconfianza, el engaño y la actitud confrontativa y amedrentadora.

-Quiero que nadie sepa nada. ¿entendés? Si sos honrao ganás, pero si m'engañás... ¡Juan Motawa no volverá a engañar a nadie! -Y me golpeaba el foco por encima de la camisa (Fallas, 2005, p. 33).

Con todo, no faltan algunas menciones a actitudes solidarias como la de la india y sus hijos donde pasaría la noche antes de cruzar el río, o la de los indígenas del cayuco que le ayudarían a atravesarlo y no le aceptarían dinero. Pero siempre en medio de la sospecha y la mentira; a unos haciéndoles creer que está enfermo como para comer, por temor a una trastada, y engañándolos respecto a su destino; a los otros haciéndoles pensar que también era indígena.

También se resalta un manejo indígena del medio que no se destaca en el negro o en el criollo, aunque no por ello dicho entorno le resulte menos hostil, ni las condiciones de vida del indio sean menos míseras, insalubres y desprotegidas.

Y, a pesar del sentimiento de ajenidad, tampoco faltan las referencias a prácticas y costumbres de vida, como el canto, aunque no sea más que para reforzar las descripciones características de tristeza, sumisión y hurañez, sólo alteradas por la ingesta de alcohol, una afición que al parecer, si bien no falta en el negro y el meseteño, se acentúa en general en el indígena.

Peculiaridades de sus palenques, hábitos domésticos, prácticas de crianza, transporte humano de cargas, ritos y supercherías religiosas y modos de saludo son otras tantas idiosincrasias culturales que se rescatan en estas descripciones.

Uno podría pensar que los obstáculos idiomáticos son los principales responsables de unas imágenes tan predominantemente negativas, pero también con el negro el inglés funciona como tal limitación y no se es tan suspicaz respecto a lo que conversan y no se entiende, ni tan despectivo respecto a tan particulares temperamento y carácter étnicos.

No, pero tampoco esos calificativos y epítetos con que en la novela se caracteriza al indio, si bien dignos de la pluma modernista de Sarmiento (Rodríguez, 2011), responden a ninguna suerte de spencerismo darvinista (Spencer, 1896), tan caro a aquel, sino que, y aquí Calufa como en el caso de la alegoría tribal de los negros atravesando la montaña nos vuelve a retrotraer a esa perspectiva multiculturalista que ya creímos entrever sin tener muy claro hasta donde él podría ser consciente de ello, resultan del “efecto mariposa” que cree habría ocasionado el colapso experimentado por las culturas profundas y originarias de nuestro continente a consecuencia de la conquista y colonización civilizatorias.

Estos indios que casi lloraban implorando un pedazo de carne o un jarro de guaro, ¿eran los descendientes de aquellos belicosos talamancas? ¿No fueron sus antepasados los que hicieron famoso, con su bravura, el nombre de su región en los tiempos de la Colonia? ¿No fue esta raza, altiva otrora, la que mantuvo en jaque al audaz y fiero conquistador hispano? Los codiciosos buscadores de las misteriosas “Minas de Tsingal”, si no encontraron nunca las fantásticas esmeraldas que anhelaban, ¿no tropezaron siempre, en cambio, con las certeras lanzas y las mortíferas flechas de los valientes guerreros indios? Y los viejos anales de nuestra historia, ¿no nos hablan a cada paso de las sangrientas sublevaciones de los heroicos talamancas? ¿No fue acaso, por eso, el más preciado sueño de los más esforzados gobernantes españoles, la conquista y pacificación de Talamanca?

Para sojuzgarlos resultó vano el halago e inútil la amenaza; inútil también desorejar, en la vieja metrópoli colonial, a centenares de indios prisioneros. No lograron, entonces, domar la raza, ni los habilidosos frailes con sus escapularios y oraciones, ni los valientes soldados de España con sus espadas, arcabuces, cascos y corazas (Fallas, 2005, p. 69).

Pero lo que no se pudo a fuerza de las armas y la religión, parece que sí se pudo mediante el dinero y la corrupción, y vuelta al factor económico que todo lo vence, que todo lo barre:

La doma, el embrutecimiento del indio, la destrucción de la raza bravía, quedó para otros conquistadores mil veces menos valientes, pero infinitamente más crueles y rapaces que aquellos españoles ¡Y más arteros! : para los conquistadores imperialistas yanquis, secundados por criollos serviles. Y para otros tiempos: para los gloriosos tiempos de la República Democrática y Libérrima.

Los gringos de la United no trajeron arcabuces ni corazas. Trajeron muchos cheques y muchos dólares para corromper a los gobernantes venales y adquirir perros de presa entre los más destacados hijos del país.

... y el plácido y tranquilo valle de Talamanca se estremeció al paso de la jauría azuzada por los yanquis, que no llegaron en pos del legendario Tisingal. No. Querían tierra y hombres-bestias que la trabajaran. Y ya los pobres indios no pudieron contener el avance de la “nueva civilización”. Llorando de impotencia vieron abatirse las montañas seculares, en donde por tantos siglos la Raza Heroica había cantado su canción de Libertad. Y ardieron sus palenques, se destruyeron sus sembrados y se revolcó la tierra en que dormían los huesos de sus bravos guerreros.

(...) La Raza, vencida, al fin, remontó el río y fue a esconder su dolor al corazón de las montañas. Y allí la fue a acosar la jauría, que logró regresar a muchos infelices por la fuerza o con el cebo del aguardiente. ¡La Frutera necesitaba esclavos para sus nuevas plantaciones! (Fallas, 2005, p. 69-70).

Una práctica de despojo y expoliación basada, empero, precisamente en las peculiaridades culturales del indígena, extranjero en sus propias tierras, víctima de aquellos que representaban el interés nacional.

Nuevamente como con el negro, y a pesar del constante énfasis en el enfoque socioeconómico, vuelven a resaltarse en la novela las peculiaridades y divergencias étnicas y a ponerse en duda la cobertura y presunta universalidad de los valores del progreso, la civilización y la democracia misma.

¿Acaso pensaba Calufa que estos valores no alcanzaban al indígena en su especificidad? ¿Acaso pensaba que estos valores no debían violentar tal especificidad? ¿Acaso que la revolución que él alentaba, misma que interpelaba aquellos valores civilizatorios y modernistas no por sus pretensiones imperialistas sino por su excluyente imperialismo, podría ser inclusiva sin violentar la especificidad de ésta, la Raza vencida?

Del nica, el gringo y otras identidades socioculturales

Otras figuras e identidades raciales o nacionales son las del cholo o mestizo, el chiricano, el gringo, el italiano, el español, el chino y, particularmente, el nicaragüense, cuya presencia laboral ya desde aquellos tiempos resultaba significativa en el país, y entre quienes resalta a *cabo Pancho*, contratista liniero de mejor trato y paga que cualquier otro tico o gringo contratistas.

Nosotros trabajábamos con cabo Pancho, un nica de calzas de oro en los dientes, alto y blanco y bastante joven todavía. Era hombre que sabía escoger su gente, toda buena para el trabajo, y el único contratista que la sabía hacer trabajar sin protestas ni reclamos (Fallas, 2005, p. 109).

Actitud afable y considerada que, bien retribuida por la disposición de su cuadrilla, contrasta sin embargo con la agresividad y desconsideración que manifiesta para con su esposa, quien trabajaba como mula cocinando para los veinte peones de su marido:

Un día se atrasó unos minutos la pobre con el almuerzo. El cabo no dijo nada. Cuando ya almorzados nos retirábamos, oímos los gritos de la mujer en la casa. Acudimos presurosos y nos costó trabajo quitarle el machete con que intentaba darle, después de haberla puesto en el suelo a puntapiés (Fallas, 2005, p. 110).

Además de ser la nacionalidad extranjera con mayor presencia, se destaca el particular habla popular que a nuestros oídos distingue al nica:

-¡Herminio chocho! Ji me parece qu'ejtoy en el bergueello'è Laguna'è Perla -gritó un nica (Fallas, 2005, p. 144).

También se contrasta el espíritu nacional tico y nica, éste ya entonces considerado más esforzado y belicoso, propio de una realidad nacional tamizada por las guerras fratricidas y la lucha antiimperialista, en alusión a las confrontaciones entre la burguesía liberal y la oligarquía conservadora así como a la lucha antiimperialista y por la recuperación de la soberanía nacional que en esos años lideraba Augusto César Sandino:

De todos los rincones se levantó un clamor alegre de gritos y dichos jocosos. Los ticos, recordando las alegres fiestas de

sus pueblos lejanos; los nicas los combates sangrientos de su tierra mártir (Fallas, 2005, p. 144).

A diferencia de la diversidad cultural, con todo y su resignificación socioeconómica y política, que campea en el encuentro con indígenas y afrocaribeños, es el espíritu de las especificidades sociopolíticas en la construcción de las nacionalidades y la lucha antiimperialista el que impera en la caracterización de alteridades con el nica, y de alguna manera también con el "gringo", para quien no escasean las descripciones que resaltan su carácter explotador, abusivo y vicioso, como en la descripción de *Mr. Reed*, administrador de Home-Creek, muerto a machetazos por *el cojo Ramírez*, por intentar abusar de su mujer.

La única referencia positiva que se hace de éste es aquella proclama hacia el final de la novela, que a pesar del comentario del personaje principal, narrador y autor de la novela, resulta, en el contexto de ésta, más de un contenido político ideológico que de la reminiscencia vivencial vital que se reclama:

-¡Desgraciaos! –terminó diciendo- ¡Yo quisiera que todos los machos tuvieran un solo pescuezo pa cortarlo di 'un machetazo!

-Así pensaba yo también, Herminio. Pero no son todos: son unos cuantos que viven sangrando a los pueblos. Allá, en el país de los gringos, hay también millones de hombres que sufren como nosotros. ¡Hay que luchar de otro modo pa cambiar la, vida hermano!

-¿Onde cogiste todas las cosas? –preguntó riendo con tristeza.

-¿Onde? Las he sacado del fondo del suampo, Herminio. De lo que vivimos juntos, de lo que l'he contao y de otros pasajes de mi vida más negros todavía y que me guardo aquí dentro (Fallas, 2005, p. 180).

Con relación a otras etnias o nacionalidades, cabe mencionar las referencias al chino y el particular uso del castellano y orientación comercial y de venta de comidas con que se acostumbra caracterizarlo:

me dirigí directamente a la tienda del chino del lugar

(...) Ayel templano pasó la gente pa lentlo. Esto ta mu lalgo, calajo, ¡Uf! ¡Mu lalgo!" (Fallas, 2005, p. 27).

Finalmente, valga señalar las continuas menciones del criollo, marco identitario de referencia del personaje principal, que en su mestizaje, a los ojos del novelista, no parece guardar vestigios, más allá de los de la piel achocolatada, de su componente indígena, absorbido completamente por el ethos ladino.

La alteridad femenina: del deseo a la subordinación

No hay un protagonismo femenino en la novela; las mujeres son parte del paisaje, recursos de apoyo y objeto de fantasías y urgencias sexuales masculinas; sólo muy esporádicamente sujetos de interlocución o tan siquiera de una mayor caracterización, como en el caso de *la Pastora*, esposa de *cabo Pancho*. En ese sentido no parecen tener vida propia, sujetas siempre a las necesidades y exigencias del hombre.

Como objeto del deseo masculino, más allá de la esporádica alusión a la belleza y gracia de la guanacasteca, predominan los cánones de belleza de la raza imperial, una inalcanzable fantasía para el pobre liniero criollo, realizable sólo en la figura de una metáfora antropófaga invertida:

Calero. Pobre Calero. Ya podría dormir, eternamente, tranquilo, sin quien le gritara a las tres y media de la madrugada, y hasta tendría las mujeres hermosas que tanto deseó. Su carne deshecha, convertida en pulpa dulce del rubio banano, sería acariciada por los ojos azules y por los labios pintados de las rubias mujeres del Norte (Fallas, 2005, p. 170).

En lo real, prostitutas tan ominosas como el medio, (in) satisfacen aquellas fantasías y, junto con el licor, acaban con lo poco que le ha quedado al peón para realizar algún día sus sueños.

Por lo demás, las mujeres de aquellas regiones, fueran criollas, nicas, negras o indias, se encuentran reducidas a las labores domésticas, y, como todas las demás esperanzas e ilusiones de aquellos desgraciados, parecen marchitarse con las inclemencias climáticas y las paupérrimas condiciones de vida de aquella inhóspita región atlántica:

Era muy blanca, bajita, de ojos claros y rasgados y piel tersa que ya comenzaba a manchar la inclemencia del clima. A

primera vista se notaba que estaba acostumbrada a otra vida: venía de la Segovia y había abandonado a su familia de ricos hacendados para seguir al hombre que quería. Y allí estaba trabajando como una mula, cocinando para los veinte peones de su hombre.

(...) Llegamos a la laguna en qu' estaban los ranchos. El cabo me recibió en unas tablas que le servían de cama, con la barriga inflamada y el pellejo verde como el agua del suampo. La Pastora tenía los pies comidos por los yuyos, y una horrible infección le hinchaba las piernas. "Me yeden a podriido loj piej" me dijo muy afligida (Fallas, 2005, p. 110, 176-177).

En fin, más allá de la otredad que a los ojos de Calufa resultan el indio y el negro, que al menos figuran como enigmáticos, se yergue la alteridad femenina no cuestionada que, atrapada en esa doble, o más bien triple, significación masculina de objeto del deseo, objeto de la saciedad, objeto nutricional (Lacan, 1979), no da lugar siquiera a la interrogante básica de interpelación al falocentrismo patriarcal: ¿Qué será lo que quieren las mujeres?

A propósito de los "gays": entre la perversidad y la homofobia

De otras prácticas e identidades mencionemos brevemente la alusión a los homosexuales o "gays", aspecto medular de uno de los conceptos o tópicos desde donde más se ha cuestionado la universalidad de los principios falocéntricos modernistas u occidentalistas, piedra de toque de los Estudios poscoloniales, el de la diversidad sexual.

En Mamita Yunai la presencia de lo homosexual está destacada por la mención de *el guacho*, joven que llevaba la comida a los hombres del *contratista Azuola* y la referencia a aquellos maestros en la comunidad indígena de Amure, *Losi* y *Cobito*, paisanos de *Sibajita*, resaltándose en uno u otro caso el amaneramiento, el desbordamiento emocional y la perversidad de sus inclinaciones, así como la estigmatización y desprecio de que son objeto tanto por indígenas como por criollos:

Y en eso me sale aquel más bonitillo... no el moreno, sino el qu'es todo así ¿entiende Sibajita? Y Leví comenzó a hacer muecas y a gesticular como un afeminado.

(...) -¿Maestros? -Interrumpió Escat, furioso-. Hombre cochino, ¡carajo! -Y escupió, haciendo ascos, contra el suelo.

(...) A las once pasadas apareció el guacho que ayudaba en la cocina de Azuola, cargando en la cabeza un cajón con los almuerzos. Era un muchachillo abotagado, pálido, lleno de pecas. Anunció su llegada con un gritillo de mujer.

-¡Ay, corazón! ¡Cuidao te lastimás el ombligo!

-le contestó uno, burlándose de su vocecilla. Los demás soltaron la carcajada (Fallas, 2005, p. 62, 65, 141).

Ningún indicio de cuestionamiento por el horror que, tras la burla y el asco, esta suerte de existencia fronteriza podría estar causando en aquellos hombres curtidos a la sombra de una identidad esquemáticamente falocéntrica y auto-contenida, tan cara al ideal, más protestante que católico, de la individualidad moderna.

Conclusión

Mamita Yunai. Entre lo diverso y lo común de la explotación, el malestar y la (des) esperanza

Como objetivos de este trabajo, nos propusimos explorar la presencia en la más insignie novela de la literatura militante costarricense, Mamita Yunai, escrita por Carlos Luis Fallas, de inquietudes de índole poscolonial, tales como las problemáticas del multiculturalismo, la diversidad de género, el reto ecológico o la interpelación del modernismo occidentalista en tanto proyecto colonialista y dominacionista.

Creemos que el trabajo realizado pone en evidencia la presencia de un sinnúmero de personajes, situaciones y paisajes de una gran diversidad cultural, en particular rural y campesina; que se manifiesta también un marcado contraste entre estos y las modernizantes condiciones que van irrumpiendo con el ferrocarril, las plantaciones bananeras y demás.

Que más allá de la oposición que suponen los estilos de vida rural con relación a los crecientemente urbanizados, Mamita Yunai nos deja entrever la existencia de una multiculturalidad de etnias y nacionalidades que no sólo evidencia las inequidades, exclusiones y falencias inherentes

a los proyectos de construcción nacional de la oligarquía agroexportadora en la Costa Rica de inicios del siglo XX, sino que interpela, si no explícita, al menos implícitamente, la viabilidad misma de proyectos de desarrollo e integración nacional menos inequitativos y excluyentes.

Cierto que sobre esa diversidad de contextualizaciones étnicas y de nacionalidades, predomina un enfoque político-económico que, como contexto global jerárquico (Chef, 2001), presenta como eje aglutinador la explotación imperialista y la avidez y rapiña de los esbirros nacionales sobre unos y otros; y que dicho eje es presentado fundamentalmente en sus rasgos socioeconómicos, geopolíticos y psicosociales (Said, 1994), con prácticamente total abstracción de toda especificidad cultural.

Cierto también que en las descripciones de las alteridades indígenas y afrocaribeñas hechas por Calufa, predominan los calificativos de barbarie, ominosidad, exotismo, superchería, estupidez y desbordamiento emocional, que contrastan con la racionalidad instrumental y analítica de aquellos que han tenido mayor contacto con el mundo moderno.

Una especificidad y estereotipia que posiblemente encuentran, más que en la orientación nacionalista revolucionaria, de por sí poco preocupada por tales especificidades, en el carácter biográfico y vivencial que presenta la obra de Calufa, su principal razón de ser. De ahí quizás que la mayor riqueza en descripciones sobre prácticas culturales quede restringida al peón criollo, y también que, más allá de las barreras lingüísticas y étnicas que ambas otredades le significan, percibamos en general una mayor generosidad en la descripción del negro afrocaribeño que del indígena talamancaño. Y más aún, que la mujer resulte tan poco relevante en esta novela, cuyo mundo interior nos resulta tanto o más ignoto que el del ya bastante ajeno mundo interior indígena.

De ahí quizá también que el discurso reivindicativo del personaje central no llegue a aquellas "etnias", y peor, que no parezca realmente interesado en llegarles, poniendo en evidencia, consciente o inconscientemente, una de las grandes limitaciones de un discurso que, pretendiéndose emancipatorio y orgánicamente articulado al ser social, se encuentra sin embargo

existencialmente más comprometido con el nos colonial que con el alter colonizado.

Y es que la referencia a las categorías de peón, pueblo e imperialismo que predominan, no siempre, en su lenguaje coloquialmente autobiográfico y novelesco, así como el carácter laboral de las organizaciones reivindicativas de las que formará parte Calufa, están a tono con el enfoque de los movimientos antiimperialistas y nacionalista-revolucionarios de carácter marxista que prevalecieron desde finales del XIX hasta el último cuarto del siglo pasado.

En fin, sea por ello u otra razón, lo cierto es que en ésta y también en sus otras obras, priman los significantes de naturaleza socioeconómica por sobre los de índole cultural, étnica, ecológica o de género.

Y, si bien se justifica dicha actitud con la alusión a lo real vivencial de las descripciones, nos deja sin embargo con el sabor de que, más allá del contraste entre este mal vivir rural-proletario y el bien vivir de los capitalistas y sus mandos técnico-profesionales, Calufa se podría estar dejando fácilmente seducir por la presunta magnificencia urbanística en contraste con la maledicencia rural. Una seducción que, hay que decirlo, es atemperada por la contrastante tipología de caracteres que distinguen a unos y otros y en los que la avidez, el egoísmo y la insolidaridad de los más representativos de la modernidad, contrasta con la simpleza y el sentido de comunidad y solidaridad que, con todo, campea en aquellos paupérrimos sectores más bien tradicionales y étnicamente diversos.

Para terminar, no menos cierto resulta a fin de cuentas que uno no puede dejar de percibir que tras esa discursividad autobiográficamente reivindicativa y de denuncia, subyace otra que pone en evidencia una conciencia que, a la vez que percibe lo común en el dolor, la necesidad y la desesperanza ocasionadas por un mismo enemigo a existencias, por lo demás, tan culturalmente diversas, se sabe ajena a muchas de ellas, e intuye

que en la lucha contra el común agresor, no podrá lograrse una integración efectiva de fuerzas si no se superan las barreras que imponen esas ajenidades a la vez que se respeten y comprendan las especificidades contextuales que suponen.

Referencias bibliográficas

- Chef, M. (2001, julio). An Alternative Metacritique of Poscolonial Cultural Studies from a Cultural Sociological Perspective. *Cultural Studies*, 4 (2), 602-620.
- Cirlot, J. E. (1952). *Diccionario de los ismos*. Barcelona: Argos S. A.
- Contreras, G. y Villalobos, A.I. (2001, enero-junio). Carlos Luis Fallas Sibaja: Semblanza. *Comunicación*. 11 (3), ISSN 0379-74.
- Fallas. C. L. (1973). *Marcos Ramírez. Aventuras de un muchacho*. San José, C.R.: Lehmann S.A.
- Fallas C. L. (1975). *Gentes y Gentecillas*. San José: Costa Rica.
- Fallas C. L. (2005). *Mamita Yunai*. San José: Costa Rica.
- Fromm, E. (1974). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México: fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1979). *Escritos 2*. México: siglo XXI editores.
- Loomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. New Cork: Routledge.
- Rodríguez, G. (2011). *La raza en las narrativas fundacionales de la nación argentina. Sarmiento, su estigma y su legado para la politización racial de la república*. Astrolabio, Nueva Época. Recuperado el 06 de agosto de 2012, de <http://revistas.unc.edu.ar/ind...>
- Said, E. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, Random.
- Soto, R. (2001, 30 de enero). El retablo de Calufa. *Ancora, Periódico La Nación*, pp.4, 6.
- Spencer, H. (1896). *The Study of Sociology*. New York: D. Appleton and Company.

