



ISSN: 1023-0890
EISSN: 2215-471X

ÍSTMICA

REVISTA DE ESTUDIOS
CENTROAMERICANOS Y CARIBEÑOS
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL (COSTA RICA)

“Migraciones lingüístico-literarias
en Centroamérica y el Caribe”

NÚMERO 24
II Semestre • Año 2019

UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA





Número 24
II semestre • Año 2019

“Migraciones lingüístico-literarias en Centroamérica y el Caribe”

UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA





EISSN 2215-471X
ISSN 1023-0890

Revista semestral dedicada al estudio de la cultura, la literatura, el arte y el humanismo en Centroamérica y el Caribe

Rector

Alberto Salom Echeverría

Directora

Laura Fuentes Belgrave, Universidad Nacional, Costa Rica

Grupo Editor

Laura Fuentes Belgrave, Universidad Nacional, Costa Rica
José Marco Segura Hidalgo, Ministerio de Cultura y Juventud, Costa Rica
Amanda Rodríguez Vargas, Universidad Nacional, Costa Rica

Consejo Editorial

Albino Chacón Gutiérrez, Academia Costarricense de la Lengua, Costa Rica
Antonieta Sibaja Hidalgo, Ministerio de Cultura y Juventud, Costa Rica
Werner Mackenbach, Universidad de Costa Rica, Costa Rica
Francisco Mena Oreamuno, Universidad Nacional, Costa Rica
Dorelia Barahona Riera, Universidad Nacional, Costa Rica
José Matarrita Sánchez, Universidad Técnica Nacional, Costa Rica
Graciela Salto, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina
Verónica Ríos Quesada, Universidad de Costa Rica, Costa Rica
Patricia Fumero Vargas, Universidad de Costa Rica, Costa Rica
Andrés Mora Ramírez, Universidad Nacional, Costa Rica
Mario Oliva Medina, Universidad Nacional, Costa Rica

Consejo Asesor Internacional

Horst Nitschack, Universidad de Chile, Chile.
Lucía Stecher, Universidad de Chile, Chile.
Héctor Miguel Leyva Carías, Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Honduras
Lucrecia Méndez de Penedo, Universidad Rafael Landívar, Guatemala
Ángel G. Quintero-Rivera, Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico
Liliana Irene Weinberg Marchevsky, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México, México
Carlos Huamán López, Universidad Autónoma de México, México.
Catherine Poupeney-Hart, Universidad de Montreal, Canadá.
Damaris Serrano Guerra, Wright State University, Estados Unidos
Alexandra Ortiz Wallner, Humboldt-Universität zu Berlin, Alemania
Ana Lucia Trevisan, Universidad Presbiteriana Mackenzie, Brasil

Dirección de contacto, canje y suscripciones

Revista ÍSTMICA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional
Heredia, Costa Rica
Teléfono: 2562-4242
Apdo postal 86-3000
Correo electrónico: istmica@una.cr
Página web: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica>



Consejo Editorial EUNA

Marybel Soto Ramírez, Presidenta
Gabriel Baltodano Román
Erik Álvarez Ramírez
Shirley Benavides Vindas
Francisco Javier Vargas Gómez
Daniel Rueda Araya

Dirección editorial

Alexandra Meléndez • amelende@una.cr

Portada

Programa de Publicaciones

ÍSTMICA es una publicación semestral dedicada a los Estudios Transculturales, la literatura y el arte en Centroamérica y el Caribe. Es un espacio de reflexión, diálogo y debate. Los artículos son responsabilidad de las personas autoras y pueden ser reproducidos, traducidos o citados (excepto aquellos que indiquen expresamente derechos reservados de autor).

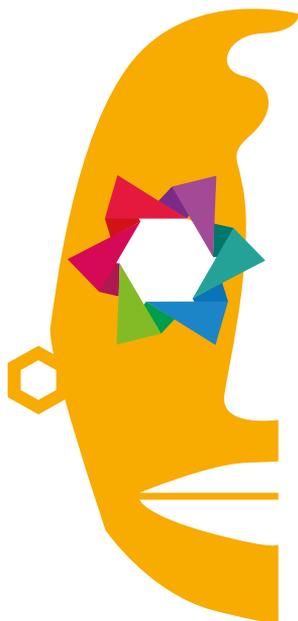
La corrección de pruebas y estilo es competencia exclusiva del Equipo editorial de la revista.

SE SOLICITA Y SE ACEPTA CANJE DE ENLACES ELECTRÓNICOS

Contenido

Editorial	5
Laura Fuentes Belgrave Directora de la Revista Ístmica	
“Migraciones lingüístico-literarias en Centroamérica y el Caribe”	
Sobre la condición migrante de la literatura caribeña: geoestéticas de resistencia, entre el turismo y la soberanía <i>Florencia Bonfiglio</i>	9
Fronteras de la Nueva España entre Aztlán (NM) y Cuzcatlán (SV) <i>Rafael Lara-Martínez</i>	27
Entre el camino y el entre-lugar: Un acercamiento entre las novelas Amarás a Dios sobre todas las cosas (2013), del escritor mexicano Alejandro Hernández y La mara (2004), del también mexicano Rafael Ramírez Heredia <i>Mariana Rodrigues Lopes</i>	45
Varia	
Representaciones de testimoniantes como víctimas y de la guerrilla de las FARC como victimaria en cuatro relatos del secuestro en Colombia <i>Karen Lorena Romero Leal</i>	67
Artes visuales	
La práctica artística de Regina José Galindo: Anatomía de una metáfora emancipatoria <i>Yasmín Martín Vodopivec</i>	95
Literatura	
¿Qué más cuenta Centroamérica? Relatos de Vanessa Núñez y Alberto Sánchez Argüello <i>Laura Fuentes Belgrave</i>	115
Colaboradores	121





Editorial

Del latín *emigrare*, cuyo significado es marcharse fuera de su pueblo, nace esta edición N. 24 de la Revista Ístmica, cuya reflexión se proyecta tanto hacia el cruce de fronteras imaginarias como políticas, las cuales dan sustento a un verbo que no implica solamente abandonar lo conocido para abrazar la incógnita, también involucra las transformaciones del sentido, el lenguaje y la literatura, para la (re)invención de nuevas vidas y la reconstrucción de otras culturas. Levamos anclas sin más que un sueño, la lengua y estos pies que se aferran al camino.

Iniciamos este número con el Dossier: *Migraciones lingüístico-literarias en Centroamérica y el Caribe*, el cual comienza con un artículo de la argentina Florencia Bonfiglio, investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), donde la autora analiza la condición migrante de la literatura caribeña, específicamente aquella francófona y anglófona, caracterizada tanto por su tradición anticolonialista del siglo XX, como por su reapropiación creativa del discurso turístico aún bajo el signo de la resistencia colonial. Seguidamente, Rafael Lara-Martínez, investigador salvadoreño del New Mexico Tech (Estados Unidos), saca de su maleta de viajes un ensayo donde entre cronista y etnólogo, nos conduce por la ruta cultural que emparenta algunos de los registros lingüísticos más insospechados, desde el suroeste de Estados Unidos hasta el triángulo norte de Centroamérica. El Dossier finaliza con el trabajo de Mariana Rodrigues Lopes, investigadora del Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (Brasil), quien examina las representaciones narrativas de las migraciones centroamericanas hacia los Estados Unidos, en su paso por México, a través de los conceptos de camino y de entre-lugar, tal como son

elaborados respectivamente en las novelas *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), del escritor mexicano Alejandro Hernández y *La mara* (2004), del también mexicano Rafael Ramírez Heredia.

En la sección Varia, esta edición apuesta por el trabajo de la colombiana Karen Lorena Romero Leal, de la Universidad de Leiden (Alemania), quien analiza cuatro libros testimoniales para establecer diversas representaciones de la guerrilla de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) como victimaria, así como de sus secuestrados como víctimas, presentando los testimonios recabados como documentos de resistencia y recomposición de la identidad.

En la sección de Literatura se rinde homenaje al festival literario Centroamérica Cuenta, coordinado por el escritor nicaragüense Sergio Ramírez desde 2013, y realizado por primera vez en el exilio, en Costa Rica, en 2019. A raíz de la relevancia internacional que ha cobrado dicho evento, se publican dos relatos breves y punzantes de la escritora salvadoreña Vanessa Núñez y del narrador nicaragüense Alberto Sánchez Argüello, ambos representantes de una nueva generación centroamericana que ha germinado en la tierra fértil de este festival.

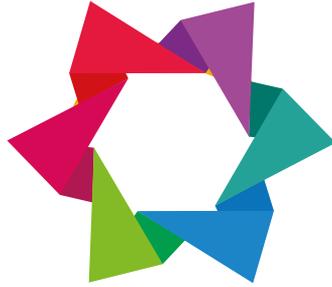
Esta edición termina con la sección de Artes Visuales, donde reproducimos con la correspondiente autorización, un artículo de Yasmín Martín Vodopivec, directora adjunta del Centro Internacional de Artes Gráficas (Eslovenia). En este documento, originalmente publicado en *Ars & Humanitas* Vol. 11 N. 2 (2017), la autora analiza el trabajo de la máxima exponente del arte performance en Guatemala, Regina José Galindo, cuyas acciones performativas -que frecuentemente cuestionan la posición social de la mujer-, establecen conexiones formales y funcionales con el lenguaje poético, creando metáforas a través del sujeto, el objeto y la acción, que sirven como catalizador del mensaje a transmitir y provocan otro tipo de recepción, la cual va más allá de los límites habituales a los que se circunscribe tanto a la poesía como al *performance*.

Esta edición hace suyas las palabras del poeta costarricense Guillermo Acuña, cuando escribe en *Apátrida*¹: “¿Cómo llamarse uno en un lugar donde las únicas fronteras posibles han sido borradas por el lastre del corazón? ¿Cómo se limpian esos escombros? ¿Para qué están allí? ¿Cuándo cruzar al país de la duna, páramos y espejos? Para vivir allí largamente ¿como ciudadano?”. Preguntas que resuenan en estas páginas de revista centroamericana que alguien olvidará junto al camino.

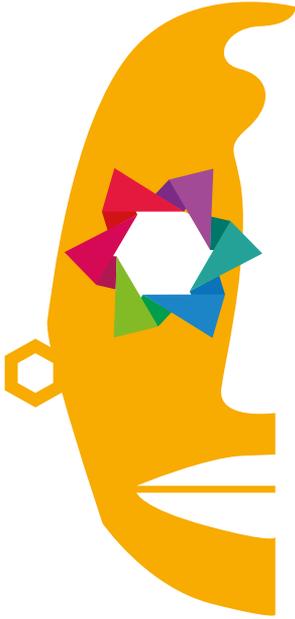
Laura Fuentes Belgrave
Directora
Revista *Ístmica*

1 Publicado en *VOSTOK* (2016), Metáfora Editores: Guatemala.





Dossier
“Migraciones lingüístico-literarias
en Centroamérica y el Caribe”



Sobre la condición migrante de la literatura caribeña: geoestéticas de resistencia, entre el turismo y la soberanía

Florencia Bonfiglio

*Instituto de
Investigaciones en
Humanidades y Ciencias
Sociales (IDIHCS)
Facultad de
Humanidades y Ciencias
de la Educación,
Universidad Nacional de
La Plata
Consejo Nacional
de Investigaciones
Científicas y Técnicas
(CONICET)
Ciudad de La Plata,
Buenos Aires, Argentina*

Resumen:

El artículo analiza algunas problemáticas centrales de la literatura caribeña, en particular de expresión francófona y anglófona, relacionadas, por un lado, con la falta de desarrollo y el funcionamiento colonial de sus sistemas literarios, y, por el otro, con el problema social, económico y político de la emigración en las Antillas. Como propongo, es la misma condición migrante de la literatura caribeña, en tanto sistema atravesado por el desplazamiento masivo de sus productores, la que en gran parte determina sus motivaciones e intereses, enfocados a la identidad regional (y a la cultura regionalista) de modo recurrente. El artículo indaga, entre otros *lugares-comunes* (Glissant) del discurso literario caribeño, su estética geográficamente marcada que es enunciada aun desde un *locus* migrante (distante) con fines descolonizadores, los cuales se vinculan con la tradición anticolonialista, masculina y de sesgo militante del siglo pasado. Luego de una revisión de este legado a partir de dos aproximaciones críticas (Tinsley, Condé), se lee una serie de textos donde se observa la persistencia de la geoestética antillana, como *A Small Place* de Jamaica Kincaid, los cuales se apropian creativamente del discurso turístico desde una perspectiva geopolítica de resistencia a las dominaciones aún coloniales.

Palabras clave: literatura caribeña, geoestética, discurso turístico, *A Small Place*, Kincaid

Abstract:

The article analyzes some central issues in Caribbean literature, in particular of the Francophone and Anglophone areas, relating with the lack of development and the colonial functioning of their literary systems, on the one hand, and the social, economic and political problem of emigration in the Antilles, on the other. As I here propose, it is the migrant condition of Caribbean literature, as a system affected by the

massive movement of its producers, that greatly determines its motivations and interests, focused on regional identity (and regionalist culture) repeatedly. The article explores, amongst other *common-places* (Glissant) in Caribbean literary discourse, its geographically marked aesthetics which is expressed even from a migrant (distant) *locus* of enunciation with decolonizing ends, linked in turn with the tradition of anti-colonialist male, militant writing of the past century. After a revision of this legacy through two critical readings (Tinsley, Condé), a series of texts is looked at where the persistence of an Antillean geo-aesthetics can be observed, such as *A Small Place* by Jamaica Kincaid which creatively appropriates tourism discourse from a geopolitical perspective of resistance to neocolonial domination.

Keywords: Caribbean literature, geo-aesthetics, tourism discourse, *A Small Place*, Kincaid

“...es el movimiento lo que es naturalmente caribeño y no las fronteras”
(Trotz, 2017, p. 572)

Estado de la cuestión

Uno de los esfuerzos más notorios de la crítica caribeñista, en particular de aquella construida desde América Latina, es la superación de las fronteras (políticas, lingüísticas, culturales) y la integración de los fragmentos que, como sabemos, constituyen la profunda heterogeneidad de la región. Me interesa, en esta ocasión, indagar en los motivos religadores que fundan el caribeñismo, cuestionar incluso su naturalización en el discurso académico, puesto que simultáneamente observamos que, para muchos productores provenientes del archipiélago, prima aún el desconocimiento y la desconexión entre sus muy diversas experiencias intelectuales, literarias y artísticas. Intento mantener, en este sentido, cierta vigilancia ante la propia práctica de lectura integradora. La precaución se vuelve imperiosa al considerar, según lo haré en este trabajo, posicionamientos críticos de las tradiciones regionalistas y nacionalistas fundadoras en el Caribe anglófono y francófono, sostenidos, como veremos, por escritoras y críticas más contemporáneas y, por lo tanto, más alejadas de la militancia anticolonialista aun desde un discurso de resistencia, feminista o *queer*.

Propongo, para reflexionar sobre la posible vigencia de las miradas integradoras –transnacionales e incluso transatlánticas–, un recorrido sucinto, de carácter histórico, por las constantes geoestéticas del caribeñismo con el propósito de indagar, hacia el final, en la persistencia de factores materiales –relacionados con la condición migrante de las literaturas caribeñas y con el problema mayúsculo de sus lenguas de producción y traducción hegemónicas (la consecuente incomunicación interregional)–. Compartiré, por último, una serie, representada magistralmente por *A Small Place* de Jamaica Kincaid, que visibiliza la continuidad de una

resistencia conjunta, desplegada simbólicamente en los textos literarios, ante las miradas turísticas y neocoloniales sobre el archipiélago.

El discurso caribeño o las constantes del movimiento

En respuesta a la histórica fragmentación del espacio caribeño, y a las múltiples discontinuidades causadas por el colonialismo desde la Conquista a lo largo de los siglos, sobre una geografía naturalmente proclive a la compartimentación –el archipiélago de las Antillas–, ha sido frecuente la mirada integradora, compensatoria, de las artes y las humanidades. En particular desde el siglo XX –y como consecuencia de la independencia alcanzada por el pensamiento caribeño respecto de sus fuentes coloniales–, historiadores, sociólogos, artistas y escritores han buscado la “unidad en la diversidad”, priorizando las convergencias por sobre las diferencias, fomentando la política regionalista o los “lugares comunes”, según propusiera en uno de sus últimos textos el martiniqueño Glissant (2009), una de las voces más representativas de este Caribe multilingüe y multiétnico imaginado de modo transnacional.

Desde los años ‘60 del siglo pasado, al calor de las revoluciones y los procesos de descolonización, la mirada religadora, los métodos comparados, las perspectivas globales fueron fundamentadas asimismo por las ciencias sociales y económicas: la teoría de la economía de plantación del *New World Group* en el espacio anglófono, en contacto con el enfoque de la dependencia latinoamericana, impulsó una muy productiva “*caribeñización* epistémica” en los términos de Norman Girvan a través del “estudio minucioso de la historia y de la realidad contemporánea de la región, libre de conceptualizaciones, formulaciones, teorías y dogmas importados” (2017, p. 463). Se trató también de un *marxismo tercermundista* que comprendió a las economías caribeñas como formas del capitalismo periférico, subdesarrollante, y que logró conceptualizar las instituciones sociales en sus relaciones de dependencia y sus mecanismos neocoloniales: en este contexto, la Plantación se transformó en una categoría rectora para el pensamiento y la imaginación antillanos.

En verdad, ya en el siglo XIX había emergido en las Antillas hispánicas –Santo Domingo, Puerto Rico, Cuba– y en la independiente Haití un discurso regional pancaribeño, anti-imperialista y (latino)americanista (entre sus más relevantes pensadores, podemos mencionar a Gregorio Luperón, Ramón Emeterio Betances, José Martí, Anténor Firmin). Esto fue así puesto que, como señalara Rama (1995) al analizar el fenómeno de la cultura letrada en Latinoamérica, en la América española y portuguesa las ciudades “no fueron meras factorías” sino focos civilizadores que establecieron instituciones intelectuales y desarrollaron discursos



propios, indígenas o, mejor dicho, criollos, practicando la ‘transculturación’ a partir de la lección europea, primero bajo la evangelización y luego bajo la educación de las masas (p. 27)¹. Por el contrario, en el Caribe francés, inglés y holandés, que constituyeron sociedades de plantación netas y donde predominaron el ausentismo y el anti-integracionismo, bajo un capitalismo más avanzado y poderes imperiales fuertemente centralizados (que llegaron a ocupar las islas por cortos períodos de tiempo, sin ningún tipo de proyección cultural), fue la falta de desarrollo de la vida intelectual la que explica que recién a mediados del siglo XX se formaran grupos locales que impulsaran una actividad organizada y funcional a sus intereses. Así, pues, se podría situar la emergencia de un discurso descolonizador o de una “caribeñización epistémica” cuando la mayoría de los países antillanos cambiaron su status político –alcanzando autonomía, independencia, o mejores condiciones– luego de la Segunda Guerra Mundial y más resueltamente en los años ‘60 y ‘70. Se perfiló entonces el desenvolvimiento de un sistema regional e interconectado de textos en diversas lenguas cuyos impulsos de integración se manifestaron en la literatura y las ciencias sociales de modo simultáneo.

Ahora bien, dada la pobreza estructural y los problemas económicos, políticos y sociales –el régimen de expulsión– de los países caribeños que, no obstante los cambios institucionales del siglo pasado, han forzado casi ininterrumpidamente a sus habitantes a la emigración en busca de mejores oportunidades –situación que, por supuesto, ha afectado también a los intelectuales y artistas–, el discurso identitario de la región, impulsado por esa “caribeñización epistémica” en parte local, ha sido construido asimismo desde el extranjero, y generalmente con proyecciones de mayor trascendencia. No solo porque en primer lugar la población migrante ha llegado en algunos casos a superar a la de los residentes², y porque la situación exílica, diaspórica (aquí ambos adjetivos usados por su connotación de una política identitaria)³, estimula la reafirmación de la continuidad en los intelectuales y los “agentes de cultura” –como alguna vez observara Said–⁴, sino porque además el *locus* de enunciación en los países receptores resulta, una vez

1 Recordemos que la primera universidad fue fundada en el Caribe hispano (La Española) en 1538, por lo que hubo ya letras coloniales en Santo Domingo. En el área francófona, por el contrario, la primera universidad fue creada en Haití, independizada de Francia en 1804, recién en 1920.

2 Es el caso extremo de Montserrat, seguido por los ejemplos de Dominica y Antigua y Barbuda entre otras Antillas menores anglófonas, también las islas holandesas, Guyana en el continente, y en menor escala el caso de Puerto Rico, Estado Libre Asociado de EE.UU. Para información sobre las “movilidades y migraciones” en el Caribe, véase el excelente sitio web “Atlas Caribe” realizado por la AREC (Association de Recherches et d’Études de la Caraïbe) en: <https://atlas-caraibe.certic.unicaen.fr/es/page-281.html>

3 Para una provechosa disquisición sobre el campo semántico en torno de la migrancia y las categorías relacionadas: exilio, diáspora, desplazamiento forzado, entre otras. remito al artículo de Abril Trigo “Migrancia: memoria: modernidad” (2000).

4 El propio Said ha comparado en este sentido el caso del Caribe con el de su país de origen, Palestina, dada la construcción mayoritaria de un discurso identitario, histórica y paradójicamente, desde la diáspora (Bracho, 2000, p. 127).



conquistado, más favorable: las condiciones materiales de producción y las posibilidades de difusión del discurso caribeño, al igual que las oportunidades económicas y sociales, son en líneas generales más ventajosas en las metrópolis externas, dada, a la inversa, la precarización histórica del campo intelectual y artístico en las islas. En este sentido, es la condición migrante de la literatura caribeña, en tanto sistema literario cuyo funcionamiento está atravesado por el desplazamiento masivo de sus productores, la que en gran parte determina sus motivaciones e intereses, enfocados a la identidad regional (y a la cultura regionalista) de modo constante y recurrente. En lo que sigue, analizaré estas preocupaciones comunes teniendo en cuenta los condicionantes materiales e ideológicos de la literatura caribeña: su tendencia forzosa al movimiento y, por lo tanto, a la distancia crítica (a veces idealizada) del lugar natal, y las dificultades que enfrenta aún hoy dado el déficit de desarrollo y autonomía de las instituciones locales, en especial en los espacios de colonización no hispánica donde el surgimiento de la literatura ha sido mucho más tardío.

Geoestéticas caribeñas en busca de soberanía

Sabemos que la repetición, al igual que la Relación para Glissant (2009), es la vía de entrada al Caribe del cubano Antonio Benítez Rojo, cuyo libro *La isla que se repite* (1998), escrito en los Estados Unidos, ha conformado desde su aparición, hace ya tres décadas, un texto ineludible para los estudios culturales caribeños y también para lo que actualmente denominamos “estudios transatlánticos”. En algunos trabajos anteriores he analizado precisamente la propuesta del escritor en el exilio vinculada con otros ensayos sobre la literatura y la cultura antillanas, y apuntado el denso tejido de interrelaciones y redes intelectuales proyectadas⁵. A partir de su obra, en diálogo con la de Glissant –su *Antillanité* emplazada sobre la Relación–, o con la del barbadense Kamau Brathwaite, cuya lectura de la *unidad submarina* del Caribe ha sido también clave para el pensamiento contemporáneo de la región, la literatura caribeña se ha constituido como un entramado de símbolos, figuras, argumentos y mitos compartidos.

5 Cfr: “El ensayo que se repite o el Caribe como *lugar-común* (Antonio Benítez Rojo, Édouard Glissant, Kamau Brathwaite)”, *Anclajes*, Instituto de Investigaciones Literarias y Discursivas de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina), Vol. 18, N°2, 2014, pp. 19-31; y versiones reelaboradas, en inglés: “Notes on the Caribbean essay from an archipelagic perspective (Kamau Brathwaite, Édouard Glissant and Antonio Benítez Rojo)”, *Caribbean Studies* (Instituto de Estudios del Caribe, Universidad de Puerto Rico), Vol. 43, N°1, January-June 2015, pp. 147-173, o en francés: “Échanges et appartenances dans l’essai des Caraïbes de Kamau Brathwaite, Édouard Glissant et Antonio Benítez Rojo”, en *Pérennité ou changement: Identités et représentations dans les aires culturelles caraïbes. Dialogues de Vienne*, Noémie Le Vourch et María Fátima Rodríguez (dirs.), CRBC (Centre de Recherche Bretonne et Celtique), Brest (Francia), 2016, pp. 17-36.



En el caso particular de lo que he indagado como un subgénero *per se*, el del “ensayo caribeño” en tanto textualidad emparentada con lo que en Latinoamérica conocemos por el “ensayo de interpretación”, la tradición caribeña presenta un recurrente impulso integrador, por sobre barreras lingüísticas y criterios nacionalistas (y coloniales) estrechos. Pues, en efecto, ¿qué son *The Pleasures of Exile* (1960) de George Lamming, *History, Fable and Myth in the Caribbean and Guianas* (1970) de Wilson Harris; *Caliban* (1971) del cubano Roberto Fernández Retamar; *Éloge de la creolité* (1993) de los martiniqueños Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant o *Caribeños* (2002) de Edgardo Rodríguez Juliá, entre otros textos como *Le discours antillais* (1981) de Glissant, *History of the Voice* (1984) de Brathwaite o el comentado *La isla que se repite* (1989) de Benítez Rojo, sino discursos de religación caribeña? Entre los “lugares comunes” que vinculan estos discursos, he subrayado la confluencia de perspectivas teóricas (a las reflexiones en torno de la lengua y de las estéticas antillanas –el realismo mágico, el barroco– se suma una importante caja de herramientas antropológicas y sociológicas: mestizaje, criollización, trans e interculturación, supersincretismo, *interplay*); pero he destacado en particular, como ya otros críticos hubieran señalado (Dash, 2001; DeLoughrey, 2007), la gravitación de figuras geográficas y de tropos espaciales y ambientales específicamente antillanos. Aquello que DeLoughrey denomina un “imaginario transoceánico” [*“transoceanic imaginary”*] que sirve a la representación de una identidad transatlántica y regional, y que Dash ha indagado a partir de las metáforas “marítimas” presentes en la obra de Brathwaite y Glissant, constituye según mis lecturas una vía poética de integración discursiva que contrarresta la desvinculación y la fragmentación que los mismos autores analizan desde una perspectiva socio-histórica. El ensayo cultural antillano, en efecto, permite pensar en la conformación de una “geoestética”, tal como Boyer (2009) ha precisado a partir de la obra de Glissant, una poética geográficamente marcada que es enunciada, en muchos casos, desde un *locus* migrante (distante) y con fines descolonizadores, en busca de una soberanía cultural.

Boyer (2009), en efecto, observa cómo la geografía surge de metáforas a teóricos y artistas y subraya su relevancia como “principio de racionalidad o modelo ontológico de la propia actividad filosófica, estética o artística” (p. 14), dados sus efectos espacializantes, críticos, políticos, de empiricidad y de positividad, sobre otros discursos. Es necesario, para la autora, reemplazar la “razón trascendental” por lo que denomina “una razón geográfica”, lo que significa atender a la geopolítica de la mirada que ha sido una de las consecuencias del impacto del “giro espacial” en las humanidades, si bien podemos pensar que el discurso teórico latinoamericano y caribeño (surgido en condiciones de dependencia) ha estado signado desde sus comienzos por una fuerte conciencia espacial y geopolítica.



Que el imaginario geográfico presente en el ensayo caribeño tiene, como he analizado, una motivación política heredada de la matriz anticolonialista (la cual no deja de continuar), resulta evidente en la propuesta de un pensamiento *archipiélico* en oposición al “pensamiento continental” (Glissant, 2009) o de una “marealéctica” [*tidalectics*] que recusa la dialéctica hegeliana (Brathwaite, 1973)⁶, entre otras nociones geoestéticas más contemporáneas. En relación con este punto, Edward Baugh ha destacado no solo aquello también apuntado por otros críticos, a saber: la convergencia en el recurso a la metáfora, especialmente “marítima”, sino también el modo en que lo “caribeño” es definido en contraste metafórico con postulados eurocentristas, a través de binarismos. Si por un lado, entonces, el pensamiento caribeño continuaría atrapado en la lógica occidental de oposiciones binarias dada su impronta anticolonialista, por el otro, el privilegio dado a la metáfora, amén del riesgo de la imprecisión y la vaguedad, permitiría evitar la rigidez teórica y los sentidos fijos, promoviendo flexibilidad argumentativa (Cfr. Baugh, 2006).

En este sentido, las reflexiones póstumas de Benítez Rojo sobre la necesidad de pensar el Caribe (o la “Nueva Atlantis”) simultáneamente desde tres paradigmas de pensamiento integrados: el moderno, el posmoderno, y aquel de los “Pueblos del mar” (cfr. 2010, p. 97) parece adaptarse a las nuevas corrientes (valga el juego con la literalidad del término) de los estudios transatlánticos, entre los cuales el “Atlántico Negro” de Paul Gilroy ha resultado asimismo una categoría clave de los discursos caribeños posmodernos, definida por el propio autor como “formación transcultural e internacional” de estructura “rizomórfica y fractal” (1993, p. 4, traducción propia). Bajo el signo de la labilidad y movilidad de las figuras acuáticas, emparentada con la Relación rizomática de Glissant (2009) y también con la “unidad submarina”, transnacional, de Brathwaite (1973), la noción del Atlántico negro de Gilroy, que se ocupa de la “posicionalidad intercultural” de los intelectuales y activistas afrodescendientes (anglófonos), comparte con estas teorizaciones antillanas, como se ve, el rechazo de las compartimentaciones y el afán de una mirada integradora y globalizante. Si a Gilroy su perspectiva poscolonial le es funcional a su crítica del nacionalismo etnocéntrico de la tradición anglosajona, para los autores antillanos, en cambio, las figuras móviles y relacionales hablan de derivas comunes en busca de una soberanía estética que no da por enteramente perimidos los nacionalismos, pues apela a la continuidad de un discurso de resistencia regional y colectivo desde la diáspora, la migrancia o el exilio.

6 La ‘marealéctica’ es definida por el poeta de Barbados como una “dialéctica pero con mi diferencia”, y entendida como “el movimiento progresivo y regresivo del mar, en sentido cíclico antes que lineal” (Mackey, 1995, p. 14, traducción propia).



En este sentido, el pensamiento contemporáneo sobre el Caribe escapa a las totalizaciones de los discursos modernos mientras inscribe su ‘marca’ local, una inflexión regional, geoestética, que puede ser pensada como la voluntad de *aggiornar* el discurso identitario caribeño a las filosofías posesencialistas metropolitanas, especialmente si consideramos la explícita o implícita *influencia* (valga nuevamente el sentido etimológico) de autores franceses como Derrida, Lyotard, Deleuze y Guattari, en algunos de los autores comentados. Así, pues, podría observarse en el ensayo cultural caribeño la relativa condición de dependencia de los modelos externos que ha signado también al pensamiento latinoamericano, y que ha obligado a los intelectuales –dada su nunca abandonada postura anti-colonialista– a una constante pero siempre vigilada transculturación: la ya mencionada *caribeñización epistémica*, que no es sino el diálogo fructífero, la asimilación creativa, transatlántica, de ideas centrales, practicada por el pensamiento americano desde que, con la Conquista, tuvo que someterse al poder colonial de la razón europea.

La fuerza de la geoestética caribeña, de modo significativo, es confirmada aún por aquellas perspectivas más novedosas que cuestionan las limitaciones de esta serie escrita por, como vimos hasta aquí, una tradición fundamentalmente masculina que conforma el canon caribeño desde un marco integral, multilingüe. Pienso en la interesante lectura realizada por la crítica norteamericana Omise’ke Natasha Tinsley, quien en su aproximación al Caribe en el contexto del Atlántico negro y *queer*, ha criticado los usos poscoloniales de metáforas oceánicas, las geografías conceptuales y figurativas vacías de presencias históricas concretas, en especial: la obliteración de los cuerpos y de las sexualidades y experiencias *queer*. Para Tinsley (2008), el *Black Atlantic* (1993) de Paul Gilroy, por ejemplo, es “frígido” –se metaforiza de modo optimista como espacio que expande la conciencia negra pero allí el sexo, cuando aparece, solo sirve a la figuración del dolor–⁷ mientras que, a la inversa, “el Caribe de Benítez Rojo se inunda de una sexualidad femenina hipersensible” (2008, p. 196, traducción propia) mientras “la violencia sexual y la reproducción dolorosa son abstraídas y reinscriptas en las imaginaciones regionales” (2008, p. 197, traducción propia). En ambos casos, al igual que en la metaforización marítima de la tradición caribeña en general, Tinsley cuestiona el movimiento “hacia una especie de clausura, el Atlántico transmutándose en un horizonte de hibridez y el Caribe con forma de concha [“*cunnic*”] sanando orgásmicamente de modo de convertirse en los vehículos que estos autores desean para las identidades regionales y diaspóricas” (2008, p. 202, traducción propia).

7 Cito del original: “Sex is not about sex, then; it is about pain. While the Atlantic — rather than remain primarily a site of diasporic trauma — is optimistically metaphorized as space that expands the horizons of black consciousness, sex is pessimistically metaphorized as a sorrow song that never yields deep pleasure. Gilroy’s black Atlantic seems equally resistant to victimizing and sexualizing its mariners, as if both impulses were too much part of colonial discourse to warrant sustained attention” (Tinsley, 2008, p. 196).



Por el contrario, la autora piensa los barcos negreros en su materialidad (los fluidos menstruales, la orina, las lágrimas), las experiencias corporales y sexuales silenciadas y el homoerotismo durante el *Middle Passage* –la travesía transatlántica de los esclavos–, registrados de modo fragmentario, según admite, pero los escudriña no como metáforas sino como acciones concretas de intercomunicación, como poderosas fuentes de poder y no solo de sufrimiento (2008, p. 199). No obstante, lo cierto es que Tinsley continúa en lugar de descartar la tradición teórica e historiográfica caribeña, especialmente cuando en esas travesías *imagina lazos ‘acuáticos’ que son políticos*, porque su imaginación histórica (las crónicas y los archivos no abundan) entiende *queer* no solo en el sentido sexual sino también como una *práctica creativa de resistencia*: relaciones *queer* entre las personas compañeras de travesía [*shipmates*] “conectándose de modos en que la carne mercantilizada nunca debía hacerlo...”, “conexiones interpersonales que contrarrestan deseos imperiales...” (Tinsley, 2008, p. 199, traducción propia). (Estas experiencias marítimas, en efecto, podrían anudarse con la figura terrena del cimarroneo también invocada una y otra vez por la tradición intelectual caribeña como *práctica creativa de resistencia*: recordemos, por ejemplo, en la visión del cubano Benítez Rojo, a su vez afiliada con la novela del puertorriqueño Rodríguez Juliá *La noche oscura del niño Avilés*, “la complejísima y enrevesada arquitectura de rutas secretas, trincheras, trampas, cuevas, respiraderos y ríos subterráneos que constituye el *rizoma* de la psiquis caribeña” (Benítez Rojo, 1998, p. 302).

En verdad, el rechazo de Tinsley (2008) de las uniones y suturas figuradas y restauradoras no le impide leer el Atlántico negro y *queer* como contracorriente, deseo contrapuesto a las corrientes brutales de la historia, en continuidad con la geopolítica de resistencia de la tradición caribeña. Lejos de disminuir el poder simbólico del legado anticolonial, su operación materialista, más supuesta que acreditada por archivos, consolida la geoestética antillana. Aun para reescribir o desviar los influjos de esa tradición, la escritura caribeña debe lidiar con su registro, sus figuras y sus códigos. En el *Black bloody Atlantic* (2008) de Tinsley se trata, en todo caso, de una poética de la sangre, del drama y del dolor, ya que cuando los líquidos adquieren valor, como escribiera Gaston Bachelard en su clásico *L’eau et les rêves* (1964), se asemejan a los líquidos orgánicos⁸; pero es también una poética del placer, de la liberación de los fluidos corporales, antinormativos y antipatriarcales, en sintonía con un Caribe enriquecido con la escritura transformadora de las mujeres y de los nuevos autores que, pasados los utopismos revolucionarios –que son sin duda, aun involuntariamente, falocéntricos–, aportan experiencias antes obliteradas. Además de los textos comentados

8 Cito del original en francés: “Il y a donc une poétique du sang. C’est une poétique du drame et de la douleur, car le sang n’est jamais heureux” (Bachelard, 1964, p. 84).



por Tinsley –de Ana-Maurine Lara y Dionne Brand, ambas de origen antillano pero residentes en Estados Unidos y Canadá, respectivamente–, entre tantas otras escrituras que asimilan productivamente el archivo geoestético caribeño con una fuerte perspectiva de género, lo que vengo argumentando puede ejemplificarse con la maravillosa novela del haitiano Gary Victor, *Le sang et la mer* (2010), cuyo título es ya elocuente al respecto.

Pero quisiera ahora recuperar un sustancioso ensayo de la escritora guadalupeña Maryse Condé, publicado en inglés en 1993, en parte como homenaje a la reciente ganadora del premio Nobel alternativo del 2018, y fundamentalmente por la pertinencia de su panorama crítico de la literatura caribeña en el contexto de estas reflexiones. En “Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer”, Condé (1993) analiza lo que entonces (en los años ’90) consideraba el “orden” de la literatura franco-antillana, una serie de mandatos estéticos que pueden encontrarse también, aunque por supuesto con diversas inflexiones, en los demás espacios caribeños.

Según Condé (1993), la estética francoantillana, fundada en los años ’30 del siglo pasado con la Negritud de *Légitime Défense* y Aimé Césaire, a partir de la idea utópica (luego necesariamente abandonada) de un mundo negro unido contra el colonialismo y la injusticia, ha estado orientada de modo restrictivo al realismo social, a la denuncia –pero no a la (auto)crítica–, al compromiso sartreano y a la construcción militante de una voz colectiva (o masculina y mesiánica, portavoz de las masas), con pocas variaciones, a su pesar, a través de los aportes de Glissant y del grupo de la *Créolité* a la novela antillana. Más allá de la ampliación de los referentes y la incorporación de preocupaciones más estrictamente estéticas –como el acento puesto sobre el lenguaje–, el problema de la literatura caribeña ha sido su acatamiento de imposiciones ideológicas (anti-colonialistas, nacionalistas), su circunscripción al terruño, a los elementos de la cultura popular, al “pequeño y aislado pueblo caribeño” (Condé, 2000, p. 160, traducción propia). El mismo “Orden” ha obstruido, así, tanto el cosmopolitismo como descripciones de la naturaleza que no fueran ideológicas –o como mínimo simbólicas–, representaciones más realistas (y por ende pesimistas) de las Antillas o del África, “escenas de amor individual y agitación psicológica” (2000, p. 153, traducción propia) y, particularmente dada la matriz patriarcal de ese “Orden”, la exploración de la sexualidad femenina. Al igual que en el mito de origen bambara que Condé (2000) recupera en su ensayo, son las mujeres, entonces, las llamadas a introducir el Desorden como poder de transformación, y la autora guadalupeña no vacila en ejemplificarlo con su propia obra, transgresora sin duda de los usos ejemplares de la ficción al explorar los tabúes (la sexualidad femenina y el homoerotismo, las imágenes idealizadas de África o del hombre afroantillano).



En relación con el panorama analizado hasta aquí, probablemente lo más interesante del planteo de Condé (2000) sea su crítica de la geoestética caribeña y su paradójico rescate de los primeros poetas de las Antillas francesas, acusados por la generación de la Negritud y *Tropiques* de una mirada exotizante, afrancesada, imitativa de los paradigmas metropolitanos. Para Condé (2000), el mandato ideológico en torno de la captación de la naturaleza, lo que podríamos llamar las militantes reglas del arte afroantillano, expuestas de modo inaugural en el famoso *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) de Aimé Césaire, fue en desmedro de una apropiación auténtica del espacio y se relaciona con un problema más profundo respecto de lo que cabría definir como las trampas de las estéticas anticolonialistas. Cito dos pasajes clave del planteo sagaz, y audaz, de Condé (2000):

Las explosiones líricas sobre las montañas o el mar y el cielo fueron cedidas a los llamados “poetas exóticos” de principios de siglo, que habían sido ridiculizados y sentenciados a muerte literaria. Las colinas eran el refugio donde los cimarrones habían escapado de los sufrimientos de la plantación, los árboles los testigos silenciosos de una explotación eterna. (p. 153, traducción propia)

El nuevo orden no afectó solo a la poesía. También afectó a la historia, la sociología y la filosofía. La sociedad antillana no fue estudiada *per se*, como un objeto autónomo. Fue siempre vista como resultado de la trata, la esclavitud y la opresión colonial. Este pasado fue la causa de cada rasgo social y cultural y por lo tanto explicó todo: las relaciones entre los hombres y las mujeres, el sistema familiar, así como las tradiciones orales y la música popular. Es imposible negar que el pasado antillano pesa fuertemente sobre el presente. No obstante, el sistema de plantación en el cual esta sociedad evolucionó, la promiscuidad del amo blanco, la llegada de nuevos grupos étnicos como los indios, son factores también responsables de sus características. No todo puede ser explicado por la esclavitud. La sociedad antillana pasó a ser considerada un paraíso pervertido por Europa. Todo lo anterior a la colonización fue idealizado. Consecuentemente, de la imagen de África, la Madre patria, fueron cuidadosamente erradicadas aquellas manchas tales como la esclavitud doméstica, las guerras tribales, y el sojuzgamiento de las mujeres. (p. 154, traducción propia)

Condé demanda, entonces, un desorden comprendido como liberación de esquemas reductivos, mandatos anti-coloniales, nacionalistas y afrocéntricos que desconocen las complejidades de la experiencia caribeña y del mundo actual: “¿Estamos condenados a explorar hasta la saturación los recursos de nuestras estrechas islas? Vivimos en un mundo donde las fronteras han ya dejado de existir” (2000, p. 160). En tanto especificidades clave a tener en cuenta en torno de la cultura caribeña, la guadalupeña considera las realidades diaspóricas y migrantes de la población antillana (“la mitad de la población de cada isla vive en el exterior”, traducción propia) y agrega que, aunque su lengua materna sea el *creole*, es probable que esa población hable otra lengua; en tal contexto, se afilia con la idea



de Glissant que opone al cerrado Mediterráneo, el mar Caribe “abierto al mundo y a sus influencias energéticas” (2000, p. 160, traducción propia).

Ahora bien, una vez bienvenida la apertura cosmopolita y los contactos reales e imaginarios multi-relacionales que liberan a la literatura caribeña de sus históricos constreñimientos, cabe preguntarse si, ante la continuidad de los modos de ver ajenos sobre el Caribe, no es necesaria una persistente vigilancia. Cabe reflexionar si el planteo de Condé (2000), concordante con la Relación de Glissant o el Caribe tranatlántico de Benítez Rojo en su amplitud internacionalista, y que perfila un Caribe en el contexto de un intercultural *Atlántico negro* según la perspectiva contemporánea de Paul Gilroy, no peca de ingenuidad al cuestionar la “militancia” nacionalista o regionalista de la tradición caribeña. Si por un lado es iluminadora y certera su crítica de las miradas políticas esquemáticas, maniqueas y estrechas, por otro lado, es indudable que el equilibrio entre la visión propia, amplia y autónoma que reclama, y los patrones foráneos, hegemónicos y coloniales, es hasta el día de hoy difícil de alcanzar.

Condé, por ejemplo, destaca que la escritura de mujeres transgrede porque implica que “antes que pensar en una revolución política, la sociedad antillana necesita una revolución psicológica” (2000, p. 164, traducción propia), desmereciendo precisamente la obra de sus propios antecedentes francófonos, como Frantz Fanon o el mismo Glissant –para quienes la psicología y la psiquiatría fueron centrales a su programas descolonizadores–, o como si las revoluciones psicológicas no implicaran transformaciones políticas. Mientras puede observarse una más fina exploración de la violencia patriarcal y racista en la escritura contemporánea (de mujeres, pero también de escritores *queer* o *unqueer*), la necesaria militancia feminista no debería desafiliarse de una tradición masculina aún hoy válida en su férreo posicionamiento geopolítico anticolonial. Condé, además, al comentar las específicas problemáticas sociales y de género en las Antillas, como la emigración, el ausentismo y la irresponsabilidad de los hombres que convierten a las mujeres en cabeza de familia, y al sostener que en lugar de esas realidades sociológicas la literatura antillana ha ofrecido “retratos triunfantes de héroes mesiánicos volviendo a casa para revolucionar sus sociedades” (2000, p. 163, traducción propia), ignora sin duda otras obras valiosas del Caribe como la novela autobiográfica del barbadense George Lamming, *In the castle of my skin* (1953), la cual analiza la infancia de G., alter ego del autor, desde una visión que hoy consideraríamos como feminista, pues da cuenta de esas realidades psico y sociológicas: incluso la descripción de la madre, en la primera persona de G., probablemente



motivara el título del clásico estudio rescatado por Condé: *My mother who fathered me* (1957), escrito por la antropóloga jamaicana Edith Clarke⁹.

Estos desconocimientos por parte de Condé, por supuesto meramente ilustrativos, obligan empero a reflexionar sobre la persistente necesidad de una mayor intercomunicación entre los sistemas literarios de la región y sobre el desafío de una crítica caribeñista que reconozca que el gran problema de la literatura caribeña, complejizado además por su condición migrante, diaspórica o exílica, es el de la lengua: el de *las lenguas* de expresión e, igual de importante, el de *las lenguas de traducción*¹⁰. Puesto que amén de las perspectivas religadoras de teóricos, críticos y escritores (“sea cual fuere la lengua empleada en el Caribe, me parece que poseemos el mismo lenguaje”, afirmaba Glissant desde una firme visión regional y anticolonial [Bader, 1984, p. 91, traducción propia]), el sistema literario caribeño, compartimentado en diversos bloques lingüísticos y signado por un régimen de expulsión, continúa hegemonizado por las lenguas imperiales y por circuitos de edición y distribución coloniales. En este sentido, es sintomático que Condé en su ensayo –publicado en los *Yale French Studies* mientras la escritora guadalupeña se desempeñaba como académica en la Universidad de Columbia– cite “*Masters and slaves*”, el clásico *Casa-grande e senzala* del brasileño Gilberto Freyre, en su desviada traducción al inglés (su lengua de difusión internacional), y no mencione, como ya apunté, la novela de George Lamming porque probablemente la desconozca, aunque esta tuvo una edición en francés, de poca o nula circulación sin duda, titulada de modo significativo “*Les îles fortunées*”.

Excursus

Valga comentar que la novela de Lamming fue traducida como *Les îles fortunées* a instancias de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir en 1954 para la colección *Les Lettres Nouvelles* de Maurice Nadeau, y que su publicación materializó las alianzas establecidas por la diáspora afroamericana y afrocaribeña al calor de la *Négritude* y con el impulso de las vanguardias intelectuales metropolitanas. Claro producto del “Black Atlantic” de Gilroy (un *Atlantique noire* en este caso), la aparición de esas *islas afortunadas* en francés, en París, es emblemática de las condiciones fundantes y los rasgos distintivos de la literatura antillana, de sus

9 Condé en su ensayo comenta el estudio de Clarke sobre el sistema familiar en las Antillas, *My Mother who Fathered Me, A Study of the Families in Three Selected Communities of Jamaica*, cuyo título, como sospecho (aunque no he podido constatarlo) fue posiblemente tomado de la novela de Lamming, en la cual G., quien vive con su madre soltera y no conoce a su padre pues este los ha abandonado, se presenta al inicio con las siguientes palabras: “My father who had only fathered the idea of me had left me the sole liability of my mother who really fathered me” (Lamming, 2002, p. 3, énfasis propio).

10 Para profundizar en esta cuestión, remito al interesante aporte de Mónica del Valle “Traducir la brujería. Por una política editorial de traducción en torno al tema afroespiritual” en el libro digital que he compilado junto con Francisco Aiello, *Las islas afortunadas* (Buenos Aires, Katatay, 2016).



relaciones de dependencia de las metrópolis externas y sus agentes coloniales de legitimación. El fenómeno es representativo, asimismo, de los inmensos desafíos del sistema literario antillano hasta el día de hoy. El título ‘turístico’ elegido por las traductoras de Lamming al francés, que nada tiene que ver con la versión original (*En el castillo de mi piel* es la traducción literal de la cubana Casa de las Américas), nos habla también de los *misreadings* y denominaciones erróneas a los que el Caribe se ha sometido desde la Conquista. El título se vuelve también paradójicamente interesante pues las *Fortunatae Insulae* se identifican con la llamada Macaronesia, el equivalente griego que nombra a los cinco archipiélagos del Atlántico cercanos al África: las islas Azores, Madeira, Salvajes, Canarias y Cabo Verde. Y como una misma *isla que se repite* a través del “Atlántico negro”, el Caribe ha sido oportunamente vinculado por las más actualizadas teorías culturales con los “pueblos del mar” cercanos al África.

Pero una vez más, la perspectiva transnacional y transatlántica no debería ser resultado de tendenciosas traducciones o imprecisas generalizaciones, ni tampoco de lógicos intentos de superación de nacionalismos estrechos, por supuesto ajenos a la práctica artística, sino servir a una continua mirada crítica sobre la realidad migrante, y en gran parte aun colonial, de la literatura caribeña. Si, como Gilroy ha postulado, el barco es un cronotopo fundamental del *Atlántico negro*, y las balsas tanto como el avión o “la guagua aérea”, según el gracioso título del puertorriqueño Rafael Sánchez, dominan el horizonte caribeño actual, y si, como reza la cita de Alissa Trotz en el epígrafe inicial, “es el movimiento lo que es naturalmente caribeño y no las fronteras” (2017, p. 572), es a causa de una situación apremiante que, en el terreno de lo literario, nos habla de la precaria situación de los escritores quienes, especialmente en el caso de las áreas anglófonas y francófonas, se ven obligados a trasladarse al Norte (Estados Unidos y Canadá) o a las (ex)metrópolis colonizadoras como Londres o París para desarrollarse profesionalmente, o quienes, aun permaneciendo en sus países, padecen el dominio norteamericano y europeo sobre la cultura antillana y la hegemonía de sus paradigmas de conocimiento, ligados a su vez a la avanzada del angloamericano como “lengua universal” y a las siempre desiguales leyes de la República Mundial de las Letras.

Un pequeño lugar de Jamaica Kincaid, o el retorno al país natal revisitado

La condición migrante de la literatura caribeña radica fundamentalmente en la debilidad de los sistemas literarios en las Antillas, en una falta de soberanía que provoca la resistencia atenta de los escritores ante las miradas externas y neocoloniales, e incluso ante una crítica o una teoría que, como el turismo, amenaza con



imponer sus intereses por sobre las perspectivas propias¹¹. No por azar, sumado a las constantes reflexiones sobre exilios, partidas, desvíos y retornos, o a la persistencia de figuras ambientales y paisajes ideologizados, otro *lugar-común* de las letras caribeñas es la apropiación irónica –geoestética, geopolítica– del discurso turístico. Sin duda es el mordaz *A Small Place* (1988) de Jamaica Kincaid el texto más representativo en este sentido, pues, dirigiéndose al lector con la aparente frescura de una guía local, deconstruye de modo crudo la visión paradisíaca de Antigua, junto con toda falsa conciencia o inocencia respecto de la realidad colonial de miseria, explotación, corrupción y precariedad de la vida. Ya al inicio del ensayo, la pregunta que debería hacerse el turista (en la mente ilusa de la enunciadora / guía), la cual desnaturaliza el nombre del aeropuerto local, sirve a una crítica sutil a las políticas de expulsión, contrapuestas al desarrollo y a la construcción de soberanía:

If you go to Antigua as a tourist, this is what you will see. If you come by aeroplane, you will land at the V. C. Bird International Airport. Vere Cornwall (V. C.) Bird is the Prime Minister of Antigua. You may be the sort of tourist who would wonder why a Prime Minister would want an airport named after him—why not a school, why not a hospital, why not some great public monument? (Kincaid, 1988, p. 3)

A partir de un constante juego con las experiencias dicotómicas del turista extranjero y del residente local (al filo de convertirse en) migrante, ciudadano de segunda en el país de procedencia del primero, Kincaid (1988) reedita el discurso anticolonial con la perspicacia de su expresión sencilla e ingenua, alejada de las retóricas ampulosas, rotundas y militantes. El binarismo oposicional turista-migrante, con el cual se reelabora la dialéctica colonizador-colonizado, amo-esclavo, es planteado, en efecto, desde el momento en que el extranjero “norteamericano o europeo –blanco, para ser sinceros–” pisa la isla:

Since you are a tourist, a North American or European—to be frank, white—and not an Antiguan black returning to Antigua from Europe or North America with cardboard boxes of much needed cheap clothes and food for relatives, you move through customs swiftly... (Kincaid, 1988, p. 4)

11 La reflexión se refiere aquí al Caribe anglófono, francófono y también al holandés. Es otro el caso del área hispanófono, como ya precisé anteriormente, no solo por las diferencias en el desarrollo histórico de los sistemas literarios sino por las diversas causales de la emigración en las últimas décadas. Por ejemplo si pensamos en Cuba en particular, donde las instituciones literarias son más fuertes y donde de hecho se publica, traduce y auspicia la literatura caribeña por fuera de los circuitos coloniales (el caso de Casa de las Américas es meritorio pues ha abierto vías importantes de publicación y legitimación a autores del Caribe en otras lenguas), son el exilio o el “insilio” por razones políticas, la “diáspora cubana” a enclaves como Miami o Madrid, en Europa, además de las migraciones por motivos más bien económicos (y en el otro extremo de la movilidad: la incomunicación, la censura, el “bloqueo”), los fenómenos que han afectado y aún afectan singularmente su literatura y la signan de modos bien diferentes.



No importa cuál sea la residencia temporaria o permanente de los escritores caribeños (en el caso de Kincaid ha sido mayormente Vermont en los Estados Unidos), es el posicionamiento político de resistencia el que da cuenta de la particular geoestética antillana. La crudeza de Kincaid (1988) nos lleva luego de la advertencia al turista por la falta de un sistema apropiado de desechos en Antigua, que puede transformar al hermoso mar en el que el visitante piensa bañarse en una gran cloaca, al aparentemente liviano dato sobre el *Middle Passage* que reedita la figura del océano como cementerio de esclavos: “it would amaze *even you* to know the number of black slaves this ocean has swallowed up” (Kincaid, 1988, p. 14, énfasis mío). La contraposición entre las dos visiones del Caribe, la del extranjero soberbio que creería ya saberlo todo y aquella del nativo que debe desarticular las versiones turísticas, es una constante en el ensayo de Kincaid, el cual dialoga, así, con muchos otros textos memorables de la tradición, como “Las Antillas. Fragmentos de una memoria épica” de Derek Walcott¹² o el maravilloso comienzo del poema “Islands” (1969) de Kamau Brathwaite, cuyos versos exploran de modo fundante los prejuicios y modos de ver ajenos sobre el Caribe:

So looking through a map
of the islands, you see
rocks, history’s hot
lies, rot-
ting hulls, cannon
wheels, the sun’s
slums: if you hate
us. Jewels,
if there is delight
in your eyes¹³.

Para finalizar, cabe evocar también un pasaje de *A Map to the Door of No Return* (2001) de Dionne Brand, la escritora trinitaria adoptada por el canon canadiense, donde el trabajo sobre el discurso turístico no solo continúa la tendencia geoestética antillana sino que con igual sutileza sugiere el dominio colonial sobre las relaciones más íntimas, incluso aquellas entre dos amantes:

12 Se trata del discurso pronunciado por Walcott al recibir el Premio Nobel en 1992, donde explícitamente confronta el Caribe de folletos turísticos con la visión nativa, y presenta en toda su riqueza lo que he analizado aquí como una particular geoestética antillana: “La mar gime con los ahogados del Middle Passage, con la matanza de sus aborígenes: caribes, arahuacos, y taínos; se desangra con el escarlata del immortelle. Ni siquiera la acción de las olas que rompen sobre la arena puede borrar la memoria africana” (Walcott, 2005). La ideologización del espacio, del medio ambiente y la naturaleza es una operación constante y ejemplar en este texto.

13 Cito de la versión de Christopher Winks y Adriana González Mateos en español: “Al mirar un mapa/ de las islas, ves/ rocas, históricos/ fraudes, cas-/ cos pútridos, ruedas/ de cañón, tugurios/ de sol: si nos odias. Joyas, / si hay deleite en tus ojos” (*Los danzantes del tiempo. Antología poética*, México, UACM, 2010, pp. 34-35).



As you crest the hill, there is the ocean, the Atlantic, and there a fresh wide breeze relieving the deep flush of heat. From atop this hill you can see over the whole town. Huge black cannons overlook the ocean, the harbour, and the town's perimeter. If you look right, if your eyes could round the point, you would see the Atlantic and the Caribbean in a wet blue embrace. If you come here at night you will surprise lovers, naked or clothing askew, groping hurriedly or dangerously languorous, draped against the black gleaming cannons of George III. (Brand, 2001, p. 197)

Como la homofonía en inglés sugiere, es la propia subjetividad del nativo o migrante caribeño la que se encuentra aún bajo el perpetuo y continuo asedio de los cañones, o los cánones, coloniales.

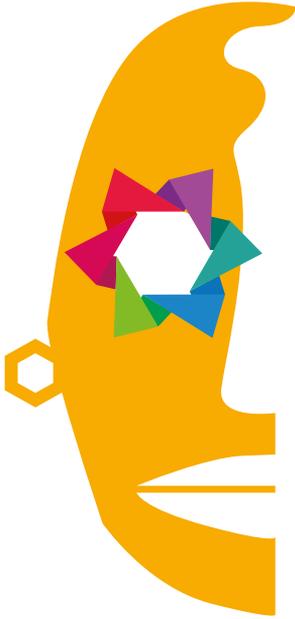
Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (1964) [1942]. *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris, José Corti. Sixième Reimpression.
- Bader, W. (1984). "Poétique antillaise, poétique de la relation: interview avec Édouard Glissant", *Europäisch-karibische Literaturbeziehungen* 9-10: 83-100.
- Baugh, E. (2006). "Literary Theory and the Caribbean: Theory, Belief and Desire, or Designing Theory", *Shibboleths: Journal of Comparative Theory*, 1, 1, 2006, 56-63.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite. Edición definitiva*. Barcelona, Editorial Casiopea.
- Benítez Rojo, A. (2010). *Archivo de los pueblos del mar*. Edición de Rita Molinero. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Callejón. Colección en fuga-Ensayos.
- Boyer, A. (2009). "Archipelia. Lugar de la relación entre (geo)estética y poética", *Nómadas*, Bogotá, julio-dic. 2009, n.31, 13-25.
- Brathwaite, E. K. (1973). *The Arrivants. A New World Trilogy (Rights of Passage, Islands, Masks)*. London: Oxford University Press.
- Bracho, E. (2000). "Edward Said", *El oponente. Entrevistas*. Caracas: Alter Libris, 121-132.
- Brand, D. (2001). *A Map to the Door of No Return: Notes to Belonging*. Toronto: Doubleday Canada.
- Condé, M. (2000). "Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer", *Yale French Studies* 83.2, 2000 [1993]: 121-135.



- Dash, J. M. (2001). “Libre sous la mer -Submarine Identities in the Work of Kamau Brathwaite and Edouard Glissant”, en Timothy J. Reiss (ed.). *For the Geography of a Soul: Emerging Perspectives on Kamau Brathwaite*, Trenton, New Jersey, Africa World Press, Inc., 191-200.
- DeLoughrey, E. (2007). “Routes and Roots. Tidalectics in Caribbean Literature” en Annie Paul (ed.), *Caribbean Culture: Soundings on Kamau Brathwaite. (Second Conference on Caribbean Culture, 2002)*, Mona, University of West Indies Press, 163-175.
- Girvan, N. (2017). “El pensamiento de la dependencia en el Caribe anglófono”, en: *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, Félix Valdés García (coord.), Buenos Aires, CLACSO, 459-497.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Glissant, É. (2009). *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*. Paris: Gallimard.
- Kincaid, J. (1988). *A Small Place*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lamming, G. (2002) [1953]. *In the Castle of My Skin*, Critical introduction by David Williams. Harlow-Kingston-New York: Longman Caribbean Writers.
- Mackey, N. (1995). “An Interview with Kamau Brathwaite” en: Stewart Brown (ed.), *The Art of Kamau Brathwaite*, Mid Glamorgan, Wales, seren, 13-32.
- Rama, Á. (1995). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Tinsley, O. N. (2008). “Black Atlantic, Queer Atlantic. Queer imaginings of the Middle Passage”, *GLQ A Journal of Gay and Lesbian Studies*, Vol. 14, 2-3 (2008): 191-215.
- Trigo, A. (2000). “Migrancia: memoria: modernidá”, en: Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: El Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: 273-291.
- Trotz, A. (2017). “Género, generación y memorias. Tener presente un Caribe futuro”, en: *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, Félix Valdés García (coord.), Buenos Aires, CLACSO, 559-588.
- Walcott, D. (2005). “Las Antillas. Fragmentos de una memoria épica”, Trad. de Robert Mintz, *Clave, Revista de poesía y cultura*. Año 2, N°4, Cali, Febrero, 36-54. En línea: <http://www.revistadepoesiaclave.com/numant/N%C3%BAmero-04>





Fronteras de la Nueva España entre Aztlán (NM) y Cuzcatlán (SV)

Rafael Lara-Martínez
Department of
Communication, Liberal
Arts, and Social Sciences
New Mexico Institute of
Mining and Technology
Socorro, New Mexico,
Estados Unidos

Resumen:

Nuevo México y Centroamérica se unen por una historia pre-hispánica y colonial común. Mientras las lenguas yuto-nicarasos se expanden de Utah, EE.UU., a Nicaragua, los peregrinos del Cristo de Esquipulas viajan desde El Trifinio (Triángulo Norte de Centroamérica) a Chimayó (NM). Se exploran ambos bordes de un antiguo Virreinato al revelar su enlace por un Camino Real (entre realeza y realidad), cuyas señales olvidadas solo las reconoce una deposición testimonial subjetiva. En primer lugar, una crónica personal desglosa la extrañeza hispana ante su propio legado en EE.UU., el cual los emparentaría con el Sur. En seguida, el ensayo comenta los enlaces culturales y lingüísticos ancestrales que mantienen tradiciones comunes —irreconocidas por nacionalismo cívico— entre el suroeste de los EE.UU. y el triángulo norte de Centroamérica.

Palabras clave: Crónica, historia cultural, Lingüística, migración, mitos

Abstract:

New Mexico and Central America are united by Pre-Hispanic and Colonial history. While Uto-Nicarao languages expand from Utah to Nicaragua, the Christ of Esquipulas' pilgrims travel from El Trifinio (Central America Northern Triangle) to Chimayo (NM). "Bordering the New Spain. Between Aztlán (NM) and Cuscatlán (SV)" explores both sides of an ancient Viceroyalty to unveil a Camino Real (Real and Royal Road) whose forgotten signs are recognized only by subjective deposition. In the first place, a personal chronicle explains Hispanic admiration to their own legacy in the USA, which would connect them to the South. Afterwards, the essay comments ancestral linguistic and cultural bounds —forgotten by national history and civism— between the southwest of the USA and the northern triangle of Central America.



Keywords: Chronicle, Cultural History, Linguistics, Migration, Myths

1. Crónica

Esta conferencia prosigue el formato de una crónica, uno de los géneros literarios e historiográficos menos estudiados¹. Su falta de reconocimiento deriva de la ambigüedad misma de la etimología. Cronos significa “tiempo”, pero no refiere solo el tiempo del reloj —“*what time is it?*”— sino el tiempo vivido de quienes participan en el acto de habla. “*We are having a good time*”, sin que los relojes sonrían ni alteren su ánimo. Igualmente sucede en español que bajo esa palabra engloba el clima y el tiempo gramatical (*tense*). Esta doble vía del sonido hacia el sentido la refiere el pintor chileno Matta en su óleo “Atormentando la tormenta” —el tormento (clima psíquico) y la tormenta (clima natural)— para quien el “surrealismo” es el “realismo del sur”. Acaso, se anota en breve, el tiempo refiere una distensión del alma-psique-energía humana que se proyecta hacia lo natural y lo transforma. No en vano, el inglés hace de los fragmentos temporales vividos una posesión del sujeto, de manera idéntica que las pertenencias de objetos materiales: “*I had a nice day/shirt/lunch; how is your day/book/lunch?*”.

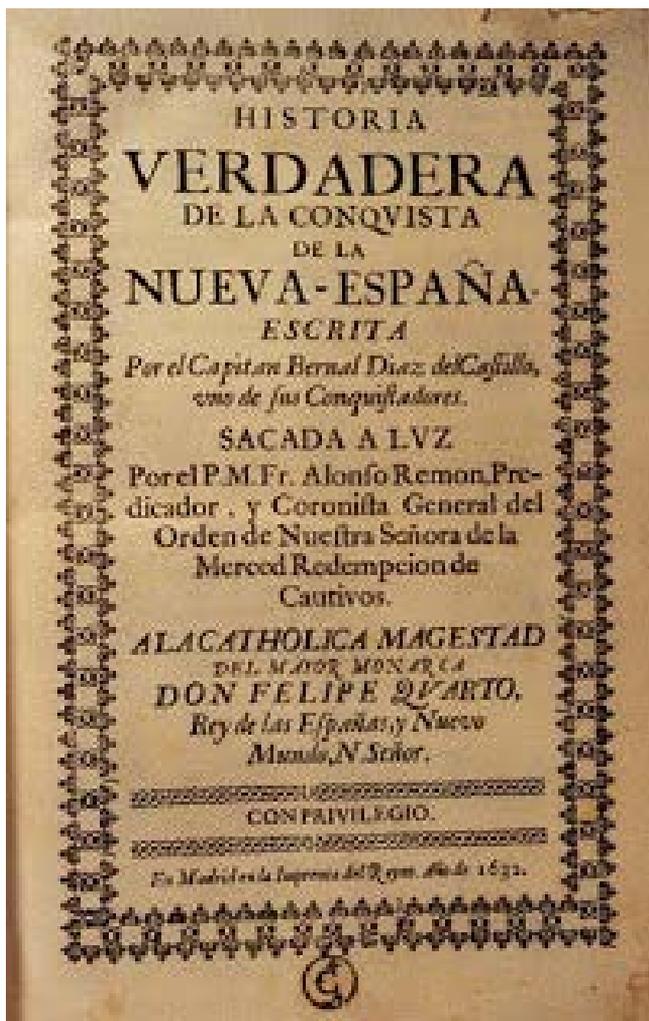
De hecho, la crónica define uno de los géneros historiográficos fundadores de América, ya que los frailes la utilizan al recolectar información primaria. Se dan cuenta que la historia no es solo un hecho objetivo, sino se perfilan a sí mismos en el centro de ese acontecer. Ellos mismos se hallan inmersos en el tiempo y actúan en la historia al escribir crónicas. El historiador es un ente histórico que relata su propia vivencia, a la vez de narrar lo que ocurre a su alrededor. Este método resulta tarea habitual en la antropología que exige un trabajo de campo, aun si no todos los investigadores publican diarios que relaten su rutina. En cambio, ocultan la vivencia y prefieren elaborar libros que exponen los resultados, sin aclarar el arduo proceso de experiencias personales en la recolección de los datos. En este instituto tecnológico, la usanza más familiar la ofrecería la vivencia de un ingeniero petrolero, quien describe las peripecias de su viaje a los terrenos de explotación, antes de redactar un reporte técnico. A semejanza del ensayo clásico, la crónica no solo relata los resultados objetivos y convencionales de la investigación. También esboza la trayectoria conflictiva, los errores y los varios incidentes cuyo recorrido concluye en un producto racional elaborado. Sin abstracciones, lo

1 Esta conferencia fue impartida en inglés —Macey Center, New Mexico Tech (Leroy Place, Socorro, NM 87801) 12 April 2107 @ 7pm— y publicada en español en el libro “Los ensueños del escombro”, San Salvador: Universidad Don Bosco, 2018. Por esta razón oral, el estilo se acerca más a la lengua hablada dirigida a un público general que a un escrito académico orientado hacia especialistas. Además de la bibliografía, la información citada la fundamentan veinticinco (25) años de residir en Nuevo México, donde he visitado todos los lugares comentados en el ensayo. Se trata de una antropología de campo que relata vivencias y entrevistas informales cotidianas con personas de distinto estrato social.



objetivo e imparcial los decide el objetivo que establece el sujeto en su colecta (logos) parcial del mundo material.

Figura 1. Carátula de una crónica colonial



Fuentes: <https://www.christies.com/lotfinder/Lot/diaz-del-castillo-bernal-ca-1492-1581-historia-6012502-details.aspx> / , <https://blogs.lib.utexas.edu/texlibris/2018/09/05/collections-highlight-historia-verdadera/>

La conferencia se divide en cuatro partes. De manera anecdótica e interpretativa, la primera relata mi experiencia inicial de recepción en Nuevo México. Subraya la manera en que los hispanos de EE.UU. a menudo no perciben una continuidad



histórica ni cultural entre el suroeste del país, México y el triángulo norte de Centroamérica. Por fines nacionalistas, la historia les enseña que Nuevo México comparte un pasado común con la Nueva Inglaterra (*Saint Patrick Day, Independence Day, Halloween, Thanksgiving, etc.*). La negación primera de toda herencia indígena, la reitera el intento de borrar toda traza de una Nueva España colonial que vincularía el suroeste de los EE.UU. a sus vecinos cercanos. Ese recuerdo haría que la frontera actual se volviera permeable y arbitraria, en vez del muro ideológico que la historia cívica anhela edificar. A explicar esta herencia indígena y nuevo-española —olvidada adrede— se dedican las secciones siguientes.

2. Llegada

Llegué a Nuevo México hace veinticinco años. Unos tres o cuatro años después fui a la biblioteca de la Universidad de Nuevo México, en Albuquerque, a consultar bibliografía. Al acercarme a la recepción, luego de platicar un rato con dos bibliotecarios, uno de ellos me preguntó. “¿Qué hace Ud. aquí tan lejos de su patria (*homeland*)?” Al observar su apellido, marcado en el pecho anoté lo familiar: “Sánchez”. A su lado, la colega se apellidaba “Romero”. Al advertir lo conocido, en silencio me interrogué: ¿Sánchez y Romero? Si los tradujera al inglés, el primero sería hija de Sancho, quizás de Sancho Panza, la figura literaria de mayor renombre, es decir, *Humpty Dumpty*.

Me parecía absurdo que una persona oriunda de Massachusetts le replicara lo mismo a otra del Sur de Carolina. Los seres imaginarios del Reino Unido solo se habrían arraigado en el noreste, mientras el sureste permanecía ajeno a toda experiencia colonizadora. Mis interlocutores pensaban que lo mismo había ocurrido con la herencia ibérica, la cual solo permanecía vigente en Árido América. En inglés, el segundo apellido rezaría “*rosemary*” o “*pilgrim*”. Dudaba que esa planta solo creciera en Nuevo México y que las romerías solo llegaran a estos rumbos nórdicos. A mi afán traductor —pues hablábamos en inglés— añadía el sinsentido de concebir que los mismos patronímicos se juzgaran extranjeros a uno u otro lado de una frontera trazada hace un siglo.

Mi respuesta acallada por años la ofrece esta conferencia bastante tardía. Yo había nacido más allá de la frontera sur de la Nueva España y aquí vivía en la frontera norte. Creía hallarme hacia la esfera boreal de mi propio país como si, por simple unión de contrarios, el trópico cálido y poblado se diluyese en el árido desierto. La humedad en su antónimo de sequía. Sin embargo, esta antigua correspondencia de los complementarios ya no se vislumbraba como tal. Por las nuevas fronteras nacionales y la educación cívica, los Sánchez y Romero norteños se percibían más cercanos a los pobladores de la Nueva Inglaterra que a sus homónimos del sur. Esta concepción no me parecía descabellada al pensar que la distancia no la



medían los kilómetros ni las millas. La tanteaba el recorrido inventado por una cultura nacional en boga. En esta comarca, mi familia materna se juzgaría más que extranjera —alienada, por la glosa literal del inglés *alien*— pero la gobernadora de igual apellido se arraigaría en este sitio como oriunda desde su origen.

Figura 2. Mapa de la Nueva España



Fuentes: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/Reyno_de_la_Nueva_España_%28Siglo_XIX%29.JPG, <http://www.espejel.com/el-atlas-geografico-de-antonio-garcia-y-cubas-mexico-en-1858/>, <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~272478~90046284>: Carta-general-de-la-Republica-Mexic

“Nada nuevo bajo el sol”, pensé. En ese instante, dictaminé que el espacio se calculaba de manera semejante al tiempo. Más que una dimensión en números objetivos, el sujeto hablante los evaluaba a partir de su experiencia presente. Sánchez y Romero me repetían el capítulo XI de “Las Confesiones” de San Agustín, actualizado por M. Heidegger y P. Ricoeur en el siglo XX (véase: referencias bibliográficas). Según su postulado, el emisor se hallaba siempre al centro del acto de habla en su Yo-aquí-ahora. Antes que personas individuales, ambas me



interrogaban como ciudadanas estadounidenses. Pensé que así definían su subjetividad. Si el pasado y el futuro —*will* en inglés— los determinaban una intensión y distensión del “alma” —psique, mente, etc.— de igual manera sucedía con el espacio. En un sentido rígido, bajo el sujeto individual —*Mr. Sánchez; Ms. Romero*— se desplegaba el ciudadano de una república actual. Bajo (sub-. *under*) el individuo se lanzaba su calidad de elector y súbdito de una comunidad. Solo en seguida de aceptar esta nacionalidad, el individuo se asumía en cuanto tal, persona independiente. Previo a cualquier opción activa —“ser sujeto”— se era miembro pasivo de una comunidad actual de origen —“estar sujeto”. Después de esta filiación nacional, el sujeto podía volverse deponente testimonial de esa cultura.

El inglés —discurría— calcaba esta vivencia paciente original al describir el nacimiento en una oración pasiva: “*I was born/carried/hit*”. Nadie nació, sino el nacimiento vino a sí —lo trajo al mundo sin preguntárselo, a un espacio-tiempo no elegido— como un sueño o embate, hasta adjudicarse una personalidad propia dentro del rebaño. Por este gran daño, la sociedad se renueva o, excluye toda osadía individual que remite al ostracismo. En uno de los múltiples pasos del “estar” al “ser”.

Por principio natal, la criatura brotaría siempre en una comunidad de la cual aceptaba la lengua materna, la cultura y la herencia ancestral, previo a su madurez personal. Desde esta aceptación inicial, el Yo-aquí-ahora hablaría según una memoria del pasado y una expectativa nacionalista futura. En el caso preciso de Nuevo México, por la decisión ciudadana que subtendía a Sánchez y Romero, ambas familias se encontraban más cercanas de los peregrinos de la Nueva Inglaterra que de sus parientes lejanos de una Nueva España, ahora en el olvido. La construcción social de la memoria obligaba a inventar nuevos mitos de origen para consolidar el nacionalismo en boga. Se conservaba la memoria de la Nueva Inglaterra, a la vez que se desdeñaba el recuerdo de la Nueva España. Acaso tal duplo recuerdo-amnesia sería un requisito indispensable de la nacionalidad estadounidense actual, por una recolección (logos) selectiva del pasado.

Ante ese vaivén de los opuestos complementarios —memoria y olvido; retentiva y tachadura— comencé a indagar los posibles encuentros entre mi lugar de residencia actual —Nuevo México— y el de mi nacimiento El Salvador, esto es, entre el sitio de mi ejercicio académico activo y el de mi recepción pasiva iniciática. De inmediato hilvané la solución. Ambos territorios se hallaban al margen de dos antiguas regiones políticas y culturales: la Mesoamérica prehispánica y la Nueva España colonial. Sin mencionar la influencia del capital financiero actual.



3. Desglose

Esta vivencia ancestral compartida la glosan el título y el subtítulo de la conferencia en curso. Prosiguiendo la idea agustiniana del tiempo, me muevo del presente hacia el pasado, al transcurrir por esa vía subterránea de la herencia que respalda a mi persona individual. Por ello, el título anticipa la colonia, antes que el subtítulo anuncie lo prehispánico, ya que me desplazo progresivamente hacia lo remoto. Como el trabajo historiográfico, el itinerario avanza del presente al pasado, en un “viaje a la semilla” (1944) carpenteriano, predicho por Brígida en “El árbol” (1941) de la chilena María Luisa Bombal. En términos derridianos clásicos, el recuerdo y la recolección de documentos primarios presupone un “mal de archivo” (1994), en el cual “la experiencia de la memoria” la regula “la autoridad (el arconte)” quien decide “el lugar” que salvaguarda la huella del recuerdo. Precisamente, a esta ocupación se dedica la historia nacional y cívica que este ensayo cuestiona².

El Salvador formaba parte de la Capitanía General de Guatemala, hacia el confín del Virreinato de la Nueva España, mientras Nuevo México constituía su límite norteño. Ambas comarcas las unía el Camino Real que ninguna imagen actual del internet reproduce, acaso por olvido voluntario. Tampoco la historia cívica de este estado lo conmemora al detener el trayecto en el altiplano central de México. Al recuerdo de una sola vía de la capital de la Nueva España —la ciudad de México— hacia el norte, se contrapone su apertura hacia el resto del mundo, ya globalizado. El verdadero nombre de este Camino Real inadvertido correspondería al del puerto de entrada de los españoles a tierra firme: Veracruz. El camino en cruz —el camino o la vereda de la cruz— no solo recobra un significado religioso, como el que esta Semana Santa emprende la romería hacia Chimayó, al norte de Nuevo México, de la cual hablaré en seguida. También conlleva un sentido comercial de intercambio de productos que fluyen hacia la metrópolis, provenientes de las cuatro esquinas del mundo imperial. Así lo describe el recuadro siguiente, sin incluir la América del Sur. Mundo global e imperial antes de la globalización actual.

- Nuevo México

Filipinas → México → España

- Guatemala

2 En términos de oposición complementaria norte-sur, al optimismo de la memoria histórica en Norte América se contrapone el pesimismo argentino y uruguayo. Mientras Juan Carlos Onetti declara “las embellecidas memorias, falsificadas por necesidad” (1973, p. 24), Ernesto Sábato confirma que “no hay memoria colectiva... forma de defensa de la especie humana” (1985, p. 61).



Figura 3. Misiones de los Pueblos Salinas, Nuevo México



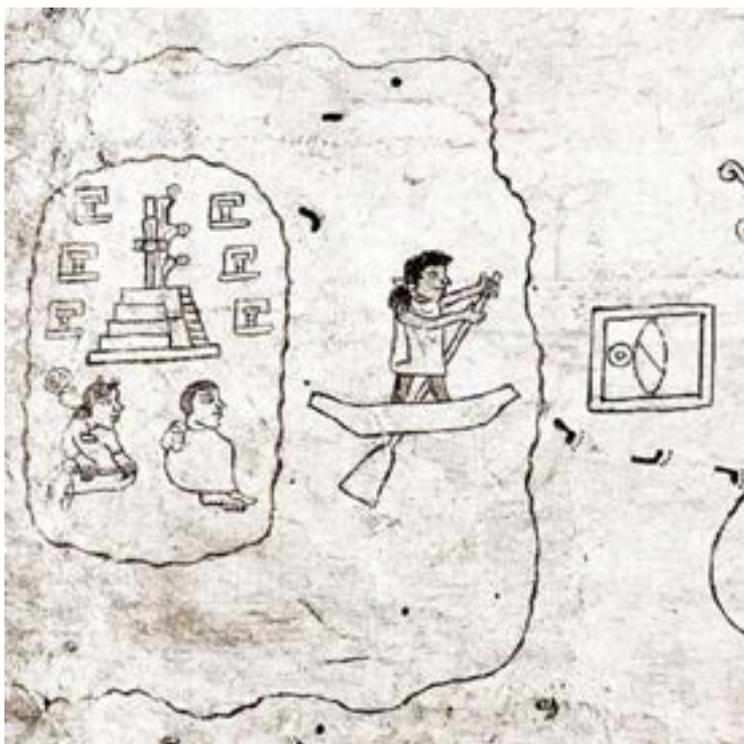
Fuentes: <https://www.alamy.es/foto-ruinas-de-la-iglesia-monumento-nacional-salinas-pueblo-misiones-nuevo-mexico-eeuu-79762156.html> / , <https://es.dreamstime.com/imagenes-de-archivo-ruinas-del-abo-image26565014>

La evidencia de esta conexión se halla presente en el paisaje de ambas comarcas. En El Salvador, puede visitarse Ciudad Vieja, en Nuevo México, las Misiones de los Pueblos Salinas: Abó, Quarai, Gran Quivira. Asimismo, la memoria la expresan topónimos castellanos como el de este pueblo —Socorro— que no significa “*Help*” como se traduce oficialmente, ya que conlleva una idea sobrenatural, de redención religiosa o de peligro extremo, también postergada por razones nacionalistas. En cambio, replicando el sentido del concepto de sujeto —lo que se tira bajo (sub-/under)— socorrer se descompone de igual manera: lo que corre bajo (sub-/so-). Esto es, el espacio-tiempo-energía que se recibe al nacer, el cual a cada instante lo renueva el Yo-aquí-ahora, de manera personal y social. Esta evidencia del panorama mismo testimonia el paso de los ancestros muertos —*the ones who passed by/away*— por un territorio. No somos Adán y Eva, los primeros habitantes de esta comarca sellada de huellas antiguas, donde aún palpitan fábulas vivas. En griego, el descifrar estos vestigios se glosaría geografía o escritura (grafos) de

la tierra (geo); en latín, leyenda o lectura que el presente realiza de los indicios indelebles del pretérito, sea para conservarlos o tacharlos. El entorno se halla marcado por la inscripción —por la escritura jeroglífica— de los ancestros, se reconozcan como tales o se desdeñen por nacionalismo en boga.

Asimismo, se lee el subtítulo el cual enuncia los dos nombres indígenas de las comarcas de esta conferencia: Aztlán y Cuzcatlán. Ambas regiones las une un nuevo sentido del lugar que lo enuncia la terminación común: -tlan, “en el lugar de”. Si el primer topónimo designa el sitio mítico del cual emigraron los aztecas hacia el altiplano central, el segundo señala la región de llegada de los náhuat-pipiles a El Salvador actual. Existe una gran controversia sobre el inicio de ambos topónimos —aztatl, “garza, blanco”, aztayo, “esclavo, sirviente”; “cozcatl/cuzcat”, “niño, joya”— que unifica el sufijo terminal locativo³.

Figura 4. Tira de la peregrinación mexicana



Fuente: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/tira-de-la-peregrinacion-la-ascendencia-chichimeca-de-los-mexicas/>

3 Véanse los diccionarios citados en las referencias bibliográficas.

No obstante, la indecisión actual la solventan otros dos topónimos vinculados a la experiencia azteca. Estos locativos nos enseñan que —sea cual fuese la versión literal— interesa rastrear el simbolismo mito-poético que la subtiende. De nada serviría asegurar que el único sentido preciso de Aztlán es “en el lugar de las garzas” o “en el lugar de lo blanco”, etc. —el de Cuzcatlán, “en el lugar de joyas o de progenie”— si se ignora la hermenéutica de esos términos literales en el pensamiento indígena ancestral. Al expresar lo literal de una metáfora incierta, se generan nuevas ficciones que ahora se revisten de técnica, al solapar su actualidad eficaz.

A este respecto, confirmo, resultan ilustrativos otros dos topónimos relacionados a los aztecas, a saber: Chicômôztoc y Mêxihco. El último nombra este territorio. Pese al debate por el segundo término, ambos se unifican en su referencia al cuerpo humano mismo. Si el primero glosa “en el lugar de (-c) las siete (chicôme) cuevas (ôztotl)”; el segundo quizás, “en el lugar del ombligo de la luna”. Aun si la localización geográfica exacta parezca aleatoria, puede certificarse que las “siete cuevas” remiten a los orificios del cuerpo humano: ojos (1), oídos (2), fosas nasales (3), boca (4), ombligo (5), ano (6) y uretra (7). Acaso su mención indique el origen de la vida, es decir, el ingreso del espacio-tiempo-energía (Tonalli-Yollotl-Ihiyotl) al cuerpo biológico que le sirve de cascarón (ixiptla) durante su paso efímero por la superficie de la Tierra.

Asimismo, la etimología más aceptada de México relaciona el locativo al ciclo femenino, es decir, a la Matria (*homeland*) originaria del ser humano y a su tatuaje de marero original, el ombligo. En verdad, si la luna (mêztli) remite a la menstruación (mêtzuia) —al vientre materno como alcoba líquida de los inicios— el ombligo imprime la circuncisión primordial del cuerpo. Estipula un “tatuaje” original —un principio, inicio y axioma— anterior al archivo que J. Derrida reconoce en el recorte judaico de la ley. El niño jamás nace desnudo, sino emerge recubierto de placenta que se le extirpa y del cordón que se le cercena a la llegada. Ambos topónimos remiten al exilio del alma —energía divina (Tonalli-Yollotl-Ihiyotl)— en el cuerpo biológico humano. Esta salida de una cueva (ôztotl) sella su única manera de otorgarse un hogar temporal en la Tierra. En términos mediterráneos sería un “viaje a Ítaca” —como el griego K. Kavafis llama a la vida— mientras el México antiguo reitera ese éxodo de la energía anímica que —desde el inframundo— cual semilla brota en un cuerpo, luego de su captura durante la gestación.

Quizás, en EE.UU., la famosa novela anglo-americana de Thornton Wilder —*Heaven's my Destination* (1935)— insinúe esta visión atávica que, en su época, desglosa la convicción de transcurrir por el mundo como forastero en éxodo interminable. Hasta honrar el título al lograr que la muerte clausure el retorno a la



Matria, al *Homeland* tan añorado. En la lengua náhuat de El Salvador, la sinonimia de “enterrar” y “sembrar” —tuka— acentúa la manera en que la unidad indisoluble cuerpo-alma la recicla el terruño. Según el vaivén de las estaciones, la experiencia de vida prosigue un tiempo circular infinito del retoño (*spring*) al otoño (*fall*).

El hondo sentido del lugar lo determina el sufijo terminal que concluye todo topónimo, tal cual los locativos antes mencionados: -c, -co, -tlan, etc. La connotación del lugar consigna dos adagios castellanos, difíciles de traducir al inglés. Si por tradición clásica este idioma declara “*to be or not to be*” —sin referencia al sitio de la existencia— la lengua materna me obliga a explicitarlo. “Ser es estar (*Being is Dasein*)”, es decir, el ser lo modifica su localización precisa en un espacio-tiempo, en la historia que lo altera. Sirva la imagen de Monseñor Romero —arzobispo de San Salvador, hoy santificado— en ejemplo de tal postulado. Durante la guerra civil salvadoreña aseverar “no matarás” se convierte en un postulado comunista al salvaguardar la integridad física del presunto enemigo del gobierno. El trabajo que en EE.UU. se llama “*community service*” se interpreta, de manera oficial, en comunismo. Por ese “ser” que “está” en un sitio preciso, en un justo momento de la historia. Igualmente, este sentido del lugar sustituye el “*I know by a fact*” que reiteran las noticias televisivas en EE.UU., por una doble manera de “*knowledge*” que desdobra el saber en conocer. Sin incluir la llana sabiduría (*wisdom*). Valga un simple ejemplo. Si un ginecólogo sabe de gestaciones, jamás las conocería en vivencia propia para escribir la crónica testimonial de su embarazo. En este instituto tecnológico, los hallazgos de laboratorio los vuelve efectivo la aplicación comercial y política en un Espacio-Tiempo determinado. La fórmula universal la relativiza la práctica que la ingeniería de petróleos certifica al trabajar en Texas, Venezuela o Irán.

4. Desenlace

Este doble vínculo del estar y del conocer arraiga el título y el subtítulo en su verdadero trasfondo filosófico. La conferencia prosigue la idea de una crónica en la cual el tiempo lo mide la tensión —*tension and tense in English*— de mi propio espíritu —*my mind, in current English folk terminology*— hacia el pasado latinoamericano de estas regiones del suroeste estadounidense⁴. Utilizando un concepto inglés —*to realize*— testifico que lo Real solo se vuelve realidad en el instante en el que una persona o grupo lo asume como tal, ya que la creencia guía

4 La indistinción entre “*time*” y “*tense*” en inglés coloquial la expresan los hablantes, quienes perciben el “tiempo (*time*)” como una flecha en continuo del pasado hacia el futuro. La idea de un presente continuo —marcado por el Yo-aquí-ahora— solo la aceptan a posteriori en el asombro. Lejos de toda prescripción lingüística, en Nuevo México se aplica la idea de Steve Miller Band en “*Like an Eagle*”: “*Time keeps on slippin’, slippin’, slippin’ into the future*”.



la visión tal cual sucede por siglos con los astros: Venus, dividida entre Nextamallani matutina y Xolotl vespertino.

Entiendo que la cultura latinoamericana se caracteriza por una idiosincrasia híbrida que mezcla la diversidad indígena con la ibérica en un todo único. Desde esta perspectiva —la de una memoria colectiva y subjetiva— rescato rasgos distintivos muy disímiles que las cualidades nacionales que al presente vinculan Nuevo México a la Nueva Inglaterra. Sánchez, más cercano de *Humpty Dumpty* que de Sancho Panza; Romero, de los *pilgrims* que de las romerías. En esta recolección (logos), la invención del pasado da cuenta —*realizes*— que la memoria ante todo sirve a la expectativa, a la voluntad (*will*) de un futuro (*it will*) nacionalista, más que a una fidelidad factual. El anhelo presente de un porvenir imagina el pasado a su imagen y semejanza.

Así ocurre con los tres términos que designan en EE.UU. al grupo de origen español: hispano, latino y chicano. El primero se usa en Nuevo México sin referir la variedad cultural de la península —castellana, catalán, vasca, gallega, gitana, sefardita, mozárabe, etc. Basta mencionar que el nombre propio de la Virgen de Guadalupe, reconocida por su raigambre indígena, proviene de una palabra árabe —tal como Guadalquivir, Guadarrama— para asentar lo complejo de la herencia hispana, que anhela olvidar ciertas facetas de su pasado (véase: Lafaye, 1977). El segundo —latino— embrolla aún más la herencia ya que obliga a incorporar otras naciones actuales, también diversas: Portugal Francia, Italia. Por último, el término reciente de chicano —neologismo de mexicano, xicano— afirma su deseo re-volucionario, en el sentido estricto y antiguo que pretende retornar a los orígenes denegados.

Sin mencionar otras tradiciones como la asiática, la africana e incluso la anglo, me limito a reiterar la doble herencia indígena e hispana que une este territorio norteño de la Nueva España a su costado sureño exterior. La noción arquetípica la proclama el proceso de migración el cual representa —a nivel de lo imaginario— un elemento clave de una Tabla Periódica Universal, semejante al Alfabeto Fonético en su aplicación obligatoria. Habría una determinación estricta de lo imaginario, así como existe una precisión de los sonidos posibles de toda lengua. Como el libro del Éxodo, los diversos grupos indígenas emigran hacia la Tierra Prometida guiados por su Divinidad Protectora. Incluso, de retomar el concepto mexica, la migración forja un Destino Manifiesto —Pueblo Elegido a conquistar el resto— que los EE.UU. reiteraría en el siglo XIX. La migración indígena ocurre del norte al sur; viceversa, la hispana, de sur a norte.

La lingüística histórica comprueba la existencia de una familia de lenguas yuto-nicarao (véase L. Campbell). En inglés aún influye la tradición colonial que



Figura 5. El Santuario de Chimayó, Nuevo México



Fuente: <http://chimayo.us/PC/Points.html>

asimila las ramas sureñas, al prestigio del altiplano central mexicano, al llamarla *Uto-Aztec Languages*. La distinción entre el náhuatl-mexicano, el náhuatl-pipil y el náhuatl-nicarao no resultan tan convincentes como la asimilación de las hablas de menor prestigio a la hegemónica. Esta pauta deriva de la idea colonial que clasifica las hablas centroamericanas como mexicano vulgar, en vez de reconocer su autonomía, donde “vulgar” traduce al latín el término “demos” del griego. Por designio colonial, el náhuatl-pipil y el nicarao correspondería al náhuatl-mexicano del pueblo rústico, en discrepancia al urbano y noble. La migración más conocida la representa la de los mexicas hacia el Altiplano central. Empero, se argumenta que existen éxodos sucesivos hacia el sur, tal cual el de los náhuatl y nicaraos antes incluso de la llegada de los mexicas al centro de México.

Estas peregrinaciones invierten su sentido durante la colonia, remontando por el referido Camino Real en crucero. Una de las primeras figuras a recorrer esta vía se llama Cihuacoatl, uno los múltiples nombres mexicas de la Diosa Madre (véase: B. de Sahagún). Hacia el sur se le conoce con el calificativo indígena castellanizado de Siguanaba; al norte como La Llorona. Su presencia dilatada a todo lo largo del eje central del Camino Real testimonia la permanencia de un área cultural, por el recuerdo de los Seres Imaginarios. Estos Entes Ficticios no

se doblagan ante el simulacro técnico a la moda⁵. Seductora al sur, abandonada al norte, su silueta niega rendirse ante la nueva mitología de la ciencia, hecha hoy de fábula industrial.

Su hijo —Cipitío o Cupido tropical; niño ahogado al norte— denota la actitud divergente hacia el mestizaje y hacia la colonización. Mientras Nuevo México replica el abandono de los Dioses a su progenie sumergida en el río —metáfora de la conquista espiritual— más benigno, el sur moldea la imagen de un Cupido que lanza flores y guijarros a las hembras, incitándolas a enamorarse. El verdadero sentido de un mito exige —no aislar una versión de la otra— sino contrastar acuerdos y divergencias, en un Camino Real ahora interrumpido por muros, historias cívicas y fronteras nacionales.

Figura 6. Tomé Hill, Belén, Nuevo México



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=wqLTfeUfTI/>

Otra figura colonial común se llama El Cristo Negro. Su diseminación hacia el norte testimonia el potencial mito-poético de la frontera sur mesoamericana (véase: C. Navarrete). Brota en El Trifinio, el único sitio en el cual se reúnen tres países centroamericanos. Ahí se levanta la antigua urbe de Copán en Honduras; el santuario en Esquipulas, Guatemala, y el bosque nebuloso en El Salvador. La controversia de su etimología resulta tan intrincada como la de su color oscuro.

⁵ Véase afición por la ciencia-ficción y sus disfraces entre los estudiantes científicos como nueva mitología, evolutivamente correcta. Vestirse a la “*Star Wars*” y usar un idioma filmico se perciben como adecuados a la técnica actual, mientras se incita al olvido del Otro realmente existente: indígena e hispano hablantes.

Sea que su nombre provenga del castellano escapulario, del náhuatl-mexicano Itz-culti-paloo-c, “Donde las manos labran y reza la obsidiana”, asombraría aún más que un nombre de la familia maya se difundiera hacia áreas ignotas: Ek Ik Pul Ha, “Negro viento que empuja el agua”. A Uds. de buscar otros orígenes que multipliquen las interpretaciones. Por su color, simplemente, podría argüirse la quema de velas en su devoción, como causante del tizne que lo ennegrece. Más complejo, honraría el bronceado oscuro de la población que lo venera. Para complicar el trasfondo ético, una de las novelas de la tercera década del siglo XX, en El Salvador, El Cristo Negro (1927) de Salarrué, estiliza su imagen como “devorador de excrementos”. En réplica de Tlazolteotl, no solo absorbe la culpa ajena en confesión, sino realiza sus pecados. El deseo ajeno de maldad lo encarna esa figura diabólica que permite la pureza de la comunidad entera, según el modelo típico de un chivo expiatorio. De esta manera, la exégesis del color desemboca en un cuestionamiento teológico y moral que el simple pigmento del humo evade aludir. En una idea de mito-poética sin ética ni preceptos morales.

5. Dimisión

Sería de una crasa ingenuidad creer que las figuras antedichas resultan exclusivas de un flujo constante —a doble vía— en esa vera cruz del Camino Real. Al cauce monetario —sin duda legal— al intercambio militar —siempre justo— no solo les anteceden imágenes religiosas. Como la del santo Niño de Atocha, cruzan fronteras nacionales sin permiso previo. Las naciones ahora se inventan como naturalizaciones de la cultura, al inculcar que sus fronteras territoriales calcan bordes ancestrales. En verdad, no solo esa imagen se desgonza en racimo de su origen hasta transitar de migrante por el crucero referido.

También, desde la guerra civil de los ochenta —la paz de los noventa— las maras (*gangs*) establecen vínculos globales. Saltean altas bardas para enraizar su identidad transnacional en rizoma de manglar. Se globalizan según lo exige la época. Estos “tiempos de asombro” estrictos reciclan la termodinámica. La ciencia rigurosa aplica el principio que dicta el más desgarrado presente. La violencia no se crea ni se destruye; solo se transforma y la técnica la recrudece, al proclamar la idea de lo Uno sin diferencia. La intensifica la política de la ciencia-ficción en cuya utopía reina el rancio precepto de eliminar al enemigo, en requisito fundacional de la ciudad ideal. Hay que dialogar sin oponente para razonar mejor, donde lo Uno repite el postulado derridiano de la violencia inaugural.

En esta (con) fusión de problemas (inter)nacionales ya no valen muros ni fronteras materiales. Tan inútiles como impedir que la música se propague. Se difunda veloz como el sonido. Solo permanece vigente aquel aforismo medieval que relativiza todo nacionalismo. Lo diluye en lo universal. “Quien piense que su país es



hermoso, se declara tierno principiante. Quien percibe todo país como el suyo, ha avanzado. Pero sólo la sabiduría vislumbra la Tierra cual país extranjero y de paso hacia lo propio”. “Sólo un instante aquí...”. “Anduvimos errantes/años años...” (Geoffroy Rivas, 2001, p. 387).

Figura 7. Tlazolteotl



Fuentes: https://www.academia.edu/3315957/Codice_Laud_Digital_facsimil/, <http://sacredtoursofmexico.com/tlazolteotl-the-goddess-of-filth/>

Referencias bibliográficas

AULEX. *Diccionario Náhuatl*. Recuperado de: <https://aulex.org/nah-es/>.

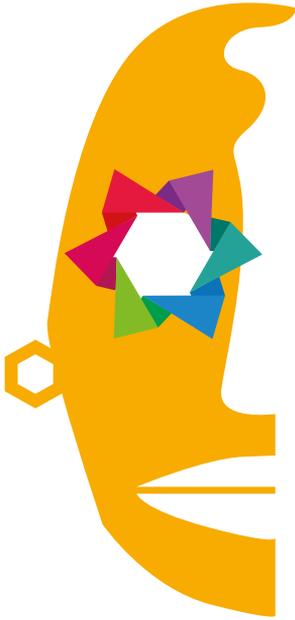
Bombal, M. L. (1941). El árbol. Recuperado de: <https://ciudadseva.com/texto/el-arbol-bombal/> <http://biblioteca.org.ar/libros/323.pdf>.

- Campbell, L. (1985). *The Pipil Language of El Salvador*. The Hague: Mouton.
- Carpenter, J. (2015). *El camino del norte a Chimayó. An American Pilgrimage*. Recuperado de: https://www.americanpilgrims.org/assets/documents/essays/carpenter_camino_norte_chimayo.pdf.
- Carpentier, A. (1944). *Viaje a la semilla*. Recuperado de: <https://ciudadseva.com/texto/viaje-a-la-semilla/>
- Derrida, J. (1995). *Mal de archivo* (1994). Paris: Galilée. Recuperado de: <https://filologiaunlp.files.wordpress.com/2012/01/maldearchivo.pdf/> <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/>.
- Derrida, J. (2002). *Trace et archive, image et art*. Recuperado de: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/trace_archive.htm.
- Geoffroy Rivas, P. (2001). *Obra completa*. San Salvador: Dirección General de Publicaciones e Impresos (DPI). Rafael Lara-Martínez (Ed.).
- Gran Diccionario Náhuatl. Recuperado de: <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1982). *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.
- Isler Soto, C. (2008). El tiempo en “Las confesiones” de San Agustín. *Revista de Humanidades de la Universidad Andrés Bello*, Chile, junio-diciembre: 187-199.
- Kavafis, K. (1911). *Viaje a Ítaca*. Recuperado de: <http://www.pixelteca.com/rapsodas/kavafis/itaca.html/> <http://www.lluisllach.cat/catala/itaca.htm> / <http://www.lluisllach.cat/catala/itaca.htm/> <https://www.youtube.com/watch?v=NtkAV0UPCVA>.
- Lafaye, J. (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: FCE.
- Lara-Martínez, R. (2017). *7/Chicôme estudios náhuatl-pipiles*. San Salvador: Universidad Don Bosco-Universidad Evangélica-Alcaldía de San Salvador.
- Matta. Recuperado de: <http://www.artnet.com/artists/roberto-matta/>.
- Molina, F. (2016). *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*. Recuperado de: http://www.vcn.bc.ca/prisons/Molina_Vocabulario_Puebla-1910.pdf. Marc Thovenor (Ed.), Miguel León-Portilla (Prólogo) y Javier Manrique Amao (Colaboración), México; UNAM. Recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/catalogo/ficha?id=625>.



- Navarrete Cáceres, C. (Ed.). (2013). *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo de Esquipulas*. México: UNAM-IIA. Recuperado de: https://www.researchgate.net/profile/Marx_Navarro-Castillo/publication/293815144_Culto_Popular_del_Senor_de_Esquipulas_en_Tapachula_Chiapas/links/56bb94cd08ae47fa3956aa7d/Culto-Popular-del-Senor-de-Esquipulas-en-Tapachula-Chiapas.pdf.
- Onetti, J. C. (1973). *La novia robada*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2008). *Temps et récit*. 3 volumes. Paris: Ed du Seuil.
- Rémy, S. (1977). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, D. F.: Ed. Siglo XXI.
- Sahagún, F. B. (1978). *Visión de los vencidos*. México: UNAM. Miguel León-Portilla (Ed.).
- Sábato, E. (1985). *El túnel*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Salarrué. *Obras escogidas*. San Salvador: Editorial Universitaria, 1969-1970. Hugo Lindo (Ed.).
- San Agustín. (s.f.). *Las confesiones*. Recuperado de: <http://www.diocesisdecarnarias.es/pdf/confesionesanagustin.pdf>/ <http://www.biblioteca.org.ar/libros/132410.pdf>/ <http://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/latinconf.html>.
- Steve Miller Band. “Fly like an Eagle”. Recuperado de: <https://genius.com/Steve-miller-band-fly-like-an-eagle-lyrics>
- Wilder, T. (2013). *Heaven's my Destination* (1935). New York: Harper Perennial





Entre el *camino* y el *entre-lugar*: Un acercamiento entre las novelas *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), del escritor mexicano Alejandro Hernández y *La mara* (2004), del también mexicano Rafael Ramírez Heredia

Mariana Rodrigues
Lopes
Instituto Federal de São
Paulo
São Paulo, Brasil

Resumen

Este artículo se propone analizar las representaciones narrativas de las migraciones centroamericanas hacia los Estados Unidos, en su paso por México, tal como son elaboradas en las novelas *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), del escritor mexicano Alejandro Hernández y *La mara* (2004), del también mexicano Rafael Ramírez Heredia. Nos enfocaremos en dos temas que consideramos de mayor importancia en ambas obras para comprender la Centroamérica de hoy: el papel que juega el concepto de *camino* para el migrante de *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013) y el de *entre-lugar* en *La mara* (2004). La reflexión que planteamos en este artículo forma parte de una discusión más amplia desarrollada en nuestra tesis doctoral, que tuvo como eje central las migraciones centroamericanas hacia los Estados Unidos y las representaciones que de estas se hacen en la narrativa contemporánea de la región centroamericana. Interesan de manera particular esos dos textos porque trabajan de manera diferente ambos aspectos –el cronotopo del camino y la noción de *entre-lugar*–, al mismo tiempo que forman parte de un creciente corpus de novelas que tienen como tema central los movimientos migratorios en la región.

Palabras clave: Camino, entre-lugar, migración, frontera, Centroamérica, México

Abstract

This article aims to analyze the narrative representations of the Central American migrations to the United States, as they are elaborated in the novels *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), by the Mexican writer Alejandro Hernández and *La mara* (2004), by the also Mexican Rafael Ramírez Heredia. We will focus on two topics of the greatest importance in both books to understand today's Central America: the role played by the concept of the *road* for the migrant of *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013) and the notion of *in-between* in *La mara* (2004). The reflection that we propose in this article is part of a broader discussion developed in our doctoral thesis, which focused on the Central American migrations to the United States and their representations in the contemporary narrative. These two texts are particularly interesting because they work in a different way the chronotope of the *road* and the notion of *in-between*. Both books are part of a growing body of novels whose central theme is the migratory movements in the region.

Keywords: Road, in-between, migration, borders, Central America, México

El caminar de los migrantes centroamericanos en la novela *Amarás a Dios sobre todas las cosas*.

Los naufragos de la globalización peregrinan inventando caminos, queriendo casa, golpeando puertas: las puertas que se abren, mágicamente, al paso del dinero, se cierran en sus narices. Algunos consiguen colarse. Otros son cadáveres que la mar entrega a las orillas prohibidas, o cuerpos sin nombre que yacen bajo la tierra en el otro mundo adonde querían llegar (Galeano, 2004, p.30).

Aunque en los últimos años las movilizaciones humanas hayan sido vistas como invasión a los países receptores de migrantes, las migraciones han acompañado la historia de la humanidad desde siempre. Los seres humanos siempre han migrado a lo largo de la historia humana. De esta manera, la historia de la humanidad es la historia de las grandes migraciones humanas. De acuerdo con Donaire y Urbán (2016), la historia de la humanidad es la historia de las migraciones, y actualmente se estima que hay 1.000 millones de migrantes en el mundo:

La historia de la humanidad es la historia de las grandes migraciones. Una historia que se inscribe desde hace miles de años y que incorpora capítulos nuevos a cada día. Se estima que en todo el mundo hay un 1.000 millones de personas migrantes. Es decir, uno en cada siete seres humanos reside en un lugar diferente del que nace. Sin embargo, en la inmensa mayoría de los casos se trata de migraciones interiores en las que no llega a cruzar ninguna frontera nacional [...] Quienes sí atraviesan fronteras, los migrantes internacionales, se cuentan en la actualidad en unos 244 millones de personas representan el 3% de la población mundial (hace 40 años no superaba el 2%) y, si decidiesen fundar un país nuevo todos juntos, sería el quinto país más poblado del planeta. Y aunque no sean una potencia internacional, las y los migrantes transfronterizos sí son una realidad cada vez más presente en este mundo globalizado [...] (p. 21)



En el caso de la región centroamericana, especialmente en los países del Triángulo Norte, El Salvador, Honduras y Guatemala, hemos visto un verdadero éxodo, sobre todo en los últimos años. En este contexto, el papel que juega el arte, el cine y, de manera particular la literatura, ha sido fundamental para la comprensión de toda la complejidad en la que está involucrada la Centroamérica actual, como intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo.

Esta literatura nos permite un acercamiento a los movimientos migratorios en los cuales están involucrada no solo Centroamérica, aunque sea su objetivo central, sino las migraciones a nivel mundial. Con el propósito de entender mejor esta problemática, intentaremos comprender cómo los conceptos de *camino* y *entre-lugar* son reelaborados en las dos novelas, y de qué manera estos conceptos se desarrollan en las dos obras de nuestro corpus. Con el fin de facilitar la comprensión de los lectores, presento a continuación un resumen de la trama de las novelas.

La mara (2004) es una novela que se desarrolla en la frontera sur entre México y Guatemala y narra la historia de varios migrantes centroamericanos que salen de sus países con el propósito de llegar a los Estados Unidos; sin embargo, todos terminan viviendo en un *entre-lugar* en la frontera entre Tecún Umán (Guatemala) y Ciudad Hidalgo (México). Esta novela presenta una estructura fragmentada según los diversos personajes que van surgiendo, amontonándose y sobreviviendo en la frontera. Este *entre-lugar* no es ni México ni Guatemala, sino un mundo aparte, detenido. Ese mundo se constituye como un punto de partida para reiniciar un nuevo ciclo, en otro que deviene un limbo (que ya no tiene atrás ni adelante), caracterizado por la desesperanza, la prostitución, el tráfico de drogas, la corrupción y la delincuencia, además del control y la violencia de *las maras* y de las corruptas autoridades mexicanas y gringas.

Por su parte, en la novela *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), Walter, el protagonista, narra su historia y la historia de su familia, en su intento por llegar a los Estados Unidos a través del territorio mexicano. La historia se mezcla con los relatos de otros migrantes centroamericanos, especialmente hondureños, que van surgiendo a lo largo del relato. La narrativa está marcada por cuatro viajes inconclusos en los que los personajes sufren todo tipo de violencia, desde aquella llevada a cabo por las bandas criminales a la cometida por las propias autoridades mexicanas, especialmente los agentes migratorios y funcionarios del *Instituto Nacional de Migraciones*. En estos viajes, los únicos espacios con los que pueden contar y confiar son los albergues y casas para migrantes.

Con el propósito de entender el valor simbólico que el concepto de *camino* contiene en *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013) nos concentraremos en algunos momentos o episodios de la novela que consideramos fundamentales



para comprender la complejidad de las migraciones centroamericanas hacia Estados Unidos. Y en este contexto, aunque los migrantes salgan de Centroamérica, principalmente de Honduras en el corpus que nos ocupa, el verdadero camino migrante para ellos comienza a partir del momento que cruzan el emblemático río Suchiate, fronterizo entre Guatemala y México:

El río Suchiate es la línea que divide a Guatemala y México. Allí están los balseros de uno y otro del país que se turnan para compartir el negocio: un día trabajan los balseros mexicanos, otros los guatemaltecos. El cumplimiento de acuerdo flota invariable y hace posible la paz. Mercancías, cereales, huevos, granos. Quién sabe si droga o armas. Nadie supervisa, nadie vigila. Las covachas a ambos lados del río, las tiendas, los expendios. Nadie lleva camisa larga, deambulan las camisetas, los hombros descubiertos, las axilas como relámpagos, las piernas de sol, los pies descalzos. Hay susurros y gritos, altas las voces del mercado. Cuánto por el paso. Cuánto son. Allí está el puente del punto de entrada autorizado, por él pasan los que tienen papeles y solo quieren ir a México a comprar a sus tiendas. Los que vamos a Estados Unidos, sin documentos y sin nombre, pasamos por el río a la luz del día y a la vista de todos, pero supeitamente sigilosos. Nos sabemos y nos saben clandestinos y, sin embargo, en el Suchiate se puede ser clandestino sin sentirse culpable porque todo allí lo es. Toda la atmosfera es clandestina [...] (Hernández, 2013, p. 49)

La anterior cita es una descripción perfecta del ambiente fronterizo entre Guatemala y México, lo que por el valor simbólico que ese río conlleva para las culturas mesoamericanas, especialmente para los mayas de la región y lo que esto representa en las relaciones entre Centroamérica y México. En este sentido, el narrador afirma que esta frontera está dividida en dos espacios importantes: de un lado del puente están la Aduana y la Migración, por donde cruzan las personas documentadas/autorizadas; del otro lado, no hay puente sino balsas construidas con neumáticos de carros, a través de las cuales son transportados los habitantes de ambos lados de la frontera, los migrantes, así como las más diversas mercancías, como lo muestran las fotografías siguientes:



Figura 1



Fuente: Lopes, M. R., 2015.

Figura 2



Fuente: Lopes, M. R., 2015.

El río Suchiate, más que un espacio físico, un camino, es un espacio simbólico que remonta a un pasado que se hace presente en la memoria de los diversos migrantes que lo cruzan diariamente. Es sinónimo de esperanza; sin embargo, también representa la muerte o la despedida de muchos de ellos. En su diccionario de Símbolos, Becker interpreta el simbolismo de los ríos de la siguiente manera:

[...] por causa de la importancia para la fertilidad, muchas veces, el río es venerado como divinidad, p. ex., entre los griegos y romanos como dios de la masculinidad local. – Generalmente aparece en estrecha relación simbólica con el agua. Por causa de su fluir, es símbolo del tiempo y de la transitoriedad, pero también de continua renovación. – La afluencia de todos los ríos al mar es considerada símbolo de la unión entre divinidades y absoluto [...] (Becker, 2007, p. 235)

La definición de Becker nos ayuda a pensar con más claridad acerca de las dos novelas, especialmente el valor simbólico de este río para los migrantes, puesto que, sobre todo, es símbolo de renovación en sus vidas. Representa su pasado, pero también su presente y su futuro. La vida de estos migrantes es como el agua que corre en búsqueda de un destino incierto, pero al mismo tiempo lleno de esperanza. Todavía en relación al Suchiate afirma el narrador:

Para los centroamericanos el río Suchiate es una remota imagen traspasada de generación en generación por debajo de la conciencia, sin palabras. Más que un río, un punto geográfico, es un símbolo de esperanza y despedida. Cuando se pasa el Suchiate uno está en México, nuestro vecino poderoso, alguna vez amigo y solidario, y últimamente hermano orgulloso y gringero que quiere parecerse cada vez más a los gringos y menos a nosotros. (Hernández, 2013, p. 50)

Esta imagen remota, traspasada de generación en generación, es apenas la puerta de entrada para un largo viaje, muchas veces, sin vuelta, ya que después de cruzar el Suchiate, Walter y los demás compañeros de viaje empiezan apenas a probar la vida de migrante. Cruzar el río, marca un antes y un después en sus vidas. De esta manera, es a partir del momento en el cual pisan tierras mexicanas, que el sufrimiento de sus vidas como migrantes los hace tener conciencia de lo que es ser migrantes en territorio mexicano, sobre todo Walter (narrador), al ver a la policía interrogando a su padre:

[...] Antes de que nos tocara el turno de la revisión, vimos que el soldado encargado metía las manos en cada mochila, en cada bolsa, en cada atadillo. Entonces entendimos porque Tobías nos había dicho que no lleváramos todo el dinero junto, que nos lo repartiéramos entre todos y que luego cada quien guardara un poco aquí y otro allá. Si nos revisaran, algo lograríamos salvar. Quisimos pasar los cinco al mismo tiempo, pero el soldado dijo no, uno por uno [...] (Hernández, 2013, p. 51)



Después de cruzar el río y adentrarse en tierras mexicanas, el *camino* empieza a volverse cada vez más difícil. No obstante, hay algunos momentos clave de la narrativa que nos gustaría subrayar, que son fundamentales para entender el concepto de *camino* y el significado que desarrolla dicho concepto para la comprensión del relato. En este contexto, nos gustaría destacar unos de los momentos que nos parecen esenciales en el viaje, donde los personajes están en el tren conocido como *La bestia* y empiezan a hablar, de manera particular el diálogo entre Gigante y Walter:

[...] Mi mamá dice que nomás soy hondureño porque nací en Honduras, pero que más bien soy del camino, porque siempre anduve de aquí para allá, trabajando campos ajenos nada más por la comida. Desde Nicaragua a Tapachula, desde Tapachula a San Quintín. Ahora todos somos del camino, dije. Vos sos más fuerte que yo, dijo, yo no podría cargar a veinticinco y vos nos andás cargando a todos, eso vale. No, le dije, yo nomás ando de migrante, como todos. Vas a llegar a Estados Unidos y te va ir bien [...] (Hernández, 2013, p. 210)

Ser del camino implica diversas cosas, entre ellas no pertenecer a ningún lugar, lo que significa no ser nadie, no tener ninguna relación identitaria, mejor dicho, no existir como ciudadano, no tener patria, identidad, ser un *no sujeto*. En este sentido, los personajes se identifican apenas como *del camino* y, en este *camino* sobreviven en espacios que podríamos denominar como *lugares* y *no lugares* siguiendo a Marc Augé. De acuerdo con este teórico, *lugares* son espacios en los que los seres humanos desarrollan relaciones de pertenencia, de afectividad, de identidad. Por su parte, los *no lugares* son espacios en los que no son creadas relaciones afectivas, pues no pueden crearse lazos de identidad, de pertenencia:

Si un lugar puede definirse como identitario, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse como identitario, ni como relacional, ni como histórico se definirá como un no lugar [...] El lugar y el no lugar son, antes, polaridades efímeras: el primero nunca es completamente borrado y el segundo nunca se realiza totalmente- palimpsestos en que se reinscribe, sin cesar, el juego confuso de la identidad y de la relación. Los no lugares, sin embargo, son medidas de época: medida cuantificable y que se podría sumar, mediante algunas convenciones entre superficie, volumen, distancia, las vías aéreas, ferrocarriles, terminales de buses y los domicilios móviles considerados “medios de transportes” (aviones, trenes, buses). Los aeropuertos, las estaciones y las estaciones aeroespaciales, las grandes cadenas de hoteles, los parques de diversión, y las grandes superficies de distribución [...] movilizan el espacio extraterrestre para una comunicación extraña que muchas veces solo coloca el individuo en contacto con una imagen de sí mismo. (Augé, 2016, pp. 73-75)

En su viaje, los personajes dependen fundamentalmente de los trenes que cruzan México del sur al norte. Al salir de sus países, dejan sus lugares de pertenencia



para transitar por espacios inhóspitos, conocidos por ellos apenas por medio de los distintos relatos de éxito de migrantes anteriores, los cuales constituyen recuerdos cuasi míticos en sus memorias colectivas e individuales.

Cuando observamos los diálogos entre los personajes, particularmente en el primer viaje, nos damos cuenta de que, a pesar de las historias trágicas de otros migrantes, sus referencias a dichas historias son siempre reelaboradas por medio de espejismos, como si fuera algo lejano de la realidad, lo que hace que se sobrepongan las historias de éxito.

Los personajes convierten en lugares espacios que, de acuerdo con los planteamientos de Marc Augé, serían *no lugares*, o sea, tanto *La bestia* como otros espacios que recorren, que serían *no lugares*, los transforman imaginariamente en lugares, puesto que acaban desarrollando relaciones afectivas con dichos espacios que, a lo largo del *camino*, adquieren matices de “su pueblo”, “su país”, “su casa”, “sus hermanos”.

Uno de estos espacios, sin duda, es *La bestia*, que en la narrativa juega un doble papel: como el medio de transporte más importante y, al mismo tiempo, casi como de uno de los personajes más significativos del relato, con el que se interactúa y al que se ama y odia al mismo tiempo, de ahí su personificación con un nombre propio. Cuando pensamos en *lugares* y *no lugares*, podríamos afirmar que el tren es un *no lugar*, ya que representa un lugar de tránsito; sin embargo, como táctica de sobrevivencia, los migrantes lo convierten en un *lugar*. De acuerdo con los planteamientos de de Certeau (1998) las tácticas de sobrevivencia son utilizadas por los más débiles para sobrellevar situaciones de difíciles, de opresión. A lo largo del camino los migrantes utilizan *La bestia* como táctica de sobrevivencia, puesto que hacer todo el viaje solo caminando tomaría mucho tiempo:

[...] A veces el tren baja la velocidad. Va pasando por un poblado y allí hay vida, ojos que te ven, manos que te dicen adiós, que Jesús los ampare. Y luego, como en un sueño, ves que alguien está aventando agua o comida, son las mujeres mexicanas que cuando preparan arrojan bolsitas de agua y de comida están pensando en los que no conocen. Alargas las manos, no importa si te caés, se te olvida que podés ir a dar abajo, que podés quedarte hecho masa de sangre y huesos si te descuidas un instante, qué importa. No es que no importa; lo que pasa es que se te olvida por estar sintiendo la resequedad de la sed, el mareo del hambre. Las manos entumidas se despiertan, al menos ya tenés una bolsa de agua, ya fregaste. Querés abrirla despacio para que nada se derrame, pero la ansiedad te gana. La rompés, qué delicia en las manos y en la boca, te exprimis la bolsa en la cabeza, la pasas por la cara, por los brazos, hasta la última gota. Y todavía la masticás para sentir su frescura, para arrancarle lo que queda. Siempre algo queda: ese es el secreto de la sobrevivencia del migrante: siempre es posible arrebatarle un poco a la nada. (Hernández, 2013, pp. 68-69)



Esta parte del relato muestra la relación que los migrantes desarrollan con *La bestia*, y la solidaridad que reciben, en este caso de parte de las mujeres mexicanas conocidas como *Las Patronas*, grupo de mujeres conocido y reconocido internacionalmente por dedicarse a ayudar a los migrantes. A lo largo de la narrativa los migrantes transforman *La bestia*, de un *no lugar* a un *lugar*. *La bestia*, que representa la esperanza, pero también la muerte, deja de ser apenas un *lugar* de paso y deviene para ellos un *lugar* de convivencia.

Cabe recalcar que los personajes desarrollan durante el viaje una relación afectiva colectiva y de pertenencia, y el tren simboliza también todo esto. Transformar el tren en un *lugar* es una táctica de sobrevivencia, por los lazos afectivos que en su espacio se crean, desde relaciones de amistad hasta relaciones amorosas, como la de los personajes Walter y Elena.

El diálogo entre los personajes Gigante y Walter nos permite volver a la idea de *ser del camino*, que interpretamos como un desgarramiento de todo lo que representa la nacionalidad, la patria, el pueblo, como cuando Gigante afirma que “nomás soy hondureño porque nací en Honduras, pero que más bien soy del camino” (Hernández, 2013, p. 210). Cuando pensamos en la idea del *ser del camino*, lo que vemos es un *ser inexistente*, un *no sujeto*, sobre todo porque en sus países forman parte apenas de las estadísticas. En territorio mexicano, su situación se agrava, ya que, además de su condición de *no sujeto* en su propia patria, la falta de documentos, de papeles, los hace ser vistos apenas como *bultos* o presas fáciles para los grupos criminales, como afirma el narrador. De esta manera, su condición de *no sujeto* es doble: primero, porque en Honduras nunca vivieron en una condición de *sujeto*; segundo, porque al estar en tierras mexicanas, su situación empeora, pues su condición de *indocumentado* lo invisibiliza, incluso para las estadísticas.

Es importante señalar, que tanto el concepto de *sujeto* como el de *no sujeto*, son fundamentales para comprender la situación de los migrantes durante sus viajes por territorio mexicano. Cuando afirmamos que una persona no es considerada *sujeto*, o sea, es un *no sujeto*, estamos diciendo que está excluida socialmente, estando, por lo tanto, desconsiderada en todos los sentidos en la sociedad de cual forma parte. Ser un *no sujeto* significa, en suma, no ser reconocido como ciudadano de derecho. En este sentido, la noción de discurso está ligada directamente a la noción de *sujeto*, ya que sujeto es la persona o grupo que posee un discurso propio por medio del cual puede expresarse socialmente delante de otros grupos. En esa línea de sentido, el migrante no es considerado un *sujeto*, ya que, para sobrevivir, precisa callarse, ocultarse, lo que le impide ser un sujeto social.

La migración es el camino para la conquista de ese derecho a contar con un discurso propio, sobre todo si pensamos que la gran utopía de estos migrantes es



regresar a sus países con dinero suficiente para conquistar un espacio social que siempre les ha sido negado y, de esta forma, ser reconocidos como *sujetos*:

[...] El reconocimiento del sujeto como “mismo y otro” complica la vida ética en tanto introduce el reconocimiento de “los derechos de los demás: forasteros, residentes y ciudadanos” y, como tal, resulta incompatible con representación de pueblo nacional como *e pluribus unum* [...] El reconocimiento en el ámbito de las minorías, se traduce por lo general como un reclamo lanzado hacia la autoridad por parte de un sujeto o grupo emergente que busca reafirmar su nueva identidad colectiva [...] El reconocimiento, entonces, es la capacidad de representar y regular la ambivalencia como algo fatídicamente “objetivo”, material, constitutivo – la injusticia la discriminación, la pobreza- logra producir, en los intersticios, una agencia de reafirmación, resistencia y transformación. (Bhabha, 2013, pp. 25-37)

Otros espacios importantes en el *camino* son los albergues y casas de apoyo a migrantes, que dejan de ser apenas *un lugar de paso* o, mejor dicho, un *no lugar*, para convertirse en *lugares* en los cuales los migrantes logran desarrollar, aunque no sea más que provisoriamente, relaciones afectivas de hermandad y solidaridad. El primer albergue que aparece en la novela se llama *Albergue Belén*. El narrador nos presenta este albergue como el primer lugar de acogida después del largo interrogatorio de la policía mexicana, durante el cual, entre varias acusaciones y amenazas de muerte, se les acusa a los migrantes de ocupar los empleos de los mexicanos. Llegar al Albergue Belén les da un cierto alivio:

[...] Era bueno estar, de nueva cuenta, en una casa para migrantes, como la de Tecún Umán. Puedes respirar, sentirse huésped de alguien, persona, Si quieres bañarse, ya vamos a cenar, se pueden quedar unos días, si quieren pueden lavar la ropa, mañana veo si tenemos pantalones y camisas, por si ya no tiene remedio lo que traen. Tal vez no había remedio: el lodo había devorado la ropa, la había dejado como para quitársela y tirarla. Cenamos y dormimos en paz, limpios, ilusionados, las fuerzas recuperadas. Yo me desperté temprano y salí al patio para disfrutar la frescura de la mañana. Parecía hecha a mano por el mismo Dios. Qué casa, qué sol, la vida tiene sus regalos, aun para los migrantes. Allí estaba cuando vi al padre Flor. Supe que era él, el hábito blanco, los pies huarachas, los ojos como relámpagos. Me saludó de lejos. Pasó, Yo hubiera querido saludarle de mano, agradecerle, hacerle saber que estábamos contentos de haber ido a su casa, pero el padre abría ya una puerta y desaparecía. [...] (Hernández, 2013, p. 54)

El narrador hace una interesante descripción respecto de cómo él y sus compañeros se sienten en el albergue, después de varios días de un duro viaje. De la misma manera que los migrantes crean redes entre ellos durante los viajes como táctica de sobrevivencia, los albergues también representan una importante red



humanitaria creada, en su mayoría, por sacerdotes católicos y establecida en puntos estratégicos del territorio mexicano.

El próximo albergue que los acoge se llama *Albergue Hermanos en el Camino* y se encuentra en Ixtepec, en el estado de Oaxaca, considerada una región de alto riesgo para los migrantes. Por eso, el albergue, así como el padre Alejandro¹ Solalinde, su fundador y personaje real, son representados, en la novela, como un gran consuelo para los migrantes:

Ixtepec está en Oaxaca. El lugar común dice que Oaxaca es un estado hermoso, pero nosotros en Ixtepec no vimos nada más que vacío, un aire melancólico que parecía estar de luto. Tobías nos dijo que lo mejor era que fuéramos a la casa del padre Alejandro Solalinde, donde nos darían comida caliente. El padre iba y venía con la voz delgada, pausada. Por sí mismo, él era un consuelo, una especie de columna bien plantada que te hacía sentir seguridad. Hablaba serenamente, nos preguntaba, nos alertaba de los riesgos del camino. Lucía le contó lo de Waldo, y el padre nos dijo que podía haber pasado algo grave, aunque tal no, a veces los migrantes se caen y no sucede nada, más que el golpe. Había que rezar por Waldo. No se preocupen de más. Algo grave como qué, quiso saber Lucía. Todo, al caer del tren puede pasar de todo. No quería decirnos el padre lo que temíamos. Le estrechamos la mano, agradecemos. Era una mano firme, que saludaba sin remilgos. Nos confortaron la comida, la colchoneta, dormir cubiertos, aunque tuviéramos un techo a medias. Algún día él tendría un albergue como debe ser. No sé cuándo, dijo, pero lo tendremos. Ya hasta tenía el nombre: Albergue Hermanos en el Camino (Hernández, 2013, p. 78)

Es muy interesante observar las primeras frases del narrador al describir a Ixtepec como un lugar vacío, en el cual no veían nada. Aquí nos damos cuenta de la fuerza que tienen los relatos oídos por él en la formación de su imaginario respecto a Oaxaca, ciudad considerada inicialmente como una de las más bellas. Esta contraposición entre lo imaginado y lo encontrado causa cierta decepción en el narrador, al comprobar que las historias escuchadas no se correspondían con el espacio encontrado.

Lo que más llama la atención de las palabras de Walter es como se sienten los personajes cuando llegan al albergue, ya que es apenas un lugar de paso en el cual, normalmente, pueden permanecer por tres días, y que es transformado en un lugar acogedor, solidario, donde desarrollan relaciones afectivas colectivas muy

1 El sacerdote Alejandro Solalinde Guerra, nació en Texcoco, México. En 2006 fue designado como coordinador de la *Pastoral de la Movilidad Humana* por la Conferencia del Episcopado Mexicano para la región sur-sureste del país, que abarca Oaxaca, Chiapas y Guerrero. Es fundador y director del “Albergue Hermano en el Camino”, en la ciudad de Ixtepec, Oaxaca, donde desde su fundación ha atendido miles de migrantes, sobre todo, centroamericanos. Por su inagotable trabajo, en defensa de los migrantes, fue galardonado con el *Premio Paz y Democracia*, en la categoría Derechos Humanos; además, en 2017 fue nominado para el Premio Nobel de la Paz.



importantes que los ayudarán a seguir el camino. Cuanto más avanza la narrativa, más nos damos cuenta de la importancia de dichos albergues para los migrantes en el camino que, supuestamente, los llevará al norte:

La casa del migrante queda al lado de la iglesia. Es grande, la casa, pero parece chiquita por tanto migrante. Bullen como sopa de letras los guatemaltecos, los hondureños y los salvadoreños. Y hay letreros de bienvenida, de actividades, de buenos deseos. Papelitos de colores pegados en pizarrones, como en la escuela. Ya nos hacía falta estar así, en una casa, hermanos todos. Ya nos hacía falta un baño de verdad, una comida caliente, un ir venir de verbena. No hay casi espacio, es cierto, pero no importan. Platica uno por aquí y por allá, como en fiesta. La gente anda animada, ya es San Luis, de aquí al norte. Parece que uno estira la mano y toca la frontera. (Hernández, 2013, p. 152)

La imagen de la cantidad de migrantes hospedados, que se compara con una sopa de letras, es una metáfora interesante, si pensamos en el abigarrado espacio que ocupa una sopa de letras. Nos da una idea de la enorme cantidad de personas amontonadas en un espacio minúsculo, pero al mismo tiempo lleno de afecto y solidaridad, tanto de parte de los migrantes como de los trabajadores del albergue. De simple *lugar de paso*, el albergue se transforma en un *lugar* donde se desenvuelven relaciones afectivas importantes para los personajes.

No obstante, la frase que más llama la atención hace referencia a las necesidades básicas de los personajes: un baño de verdad, una comida caliente, una pequeña celebración donde todos estén hermanados. Aquí cabe recalcar que San Luis de Potosí es un punto muy importante del viaje, y llegar a él es, de alguna forma, una victoria, especialmente porque eso significa que están más cerca de la frontera norte.

En este contexto, continuarán transformando *no lugares* en *lugares* como táctica de sobrevivencia fundamental. Así, podríamos afirmar que el camino es la frontera entre un lugar y otro o, mejor dicho, la transformación de *no lugares* en *lugares*, es la única forma de constituirse como sujetos.

Vivir caminando en el mismo espacio: el entre-lugar del migrante en *La mara*

Visa y vida, tan juntas las letras. Tan obvias. Tan brillantes las miradas de los que buscan con ahínco la visa [...] Las visas son las vidas. Las requieren para subir hacia la otra frontera. Las vidas son el pago de las visas. ¿Quién es tan poderoso para negarlas? (Ramírez Heredia, 2004, p. 19)

Mientras en la novela *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), el cronotopo del *camino* es fundamental para entender los viajes emprendidos por los personajes/migrantes, y la transformación de *no lugares* en *lugares*, en *La mara* (2004) el concepto de *entre-lugar* es primordial para comprender la dimensión de la obra,

de manera particular porque, a pesar de que las dos novelas tienen como tema las migraciones centroamericanas, presentan perspectivas distintas en el tratamiento de dicho tema.

Para entender el papel que juega el concepto de *entre-lugar* en *La mara* (2004), nos vamos a detener en algunos momentos de la narrativa, especialmente en escenas que nos parecen esenciales para comprender la vida de los personajes en la frontera entre Tecún Umán y Ciudad Hidalgo y como ellos se quedan atrapados en este espacio.

Al referirse a los migrantes centroamericanos, el narrador afirma que ellos nunca han escuchado las brisas nocheras, tampoco conocen los peligros que tendrán que enfrentar desde los primeros momentos en que se adentran al territorio mexicano:

Ellos son extranjeros que nunca han oído esas brisas nocheras ni los peligros que cargan desde los primeros momentos, porque más adelante, o ahí mismo, en alguna cuesta, en cualquier curva, el ferrocarril va a ser detenido por los hombres de la ley, no sombras sino realidades, armados con pistolas y placas y toletes y furia, y van a cobrar cara su osadía, aprehenderlos, a meterlos en prisiones estrechas, a devolverlos a sus patrias, a quitarles lo que tienen, reclamar violentos la insolencia de irrumpir en un país desconocido que es necesario cruzar para colarse al otro más al norte. (Ramírez Heredia, 2004, p. 15)

Luego anuncia lo que pasará con los migrantes que, muchas veces, viajan totalmente ajenos a lo que les podrá pasar en tierras mexicanas, particularmente porque su imaginario está repleto de espejismos que forman parte de relatos exitosos que llevan vivos en su memoria. Los migrantes no tienen noción de lo que les espera y de cómo sus vidas se verán atrapadas en su travesía. Como afirma el narrador de *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), en algunos momentos México ha sido un país hermano, pero ahora se porta como *gringero*. Los hombres de la ley no toleran la osadía de los migrantes de entrar a su territorio; apresarlos, deportarlos es lo más común en este contexto. O sea, México, de alguna forma, ya es el norte. Si pensamos en América Latina como una periferia desde la perspectiva de la modernidad o, mejor dicho, si pensamos en el norte dentro del sur y el sur dentro del norte, como plantea de Sousa Santos (2012), México es el norte y Centroamérica el sur, y en este sentido, acercarse a México es acercarse al norte en sentido doble: el norte de la periferia Latinoamérica y el norte Estados Unidos.

Como lo hemos mencionado anteriormente, en *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), aunque el viaje de los migrantes comienza en Honduras, el verdadero *camino* empieza después de que los personajes cruzan el río Suchiate. Por otra parte, el viaje para los personajes de *La mara* (2004) comienza y termina en la frontera,



aunque los personajes como Sabina Rivas, lleguen hasta Tapachula o Veracruz, siempre regresan al mismo sitio, el prostíbulo Tijuanita en Tecún Umán:

... del otro lado del Suchiate, todo es el norte...
 ... a Tecún Umán le dicen Tijuanita, que es el sur de este norte, porque el otro, el de verdad, está en Tijuana sin diminutivos, donde se halla la real espera antes de cruzar, dar el brinco al otro norte, al grande, al luminoso, al de los dólares, la Tijuana enorme que se traga a los que no saben. [...] aquí es el sur mis niñitas – se oye la voz de Paredo en el morder de disco rayado del mismo discurso cada vez que ayateadas por doña Lita, amansadas por doña Lita, llegan las chicas con los ojos de hambre del camino del sur, del sur de ese norte donde está Tecún Umán, o Tijuanita, mismo nombre del bailadero de luces moradas y amarillas, con la fila de cuartos cuadrados y pequeños, olorosos a venidas y vomitadas, esperando a los clientes en el traspatio, del lado contrario al letrero del sitio en que Nicolás Fuentes, cónsul de México, cuida a las manchas al saco de lino, y mantiene cerca el sombrero... (Ramírez Heredia, 2004, pp. 27-28)

Es interesante observar las distintas referencias que hace el narrador: el sur y el norte; el norte, en un primer momento, es México, un norte que sirve de *camino* para un norte mucho más poderoso, los Estados Unidos, mientras Tecún Umán, Tijuanita, es el sur “mis niñitas”. Todas estas referencias son importantes para entender aspectos fundamentales de la novela; tales referencias aparecen al inicio de la obra, y son claves para la comprensión de buena parte de la narrativa. La imagen de que del otro lado del Suchiate está el norte muestra el espejismo que forma parte del imaginario del migrante, sobre todo desde la perspectiva geográfica, por la cercanía de México con Estados Unidos, pero como mencionábamos, también tiene que ver con el imaginario que tienen los centroamericanos en general en relación con México, particularmente por verlo como una potencia en relación con los pequeños y pobres países centroamericanos, si se los compara con México.

Después de cruzar el Suchiate, los migrantes pueden, acercarse al otro norte, como afirma el narrador, pero también pueden quedarse alejados aún más. O sea, cuanto más intentan acercarse, más se alejan, al quedar atrapados en la frontera. En este sentido, ya en el inicio, en las páginas 27 y 28, vamos descubriendo las trampas que atrapan a los personajes con promesas de “prepararse” en la frontera sur para llegar a la otra frontera, cuando en verdad lo que sucede es que quedan aprisionados en un *entre-lugar* que no es ni el norte ni el sur, entre Tecún Umán y Ciudad Hidalgo, donde sus vidas se detienen.

Cabe subrayar que, en este trabajo, entendemos la categoría de *entre-lugar* de manera distinta en relación a como la plantean Homi K. Bhabha y Silviano Santiago, puesto que el espacio en el cual sobreviven los migrantes en la novela *La Mara*

(2004) es un *entre-lugar* muy diferente de lo que ellos proponen. Para Santiago (2000) el *entre-lugar* del discurso latinoamericano se define en el contexto entre civilización y barbarie, entre colonizador y colonizado, entre el origen y la copia. América Latina sería un *simulacro*, una copia que se ve cada más semejante al modelo europeo. De esta manera, el discurso latinoamericano se construye entre la asimilación (del modelo europeo) y el modelo original, o sea, es un discurso que transita entre lo europeo y lo autóctono. Al analizar el papel que juega el escritor/intelectual latinoamericano en este contexto, afirma Santiago (2000), que este nos enseña que es necesario liberar la imagen de América Latina sonriente y feliz, del carnaval y de la *fiesta*, colonia de vacaciones para el turismo cultural. En este sentido, el discurso latinoamericano no puede, no debe ser europeo, tampoco norteamericano. Hay que construir, según él, un discurso desde donde el sujeto se desplace, no solo de un lugar hacia el otro, sino de sí mismo.

Por su parte, Bhabha (2013) plantea el concepto de *entre-lugar* con el propósito de explicar cómo se forman los sujetos en los *entre-lugares*, en el contexto del pos-colonialismo, especialmente dentro de las crisis sociales en un contexto histórico o de historias marcadas por la diferencia cultural, por el hibridismo, por las desigualdades. Observamos una diferencia básica en relación al concepto de *entre-lugar* en los dos críticos: en cuanto Silviano Santiago, en los años setenta, planteó el concepto de *entre-lugar* para explicar/analizar el lugar del discurso latinoamericano en el contexto de sus relaciones con la metrópoli europea, Bhabha, en los años noventa, utiliza el concepto de *entre-lugar/entre-lugares* con el propósito de explicar la formación del sujeto en el contexto del mundo pos-colonial.

Al contrario de lo que plantean Santiago y Bhabha, el *entre-lugar* en *La mara* (2004) lo planteamos como un espacio donde hay una hegemonía controlada por las figuras de autoridad - gringas, autoridades mexicanas, *Las maras* y los *ciudadanos de bien*, como doña Lita, por ejemplo. Este *entre-lugar*, a diferencia de lo que plantean los dos críticos mencionados, se plantea como un espacio de violencia tan terrible que no hay ni la posibilidad de que los migrantes piensen o reflexionen acerca de los motivos que los mantienen atrapados en la frontera; podemos verlo también, entonces, como una especie de *no-conciencia*, de espacio o condición que imposibilita la (auto)reflexión.

En este *entre-lugar*, una de las trampas para atrapar a los personajes es el negocio de la prostitución, que mantiene “encerradas” a jóvenes menores centroamericanas con la promesa de conseguirles visas para llegar al norte:

Pero eso sí, la doña acepta ayudar a cualquier chiquilla con la condición de que no sea mexicana, esa es la regla; las mexicanas son muy retobonas, lebronas hasta decir basta, y por más que se les explique no se dejan ayudar, se les alborota la soberbia azteca, mis muchachitas, cuidense de las mexicanas, por



eso no les dan trabajo en ninguna parte. [...] - A ver ¿Cuántas mexicanas conocen en El Cid? ¿Cuántas en el Tijuanita? ¿Ninguna, verdad? Bueno, hasta en Chapachula prefieren a las catrachas, y eso que son muy bravas las condenadas; pero a ver, ¿Cuántas mexicanas trabajan en el Ranchito o en la Noche de Eros? Ustedes nomás échenle cuenta, ¿Ninguna, verdad? [...] Ninguna, ningunita por amor de Dios, así que si las niñas de Guatemala, como dice la canción, o las chiquitas guanacas, o las catrachitas que son un primor, o cualquiera que llegue de abajo quiere irse de lleno a los dólares, primero tiene que pasar por el visto bueno de doña Lita; siempre doña, nada de Lita a secas, menos Litita, porque la doña se pone como perro del mal cuando le cargan el diminutivo en el nombre, y aunque no demuestre ya le agarró tirria al que se lo menciona. [...] – En esta vida el respeto es lo primero, sí señores, porque si se pierde el respeto se pierde lo que nos vamos a llevar a la casa del Señor. (Ramírez Heredia, 2004, p. 61)

Para entender las palabras del narrador, se hace necesario saber quién es la doña, y qué papel cumple ella en la trama. La doña, más conocida como doña Lita, es uno de los personajes centrales; es mexicana, pero vive en Tecún Umán, donde es propietaria del Tijuanita, un burdel donde “contrata” a menores centroamericanas. Aquí es interesante observar que la doña solo acepta “ayudar” a chiquillas que no sean mexicanas y, en seguida, el narrador se pregunta cuántas mexicanas hay en El Cid, en el Tijuanita, en el Ranchito o en la Noche de Eros, y afirma que hasta en Tapachula prefieren a las catrachas, o sea, las hondureñas. Durante todo el relato, el lector se da cuenta de que el negocio de la prostitución es importante, tanto del lado guatemalteco, en el Tijuanita, como del lado mexicano, de donde no se mencionan burdeles, pero de donde provienen los clientes que las “chiquillas” tienen que atender. Doña Lita prefiere menores centroamericanas y no mexicanas. A las jóvenes mexicanas las cuidan, a las centroamericanas las violan, las explotan, las mantienen en este espacio interfronterizo. El tono irónico de la última frase del fragmento anterior es aún más fuerte al referirse a un tema de gran preponderancia en la novela: la religiosidad. Doña Lita se cree católica, y no parece tener nada que ver con sus principios cristianos el que viva de la trata de personas, además de tener una relación amorosa con el sacerdote Felipe, quien también frecuenta el Tijuanita y tiene el permiso de ella para quedarse con las “niñas” centroamericanas.

Algunos pocos personajes llegan hasta Chapachula, como es el caso de Sabina Rivas, pero ella apenas siente el gustito de lo que es llegar a este lugar:

[...] Sabina Rivas diga que ir a Tapachula es darle una probadita a lo bueno que se va notando en el norte; o Paredo sin tumbarse la voz microfonera anuncie que allá es el norte, lo que se llama el norte, y aunque la otra frontera, la del verdadero Tijuana, este más lejos que el demonio, sin hacer caso a las persignadas de las chicas al oír la palabra demonio, lo que se llama en el norte comienza en la capital de Soconusco y de ahí pal norte hasta Estados Unidos...

... mis niñas [...] (Ramírez Heredia, 2004, p. 133)

En esta parte del relato, la imagen creada acerca de lo que significa aproximarse al norte dentro del sur que es México y al norte que es Estados Unidos, es interesante. Tapachula es un norte si pensamos en México como el centro de una periferia centroamericana, particularmente porque llegar a Chapachula significa haber cumplido con un buen tramo del camino. Sin embargo, el narrador advierte que allá está el otro Tijuana, no se está refiriendo a la ciudad de Tijuana sino a otro burdel que se llama Tijuana. Es como si afirmara: aquí ustedes tienen el Tijuana, y si consiguen escapar, lo que les espera es el gran Tijuana. Como muestra el narrador, Sabina apenas logra dar una probadita de “lo bueno” de Tapachula, pero pronto tendrá que regresar a la frontera sur, espacio que se presenta como una especie de infierno del cual los personajes nunca consiguen escapar.

Aun en lo que respecta al “negocio” de la prostitución en la frontera sur, uno de los momentos que más llama la atención en la novela al referirse al tema podemos observarlo en el fragmento siguiente:

Por último, debemos informar que en un esfuerzo de modernidad y gracias a la tecnología de los sistemas de radiofonía celular, consultando los anuncios en los diarios de la región encontrarás las inserciones donde aparecen muy claramente los números respectivos para que, por medio de una discreta llamada a un teléfono móvil, que es anónimo para resguardar a las identidades que así lo crean conveniente, alguna de nuestras joyas acudirá a su llamado. (Que, en este caso, y dadas las condiciones sui generis, está sujeto a tarifas especiales a cambio de que ninguna reglamentación existirá si alguno de ustedes desea refocilarse cuerpecitos apenas destetados, sin importar el sexo del o de la complaciente. [...]) (Con la discreción debida, podemos asegurar que aquí es paraíso: las estorbosas leyes migratorias y si las coptadoras reglas moralinas no tienen cabida en nuestros servicios, usted podrá disfrutar a su antojo de sus caprichos o deseos.) [...] Así que, amigos, pasen adelante. [...] Esta noche, como todas las noches del año, estamos a su disposición. Por ello nos vestiremos de gala, echaremos la casa por la ventana levantando la copa de las ilusiones complementadas. (Ramírez Heredia, 2004, pp. 162-163)

Vemos claramente un anuncio periodístico que tiene como propósito dar a conocer a personas que estén interesadas en sexo “fácil”, que lo único que necesitan es hacer una llamadita discreta. Aquí es importante subrayar que estamos delante de una propaganda en la que se afirma que, consultando anuncios y diarios de la región, los interesados podrán encontrar el número de teléfono celular a través del cual podrán disfrutar de los cuerpecitos de jovencitas migrantes centroamericanas. Eso queda claro en la secuencia narrativa, lo que muestra que la prostitución en la frontera es un negocio como otro cualquiera, anunciado en diarios y periódicos como algo normal en la frontera sur, particularmente en el Tijuana,



que tiene a las migrantes Sabina Rivas (hondureña) y Lisbeth (panameña) como sus atracciones principales, sobre todo Sabina Rivas, la preferida de don Nico, ex-cónsul de México en Tecún Umán:

Y entra al Tijuanita con el tipo bien echado parlante, la mirada cachonda, el saco de lino blanco, el jipijapa hat movido a manera de abanico, la leontina de oro y deja ver el palmito antes de sentarse, saluda a las muchachas, moviendo la mano a las que están lejos y de beso a las que le van a decir que el señor cónsul viene muy guapo esta noche. [...] Pide la primera cerveza bien fría, medio espulga las boquitas como algunos centroamericanos le dicen a las botanas, y que Sabina Rivas lo fuera a acompañar si es que no le tocaba chou, y que se estaba con un cliente por favor le avisaran que el cónsul de México estaba ahí para saludarla, y que la voz de Ruperto, el Ecuá, interrumpe la petición porque ya se anuncia la presencia maravillosa de Sabina Rivas que aparece tras de las cortinas oscuras y con unos pasitos arrastrados se deja ver por la concurrencia: un puñado de jovencitos de gorra beisbolera repartidos en algunas mesas, no muchas porque esa noche el cabaret no está en sus mejores momentos, y frente a los chiquillos delgaditos y morenos ella se inclina a mostrarles la hendedura del culo medio parchada por la tira de la tanga metida a profundidad, desdobra la escuadra de su cuerpo, se yergue y mira a don Nicolás vestido de lino blanco que bebe solo en una mesa de pista, y le hace una seña pequeña pero definida al cónsul que la observa, le admite su cuerpo espigado, los pechos firmes y las caderas delgadas, como a él le gustan [...]. (Ramírez Heredia, 2004, pp. 186-187)

En esta parte de la narrativa el tono irónico con el cual el narrador describe a don Nico nos ayuda a comprender mejor el papel que juega este personaje en la novela, al referirse a su ropa de lino blanco y su leontina de oro. Sin embargo, para conseguir lo que quiere, se degrada al punto de frecuentar casi que a diario el Tijuanita, un espacio descrito como de bajo nivel, degradante. El cónsul (ex cónsul) de México no va allá simplemente para saludarla, se trata de un hombre mayor que mantiene relaciones sexuales con una chica menor de edad, con la promesa de conseguirle una visa estadounidense, cuando en realidad no le consigue ni una visa mexicana, lo que la ayudaría a moverse por México, sobre todo porque la visa mexicana que tiene Sabina es falsa, aunque eso no le impide atender a los “clientes” de doña Lita.

Como fue mencionado, los personajes van y vuelven al mismo punto inicial entre Tecún Umán y Ciudad Hidalgo. Este es el caso de Sabina Rivas quien atiende a algunos “clientes” de doña Lita fuera de la frontera, pero siempre regresa al mismo sitio, aunque su sueño sea seguir el viaje con destino a los Estados Unidos. Ella siempre regresa a este *entre-lugar* lleno de conflictos y de una intensa lucha por la sobrevivencia, donde migrantes, mareros, autoridades migratorias mexicanas y gringas, los habitantes de ambos lados de la frontera disputan un espacio miserable y degradado.

Conclusión

Como hemos intentado mostrar, *camino* es un concepto fundamental para entender la significancia de los viajes en *Amarás a Dios sobre todas las cosas* (2013), por lo que podríamos considerar, en términos bajtinianos, como el cronotopo fundamental de la novela. El concepto de *camino* se interconecta con otros *topoi* novelescos de gran importancia, como el viaje, el tren, los no-lugares, o la construcción de *lugares*. El *camino* adquiere una dimensión extraordinaria en la obra y deja de representar apenas un lugar de paso.

De acuerdo con los planteamientos de Marc Augé, podemos verlo también como un *no lugar* inicial, para convertirse posteriormente en un *lugar* plurisignificativo. Los espacios van adquiriendo un nuevo status identitario de “su país”, “su pueblo”, “su casa”. A través del *camino*, al modo de una táctica de sobrevivencia, el migrante logra ir creando redes de pertenencia, de solidaridad, de defensa y apego, a través de la instancia colectiva de un nosotros, ya que el yo individual no cuenta con la fuerza suficiente para seguir –y construir– el *camino*, el nosotros sí.

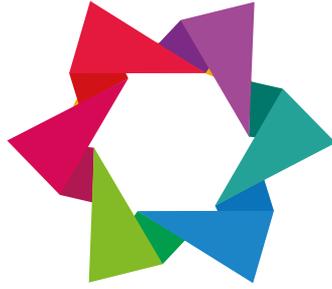
Por otra parte, el concepto de *entre-lugar* actúa como una categoría muy útil para comprender lo que se juega en la novela *La mara* (2004); a pesar de tratar de la misma temática de la otra novela, tiene como eje central otra perspectiva de las migraciones centroamericanas. Como hemos intentado mostrar, en esta obra el *camino* para los personajes se detiene entre Tecún Umán (Guatemala) y Ciudad Hidalgo (México), donde terminan atrapados en un *entre-lugar*, el espacio transfronterizo, especie de pueblo/ciudad que se recicla, se repite y no evoluciona. Aquí la vida de los personajes se resume a un espacio que poco a poco los va maniatando hasta matar en ellos la esperanza de proseguir el viaje.

Referencias bibliográficas

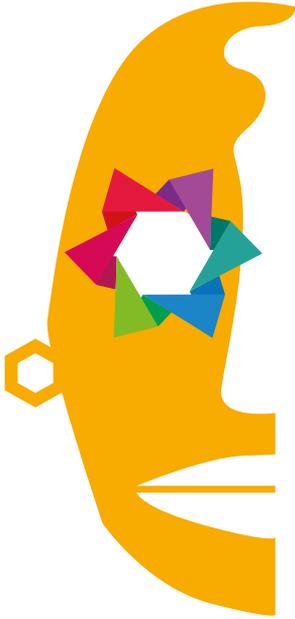
- Anguiano Teles, M. E. (2010). *Las políticas de control de fronteras en el norte y sur de México*. Sala López, A. M., Anguiano, M. E. (eds.). *Migraciones y fronteras: nuevos contornos para la movilidad internacional*. Barcelona: Incaria Edirial & Antrazyt.
- Augé, M. (2016). *Não lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Editorial Papirus.
- Armillo Canto, N. (2015:195-222). *Dinámica de seguridad en la frontera sur de México en el siglo XXI*. Toussaint, M., Armijo Canto, N. (coords.). *Centroamérica después de los Acuerdos de Paz: Violencia, fronteras y migraciones* (195-222). México: Editorial contemporánea internacional.



- Bhabha K., H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo veintiuno Editores.
- Bhabha K., H. (2007). *O local da cultura*. Trad. Ávila, M., Lourenço de lima Reis, E., Renate Gonçalves, G. Belo Horizonte: UFMG.
- Bakhtin, M. (1998). *Questões de tempo e estética no romance. Ensaio de poética histórica*. São Paulo: Editora da Unesp. Disponível em: <<http://www.oziris.pro.br/enviados/201342124251.pdf>> Acesso em: 03 out. 2016.
- Becker, U. (2017). *Dicionário de símbolos*. Editora Paulus.
- Certeau, M. de. *A invenção do cotidiano*. Trad. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora vozes. Disponível em: <<http://www.uneb.br/gestec/files/2011/10/74892255-A-Invencao-a-o-do-cotidiano-Michel-de-Certeau.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2016.
- Donaire, G.; Urbán, M. (2016). *Disparen a los refugiados. La construcción de la Europa Fortaleza*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Galeano, Eduardo (2004). *Boca del tiempo*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Hall, S. (2009). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. de Guardie Resende, A., Escoteguez A. C., Alves, C., Rödiger, F. & Amaral, S. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Hernández, A. (2013). *Amarás a Dios sobre todas las cosas*. Tusquets Editores.
- Martín, Ó. (2010). *Los migrantes que no importan: el camino con los centroamericanos indocumentados en México*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Ramírez Heredia, R. (2004). *La mara*. Madrid: Alfaguara.
- Rodrigues Lopes, M. (2017). *Em busca de uma poética sócio histórica para o estudo do discurso literário migrante. Uma análise de três romances sobre a migração centro-americana para os Estados Unidos*. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, Brasil, (tesis de doctorado inédita).
- Sandoval García, C. (2015). *No más muros: exclusión y migración en Centroamérica*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Santiago, S. (2000). *Uma literatura nos trópicos*. Cap. I *O entre-lugar do discurso latino-americano*. 2ª Edição, Editora EDUSP.
- Sousa Santos, B. (2012). *Espacios de-coloniales. ¿Por qué las epistimología del sur?* (Conferencia – UNRC/ Universidad de Río Cuarto).



Varia



Representaciones de testimoniantes como víctimas y de la guerrilla de las FARC como victimaria en cuatro relatos del secuestro en Colombia¹

*Karen Lorena
Romero Leal*

*Universidad de Leiden
Leiden y La Haya,
Holanda*

*Correo electrónico:
klromerol@unal.edu.co*

Resumen:

Los libros de literatura testimonial del secuestro en Colombia ayudan a fundamentar el discurso contra-terrorista del segundo periodo presidencial de Uribe, puesto que no solo cuestionaron a la guerrilla de las FARC desde su discurso, sino desde su accionar visto desde adentro. A partir del análisis de cuatro libros testimoniales, se establecen las representaciones de la guerrilla como victimaria y de los secuestrados como víctimas. Estos libros develan un grupo armado “salvaje”, incompasivo, sanguinario, poco humano, que no expresa coherencia entre lo que dice que hace y lo que realmente hace. A partir de diversas operaciones discursivas, se recrea a la organización alzada en armas y al sujeto guerrillero como el Otro violento que hay que derrotar, en tanto exhibe unas condiciones psicológicas e ideológicas sancionables. Sin embargo, se pueden establecer diferencias en la manera cómo los autores representan a la guerrilla y esto tiene que ver también con la manera cómo los testimoniantes se representan a sí mismos como víctimas. El hecho de haber presenciado los hechos

¹ Este artículo es producto del tercer capítulo de mi monografía de grado en Antropología sobre el auge de literatura testimonial del secuestro en Colombia, desarrollado entre 2014 y 2015. El texto se escribió en una estancia de investigación en la Universidad de Purdue, Indiana (Estados Unidos) entre junio y diciembre de 2015. Esta estancia de investigación fue parcialmente financiada a través del Programa Estratégico: Convenio U. Nacional-U. Purdue 2015, de la Dirección de Investigación y Extensión de la Sede Bogotá de la Universidad Nacional de Colombia.

victimizantes convierte a los autores de los testimonios en testigos por excelencia, cuya palabra debe creerse. Aunque una parte significativa de los relatos testimoniales está compuesta por las descripciones de los vejámenes de la guerrilla hacia los secuestrados y las pésimas condiciones en que estos vivían, los testimonios también son documentos de resistencia y recomposición de la identidad.

Palabras Claves: Literatura testimonial, representaciones sociales, Colombia, secuestro, guerrilla de las FARC

Abstract:

The books of testimonial literature of the kidnapping in Colombia helped to ground the counter-terrorist speech of the second presidential period of Uribe, since not only did they question the FARC guerrillas since their speech, but from their actions seen from within. From the analysis of four testimonial books, the representations of the guerrilla as perpetrators and of the kidnapped as victims are established. These books reveal an armed group “wild”, pitiless, bloodthirsty, not very human, that does not express coherence between what it says it does and what it really does. From various discursive operations, the organization raised in arms and the guerrilla subject are recreated as the violent Other that must be defeated, while exhibiting sanctionable psychological and ideological conditions. However, differences can be established in the way the authors represent the guerrillas, that has to do with the way in which the witnesses represent themselves as victims. The fact of having witnessed the victimizing facts turns the authors of the testimonies into witnesses par excellence, whose word must be believed. Although a significant part of the testimonial accounts is composed of descriptions of the guerrilla’s humiliation towards the kidnapped and the terrible conditions in which they lived, the testimonies are also documents of resistance and identity recomposition.

Keywords: Testimonial literature, Social representations, Colombia, Kidnapping, FARC guerrilla

Introducción

El trauma del secuestro en Colombia logró aglutinar a la sociedad civil colombiana a pesar de sus profundas diferencias culturales, tal como lo señala Tognato (2011). Este fenómeno violento ha atravesado la historia del conflicto armado reciente del país, pues ha sido utilizado tanto por las guerrillas comunistas como por grupos narcotraficantes y delincuencia común desde 1970. En el caso de las guerrillas, estas han hecho uso tanto económico como político del tipo de violación a los derechos humanos objeto de este estudio. Específicamente, las FARC desarrollaron una estrategia a mediados de la década de los ‘90 de secuestrar durante varios años a personas de la vida pública y miembros de las Fuerzas Armadas para presionar un intercambio humanitario por guerrilleros presos en las cárceles colombianas. El contexto político de este fenómeno es la emergencia del discurso contra-terrorista en Estados Unidos y las negociaciones de paz del presidente Andrés Pastrana en Colombia (1998-2002) (Romero, 2017).

Para Mesnard (2010), la literatura es un recurso al que acude el testigo de un hecho traumático para poder expresarse, así que “el testimonio tiene que ver con la literatura porque el espacio de ésta también se compone de distancia y silencio”



(p. 440)². De ahí que se produjera un *boom* de literatura testimonial del secuestro cuando gran parte de los secuestrados por las FARC fueron liberados (Romero, 2017). El discurso testimonial, “al igual que todo tipo de comunicación, es una representación material de la representación mental de la realidad por parte del emisor” (Theodosiádis, 1996, p. 57), que busca no solo presentar una versión de los hechos ocurridos, sino también persuadir al receptor de que los acontecimientos narrados realmente pasaron. Así se establece un contrato de veridicción, donde el “saber” del testigo tiene su contraparte en el “creer” del público lector (Theodosiádis, 1996, p. 57).

Para que los traumas tengan un carácter colectivo, las crisis sociales deben ser también crisis culturales, no limitándose el trauma a ser la expresión de una experiencia grupal de dolor, sino que implica el cuestionamiento de las bases de identidad colectiva (Alexander, 2003). De esta manera, los actores que han sufrido experiencias dolorosas deciden representar el dolor social como una amenaza fundamental al sentido de quiénes son, de dónde vienen y para dónde quieren ir. Por tanto, los testimoniantes despliegan representaciones simbólicas que claramente se diferencian de los eventos que denuncian, puesto que se elaboran como demandas ante la profanación de valores sagrados y reclamos por acciones de restitución y reparación.

Además, los relatos que exponen la experiencia subjetiva de las víctimas tienen un efecto terapéutico no solo a nivel individual, sino también colectivo, en tanto develan la particularidad de los hechos violentos en dos vías. La primera de ellas al hacer manifiestas “las jerarquías y luchas de poder que están en juego en cada experiencia de violencia”, y la segunda en “descubrir el sufrimiento subjetivo para poderlo compartir, al menos parcialmente con otros, lo que le permite al sujeto, como lo dijo [Primo] Levi, ‘estar en paz consigo mismo’, que es el cimiento de una paz compartida” (Jimeno, 2008, p. 21). Estos trabajos de la memoria son denominados por la autora como “luchas por la recuperación del sentido subjetivo de la experiencia” (Jimeno, 2008, p. 21).

El objetivo de comprender los libros que contienen narrativas sobre las experiencias de secuestro en las regiones de frontera colombianas tiene como presunción analítica que estos textos testimoniales son construcciones culturales que se enmarcan en un contexto social y cultural de producción específico, y que responde a la manera cómo está organizada simbólicamente la sociedad. En este caso, los cuatro testimonios analizados se pliegan o responden de manera diferenciada al

2 La característica principal del género testimonial es que contiene desfases y lagunas, que “revelan la parte específicamente negativa que registra la experiencia en contacto con la violencia y que no puede convertir en palabras. Es el silencio de la pérdida. El terror y la humillación en cuanto tales, pero también como dolorosos hábitos” (Mesnard, 2010, pp. 438-439).



discurso hegemónico del gobierno presidencial de Álvaro Uribe, puesto que catalogan a la guerrilla de las FARC como terrorista y enemiga de la modernización del país.

Los libros analizados fueron: *El mundo al revés* (2010) de Alan Jara, político, quien vivió su niñez en los llanos orientales; *No hay silencio que no termine* (2012) de Ingrid Betancourt, mujer que participó en el escenario político nacional; *Lejos del infierno* (2009), escrito en conjunto por los estadounidenses Marc Gonsalves, Keith Stansell y Tom Howes, con apoyo de Gary Brozek; y *Mi fuga hacia la libertad* (2008) de John Fran Pinchao, subintendente de la Policía.

Este artículo se divide en seis secciones. La primera parte es un acercamiento teórico a la relación entre representación y testimonio, el segundo apartado describe la metodología usada en la investigación, posteriormente se contextualizan los libros testimoniales del secuestro analizados. Las siguientes dos secciones, presentan los resultados encontrados respecto a las representaciones de las FARC como victimarios y de los testimoniantes como víctimas. Por último, se presentan las conclusiones del artículo.

1. Representación y testimonio

Myriam Jimeno en su artículo sobre las novelas de La Violencia en Colombia, conceptualiza representaciones sociales como “construcciones simbólicas para aprehender la realidad, que están fabricadas con valores, creencias, principios, metáforas y estereotipos vigentes en la sociedad en la cual nacen”, que sirven como “sistemas de clasificación e interpretación” de eventos, personas, acciones y afectos (2012, p. 296). Por otro lado, en “*El trabajo de la Representación*”, Stuart Hall define la representación como la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes a través del lenguaje, como el vínculo entre los conceptos y el lenguaje que nos permite referirnos tanto al mundo “real” de objetos, personas y eventos, o incluso a los mundos imaginarios de objetos, personas y eventos de ficción (1997, p. 17). Tal definición se basa en una postura constructivista, en tanto se considera que el lenguaje y el significado se construyen socialmente. El mecanismo de circulación y resignificación de las representaciones sociales es la comunicación, que implica la existencia de códigos lingüísticos y marcos culturales compartidos.

Según Philippe Mesnard el testimonio es una representación del trauma vivido y como tal, no debe confundirse la escritura del trauma con el trauma en sí mismo (2010, p. 406). Alexander denomina la distancia entre evento y representación “proceso del trauma”, entendido como un acto discursivo, que busca “proyectar persuasivamente la denuncia del trauma a la audiencia-público”. Según este



autor, “la representación del trauma depende de construir un armazón convincente de clasificación cultural” (2003, p. 94). Tal proceso simbólico, que consiste en contar una nueva narración, “es contingente, altamente contestado y a veces altamente polarizado” (2003, p. 94), así como sus transformaciones dependen de la relación que establezca con los discursos y prácticas institucionales.

Uno de los hitos del relato testimonial en Latinoamérica es el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), realizado en conjunto por la indígena quiché y la antropóloga Elizabeth Burgos. Luego de más de quince años, David Stoll, un antropólogo estadounidense, publicó el libro *Rigoberta Menchú y la historia de todos los pobres guatemaltecos* (1999), en el que se cuestiona la veracidad de la historia contada por Menchú. De esta forma, argumenta que algunos de los eventos narrados no tienen consonancia con la realidad y que fueron elaborados fantasiosamente para tener mayor poder de convencimiento. Estas acusaciones fueron extensamente difundidas por medios de comunicación internacionales poniendo de presente debates acerca de la estrategización del discurso de sectores tradicionalmente excluidos para incidir en la esfera pública, así como la justificación de la acción armada para demandar la garantía de los derechos de la población (Beverly, 2008).

Beverly (2008) considera que el caso anterior muestra la apuesta de la testimoniante por dejar su posición de subalternidad en tanto se presenta como sujeto que tiene voz y, por ende, puede emitir un discurso sobre sí misma y su grupo social. La disputa que está en juego acá es sobre quién tiene la autoridad para enunciar al otro, si un académico que está en una posición de poder prominente, en tanto su discurso está soportado por tradicionales redes de difusión del conocimiento, o el mismo sujeto subalterno que al hablar sobre sí está apostando todos sus recursos simbólicos, puesto que no se preocupa por la posición que pueda perder, sino por la que puede ganar. Menchú, por tanto, logra ser un sujeto con historia, relevante para la academia y para la opinión pública. De tal modo, Beverly (2008) afirma que,

... por el proceso de construir su narrativa y articularse ella misma como un ícono político alrededor de su circulación, Menchú llega a ser no subalterna, en el sentido en que ella está operando como un sujeto de historia. Su discurso es performativo más que simplemente ser descriptivo o denotativo. Sus elecciones narrativas, incluyendo sus silencios y evasiones, suponen que hay versiones de “lo que realmente pasó” que ella no representa o no puede representar sin relativizar la autoridad de su propio relato. (p. 577)

Entonces, el autor manifiesta que el acto de testimoniar supone no solo la existencia de un testigo, sino de un sujeto político que crea “su propia autoridad narrativa y negocia sus condiciones de verdad y representatividad” (Beverly, 2008, p. 579). De este modo, los relatos testimoniales son tanto representaciones del trauma y



del mundo social donde este ocurre como vehículos de auto-representación, con respecto, claro está, a uno o varios Otros.

Lo interesante de los testimonios analizados en este trabajo es que ellos no dan voz a sujetos subalternos desconocidos, sino a sujetos sobre los que se ha dado una trascendencia significativa en los medios de comunicación, pero que, sin duda alguna, no han podido enunciar un discurso sobre sí mismos. De esta manera, el cariz contrahegémico que ha tomado el testimonio en la historia de América Latina, en este caso particular, se revela como soporte de un proyecto político y una apuesta comercial de grupos de interés con gran poder político y económico en Colombia. Se mantiene, sin duda alguna, la estrategización del discurso y la búsqueda de solidaridad del público lector con los testimoniantes.

2. Metodología

La metodología de investigación usada fue una combinación entre las aproximaciones cualitativas del análisis crítico del discurso (Pardo, 2007), postulado a partir de los planteamientos de Teun Van Dijk, y la propuesta metodológica de corte cualitativo que propone Rodríguez (2007), a partir de la teoría del núcleo central que plantea que las representaciones sociales están constituidas por un núcleo central y una red de elementos periféricos. Esta autora destaca la importancia del concepto de *themata*, que “serían temas persistentes, que tienen un poder generador por la diversidad de contenidos concretos que pueden desplegar en función de contextos específicos” (2007, p. 172). La identificación de *thematas* en un discurso permitiría encontrar los núcleos centrales de las representaciones sociales, y establecer así una jerarquía entre los contenidos de las representaciones. Con el fin de reconocer cambios y continuidades en el discurso testimonial, este trabajo tiene un enfoque comparativo entre testimonios producidos por víctimas de diferentes condiciones sociales y orígenes.

El universo está comprendido por los libros de literatura testimonial que relatan experiencias de secuestro en la selva amazónica colombiana. Los autores de los libros fueron secuestrados por la guerrilla de las FARC, durante el periodo presidencial de Andrés Pastrana (1998-2002) y al principio del primer gobierno de Álvaro Uribe. Su cautiverio se caracterizó por durar más de cinco años y haber estado en contacto con varios secuestrados. Tras la estrategia de conformar un grupo de personas para canjear por guerrilleros retenidos en las cárceles en un posible intercambio humanitario, las FARC secuestraron a extranjeros, militares, policías y políticos del ámbito regional y nacional, a través de múltiples estrategias como la toma armada de poblaciones, la retención en carreteras e incluso el secuestro de un avión.



Como esta es una investigación cualitativa, el muestreo fue de tipo intencional, específicamente un muestreo por criterio. La muestra de los testimonios sobre secuestro es de cuatro libros, cuyos criterios de selección fueron los siguientes: en primer lugar, se incluyeron textos realizados por los tres actores identificados: miembros de la fuerza pública (Pinchao, 2008), políticos (Betancourt, 2010; Jara, 2010), y extranjeros (Gonsalves, Stansell, Howes y Brozek, 2009); en segundo lugar, se incluyó la obra literaria de una mujer (Betancourt, 2010), para conocer sus particulares experiencias de cautiverio; como tercer criterio, se consideraron obras escritas tanto individual (Pinchao, 2008; Betancourt, 2010; Jara, 2010) como colectivamente (Gonsalves, Stansell, Howes & Brozek, 2009); y por último, se seleccionaron algunos relatos de personas que ya habían tenido un contacto previo con la región amazónica y de la Orinoquía antes de su secuestro (Pinchao, 2008; Jara, 2010).

3. Libros testimoniales del secuestro

a. *Mi fuga hacia la libertad*^B

Cuando fue secuestrado, John Fran Pinchao⁴ tenía 25 años y era subintendente de la Policía. El 1 de noviembre de 1998 fue retenido por las FARC, cuando esta guerrilla emprendió un agresivo y sorpresivo ataque a Mitú⁵. Ante la fuerte arremetida contra estos puestos militares, debido a la superioridad numérica de la guerrilla y las no tradicionales armas de alto impacto usadas como los “cilindros bomba”, esta organización retuvo a cientos de miembros de la fuerza pública. Tal accionar tenía como objetivo proveerse de rehenes que pudieran servir para negociar un intercambio humanitario. Teniendo en cuenta que entre 1998 y 2002 se estaba llevando a cabo un proceso de paz entre el gobierno colombiano y las FARC, el hecho de contar con rehenes le otorgaba a esta guerrilla mayor capacidad para posicionar sus intereses en la mesa de diálogo. Aunque efectivamente se realizaron varios canjes durante ese tiempo, militares y policías con rangos más altos fueron mantenidos como “objetos” de cambio en los campamentos guerrilleros por varios años. Ese fue el caso de John Fran Pinchao quien duró ocho años

3 Este acápite, así como algunos de los posteriores análisis sobre *Mi fuga hacia la libertad*, de John Fran Pinchao son desarrollados a partir de la ponencia con el mismo nombre que esta monografía, que presenté en el Congreso (Des)articulaciones 2015, organizado por el programa de Doctorado en Lenguajes y Lingüística Hispanoamericana de la Universidad de Pittsburgh, Pensilvania, EE.UU., octubre 9 y 10 de 2015.

4 John Fran Pinchao provenía de una familia de clase trabajadora, que vivía en la periferia de Bogotá y no podía costearle el estudio a sus hijos. Sin embargo, Pinchao logró entrar a estudiar una carrera de suboficial en la Policía Nacional sin costo alguno, luego de prestar el servicio militar en 1993.

5 Este suceso hizo parte de una táctica fariana de tomarse de forma violenta diferentes bases de las Fuerzas Armadas en el sur del país. Así pues, Mitú, Las Delicias, El Billar, Miraflores, Puerto Rico, Patascoy, y otros, son topónimos que se encuentran en el imaginario colectivo de los colombianos por haber sido justamente “tomados” por la guerrilla.



y medio en poder de las FARC, esperando el tan anhelado intercambio humanitario que nunca sucedió por la férrea línea política de los subsiguientes gobiernos de Álvaro Uribe.

Mi fuga hacia la libertad (2008) es el primer libro que publica una víctima sobre las condiciones de vida de los “canjeables” en las selvas colombianas. Esto se debe a que recuperó su libertad luego de escaparse y sobrevivir en la selva diecisiete días. Este libro también fue un éxito de ventas pues tuvo catorce ediciones, 25.000 ejemplares vendidos hasta su novena edición y traducciones en varios idiomas (Romero, 2017). La imagen de Pinchao fue capitalizada por el gobierno de Uribe para legitimar la política de la seguridad democrática, convirtiéndolo en un abanderado de la campaña contra el intercambio humanitario (Romero, 2017).

b. *Lejos del infierno. Una odisea de 1.967 días en manos de las FARC*

Marc Gonsalves, ex-miembro de la Fuerza Aérea de Estados Unidos; Keith Stansell, ex-marine del Cuerpo de Infantería de la Marina de ese mismo país y Tom Howes, experimentado piloto estadounidense, también hacen parte de los nombres tristemente célebres por ser repetidos en los medios de comunicación cuando se hablaba del secuestro de los “canjeables”. Si bien no eran políticos o militares colombianos, para las FARC también hacían parte de un grupo extenso de enemigos de “la revolución”; ellos mismos eran la expresión del “imperialismo yanqui” que, de manera ideológica, también era fuertemente combatida por esa guerrilla. Sobre todo porque su estancia en Colombia se debía a su participación en la lucha contra las producción de estupefacientes en el marco del Plan Colombia, acuerdo anti-narcóticos financiado con recursos estadounidenses⁶.

Gonsalves, Stansell y Howes se desempeñaban como contratistas para la empresa de consultoría *Northrop Grumman*, que trabajaba para el gobierno de Estados Unidos⁷ en la identificación de zonas de cultivo y procesamiento de coca para la producción de cocaína. Cuando su avión cae a tierra por fallas mecánicas, los tres estadounidenses salen ilesos, pero pocos minutos después son retenidos por un

6 En la tapa de la sexta edición del libro en español se encuentra la siguiente frase “Bestseller del New York Times”. Así mismo, en la cinta que recubre el libro recordando que el ejemplar hace parte de la edición número seis, se encuentra un par de citas de dos influyentes personajes de la opinión pública colombiana: Enrique Santos Calderón, ex-director del periódico *El Tiempo*, y José Obdulio Gaviria, férreo escudero de Álvaro Uribe. El libro se lanzó en 2009, el mismo año para la versión en inglés y en español. En Estados Unidos el libro fue producido por la editorial de alcance multinacional HarperCollins y en español, se publica por la Editorial Planeta Colombiana. En este último formato, alcanza su última edición en cinco meses. Es necesario recalcar que uno de los traductores del libro al español fue Juan Carlos Torres, quien escribió en 2008 *Operación Jaque*, el relato gubernista de este operativo. De esta manera, podemos establecer la importancia para el Establecimiento de este libro, en tanto contribuye a mantener una línea discursiva anti-terrorista.

7 Información sustraída de la página web de GlobalSecurity.org.



grupo de guerrilleros de las FARC. Según su recuento, el resto de la tripulación muere asesinada. Su cautiverio dura cinco años, siendo la causa de liberación el rescate logrado a partir de la Operación Jaque, en julio 2 de 2008, por la que también Ingrid Betancourt obtiene su libertad (Gonsalves, Stansell, Howes & Brozek, 2009).

Es importante resaltar que *Lejos del infierno* fue realizado con la colaboración de Gary Brozek, un escritor independiente de Estados Unidos⁸. Además, es debido reconocer la particularidad de la organización del testimonio, que más bien podríamos llamar los testimonios, ya que cada capítulo está compuesto por el relato de cada uno de los testigos. Así pues, los capítulos se dividen en apartes cuyo nombre son: Marc, Keith o Tom.

Al ver que en un solo libro confluyen los testimonios de tres ex-rehenes estadounidenses, se podría pensar que esta pieza literaria constituye una versión definida de la experiencia del secuestro en los campamentos de las FARC. Sin embargo, allí se plasman versiones diferentes de un mismo episodio que, claro está, se adecúan a las percepciones del narrador o “testigo” específico. Así mismo, se encuentran posiciones contradictorias frente al comportamiento de una persona, como por ejemplo, Ingrid Betancourt, fuertemente criticada por Keith Stansell y un tanto comprendida por Marc Gonsalves⁹. De esta manera, uno podría preguntarse por qué ellos no publicaron su testimonio individualmente. La respuesta a esto es que los tres estadounidenses mantuvieron una relación cercana durante todo su cautiverio. Ellos hicieron todo lo posible por apoyarse mutuamente, puesto que compartían un trabajo, una tragedia, y podemos decir, un sustrato cultural.

A pesar de las diferencias en sus puntos de vista, explicados por sus diferentes edades y experiencias vitales, las visiones de este libro contrastan con las de los otros retenidos colombianos, integrantes de las Fuerzas Militares y políticos. Así pues, podemos decir que este libro pertenece a un sub-género literario estadounidense en el que el protagonista, generalmente militar, es subalternizado por una situación que involucra un enemigo interno o externo, pero que por sus particulares habilidades puede sortear y su dignidad se ensalza para el bien de la libertad y la democracia¹⁰.

8 Sabemos de su existencia porque su nombre se encuentra en la lista de autores. De tal modo que es posible reconocerle la escritura del libro a partir de las narraciones de los tres ex-secuestrados.

9 Romero, S. (2009). *Book casts harsh light on Ex-Hostage in Colombia*. The New York Times. Disponible en http://www.nytimes.com/2009/02/27/world/americas/27betancourt.html?_r=2 Consultado el 23 de octubre de 2015. Esta deferencia en el trato es, sin duda, consecuencia de la cercana relación que sostuvieron Gonsalves y Betancourt en cautiverio, y que ambos cuentan en sus textos.

10 Conversación con Jesús Morales, estudiante del doctorado en Lenguajes y Lingüística hispánica en la Universidad de Pittsburgh. Octubre de 2015. Ejemplos de este subgénero serían el famoso libro, que fue adaptado recientemente al cine, *American Sniper: The Autobiography of the Most Lethal Sniper in U.S. Military*



c. *El mundo al revés*

El entonces gobernador del departamento del Meta, Alan Jara¹¹, fue secuestrado en el 2001 cuando participaba de la inauguración del “Puente de la reconciliación” ubicado sobre el río Guape, en el municipio de Lejanías, Meta, cuya construcción había sido ejecutada en su gobierno (Jara, 2010).

Su libro *El mundo al revés. Más que sobrevivir al secuestro* fue publicado en marzo de 2010 por la desaparecida editorial Norma. Como su subtítulo lo indica, el testimonio de Alan Jara busca resaltar los esfuerzos por resistir durante el secuestro, más que hacer hincapié en la tradicional imagen de víctima vulnerable que no tiene ninguna opción de establecer prácticas de libertad. De tal manera que los trabajos que dependen de la destreza mental abarcan una parte importante del libro. Cuando Oviedo y Quintero analizan las fracturas causadas por el secuestro en la identidad narrativa que Jara plasma en su libro testimonial, ellas se refieren a estas estrategias como “alegorías de libertad” (2014, p. 347).

Otro rasgo característico de la obra es que Alan Jara no solo extiende una crítica sólida hacia sus captores, sino que expresa su rechazo a la posición superficial e ineficaz del gobierno nacional, y la sociedad civil en general, frente al secuestro de sus connacionales. Por tanto, este libro se constituye en una fuerte crítica al sistema político colombiano de un individuo con una carrera pública ya establecida, y que como lo vimos, continuó después de su secuestro. Su percepción frente a las instituciones y los gobernantes también está soportada en la descripción del comportamiento de los políticos que se encuentran en su misma condición y conviven en el mismo campamento. Por el hecho de que para Jara los individuos políticos son la expresión de ese sistema corrupto, él prefiere compartir el sitio de reclusión con los militares y no con los políticos envueltos en el ego de sus prominentes personalidades.

Alan Jara es liberado unilateralmente en febrero de 2009 por la gestión de Hugo Chávez y Piedad Córdoba (Oviedo y Quintero, 2014). Cuando da sus declaraciones a los medios de comunicación, es posible ver en él un sujeto crítico del manejo que el gobierno nacional le dio a su situación, específicamente a la decisión de establecer un intercambio humanitario. Así pues, comenta que las FARC no estaban derrotadas como lo hacía creer el presidente quien defendía el éxito de casi una década de la política de la seguridad democrática. Argumentó, además,

History (2012) de Chris Kyle y el testimonio “Our man is inside” de Diego C. Asensio, quien fue retenido en la toma de la Embajada de la República Dominicana en Bogotá por el grupo guerrillero M-19.

11 Alan Jara estudió ingeniería civil y una maestría en ciencias de la ingeniería en Kiev, Ucrania. Al regresar a Colombia, ejerce como docente universitario e inicia su vida pública, llegando a ser alcalde de Villavieja en 1987, así como gobernador del departamento del Meta en tres ocasiones, la primera en 1990, la segunda vez entre 1998 y 2000 (Jara, 2010), y la tercera entre 2012 y 2015.



que la salida al conflicto armado no debía lograrse a través de la estrategia militar, sino desde la política. En parte por ser reconocido en la vida pública, abandera a nivel nacional esfuerzos por la liberación de sus compañeros de cautiverio, desde el ámbito civil. Así pues, es posible catalogar el relato testimonial de Alan Jara como contestatario a la política guerrillista del gobierno.

d. *No hay silencio que no termine*

Íngrid Betancourt¹² era candidata presidencial en el momento en que fue secuestrada. A pocos días de ser cancelado el proceso de paz, Betancourt se dirigió con algunos miembros de su campaña, periodistas extranjeros y escoltas a San Vicente del Caguán, único lugar donde el partido Verde Oxígeno contaba con un alcalde electo. Este funcionario le había pedido que fuera a dar un parte de tranquilidad a la población del municipio —ubicado dentro de la Zona de Distención—, que se sentía insegura por las represalias que la guerrilla podría tomar en contra de ellos al ser canceladas las negociaciones. A pesar de haber solicitado la protección necesaria para llegar al municipio, el equipo de la candidata no pudo viajar en avión ni pudo contar con el respaldo de los escoltas asignados para su campaña. De tal manera que ella toma la decisión de trasladarse por tierra a San Vicente, junto con algunas personas de su equipo inicial, entre los que se encontraba Clara Rojas. En la carretera un grupo de las FARC intercepta el carro y de manera forzada, se llevan a Betancourt y Rojas a un campamento guerrillero.

No hay silencio que no termine fue escrito y publicado primero en francés, y luego traducido simultáneamente a diferentes idiomas. Este fue un libro que se pensó para una audiencia global, entre la que se encontraban la población hispanoamericana, la angloparlante y la europea, pero en especial, la sociedad francesa. Como bien lo argumenta Sandra Murillo (2012), la figura de Ingrid Betancourt

12 Íngrid Betancourt es hija de Gabriel Betancourt, quien fuera Ministro de Educación entre los años 1955-1956 y 1966-1968, así como Subdirector General de Educación de la UNESCO (1963 – 1966) y embajador y Delegado Permanente de Colombia ante esta misma institución en 1968. Su madre es Yolanda Pulecio, ex-reina de belleza y figura pública por su incursión en causas benéficas y en la política. Por el cargo de su padre, Íngrid Betancourt vive su infancia y parte de su adolescencia en Francia, y luego estudia Ciencia Política en el Instituto de Estudios Políticos de París. Allí conoce a su primer esposo, Fabrice Delloye, y a partir de su matrimonio, obtiene la ciudadanía francesa. En la década de los '90, incursiona en la política colombiana, llegando a ser representante a la cámara por el Partido Liberal, y en 1998, crea el partido Verde Oxígeno, basado en los principios ecologistas de los partidos verdes europeos. De tal manera que en ese año es elegida como senadora hasta que se retira de este cargo para lanzar su campaña electoral para la Presidencia. Antes de su secuestro, ya había producido dos libros relacionados con su trabajo político: *Sí sabía* (1996), sobre el escándalo del uso de dineros provenientes del narcotráfico en la campaña presidencial de Ernesto Samper y *La rabia en el corazón* (2001), con el que buscaba posicionar su perfil político al interior y exterior del país en el marco de su candidatura, puesto que primero fue publicado en Francia. Biografía de Íngrid Betancourt. Diarocrítico.com. Disponible en <http://www.diarocrítico.com/noticia/97172/noticias/biografia-de-ingrid-betancourt.html> Consultado el 23 de octubre de 2015.



cobró una importancia simbólica en Francia, al punto de ser reconocida como una “Juana de Arco” moderna.

El argumento de File-Muriel de que los libros testimoniales del secuestro, y específicamente, el libro escrito por Betancourt, tuvieron mayor acogida en el exterior, resultaría acertado en tanto Colombia no es un país de lectores¹³. Pero el hecho de que Betancourt hubiera pedido una indemnización al Estado colombiano luego de ser rescatada resultó en el deterioro de su imagen pública, que había empezado a ser negativa luego de que distintos medios informativos y relatos de ex–canjeables dieron a conocer supuestas acciones suyas durante el secuestro que la hacían ver como una victimaria y no como una víctima. Un ejemplo de ello sería su sagacidad para obtener beneficios para sí misma y sus amigos. De esta manera, este libro constituye una respuesta ante las acusaciones proferidas contra ella desde diversos sectores, recalcando que su comportamiento se basó en torno a los principios de la dignidad y la valentía. Así pues, Betancourt también hizo parte de la lucha por proponer una versión válida de la memoria del secuestro político reciente.

Betancourt, entonces, no es la típica víctima del conflicto armado colombiano que está dispuesta a recibir los recursos económicos y simbólicos que el Estado ya ha estipulado con anterioridad para la reparación de personas violentadas. Y es por eso que ella solicita una indemnización al Estado por el tiempo que estuvo secuestrada, confiando en las instituciones como garantes de los derechos ciudadanos. Al igual que Alan Jara, es crítica de los vicios de la política nacional, así como de la irresponsabilidad de los medios de comunicación al difundir informaciones falsas sobre su vida como secuestrada. Sin embargo, lo anterior no es central en su relato, en tanto su narración está en gran parte contenida por sus elucubraciones sobre la situación que vive y sus manifestaciones corporales, es decir, que está gran parte centrada en sí misma, en sus actos y reflexiones en y sobre el cautiverio.

4. Representaciones de las FARC y de sus guerrilleros como victimarios

Todos los autores buscan demostrar las contradicciones internas de las FARC al contraponer el modelo socio-político que el grupo guerrillero proponía establecer luego de la victoria de “la revolución socialista” con el modo de vida al interior

13 Para entender esta problemática, ver: Tibble, C. (2015). ¿Por qué no lee Macondo? *Revista Arcadia*, Disponible en <https://www.revistaarcadia.com/impresareportaje/articulo/por-que-no-lee-colombia/41882>; Reyes, Y. “¿Por qué no lee Macondo?” II (27 de abril 2015). *Periódico El Tiempo*, Disponible en <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15636020>; Palacio, R. (2015). Un país narrado, pero no leído. *Revista Arcadia*, Disponible en <https://www.revistaarcadia.com/impresaliteratura/articulo/indices-lectura-colombia/42573>. Estos tres artículos de análisis se enmarcaron en un debate reciente sobre el porqué los colombianos no leen muchos libros.



de los campamentos guerrilleros. Narraciones sobre disputas por el mando, conflictos de intereses personales, excesos en la imposición de castigos, elevadas cargas de trabajo físico, violencia de género, logran convencer al lector de que no solo hay una contradicción entre los fines y los medios en el accionar de este grupo armado, sino en el modelo de sociedad utópica que plantean y la realidad inequitativa de los frentes guerrilleros. La revelación de fracturas en la cohesión organizacional, así como el descontento de la tropa frente a decisiones tomadas por los jefes guerrilleros es una forma para fundamentar la ya mala imagen de las FARC en la sociedad civil, pues las críticas se han hecho con conocimiento de causa.

4.1 El discurso contrterrorista y de la seguridad democrática

La figura de Pinchao tras su fuga permitió posicionar el discurso de la seguridad democrática a nivel nacional e internacional, en tanto él mismo era el testimonio vivo de los desmanes de las FARC (López, 2013). Como testigo directo de crímenes de guerra, su libro cumple la función de enmarcar esa imagen de la organización guerrillera como un grupo enemigo, que puede ejemplificarse cuando se refiere a la Toma de Mitú: “era más tenebroso el video que la misma toma, ya que en el fragor del combate, por el instinto de supervivencia se asume una actitud tranquila que permite hacer frente al *enemigo*¹⁴ para conservar la vida” (Pinchao, 2008, p. 85). A su vez, el término “terrorista” es usado para clasificar indistintamente a la guerrilla en su doble dimensión, como organización y como individuos combatientes. Así pues, se ve que Pinchao se adhiere al discurso gubernamental al usar su sistema clasificatorio, que naturalmente ha sido adquirido a partir de su adscripción a la Fuerza Pública. La eficacia simbólica de su discurso se basa en ser testigo directo de los actos de las FARC, por eso en varias ocasiones parece que Pinchao fuera un testigo que está enunciando pruebas legales contra la organización guerrillera. El uso del término “terrorista” también por parte de los tres estadounidenses secuestrados apoya de manera directa la política antiterrorista del presidente saliente de Estados Unidos en 2009, George W. Bush y, por consiguiente, el tipo de lucha contrainsurgente de Uribe Vélez. Así pues, hacen parte de un argumento con el que se justifica las labores de inteligencia que realizaban cuando fueron secuestrados. El hecho de explicar la lucha militar como un sacrificio da entender que ellos se ven a sí mismos como individuos que se han sacrificado para ayudar en la cruzada por la protección de la libertad que ha impulsado su país.

La descripción precisa de las acciones de guerra de las fuerzas armadas colombianas y la estimación de su impacto militar y moral sobre la guerrilla, les permite

14 Las cursivas son mías.



argumentar que la política de la seguridad democrática y, por ende, el apoyo del gobierno estadounidense a través del Plan Colombia, tiene resultados positivos y, por tanto, debería continuar para eliminar físicamente a las FARC. Sin embargo, los esfuerzos militares serían totalmente exitosos si ellos no estuvieran retenidos en el mismo espacio ocupado por los guerrilleros, ya que la puesta en marcha de acciones militares más contundentes podría significar su muerte. De esta manera, los relatos de las reflexiones en cautiverio de Pinchao y de los tres estadounidenses no terminan inscribiéndose del todo a una política de guerra en la que no se contemplara la negociación, puesto que lo que estaba en juego eran sus vidas.

4.2 Salvajización y primitivización

Taussig (2002) dice que para Carlos Fuentes hay dos polos que constituyen la literatura latinoamericana: la Naturaleza y el Dictador. A la naturaleza se le atribuye una “destruictividad brutal” que en realidad es el símbolo de un poder más devastador, propio de las relaciones sociales. Es por eso que los relatos del secuestro configuran a los guerrilleros de las FARC como los únicos perpetuadores de una violencia irracional. La selva (espacio del secuestro) se presenta como un espacio hostil (Romero, 2018), pero nada comparado con los efectos devastadores de las acciones guerrilleras. De esta manera, quien resulta ser más cruel que las fuerzas implacables de la naturaleza es el agente humano que voluntariamente ejerce el mal.

Sin embargo, sí se encuentra que la selva como espacio donde transcurre la mayor parte de la vida guerrillera sirve para catalogar metonímicamente a la guerrilla. Así pues, a las FARC se le atribuyen prácticas irracionales y a sus combatientes se los designa como salvajes. Denominar a alguien como salvaje denota un esfuerzo por enfatizar que está fuera de la cultura, aunque podría seguir siendo humano. De ahí que establezcamos dos operaciones discursivas respecto a salvajizar a los guerrilleros de las FARC: la animalización y la primitivización. La categorización animalista lleva tras de sí la presunción de la existencia de una contradicción total entre naturaleza y cultura, en tanto, no ser humano implica ser un animal. Esta estrategia discursiva resulta también ser una respuesta al trato inhumano de la guerrilla, que muchas veces hace sentir a los secuestrados como animales.

López (2008), a partir de su análisis de la construcción de Pinchao como héroe nacional, considera que sus discursos públicos dieron pie a la demonización de las FARC. Sin embargo, al leer su libro se denota más bien un esfuerzo de deshumanización, y en esa medida, de barbarización. En esta cita la guerrilla se describe como parte del paisaje y es equiparada con animales salvajes que están al acecho.



El problema no era salir del campamento, sino mantenerse en la selva y sobrevivir en esas condiciones tan adversas: el peligro permanente de encontrarse con animales salvajes al acecho, una guerrilla siguiéndole los pasos, un mundo de zancudos que no dejan de picar, unos ríos caudalosos y una gran cantidad de agua desbordada. (p. 191)

Además, se describen muchos comportamientos de los guerrilleros como individuos, sobre todo de hombres, como salvajes, así no se enmarquen en acciones de guerra. Actos de violencia de género por ejemplo contra guerrilleras¹⁵ y secuestradas. De esta forma, Pinchao (2008) asevera que “no hay animal más peligroso que el hombre” y en circunstancias de secuestro, pero también de guerra “prima el instinto de supervivencia y el hombre es un lobo para el hombre, como dijo un filósofo” (p. 127).

Este comportamiento se explica no solo por las condiciones extremas en las que se encontraban secuestrados y guerrilleros, sino como expresión de la tendencia de “hacerse más salvaje que el salvaje para dominar la selva y sus habitantes” (Páramo, 2009, p. 75), teniendo en cuenta que los salvajes en estos relatos son los carceleros, es decir, los miembros de la guerrilla, hombres y mujeres. Tal situación también recuerda la idea de la existencia de “un conjunto más o menos simultáneo de impulsos en el cual, a medida que va transcurriendo el tiempo en la selva, los más irracionales (eso es, los más salvajes) van anulando a los racionales (o culturales) hasta su virtual extensión” (Páramo, 2009, p. 39). Como si el reverso del Leviatán de la cultura, provocara la primitivización de los seres más *civilizados*.

La edad de Piedra será un referente que atravesará toda la historia de secuestro narrada en el libro de Howes, Stansell y Gonsalves (2009), puesto que claramente oponían su propio país que contaba con gran cantidad de artefactos tecnológicos, y la selva amazónica colombiana, un lugar donde quizás lo moderno, e incluso “la civilización” no había llegado (Romero, 2018). De esta manera, el comportamiento de los guerrilleros hacia ellos también les da pie para considerarlos como grotescos, toscos y poco inteligentes, casi sin cultura, como se conoce comúnmente a los humanos del Paleolítico. El hecho de recurrir, por ejemplo, a la medicina popular para curar el malestar estomacal de Keith Stansell es catalogado por uno de ellos como de “prehistórico” (p. 109).

15 Todos los autores resaltan la falta de autonomía de las guerrilleras para decidir sobre su cuerpo, que argumentan en el hecho de que las mujeres que no estuvieran comprometidas con algún guerrillero debían participar en actos sexuales periódicamente. De esta manera se arguye que eran “esclavas sexuales” de las FARC. Muchas de estas mujeres establecían relaciones sentimentales con otros combatientes y aquellas que lograban comprometerse con los jefes de frente era a quienes mejor les iba. En este juego de relaciones sociales las guerrilleras capitalizan sus atributos físicos, puesto que les permite obtener beneficios personales.



4.3 Infantilización y caricaturización

Otras maneras de minimizar discursivamente a los sujetos guerrilleros y, por ende, de enfrentar su violencia física a través de la violencia simbólica es la infantilización y la caricaturización. Estas estrategias se expresan con gran nitidez en el texto de los tres estadounidenses, pero es posible rastrearlas también en los otros testimonios analizados.

Definitivamente, los miembros de la guerrilla siguen perteneciendo al género humano, pero en realidad son un remedo de ello. Tal como vimos antes, ellos son representados como personas sin madurez física y moral, pero también mental. Gonsalves (2009) plasma esta percepción al principio de su cautiverio así:

Tanto como nosotros nos cansábamos de oír “¿Quién sabe?”, estoy seguro de que ellos se preguntaban por qué usábamos tan a menudo palabras como “extravagante” y “surrealista”. Estar caminando por la selva –pasando con frecuencia por los campos de coca que antes habíamos reportado desde el aire-, con un montón de *terroristas chupa-colombinas, come-dulces, con cerebros lavados*, había atrofiado nuestro vocabulario, así que recurriamos a nuestras manidas palabras de siempre. (p. 77)

Referirse a los guerrilleros a través de denominaciones que apelan a rasgos físicos o formas de comportamiento, se asienta en un hábito característico de los campamentos: establecer uno o más apodosos que resalten aún más un carácter sobresaliente de la persona. Así pues, los estadounidenses se adhieren a esta práctica y crean sobrenombres para sus captores en inglés, lo que les permite referirse a ellos sin ser entendidos. Esto significa que había un interés por disminuir al otro para poder enfrentarlo. Como hemos visto, el uso de las operaciones discursivas descritas permite a través del discurso enfrentar los actos de violencia cotidiana generados por los guerrilleros. El individuo guerrillero se juzga a través de sus actos y, por ende, se le califica a partir de ellos.

4.4 Conocimiento, trabajo y moral

A pesar de que la experiencia hizo cambiar la actitud de los rehenes frente a su propia vida y la sociedad, los tres estadounidenses secuestrados siempre vieron como diametralmente diferentes a los integrantes de las FARC. Más allá de las diferencias en los modos de vida entre selva y ciudad, ilegalidad y legalidad, se contraponen además las expectativas vitales, los modos de conocer y la manera de apreciar el mundo. Howes (2009) afirma que: “Muy pocos guerrilleros se interesaban por el mundo de la naturaleza. Se diría que siempre dividían todo en categorías opuestas: comestible/no comestible, venenoso/no venenoso, muy



peligroso/mortal. Dadas sus circunstancias, esas parecían distinciones importantes de hacer” (p. 171).

De esta manera, se distingue una diferencia clara entre los capitales culturales de los miembros con menor nivel en la jerarquía de la organización y los rehenes, especialmente, los políticos y extranjeros. Ingrid Betancourt de forma discreta posiciona una suerte de autoridad lingüística que le permite cuestionar la manera en que hablan unas guerrilleras: “pronunciaba mal el verbo “bombardear”, como una niña con problemas de dicción. También utilizaban el verbo “mirar” en lugar de ver. El resultado era sorprendente. Decían “lo miré”, cuando habían visto a alguien. Sonrei” (2010, p. 113).

Es debido decir que algunos autores, como Betancourt y Jara, reconocen que el nivel educativo y experiencia política de los jefes guerrilleros con respecto a los soldados rasos es un factor que determina su contrastante percepción del mundo. Por eso es que los dos describen en sus testimonios largos diálogos que establecen con algunos cabecillas, mientras que en variadas ocasiones argumentan que sus guardias e incluso, los líderes de los frentes guerrilleros, tienen un estrecho horizonte de pensamiento. Es decir, que sus vidas transcurren ejecutando las tareas que sus jefes les ordenaban dentro de los campamentos, durante las travesías al interior de la selva y en el frente de combate, sin detenerse a pensar en su posición en el mundo y sus condiciones de vida.

Así pues, los miembros de la guerrilla se presentan como individuos con una capacidad de raciocinio limitada, como personas que no pueden pensar más allá de sus necesidades y de los estímulos inmediatos. Ellos habrían ingresado a la guerrilla porque era lo único de lo que podían echar mano, y si seguían ahí era por su poca capacidad de establecer una posición personal que cuestionara los errores de la guerrilla como organización y en específico, de sus dirigentes. Lo que vemos acá es la manifestación de violencia simbólica por parte de las víctimas del secuestro que cuestionan formas de vidas diferentes a las que ellos tenían y veían dentro de las ciudades y de sus círculos sociales. Esto se percibe sobre todo en los relatos de los políticos –aún más en el de Betancourt–, y de los tres estadounidenses para quienes la reflexividad constante sobre las acciones personales debe ser una actividad diaria. Que las preocupaciones e intereses de sus captores se relacionen principalmente con sus prácticas en la organización y su vida material les da elementos a los testimoniantes para declarar este modo de vida como erróneo. Muchos de los comentarios que declaran estas prácticas como curiosas se centran en actividades propias de quien trabaja en el campo, que puede dedicar horas a trabajos pequeños, que requieren concentración y un nivel importante de fuerza física.



Si bien una crítica recurrente es la enajenación ideológica que no les permitía pensar más allá de sus deberes cotidianos ni considerar el impacto de su participación en una organización dedicada al ejercicio de la violencia, las víctimas del secuestro valoran las capacidades físicas de los hombres y mujeres combatientes, debido a su alto nivel de adaptación a las actividades de la guerra en la selva. Entonces, los guerrilleros pasan de ser vistos como poco humanos a exhibir habilidades que superan las del común. Sin embargo, esto mismo puede hacerlos ver como seres diferentes cuya humanidad podría estar en cuestión, de tal modo que están más cercanos a ser unos autómatas con un desempeño elevado.

Así pues, es posible establecer que mientras los combatientes rasos son considerados como personas con poca autonomía moral, los comandantes guerrilleros son representados como seres malévolos, traicioneros, sagaces para su propia conveniencia. Estos últimos, entonces, son quienes dominan el criterio de sus subalternos, puesto que se aprovechan de su “ignorancia” y vulnerabilidad social.

4.5 Empatía

Algunos de los autores se dan cuenta que la participación en el grupo armado obedecía a razones ligadas a experiencias violentas previas, de distinta clase: intrafamiliar, de género, política, y estructural. Junto a esto, también encontraban que la organización guerrillera ofrecía una serie de beneficios que atraían a los más jóvenes y a los desposeídos. De alguna manera, la violencia que imponían como guerrilleros se explicaba a partir de una vida llena de carencias y vulnerabilidades. Esto se basaba en una de las explicaciones que los tres estadounidenses recibían cuando ellos también les preguntaban a sus captores las causas de su reclutamiento. Muchos decían que la razón para estar allí era la “Violencia”. Aceptación referida a experiencias violentas diferenciadas o a la interiorización de las razones constitutivas comúnmente esgrimidas por la organización guerrillera.

Se cree que las prácticas violentas tienden a reproducirse en nuevos actos de violencia, que pueden ser del mismo o de diferente orden. En ocasiones, los autores tratan de dar a entender que los guerrilleros son producto de una violencia constituyente sufrida en la niñez, y en la actualidad, solo son como eslabones homogéneos de una cadena que soporta la estructura guerrillera. Una metáfora usada es que los guerrilleros, sobre todo los que tienen menos poder, también están secuestrados como ellos, puesto que, si se escapan y son encontrados, podrían también estar en peligro de ser asesinados por traición. Estos *parias* serían también rehenes de los dirigentes guerrilleros. Esto explica el porqué algunos guerrilleros recurren al suicidio, tal como lo narra Betancourt. Entonces, se establece, así sea solo en el plano narrativo, una solidaridad entre víctimas de una misma condición: estar bajo el dominio de los ideólogos de la guerrilla.



Además, es debido decir que el largo tiempo de cautiverio posibilitó un alto nivel de conocimiento entre guerrilleros y secuestrados, generando el establecimiento de relaciones de amistad o al menos, de gestos de comprensión y solidaridad. Por tanto, los autores también presentan una imagen de los guerrilleros como personas complejas que sienten como cualquier otro ser humano, y que están configurados de acuerdo a sus experiencias de vida social.

5. Representación de sí mismos

Lejeune (1980) citado por Buitrago (2010), establece que

... los relatos de denuncia son libros morales que suscitan en el lector reacciones de indignación ante la injusticia, la maldad y la estupidez relacionadas a una institución, lo que supone que el testigo con el que el lector se identifica esté perpetuamente en una posición de inocencia y de generosidad que autoriza esta denuncia. (p. 25)

Sin embargo, lo interesante de estos testimonios, sin duda alguna, es que los autores se posicionan más que seres totalmente victimizados sin ninguna posibilidad de acción.

Si la experiencia de secuestro fue un acto de minimización, la acción de testimoniar en contra de la guerrilla implicó entonces el vuelco en la identificación de quienes ejercían el poder violento. En la descripción de un intento de escape de Betancourt, que finaliza con su interceptación por parte de unos guerrilleros, se dilucida la transformación de su identidad, pues pasa de estar victimizada a ser consciente de sus fortalezas. No es la fuerza física la que hace a la autora más capaz y más valiosa, sino su dignidad y discernimiento moral. Betancourt inicia batallando contra la selva, ese espacio impenetrable, pero se da cuenta que puede entenderlo, que tiene una lógica y, por ende, su mística es desentrañable. También nota que se puede actuar para minimizar sus peligros. Pero todavía le da miedo porque teme por su vida. Cuando la guerrilla la encuentra, ella no tiene armas para combatirla, pero se da cuenta que tiene dignidad y una superioridad moral, que la dota de fuerza mental e incluso, física. Ella sufre los insultos de los hombres guerrilleros que han alejado del acto a sus compañeras, puesto que ellos son los guerreros que se imponen sobre la víctima mujer. Hay doble dominación, el de los victimarios sobre la víctima, y el de los hombres con armas sobre la mujer sin objetos. Betancourt termina ganando la batalla porque al final le piden disculpas. Su implacabilidad sobrepasa los vejámenes de la guerrilla. A través del sufrimiento es como Betancourt se vuelve una heroína. No es más fuerte, pero si es más implacable, más coherente. Su discernimiento moral es lo que le hace sobreponerse a ese mundo “surrealista”, que es como ella nombra su entorno de cautiverio.



Junto con los principios morales que la autora alega tener, también resalta su capacidad para autocontrolarse. Este pasaje demuestra la intención de la autora por presentarse como civilizada,

Le agradecí con todas las formas de la cortesía. Sentía la necesidad de ataviarme de ritos, recobrar aquello que hacía de mí un ser humano civilizado, moldeado por una educación que se inscribía en una cultura, una tradición, en una historia. Como nunca en mi vida, sentía la necesidad de alejarme de la barbarie. (Betancourt, 2010, p. 43)

Sin duda alguna, Betancourt se siente culta por haber crecido y estudiado en Francia, mostrando que la cultura de este país es auténtica. De esta manera, ella no solo estaría en posición de superioridad frente a sus captores, sino también frente a sus compañeros de secuestro. Y ser culto o civilizado también significaba desplegar un ramillete de principios, que según los testimonios sobre todo de Betancourt y los tres estadounidenses, eran el honor, la valentía, la decencia, el respeto, y la dignidad. De ahí que todos los autores de los testimonios analizados dediquen una parte importante de sus textos a relatar y luego, cuestionar ciertas actitudes de sus compañeros de secuestro, mostrando cómo el cautiverio saca la peor parte de las personas, en tanto deshumaniza y lleva a las personas a su estado natural, llenos de carencias y dispuestos a pelear de manera individualista para proveerse de los escasos recursos disponibles. Las referencias constantes a la adaptación a un espacio hostil y a la competencia por los recursos entre varios sobrevivientes recuerdan claramente la literatura de naufragios, donde se ficcionaliza y reactualiza la idea del estado primigenio del ser humano aislado, inocente y desconocedor. A pesar de que puede lograr entender el ambiente circundante, a partir de la creación de herramientas que le permitan sacar provecho de este, lo que resulta absolutamente complejo es la ideación de principios de organización social y su inmediata aplicación y legitimación. Determinar los orígenes del poder social es, entonces, una constante que ha alimentado la imaginación moderna. Sin duda alguna, este tipo de literatura guió la producción de los libros aquí analizados.

5.1 Identidad y resistencia

El contrato de veridicción de Pinchao con la sociedad colombiana está sostenido sobre bases sólidas, en tanto, es el primer ex–secuestrado del grupo de “los canjeables” que expone las dramáticas condiciones del cautiverio en los campamentos selváticos de las FARC. De esta manera, su relato reafirma la condición de héroe mediático al que había sido posicionado, luego de que su imagen fue capitalizada por el gobierno de Uribe Vélez para continuar con su política de combatir militarmente a las FARC, sin ninguna clase de concesiones, así estas hubieran sido de tipo de humanitario (López, 2013).



Pinchao es la representación no anónima de los “héroes anónimos de la patria”. Lo es por tres razones particulares: resultar vivo después de catorce horas de combate en la Toma de Mitú, sobrevivir a la selva y al cautiverio durante ocho años y medio, y fugarse de sus captores a través de un paisaje agreste como lo es la Amazonia. Es un héroe que no sufre todo el tiempo –aunque él mismo se sorprenda de su propia actitud–, es un héroe que se divierte, que se maravilla de los lugares por los que pasa y de las cosas que aprende. En la siguiente cita podemos ver cómo se concibe a sí mismo, y el hecho de seguir hasta las últimas consecuencias en su particular modo de ser lo llevan a autocriticarse: “allí construyeron un campamento bonito *-qué masoquismo el mío, incluso en las peores circunstancias me pongo a apreciar las cosas*¹⁶-, pero no lo pudimos estrenar” (Pinchao, 2008, p. 139).

El discurso sobre sí mismo son sus hechos. Claro está que la pretensión de describir sucesos de manera objetiva también implica emitir un discurso, pero más que ofrecer una interpretación de estos actos, su intención es mostrarlos tal cómo sucedieron. De esta manera, el público lector tendría un amplio espacio para la reflexión, pudiendo juzgar a Pinchao, en primera instancia, no por sus palabras, sino por sus hechos. Sus acciones serían evaluadas, entonces, por los efectos que logran. El relato testimonial lo erige como un estratega, que apuesta por una lectura de la vida guerrillera con el fin de utilizar luego esa información, a pesar de no saber con antelación cómo ni cuándo.

5.2 Estrategias de supervivencia y prácticas de libertad

Al reconocer que el tiempo en cautiverio dependía de las acciones que emprendieran agentes externos como el gobierno nacional y los dirigentes de las FARC, los secuestrados se dieron cuenta de que su bienestar personal dependía de las acciones que pudieran llevar a cabo con los pocos recursos que tenían a la mano, no solo materiales, sino también simbólicos, como los conocimientos de idiomas y de política global con los que contaba Alan Jara. Este ex-secuestrado se caracterizó por impulsar la realización de actividades de esparcimiento colectivas como la creativa *Jungle School*:

Así fuimos creando *The Jungle School* o *La escuelita de la Selva*, la mejor herramienta de supervivencia y el acto de fe de creer en un mañana en libertad. Me hice el propósito de sobreponerme siempre a las circunstancias y tomé una decisión que me acompañaría durante todo mi cautiverio: en esta escuela seríamos libres, esta escuela no se cerraría hasta tanto todos saliéramos. (2010, p. 66)

16 Las cursivas son mías.



Haber sido repentinamente sustraídos de su diario vivir implicó que los secuestrados tuvieran que idearse estrategias para no sentir la angustia existencial de que su tiempo se estaba desperdiciando. “Los canjeables” se caracterizaban por tener una vida laboral activa antes de su retención y, por ende, sintieron una gran desorientación cuando se encontraron con mucho tiempo disponible. De múltiples maneras se idearon rutinas de actividades individuales y colectivas que les hiciera sentir que sus vidas tenían sentido.

5.3 Transmutación espiritual

Ante la condición de sinsentido de la vida, manifestado en la desesperanza e incertidumbre frente a una rápida liberación, las víctimas del secuestro echaban mano de sus referentes de significado personal y colectivo para mantenerse en la espera indefinida de su liberación. Betancourt (2010) explica lo anterior de la siguiente manera:

... comprendía, entonces, que la vida nos da montones de provisiones para nuestras travesías por el desierto. Todo lo que había adquirido de manera activa o pasiva, todo lo que había aprendido voluntariamente o por ósmosis, volvía a mí como las verdaderas riquezas de mi existencia, cuando lo había perdido todo. (2010, p. 150)

El cautiverio es para la autora el paso entre un mundo desbordado de posibilidades a uno totalmente carente de recursos. De tal modo que el periodo de confinamiento fue para ella un tránsito entre una vida de acción a una vida de reposo forzado. La imposición de violencia de la guerrilla, la falta de autonomía para decidir y la imposibilidad de influir ampliamente en los otros, la llevaron a tener una crisis existencial.

En varias ocasiones, es posible dilucidar en su discurso un interés por mostrarse como un ser martirizado como consecuencia de las difíciles condiciones del secuestro. Quizás esto responda a las expectativas de un posible grupo de lectores que la concebía como una heroína, que logró superar incluso hasta la muerte. Así Betancourt narra también su transformación personal como un proceso espiritual envuelto en profundos estados psíquicos influidos por el medio ambiente circundante, casi como un chamán al que los espíritus de la selva le revelan el camino a seguir. Puede vérsela, entonces, como una mujer cuyo poder le ha sido despojado, pero que descubre que en su interior tiene recursos suficientes, como sus principios y certezas morales, para sobreponerse a las dificultades. Entonces, vuelve a estar empoderada como en el pasado, pero ahora posee otro tipo de poder, no el que le dan los demás o el que surge de las riquezas materiales, sino el que ella puede generar desde su interior. Así pues, Betancourt sería una



mujer que ha aprendido una gran lección de vida y se reivindica a partir de su transmutación espiritual.

6. Conclusiones

Los ejercicios de minimización del valor humano de los guerrilleros son una estrategia simbólica para contrarrestar los efectos de la violencia generados en el cuerpo y espíritu de las víctimas del secuestro. Sin embargo, no solo se caracterizan por ser unos individuos que ejecutan insensiblemente actos violentos cada vez que la organización lo requiere, sino que su configuración social los hace controvertibles, en tanto su comportamiento y deseos de vida van en contravía de las expectativas sociales de los cautivos. Se establece, entonces, un ejercicio de violencia simbólica debido a una diferenciación en capital cultural, social y económico.

Se muestra que el grueso de los combatientes guerrilleros era apto para actuar en las duras condiciones de la selva, para sobrevivir y hacer frente a los ataques militares, pero cuando debían justificar sus acciones de guerra y en general, argumentar su posición en el mundo, hacían un uso repetitivo de consignas ideológicas preelaboradas. De esta manera, los guerrilleros con quienes tuvieron contacto los rehenes día a día son representados como “ignorantes”, con un limitado nivel de raciocinio. Por el contrario, los líderes guerrilleros encarnan la maldad y la bajeza humana, puesto que su cuestionable comportamiento se explica por los deseos de poder y riqueza.

Los autores, en primer lugar, se presentan como víctimas que han sido sustraídos de sus vidas violentamente sin ser considerados sus lazos familiares ni proyectos de vida. El cautiverio prolongado lesiona su imagen personal y los inserta en procesos de reflexividad que genera una crisis en su identidad, pero como se ha visto, los autores se posicionan no esencialmente como víctimas, sino como seres victimizados por accidente y de manera momentánea. Aunque ellos esperan con ansias su liberación para poder redimirse, logran entender que en cautiverio pueden llevar a cabo prácticas de libertad que les permite sentirse fuera de los sitios de confinamiento y en compañía de seres queridos, puesto que se crean relaciones de amistad y solidaridad entre los cautivos.

Es de esta manera cómo los autores de los testimonios se erigen como sujetos morales cuya transmutación espiritual durante el cautiverio, más fuerte en unos que en otros, les permite emitir un discurso verídico sobre una de las acciones más publicitadas por la guerrilla de las FARC y, por ende, más reprochada por la sociedad civil colombiana en su conjunto. Los autores, cuya imagen fue ayudada a moldear por los medios de comunicación masiva, serían los testigos verdaderos,



con capacidades físicas y mentales exaltables, que tienen no solo el derecho, sino la obligación de dar a conocer la vida en los temidos campamentos de las FARC.

Referencias bibliográficas

- Alexander, J. (2003). *The meanings of social life. A cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Beverly, J. (2008). Testimonio, Subalternity, and Narrative Authority . En: Castro – Klaren, S. (ed.) (2008) *A companion to Latin American Literature and Culture* (pp. 571–583), Malden: Blackwell Publishing.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.
- Jimeno, M. (2008). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Colantropos. Colombia en la antropología*. Recuperado de http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/jimeno_lenguaje.pdf
- Jimeno, M. Novelas de la violencia, en busca de una narrativa compartida. En: Sierra, Rubén (ed.) (2012). *La restauración conservadora 1946 – 1957* (pp. 291–339), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- López, S. (2013). *De policía anónimo a héroe nacional. Representaciones del secuestro colombiano en la prensa gráfica 1998 – 2007* (tesis sin publicar). Maestría en Historia y Memoria, Universidad Nacional de La Plata. Consultado el 3 de octubre de 2015 en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.882.pdf>
- Mesnard, P. (2010). *Testimonio en resistencia*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Murillo, S. (2012). Una heroína sobre la red. En: Jimeno, M., Murillo, S., Martínez, M. (ed.) (2012). *Etnografías contemporáneas. Trabajo de campo* (pp. 208–239), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Oviedo-Córdoba, M. & Quintero-Mejía, M. (2014). El secuestro: una fractura en la identidad narrativa. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 12 (1), pp. 339-353. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rllcs/v12n1/v12n1a21.pdf> Consultado el 24 de octubre de 2015.
- Pardo, N. (2007) *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Santiago de Chile: Frasis.
- Rodríguez, T. (2007). Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. En: Rodríguez, T. & García, M. (Coord.) (2007).



Representaciones sociales. Teoría e investigación (pp. 157–188). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Romero Leal, K. (2017). Condiciones de producción de un boom de literatura testimonial del secuestro en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología* 40 (1), 161-186.

Romero Leal, K. (2018). Representaciones de la Amazonia en cuatro libros de literatura testimonial del secuestro en Colombia. *Hallazgos* 15 (30), 45-76.

Taussig, M. (2002) *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Theodosiádis, F. (1996). *Literatura testimonial. Análisis de un discurso periférico*. Santafé de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

Tognato, C. (2011). Extending trauma across cultural divides. On kidnapping and Solidarity in Colombia. En: Eyerman, R.; Alexander, J. & Butler, E. (2011). *Narrating Trauma: On the Impact of Collective Suffering* (pp. 191–212). Boulder, USA: Routledge.

Libros analizados

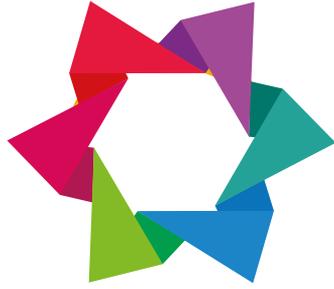
Betancourt, I. (2012). *No hay silencio que no termine*. Bogotá: Prisa.

Gonsalves, M., Stansell, K., Howes, T. & Brozek, G. (2009). *Lejos del infierno. Una odisea de 1.967 días en manos de las FARC*. Bogotá: Planeta.

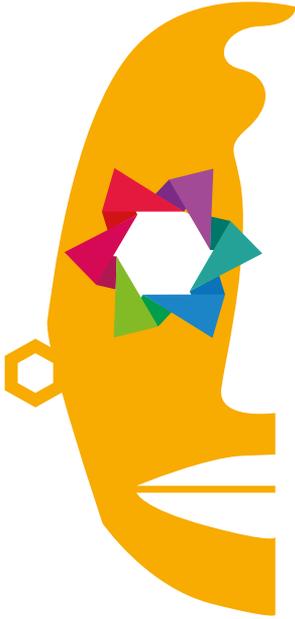
Jara, A. (2010). *El mundo al revés*. Bogotá: Norma.

Pinchao, J. (2008). *Mi fuga hacia la libertad*. Bogotá: Planeta.





Artes Visuales



La práctica artística de Regina José Galindo: Anatomía de una metáfora emancipatoria¹

Yasmín Martín

Vodopivec

Centro Internacional de

Artes Gráficas

Liubliana, Eslovenia

Resumen:

A lo largo de la historia, las relaciones de la poesía con las otras bellas artes han sido objeto de numerosos estudios basados principalmente en criterios de comparación. El lenguaje poético, trasciende las fronteras de la literatura y se convierte en un elemento clave para determinar si la obra es arte. La forma, la percepción y la ejecución de la *performance*, que en sus orígenes estaba ligada al acto representativo basado en el texto, como medio artístico de expresión en el contexto latinoamericano se convierte en una herramienta de denuncia en las movilizaciones sociales relativas a la defensa de los derechos humanos. El máximo exponente del arte performance en Guatemala, Regina José Galindo (nacida en 1974), comenzó su trayectoria desde el ámbito de la poesía. Sus acciones performativas establecen conexiones formales y funcionales con el lenguaje poético, creando metáforas a través del sujeto, el objeto y la acción, que sirven como catalizador del mensaje a transmitir y que provocan otro tipo de recepción, que va más allá de los límites habituales que se circunscriben a ambas disciplinas. Las metáforas performativas de la artista, además de cuestionar la posición social de la mujer, logran que el observador, a través de la identificación, alcance la plenitud de la experiencia emancipatoria.

¹ El presente artículo fue publicado en la revista *Ars & Humanitas* (editada por la Universidad de Liubliana), vol. 11, núm. 2, 2017. DOI: [10.4312/ars.11.2.365-382](https://doi.org/10.4312/ars.11.2.365-382). Se reproduce con la autorización de su autora.

Palabras clave: Regina José Galindo, lenguaje poético, performance en Guatemala, metáfora, emancipación

Abstract:

Through history, the relationship of poetry with other fine arts has been an object of numerous studies based mainly in comparative criteria. The poetic language transcends the boundaries of literature and turns into a key element to determine if the work is work of art. The form, the perception and the execution of the performance which in its origins was linked to the representative act based on the text as an artistic form of expression, in the latinamerican context is transformed into a protest element in the social mobilizations related to the human rights' defense. The main exponent of performance art in Guatemala, Regina José Galindo (born in 1974), started her career in the field of poetry. Her performances establish formal and functional connections with the poetic language, creating metaphors through the subject, the object and the action, that are used as a catalyzer of the message to be transmitted and create another type of reception, that goes beyond the everyday limits that circumscribe both disciplines. The performance metaphors of the artist, besides questioning the social position of women, accomplish the observer to reach through identification, the emancipatory experience in its whole.

Keywords: Regina José Galindo, poetic language, performance in Guatemala, metaphor, emancipation

*Hay que decirlo
expresarlo
gritarlo
cantarlo
una y otra vez
como un mantra
un rosario
una letanía
hay que soltar la verdad
hay que soltar el grito.*

-Regina José Galindo-

1. Antecedentes del arte performance en Guatemala

El arte del *performance* en América Latina tuvo en las décadas de los '80 y los '90, tal y como señala Iria Candela (2012), un auge similar al de la literatura en las dos décadas anteriores. Sobre las raíces del *performance* en este contexto “podría decirse que las intervenciones en vivo de artistas latinoamericanos- o de sus precursores no occidentales- han tenido lugar desde la época precolombina incluyendo rituales y celebraciones culturales a la exhibición misma de sus cuerpos bajo condiciones coloniales” (Fusco, 1995, p. 37, en Cullen, 2008, p. 229) y que empezó a desarrollarse como medio de expresión artística en un contexto político complejo en el que muchos países eran controlados por gobiernos militares o no democráticos. Teniendo en cuenta estas circunstancias, resulta más fácil



comprender por qué es distintivo del arte de acción o *performance* en América Latina su carácter contestatario y su efectividad como herramienta de denuncia en las movilizaciones sociales relativas a la defensa de los derechos humanos.

En el caso de Guatemala, con una larga y turbulenta sucesión de dictaduras militares, marcada por una guerra civil que duró 36 años y que supuso no solo una estratificación social brutal basada en el racismo más absoluto hacia los indígenas sino que dio lugar a una represión continua perpetrada por el ejército y que provocó el genocidio maya (que dejó, según la ONU, alrededor de 200.000 víctimas, crímenes que hasta la fecha continúan prácticamente impunes), la trayectoria del arte *performance* es bastante diferente a la de otros países de América Latina.

El único antecedente registrado en el campo del *performance* en Guatemala es el de Margarita Azurdia², artista polifacética que realizó diversas acciones performativas durante la guerra civil guatemalteca y de las que casi no ha quedado documentación. Azurdia tuvo la oportunidad de formarse en el extranjero y destacó en un mundo dominado en aquel momento por hombres, siendo la primera artista centroamericana que participó en un evento internacional con un proyecto individual. Se trataba de la *performance Favor quitarse los zapatos* (1970), que consistía en pedir al público que se quitara los zapatos antes de entrar a oscuras en una estructura de madera con el suelo cubierto de arena. Como otros artistas de esta época, Azurdia, “estaba interesada en integrar el cuerpo del público en la obra, explorando capacidades sensoriales distintas de la visión y ampliando la conciencia psicofísica” (Cazali, 2011). Desde este experimento performativo, siguió explorando; organizó numerosos talleres para mujeres en torno a las danzas rituales, continuó escribiendo poesía y llevó sus acciones de la galería de arte al espacio público. En 1982, creó el llamado Laboratorio de Creatividad, a través del cual, en colaboración con otros artistas, presentó experiencias corporales atípicas en las que desarrollaba sus reflexiones sobre “el movimiento del cuerpo, su presentación y efecto en el espacio público y una conciencia sobre la importancia de insistir sobre su carácter disidente” (Cazali, 2002).

Pero no fue hasta finales de los años noventa cuando la *performance* en Guatemala se convirtió en una importante herramienta de expresión, fomentada por un nuevo clima político de apertura, el restablecimiento de libertades y la recuperación del uso del espacio público.

2 Artista guatemalteca (1931-1998) también conocida como Margot Fanjul, Margarita Rita Rica Dinamita, y Anastasia Margarita, fue una guatemalteca feminista, escultora, pintora, poeta y artista de *performance* interesada en la búsqueda de la representación del movimiento del cuerpo a partir de experiencias corporales llevadas a cabo tanto en galerías de arte como en espacios públicos que intentaba provocar la reacción del público.



2. La práctica artística de Regina José Galindo

Regina José Galindo (nacida en 1974) pertenece a la generación de artistas guatemaltecos que crecieron en los años de mayor violencia del país y que desarrollaron su carrera en los años de transición, de apertura política y de modernización que siguieron al final de la Guerra Civil en 1996. Es en ese mismo año cuando la Fundación Coloquia publica el libro *Personal e Intransmisible* de la poeta Regina José Galindo. La artista, que dos años más tarde recibirá el Premio Único de Poesía de la Fundación Myrna Mack, es a día de hoy la máxima representante del arte contemporáneo en Guatemala y una de las artistas de performance más influyentes no solo en su país sino más allá del contexto latinoamericano.

Su incursión desde el ámbito de la poesía al de la *performance* surgió de manera natural, impulsada por la influencia de otros escritores y artistas (entre las que por su relación personal y dedicación a la *performance* destacan Jessica Lagunas y María Adela Díaz) con los que comienza a relacionarse en esos años y por la propia necesidad de Galindo de transmitir a través del cuerpo que, según sus palabras, siente que “es el vehículo más directo que tengo para poder hablar” (Galindo, 2012).

Es en febrero de 1999 cuando se presenta por primera vez como artista de *performance* en la exposición colectiva *Sin pelos en la lengua*, comisariada por el grupo PAI (Proyecto Arte Independiente) y considerada todavía en la actualidad como un evento clave al reunir entre sus participantes a los máximos exponentes del arte de acción de Guatemala (Pérez-Ratton, 2008, p. 210). Con su obra *El dolor en un pañuelo*, Galindo se muestra amarrada a una cama vertical mientras que sobre su cuerpo se proyectaban noticias de prensa para denunciar las violaciones y los abusos cometidos contra la mujer en Guatemala. A esta obra le siguió su primera *performance* presentada de manera individual con el apoyo de la comisaria Belia de Vico, *El cielo llora tanto que debería ser mujer*, en la que, al contener la respiración sumergida en una bañera, se despoja de la palabra y comienza a poner a prueba su cuerpo para transmitir la asfixia del silencio femenino. Es en ese mismo año, cuando se cuelga del Arco del Edificio de Correos de la ciudad de Guatemala, en la que es una de sus *performances* más emblemáticas, *Lo voy a gritar al viento*, para leer poemas y lanzarlos al aire de manera que los espectadores casuales pudieran recoger los textos inéditos con los que la artista denunciaba la represión de la sociedad tanto en el ámbito público como el privado.



Figura 1. Lo voy a gritar al viento, 2011.

Fuente: Fotografía por Marvin Olivares y Ron Mocán. Cortesía de la artista.

Esta transición de la poesía a la *performance* no es un hecho aislado, pero en el caso de Regina José Galindo, será una constante en su carrera y definirá de manera precisa la obra de la artista. Desde el campo de la escritura, son muchos los que exploraron a través de las artes visuales, la música y la *performance*, las posibilidades de la poesía más allá de la poesía. La *performance* como catalizador del mensaje a transmitir a través del sujeto, el objeto y la acción, establece conexiones formales y funcionales con el lenguaje poético, y con este gesto, la búsqueda de otro tipo de recepción que vaya más allá de lo establecido, de los límites habituales en los que se circunscriben a ambas disciplinas, resulta consustancial.

Las conexiones formales entre la poesía y la *performance* son abundantes, pero quizá una de las más destacables sea la cuestión del ritmo y, por ende, de la energía. El ritmo es considerado un elemento peculiar de la lengua poética, cuya función es distribuir coherentemente la energía. La poética formalista destacó la importancia del ritmo, incluso llegando a afirmar que cada poeta posee el suyo propio y peculiar. Como afirmaría Charles Olson en su manifiesto *Verso proyectivo*, en el que abogaba por una poética basada en el sonido y en la percepción más que en la sintaxis y en la lógica,

... un poema es energía transferida desde donde la consiguió el poeta (él dispondrá de varias causas), pasando por el poema en sí mismo, y recorriendo todo el camino hacia el lector. Bien. Así, el poema debe ser, en todas partes, un constructo de alta concentración energética, y también, en todas partes, una descarga energética. (Olson, 2013, p. 370)

Al igual que el sistema poético se consolida con la finalidad de llegar al público a base de procesos de creación y selección, en los esquemas sintácticos, las palabras y flexiones de las obras, los mecanismos en la *performance* funcionan de forma similar, ya que los mismos procesos influyen en la estructura y la función de los elementos de la obra performativa en los que también siempre hay un tercero que propicia que se abra un espacio en el que la acción se corporiza, ya sea a través del ritmo o la energía, con la suficiente intensidad como para crear un estadio de identificación en el que la posibilidad de interactuar a diferentes niveles se reafirma. Tal y como afirma la artista en una entrevista con motivo de la inauguración de la exposición *Desierto en Chile* en 2015:

... cuando un cuerpo se enfrenta a otro cuerpo hay esa transmisión de energía que es inevitable. Así, vas generando una experiencia en el público que es básicamente lo que a mí me interesa. El análisis va después de ver el *performance*. En el momento, lo que a mí me interesa es generar una experiencia personal que posteriormente no se va a diluir, sino que se va a convertir en un debate. Eso es lo que pasa con el *performance* es energía pura. (Galindo, 2015)

En la segunda mitad del siglo XX, la poesía guatemalteca estuvo marcada por el compromiso político de los años cincuenta, y en décadas posteriores fue introduciendo nuevos temas como lo urbano, el feminismo, el cuerpo y la sexualidad; en concreto, la poesía de la posguerra guatemalteca está influenciada por el desarrollo de las nuevas tecnologías, el neoliberalismo y la globalización. Según Toledo y Acevedo (1999), son ellos los que introducen la imagen plástica y el ritmo visual, y revisan su historia colectiva desde la perspectiva de la cercanía del inicio de un nuevo siglo. La poesía de la generación nacida en los setenta, a pesar de estar marcada por la huella de la derrota, por los anhelos revolucionarios, la violencia extrema y la complejidad del proceso de transición, no suele reflejar estos aspectos de la historia directamente. Sus obras revelan desencanto, ironía, escepticismo, atrevimiento y provocación, sentimientos y actitudes que se desvelan en la obra tanto poética como performativa de Galindo.

Contreras Castro (2011) señala que en un momento en el que la ficción se plantea como una actitud apolítica, como una forma de escapar de la urgencia de trabajar a favor del cambio, en el que disociar el contexto político y social resulta imposible, en el que se produce un proceso de recuperación de las libertades y una vuelta al uso del espacio público, algunos escritores guatemaltecos deciden ampliar su



experiencia poética, asumiéndola desde los distintos frentes que implican la visualidad de imágenes y su puesta en acción. Es de esa manera como se adentran en el ámbito del arte de acción, a través del cual exploran nuevos caminos por los que canalizar las perturbadoras consecuencias de más de treinta y seis años de guerra, genocidio y violación de derechos humanos. A ello también contribuye en gran medida un evento crucial e único en el ámbito de las artes visuales en Guatemala. En octubre del año 2000, a raíz de la iniciativa surgida de un colectivo de artistas, poetas y músicos que con anterioridad habían creado un laboratorio en el centro de Ciudad de Guatemala para la experimentación de híbridos disciplinarios y que se habían involucrado en diferentes festivales como el Primer Festival del Centro Histórico o el Festival de Arte Urbano, organizaron el Festival Octubre Azul para, de manera contestataria, dar respuesta a la institucionalidad y reabrir el espacio urbano, a través de la experimentación con diferentes lenguajes contemporáneos como el *performance* o la instalación, como plataforma para la legitimación y la expresión de la voz ciudadana. Concebido como una acción colectiva artística revolucionaria y amparándose en el derecho de manifestación de la Constitución Nacional, los resultados de este evento fueron un precedente indiscutible para las nuevas generaciones que comienzan a trabajar a partir de esta fecha. Considerada como la primera manifestación artística completamente contemporánea en la que “los contextos no relataban principalmente la guerra o la creación de una nueva nación, sino contextos de una nueva violencia y la necesidad de una sanación colectiva” (Pinto, 2015), este festival que no se volvió a repetir, creó una atmósfera de unión ciudadana y de intercambio de ideas sobre el papel del arte en el espacio público y el análisis de temáticas sociales de la violencia más allá del contexto de la guerra.

En el marco de este festival Regina José Galindo presentó su *performance No perdemos nada con nacer* (2000), en la que se hizo arrojar metida en una bolsa de plástico transparente al vertedero municipal de Guatemala, el lugar donde de manera inadvertida acaban los despojos humanos cuyo destino es el de pasar a formar parte de una interminable lista de desaparecidos. Años más tarde, en 2017, llevó a cabo una *performance* similar, *Desecho*, en la que la artista documenta desde la oscuridad del interior de una bolsa plástica negra su recorrido incierto al ser ignorados sus sospechosos movimientos y ser recogida por un camión de basura del Estado Mexicano.

En las primeras acciones de Galindo, su relación con la poesía es más patente debido a la presencia de la palabra y la exploración de la carga poética del cuerpo desde una perspectiva primordialmente material, en la que el cuerpo inmovilizado se convierte al mismo tiempo en el sujeto y el objeto de la acción. En *performances* posteriores, desarrollará un proceso de prospección sobre la práctica artística de la *performance* para terminar planteando cuestiones colectivas incluso a través



Figura 2. No perdemos nada con nacer, 2000.



Fuente: Fotografía por Belia de Vico. Cortesía de Prometeogallery di Ida Pisani.

de la ausencia de la corporeidad. En la trayectoria performativa de la artista, la poética será una constante en su obra, independientemente de la ampliación de contenidos, la exploración de mecanismos diversos y el cambio de estrategias.

Entre las acciones de la artista en las que la palabra está presente de manera visual, podríamos destacar la obra *No violarás* (2012) como texto impreso en una valla publicitaria a las afueras de Guatemala, y la obra de 2014, *Genozide*, en la que la artista durante su residencia en Berlín adaptó la célebre frase de Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno a la propia realidad de Galindo, y desde su ventana colgó dos pancartas en las que se podía leer en alemán: «Escribir poesía después del genocidio es un acto de barbarie» – “En Guatemala también hubo genocidio”³.

³ Tras la Segunda Guerra Mundial, el filósofo alemán de origen judío Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno escribió en 1949 la controvertida frase: «Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie»,

El texto inspirado por Adorno, que originariamente reflexionaba acerca de la posibilidad de hacer poesía tras los horrores de la guerra, sirve a la artista para cuestionar la producción artística y estética, las posibilidades y limitaciones del arte para narrar y explicar el pasado, así como para volver a repensar las cuestiones políticas y sociales más acuciantes en el contexto actual. Más allá de su función estética, el imaginario relativo a la poesía, contempla la responsabilidad del poeta como depositario del legado colectivo y responsable de materializar la intencionalidad de la poesía comprometida a través de la acción.

La represión de los años anteriores a la paz había provocado una percepción social del cuerpo desnudo como un símbolo de castigo, relacionándolo con la tortura, la violación, el abuso. Regina José Galindo da un paso más allá e irrumpe en el mundo del arte empleando su cuerpo como herramienta para representar la marginalidad, aquí entendida incluso como individualidad frente a los otros en todas las posibles combinaciones de los marcos que nos han sido dados, desde la identidad a la colectividad, desgranados en todas sus aristas con una sutileza afilada en cada una de sus acciones. La ausencia se vuelve presencia, aunque solo sea dejándose presentir, y termina por ser reconocida y asumida como propia. La decepción es un sentimiento universal, porque

... sin duda el problema filosófico más infalible es el presente, de lo que somos en este preciso momento. Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de «doble atadura» política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno. (Focault, 1988, p. 234)

Saber que no somos lo que podríamos ser, pero que podríamos ser lo que no somos; desvelar aquello que a pesar de existir no vemos, o aquello que existe tras lo que vemos, como en su *performance Punto Ciego* (2010), en la que expone su cuerpo desnudo en una sala expositiva a la que solo pueden acceder invidentes y en la que se desencadenan una serie de reacciones que cuestionan la naturaleza humana en contextos de impunidad social así como la poca consistencia de la percepción subjetiva respecto a los demás.

En sus acciones, cargadas de contenido simbólico, lo corpóreo representa la fragilidad del individuo, la dolorosa nimiedad de los otros y la sistemática vejación de los sistemas de poder. Y es esa otredad, diseccionada, la que hace que la obra de la artista dé lugar a todo excepto a la indiferencia. Los otros son siempre los otros, pero por alguna extraña razón terminamos siendo nosotros. Y es esa otredad, tan

frase que el propio filósofo más tarde matizaría, pero que planteó la responsabilidad del artista respecto a un hecho traumático como el genocidio.



ajena y tan cercana, la que dispara el mecanismo por el que la «interpelación moral se produce» (Butler, 2006, pp. 164-165).

La función de sujeto social en la poesía guatemalteca, cuyo objeto era la realidad del contexto político y social del país, revierten en la práctica performativa de la artista, en un sujeto y un objeto que son el mismo y cuyas funciones van transmutando a lo largo de la trayectoria de la artista. Desde un sujeto y un objeto que coinciden, a un sujeto que se objetiva, o a otro que se objetiva para volverse a subjetivizar con la ayuda del que mira, hasta llegar a la objetivación de la propia práctica artística. Todo ello con el fin de construir metáforas relacionadas con la injusticia social, la fragmentación de la identidad, las discontinuidades de la memoria colectiva, las patologías sociales, las paradojas de los sistemas de poder y su silenciosa repercusión en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

El problema de la función, la norma y el valor estéticos, las relaciones entre el arte y la sociedad, o la problemática del signo, no solo pertenecen a la literatura, sino que otros elementos que normalmente se circunscriben a este ámbito, como la imagen literaria tiene implicaciones importantes para la teoría de otras artes. La metáfora, considerada en el formalismo como parte del mundo de la poesía (en oposición a la metonimia, correspondiente al ámbito de la prosa), es un tipo de analogía o asociación entre elementos que comparten alguna similitud de significado para sustituir a uno por el otro en una misma estructura. En la práctica artística de Regina José Galindo, los elementos que conforman la constelación metafórica son: la artista, la acción y el observador. Este conjunto permite, al igual que en la metáfora en la poesía, ser interpretado como un solo concepto y funciona en las acciones de Galindo como un elemento de cohesión universal. La universalidad de la metáfora indica, tal y como sostenía Nietzsche, que el universo es concebido metafóricamente.

La función estética en la obra de la artista, refleja la relación dinámica que el arte mantiene con la sociedad a la que se dirige. Como señala el estructuralista Jan Mukarovsky (2011), desde la perspectiva de la literatura, la función estética es una fuerza en constante movimiento que transforma los grados de percepción de una misma obra; no es una categoría estática que sirva para analizar el texto en sí mismo, por la valoración inherente con que haya podido ser creado. El potencial estético, en suma, se encuentra fuera del objeto artístico. Esta autonomía de la obra de arte, nos lleva a analizar el orden de la obra desde fuera, revelando lo que el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer consideró una autonomía basada en la soberanía del conocimiento y que le llevó a determinar que “El arte no es simplemente un instrumento de la voluntad socio-política: si es arte de verdad y no ha sido pensado como instrumento, documentará siempre una realidad social”



(Gadamer, 1993, p. 365). Esta autonomía, tanto externa como interna, es la que hace que la obra de Regina José Galindo plantee una experiencia emancipatoria.

3. La metáfora performativa como experiencia emancipatoria

La *performance* como acto de reafirmación de los cuerpos femeninos tradicionalmente ignorados o reprimidos por los hombres, en la que se expresa un rechazo explícito de las ideas tradicionales, que descartaban la sexualidad femenina, son el punto de partida de las acciones en las que la artista analiza la identidad desde diferentes perspectivas, abordando cuestiones de identidad de género, de identidad cultural o de identidad social. Cuestiona la posición social de la mujer a través de acciones como *Esperando al príncipe azul* (2001), en la que la artista yace bajo una sábana nupcial con una pequeña abertura a la altura de la vagina adornada por bordados, o *Angelina* (2001) en la que durante el mes que pasa como asistenta doméstica, ve cómo sus hábitos van cambiando hasta adaptarse a su nuevo estatus social, o cuando marca en su piel a cuchillo la palabra *Perra* (2005) evocando las inscripciones en los cuerpos de mujeres torturadas.

Figura 3. Esperando al príncipe azul, 2001.



Fuente: Fotografía por Andrea Aragón. Cortesía de Prometeogallery di Ida Pisani.

Denuncia los abusos cometidos a mujeres cuando en su performance *Mientras ellos siguen libres* (2007), con ocho meses de embarazo, la artista permanece atada con cordones umbilicales reales a una cama-catre, de la misma forma que las mujeres indígenas embarazadas eran amarradas para ser posteriormente violadas sistemáticamente durante el conflicto armado en Guatemala, o cuando ingiere un medicamento hipnótico utilizado comúnmente para realizar violaciones silenciosas y es despertada por dos hombres que le lanzan cubos de agua fría en su obra *La Siesta* (2016).

Cuestiona la discriminación, el terror y los abusos de poder, sin dar respuestas y provocando inquietud en el que observa. Obras como *Hermana* (2010) en la que el cuerpo ladino de la artista es abofeteado, escupido y castigado por una mujer indígena guatemalteca, *La conquista* (2009) en la que la exposición de los cabellos de mujeres indígenas y de la India, invoca a las mujeres víctimas del estraperlo que se ven forzadas a vender sus cabellos para subsistir, *Limpieza social* (2006) en la que es sometida a una ducha a presión con una manguera, tal y como se le realiza a los recién llegados a prisión o como método para aplacar manifestaciones, o cuando en su performance *Secreto de estado* (2016) los asistentes deben sostener una vieja y pesada camilla de guerra en la que la artista está acostada mientras su sangre gotea contra el suelo.

Mediante estrategias como el aislamiento, el encierro o la descalificación y a través de las cuales se produce la identificación, tal y como señaló Foucault (1988, p. 208) “el sujeto es objetivado, por un proceso de división, ya sea dentro de él mismo, o de los otros. En este proceso de objetivación, se le da una identidad social y personal a los seres humanos”. El sujeto objetivado en el cuerpo de la artista es un cuerpo colectivo, como cuerpo social se representa como objeto de “la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos” (Rabinow, 1984, 10).

Además de las *performances* en las que la artista ejerce una acción sobre sí misma, están aquellas en las que cuenta con la participación de otros, ya sea como elementos integrados como parte de la *performance* o como espectadores activos que se involucran en la obra, viviéndola como una experiencia que puede llegar a desatar los mecanismos de cohesión social o llegar incluso a provocar una experiencia catártica. Entre las obras en las que la artista involucra como parte de la *performance* a un colectivo para precisamente hablar de problemas sociales se encuentra *Pelotón* (2011), en la que contrata a cinco pelotones de policías de seguridad privada para formar filas frente a la Bandera Nacional en la Plaza de la Constitución, denunciando así que el número de guardias privados supera en Guatemala al de la Policía y el Ejército, a pesar de tratarse de un grupo sin instrucción que posee una baja escolaridad, está mal remunerado, y sin embargo



Figura 4. Secreto de estado, 2016.

Fuente: Fotografía por Neven Allgeier.

fuertemente armado. Otro ejemplo ilustrativo sería la acción *Quédate* (2016) en la que un grupo de jóvenes alemanes sacuden y golpean el coche que conduce la artista guatemalteca hasta hacer saltar la alarma previamente manipulada para que suene como una alarma de guerra.

Las desigualdades y las paradojas de la globalización llevan a la artista a crear *performances* en las que la ausencia de autonomía o incluso del cuerpo de la artista hacen que, al igual que en el contexto actual, la identificación y el reconocimiento se vuelvan herramientas imprescindibles para reconsiderar el papel de los cuerpos sociales. Esto lo podemos admirar en obras como *Looting* (2010) en la que se hace incrustar por un dentista en Guatemala oro puro en los molares para ser extraídos más tarde en Alemania y ser expuestos como pequeñas esculturas en una galería, *Juegos de Poder* (2009) en la que cumple las órdenes de un hipnotizador, *Un latino cerca de ti* (2015) en la que inspirada por un proyecto del Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos destinado a controlar a los individuos que cruzan ilegalmente las fronteras del país, registra sus pasos en dibujos hechos a partir de los movimientos de un GPS colocado su tobillo, o *Escondite* (2014) en la que tras un año para conseguir la visa alemana solo consiguió un permiso de 84 días para disfrutar de la residencia de artistas por lo que decide atarse a la parte inferior de su mesa de trabajo quedando de todos modos a la vista un cuerpo escondido, pero evidente.

En las *performances* en las que la artista aborda lo colectivo desde la perspectiva histórica, resulta especialmente llamativo su capacidad para reflejar el horror y

la indignidad mediante el uso de “la estética de la violencia”⁴, para a través de signos, expresar la fragmentación de la identidad, el olvido y la desesperanza, no de una manera mimética, sino partiendo de una metaforización de la historicidad para hablar de conflictos de índole más existencial.

Figura 5. *¿Quién puede borrar las huellas?*, 2003.



Fuente: Fotografía de Víctor Pérez. Cortesía de Prometeogallery di Ida Pisani.

En el año 2003, cuando la Corte constitucional guatemalteca aprobó la candidatura del ex-dictador Efraín Ríos Montt (que, a pesar de haber sido condenado en 2013 a ochenta años de cárcel por genocidio y crímenes de lesa humanidad, sigue a día de hoy en libertad) a las elecciones presidenciales, la artista, con su performance *¿Quién puede borrar las huellas?* recorre las calles de la ciudad de Guatemala desde la Corte Constitucional al Palacio Presidencial, camino que Ríos Montt quería recorrer para volver a ser presidente, cargando una palangana llena de sangre humana. Cada pocos pasos se detenía, introducía sus pies en ella, para seguir luego caminando sobre el asfalto dejando un rastro de huellas de

4 Véase Acevedo Leal (2000, pp. 97-107).

sangre. El sujeto como víctima y victimario. Las lagunas de la memoria, que resurgen para avisarnos que siguen ahí, que no se fueron tan lejos. El pasado colectivo es desvelado, extraído a la superficie por la artista, para volver a retomar su importancia en el contexto actual. Los cuerpos escondidos son descubiertos a la vista de los asistentes a la *performance* de manera inesperada. Como en *Hilo del tiempo* (2012), *performance* en la que su cuerpo oculto dentro de una bolsa tejida para cadáveres debía ser deshilachada o en *Suelo común*, *performance* concebida especialmente para ser ejecutada en el marco de la Bienal de Artes Gráficas de Liubliana (2013), en la que la artista permaneció enterrada durante dos horas en una zona boscosa del Parque Tivoli bajo un cristal blindado, esperando a ser caminada como esa superficie ordinaria que recorreremos en nuestra vida diaria, ignorando quizás la existencia enterrada de un pasado incómodo.

4. Conclusión

Es en el reflejo de cada uno de nosotros en lo colectivo, en las metáforas performativas de Regina José Galindo en las que se produce una identificación universal abstracta, que hace que el que mira se identifique con el objeto, para luego disentir, y volverse a identificar, aunque sea a través de una percepción imprecisa, pero al final siempre reforzada por la mirada del otro. Un otro que es uno mismo cuando se ve reflejado en ese otro que ahora es el objeto. Una imagen, en la que nos vemos reflejados y que inmediatamente vuelve de regreso hacia nosotros como si rebotase, porque en cierto sentido, todas las acciones de Regina “funcionan como un espejo pero también tienen algo de disparo que da en el blanco” (Castro Flórez, 2011, p. 25). Aquello que acierta en el blanco, es la representación real que es el arte, cuando el que observa enlaza lo que ve con lo que ya le es propio. Participa de la *performance* rehaciéndola a su manera, sustrayéndose a la energía vital que ésta debería transmitir, para hacer de ella una pura imagen y asociar esa pura imagen a una historia que ha leído o soñado, vivido o inventado (Rancière, 2010, p. 19) y compone su propia metáfora con los elementos que tiene delante y sus experiencias previas.

La efectividad del reflejo es inversamente proporcional a la distancia. Regina José Galindo desdeña la distancia entre su saber y nuestra ignorancia, asumiéndola como una condición implícita a toda contemplación artística. Como ella misma afirma “el arte del *performance* plantea interrogantes, no da respuestas” (Galindo, 2012) y es por este motivo por lo que le interesa crear experiencias “donde se modifiquen o desplacen las relaciones lineales entre el público y la obra de arte. Romper los esquemas es necesario en todo proceso de transmisión de información, para que el conocimiento no se estanque” (Galindo, 2013).



Figura 6. Suelo común, 2013.



Fuente: Fotografía por Jaka Babnik. Cortesía del Centro Internacional de Artes Gráficas (MGLC).

En su trabajo no hay denuncia, solo la invitación a vivir una experiencia. La artista no nos muestra los caminos de su saber, pero está dispuesta a darnos las herramientas para emprender nuestro camino, al abandonar la aparente pasividad del que contempla y dejarnos llevar por la fuerza transgresora de la poética de sus acciones, para trascender nuestras capacidades sensibles y alcanzar la plenitud de la experiencia emancipatoria.

Referencias bibliográficas

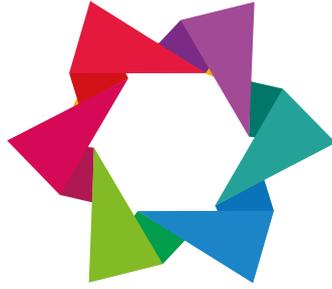
- Acevedo Leal, A. (2000). *La estética de la violencia: Deconstrucciones de una identidad fragmentada*, Temas Centrales. Primer simposio centroamericano de prácticas artísticas y posibilidades curatoriales contemporáneas. San José, 97-107.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires.
- Candela, I. (2012). *Contraposiciones: Arte contemporáneo en Latinoamérica 1990-2010*. Madrid.
- Castro Flórez, F. (2011). *Las encarnaciones atroces de Regina José Galindo, Regina José Galindo*. Milán.
- Cazali, R. (2011-2013). Favor quitarse los zapatos. Re.Act. Feminism: A performing archive. Recuperado de: <http://www.reactfeminism.org>
- Cazali, R. (9 de marzo de 2002). Últimas tardes con Margarita. *El Periódico*. Recuperado de: <http://www.elperiodico.com.gt/>

- Contreras Castro, A. (2011). Despolitizar como acción política en la Centroamérica contemporánea. *E-misférica* 8.1. New York. Recuperado de: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-81/contreras>
- Cullen, D. (Ed.). (2008). *Arte ≠ Vida. Actions by Artists of the Americas. 1960-2000*. New York.
- Focault, M. (1988). Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto. En Hubert L. Drezfus y Paul Rabinow: Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, México, 230-255.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y Método I y II*. Salamanca: Sígueme.
- Grammatikopoulou, Ch. (2013). Ritual, realidad y representación: Desde el teatro antiguo hasta la performance postmoderna. *Interartiv* 48.
- Jakobson, R. (1975). *Lingüística y poética. Ensayos de lingüística general*. Barcelona.
- José Galindo, R. (8 de julio de 2015). Entrevista con Regina José Galindo en el programa Semáforo de Radio U. de Chile. Recuperado de: <http://radio.uchile.cl/>
- José Galindo, R. (16 de marzo de 2012). Entrevista con Regina José Galindo en el programa documental Metrópolis, dirigido por María Pallier, Radio televisión española. Recuperado de: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/metropolis/metropolis-regina-jose-galindo/1356005/>
- José Galindo, R. (25 de marzo de 2012). Entrevista con Regina José Galindo: retrato hablado (Beatriz Colmenares), El Periódico de Guatemala. Recuperado de: <https://elperiodico.com.gt/es/20120325/pais/209978>
- José Galindo, R. (s.f.). Biografía de Regina José Galindo en la página del Encuentro Internacional de Medellín, Colombia. Recuperado de: <http://mde.org.co/mde11/es/artistas/regina-jose-galindo/>
- Martín Vodopivec, Y. (2013). Regina José Galindo: Lección de anatomía. En *Pre-kinitev. Katalog 30*. Grafični bienale Ljubljana, London, Black Dog Publishing, 219-227.
- Mukarovsky, J. (2011). *Función, norma y valor estético como hechos sociales*. Madrid.
- Olson, C. (2011). *Verso proyectivo*. Buenos Aires: Bajo la luna.
- Pérez-Ratton, V. (2008). Performance and Action Work in Central America, 1960-2000: Apolitical and Aesthetic Choice. En *Arte≠Vida. Actions by artists of the Americas 1960-2000*. New York, 205-215.

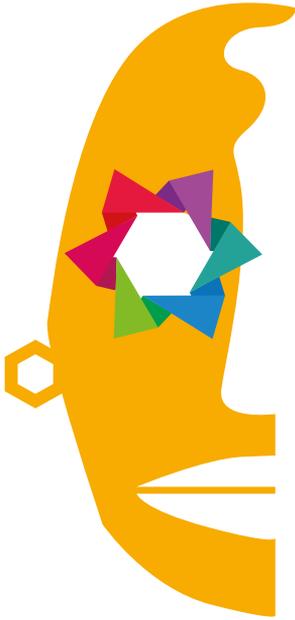


- Pinto, J. (2015). Sobre la importancia de la eternidad: Generación, Encuentro profesional/diagnóstico. *Esquisses* 05. Recuperado de: <http://www.esquisses.net/2015/05/sobre-la-importancia-de-la-eternidad-generacion-encuentro-profesionaldiagnostico/>
- Rabinow, P. (1984). *The Foucault Reader*. New York.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Castellón.
- Steiner, P. (2001). *El formalismo ruso. Una metapoética*. Madrid.
- Toledo, A. y Acevedo, A. (1999). *Cuando el poeta novísimo despertó la tradición todavía estaba allí, en Tanta imagen tras la puerta. Poetas guatemaltecos del siglo XXI*. Ciudad de Guatemala: 11-17.
- Valdés, S. (2012). Poéticas de la imagen digital. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 41. Buenos Aires, 203-215.





Literatura



Laura Fuentes
Belgrave
Directora Revista
Ístmica

¿Qué más cuenta Centroamérica? Relatos de Vanessa Núñez y Alberto Sánchez Argüello

En la actualidad, el festival literario Centroamérica Cuenta tiene en su haber seis ediciones realizadas desde 2013. Esta iniciativa internacional, coordinada por el escritor nicaragüense Sergio Ramírez, año con año ha forjado un espacio de intercambio y reflexión para la narrativa centroamericana, proyectando las identidades, literaturas y realidades de la región a diversas zonas del orbe. Desde su inicio, el festival ha contado con la participación de más de 500 escritores del istmo, entre los cuales se encuentran la salvadoreña Vanessa Núñez y el nicaragüense Alberto Sánchez Argüello, representantes de una nueva generación centroamericana de narradores.

En el caso de la escritora Vanesa Núñez (1973, San Salvador), también abogada, docente y editora, incluimos un cuento inédito; “La familia”, de carácter amargo y afilado en su desenlace, como las vidas de muchas personas centroamericanas. Núñez ha publicado los libros: *Los locos mueren de viejos* (FyG Editores, 2008 y La Pereza, 2015), *Dios tenía miedo* (FyG Editores, 2011 y Editorial Piedrasanta, 2016), *La caja de cuentos* (libro objeto) (Alas de Barrilete, 2015), *Espejos* (Uruk Editores, 2015), *Animales Interiores* (en coautoría con Frida Larios, 2015), así como varios relatos en diversas antologías y revistas de España, Francia, Alemania, Suiza, Estados Unidos, Colombia, Nicaragua, Costa Rica, El Salvador, Guatemala y México. Su obra ha sido igualmente traducida al francés, alemán e inglés.

En cuanto al narrador Alberto Sánchez Argüello (1976, Managua), también psicólogo, ilustrador y reconocido tuitero (de la aplicación *Twitter*), quien ha creado varios libros de micro-relatos a partir de tuits entrelazados (Parafernalia Ediciones Digitales), publicamos el micro-cuento “La estatua”. El relato se encuentra en diálogo con el cuento de Núñez, a partir de una visión cruda de los mandatos patriarcales imperantes en nuestras sociedades. Sánchez se ha enfocado en literatura juvenil e infantil, con la publicación de las siguientes obras: *La casa del agua* (Fondo Editorial Libros para niños, 2003), *Mi amigo el dragón* (Fondo Editorial Libros para niños, 2014), *Los Monstruos bajo la cama* (Loqueleo Santillana, 2016), *Chico Largo y Charco Verde* (Loqueleo Santillana, 2017) e *Ítaca* (Fondo Editorial Libros para niños, 2017). Su obra se ha publicado en antologías en Nicaragua, México, España, El Salvador, Bolivia, Chile y Perú. Algunos de sus cuentos están traducidos al inglés, portugués, italiano, alemán y vietnamita.

La familia

Vanessa Núñez
El Salvador

Aquel día la Coyo se había levantado tarde. Apenas comenzó a remojar la ropa, vio que la vecina subía el camino. Traía prendido de la falda al menor de sus hijos, un muchachito enclenque que siempre andaba descalzo, en calzoncillos y tirando piedras a los pájaros que anidaban en los árboles que bordeaban el río. Mientras se acercaban, se perdió en sus pensamientos.

La noche anterior se había quedado despierta hasta tarde. Algo la mantenía inquieta desde hacía tiempo. Había notado extraño al hijo mayor. De ser un niño cariñoso, se había convertido en un muchacho malcriado y respondón, que se le ponía al brinco al papá. Ya habían llegado incluso a los golpes y ella se había visto forzada a intervenir para evitar la desgracia. Sabía que aquello le afectaba a Mario. Especialmente porque el muchacho no era en verdad hijo suyo, aunque lo había criado y querido desde chiquito, desde que se juntaron para hacer una vida juntos y sobrellevar la pobreza de mejor manera.

Habían tenido más hijos y él, aunque de tanto en tanto se emborrachaba, era un hombre correcto. Nunca hizo diferencia entre todos los cipotes. Sin embargo, era indudable que el muchacho, que al principio lo quería y lo acompañaba a la milpa, luego se negó a hacerlo y le ganó aversión. Pero no era una aversión cualquiera. Era un odio visceral que parecía comerlo por dentro.



Hijo no seas así, le decía ella. Tenés que ser agradecido. Mirá que Mario nos ha protegido como si fuésemos su familia. Acordate las penas que te he contado que pasábamos cuando tu papá de a de veras nos dejó.

Y es que entonces sí que la habían pasado mal. Por dicha, ella solo un hijo le había concebido a aquel mal hombre que, con engaños y prometiendo el cielo y las estrellas, la había sacado de su casa. Entonces la Coyo era apenas una muchacha de quince años. Él un viejo de más de cuarenta. Pero su madre no se había opuesto. Al contrario. La animó a continuar la relación con el desgraciado, como ella lo llamaba ahora. Quizá porque entonces la mamá estaba desesperada y sin un trabajo estable, la dejaba salir con él y lo recibía en la casa. Igual que la Coyo, su madre lavaba y planchaba ajeno y se rebuscaba para dar de comer a los cinco hijos que le habían quedado sin padre, luego de que lo mataran en la guerra. Quizá fuera por eso que, pese a ser menor de edad y no tener apenas cuerpo para meterse con un hombre, su mamá la dejó ir con el viejo a los paseos a los que la invitaba los domingos, hasta que un día, como era de esperar, salió panzona.

El viejo se presentó en la casa, avisó a su suegra que se llevaría a la cipota, le pondría casa y la tendría bien. La madre sintió que había hecho un buen trato con aquel viejo que a la Coyo, sin embargo, le repugnaba.

Semanas después de nacido el hijo, se enteró de lo que era secreto a voces pero que nadie le había dicho. El hombre era casado, tenía familia en la capital y ella no era más que una de las tantas muchachitas a las que les había puesto cuarto en un mesón, donde —había que reconocerlo— al menos no le faltaba comida. Indignada, lo abandonó en cuanto supo el engaño, llevando consigo solo las cosas del hijo. Pero, al llegar a la casa de la madre, esta le salió al paso y la increpó. Vos elegiste tener marido, ahora hacele ganas. ¿Quién te mandó a andar de ofrecida?, le dijo.

Y la Coyo, como no le quedó más remedio, se devolvió lo andado con el hijo en brazos y regresó con la cola entre las patas, odiando a aquel hombre que, desde aquel día, no volvió a ser el mismo y la trató mal, sobre todo cuando estaba borracho. Entonces, comenzó a llegar cada vez menos al cuartucho que le servía de casa, hasta que un día no volvió. Ella se vio obligada a trabajar de lo que fuera, sabiéndose mujer sola, a sus escasos dieciséis años, madre de un hijo y sin poder recurrir a la casa materna, donde no había lugar para dos bocas más.

Fue así como comenzó a trabajar en la pupusería de la niña Adela, que le dio trabajo con la condición de que el niño no molestara ni la interrumpiera en sus quehaceres. Ella le ponía una hamaca a un ladito de la plancha, para que sintiera el calorcito del fogón y se durmiera mientras ella, con una mano daba vuelta a las pupusas y con la otra lo mecía. El niño creció pronto y ella comenzó a preocuparse porque este, que ya daba sus primeros pasos, se fuera a caer dentro de la



olla de chocolate o pusiera las manitas en la plancha hirviendo, de la que ella no se separaba hasta ya bien entrada la noche.

Por eso fue una bendición cuando conoció a Mario y este comenzó a llegar a verla todos los mediodías. Siempre pedía que fuera ella la que le echara las pupusas. Dos revueltas y dos de chicharrón, ordenaba. Luego la invitó a salir y ella aceptó. Al fin y al cabo este sí le gustaba y era más joven y, como se dio a la tarea de averiguar, no era casado ni se le conocían hijos. Pronto se fueron a vivir juntos y como él jugaba con el niño, este lo llamó “papá” desde un inicio y con él se había criado. Por eso ahora ella no entendía por qué el muchacho, ya con los quince años cumplidos, había comenzado a retarlo. Le decía cosas feas que ella no alcanzaba a entender.

Al principio Mario se quedaba callado, pero después comenzó a enojarse y a responder con violencia a las agresiones. Llegó incluso a amenazar con irse de la casa si el cipote continuaba en ese plan. Y cuando ella le hizo ver al hijo que, si seguía así, volverían a quedarse solos y sin nadie que los protegiera, este respondió que era preferible, pues ese marido que ella tenía era un hijueputa. Sin embargo, la Coyo no se atrevió a increparlo. Bajó la mirada y pensó que de seguro, el cipote había visto cuando Mario la forzaba, que no era a menudo ni en sus cabales. Ocurría solo cuando se emborrachaba y volvía mal.

De todas formas, tampoco podía reclamarle nada a Mario. Este la habría mandado a volar. ¿Qué te importan a vos las babosadas que dice este tu hijo, que de seguro salió igual de desgraciado que el papá?, le habría respondido. Y ella no tenía ganas de estar oyendo gritos. Suficiente tenía con los reclamos que la gente le hacía, cuando le parecía que la ropa no estaba bien lavada, como para seguir con el pleito en la casa.

Aquella mañana, sin embargo, el muchacho se había levantado más temprano que de costumbre y, alegando que había conseguido trabajo de chapiador en un terreno cercano al pueblo, se había marchado bordeando el río. Perdida como estaba en sus pensamientos, la Coyo no se dio cuenta ni a qué horas la vecina se acercó a la pila en la que tenía ya algunos calcetines enjabonados y unas camisas a medio remojar. Cuando estuvo enfrente la mujer obligó al niño, que se chupaba los mocos y lloraba desconsolado, a que le soltara la falda de la que estaba prendido. Su hijo le pegó al mío, allá abajito, cerca del río, le dijo de mal modo. Dice mi hijo que no es la primera vez, agregó. Si vuelve a suceder, afirmó la vecina con tono amenazante, le diré a mi marido para que sea él el que venga a hablar con el suyo y se la venga a cobrar al cipote. Es una vergüenza que un bicho más grande le ande pegando a los más chiquitos, espetó la mujer con furia.



La Coyo la oyó sin pronunciar palabra. Observó al niño que no paraba de sorberse los mocos y se escondía tras la falda de la madre, pero no alcanzó a ver ningún golpe. Una vez hubo acabado de proferir sus amenazas, la vecina se dio la vuelta y se marchó sin despedirse. Tras suyo iba el niño. Corría descalzo y quejumbroso, intentando alcanzar a la madre para asirse de su falda. Entre sus piernas, el calzoncillo dejaba ver una mancha parduzca y un hilito de sangre que bajaba por el muslo. Sin perderlo de vista y sin darse cuenta de que la pila había comenzado a rebalsar el agua, la Coyo siguió restregando con fuerza los calcetines curtidos, como queriendo borrar la sombra que hacía mucho había comenzado a formarse en su cabeza.

La estatua

Alberto Sánchez Argüello
Nicaragua

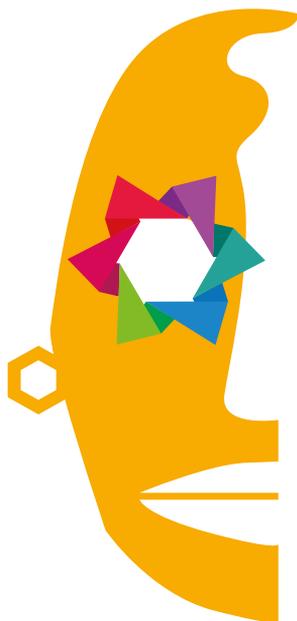
Doña Isolda siempre fue un ejemplo para la sociedad. Conoció a su marido después de la guerra; para ese entonces ella no tenía más de dieciséis y el rondaba los cuarenta. La cortejó con permiso de sus padres todas las tardes de un verano. Al final del año se casaron en catedral y se fueron a vivir a una finca que él había comprado en el norte. A su corta edad, se hizo cargo de administrar el lugar, dar órdenes a los mozos y criar los cinco hijos que le fueron llegando por gracia de Dios.

Sus hijos nunca la vieron quejarse de las golpizas dominicales que le daba su marido, ni mucho menos reclamarle por las amantes que estrenaba casi diario. Toda la ciudad fue testigo de su abnegación cuando él sufrió un derrame cerebral y ella le atendió día y noche a la cabeza de un pequeño ejército de enfermeras. No hubo nunca una viuda tan sufrida como ella y aunque tuvo muchas ofertas no se volvió a casar, dedicando su tiempo a los enfermos y huérfanos.

En su senectud, la municipalidad preparó un acto conmemorativo. La llevaron al parque central con presencia de sus familiares, el pueblo e invitados especiales; le pidieron que se sentara en una banca viendo hacia el infinito y chorrearon cemento sobre ella. Se tomaron muchas fotos y sus hijos y nietos lloraron conmovidos por tan importante reconocimiento.

Al principio la gente escuchaba gemir a la estatua, pero ahora guarda perfecto silencio.





Colaboradores

Florencia Bonfiglio

Argentina

Es Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora de Literatura Latinoamericana II y miembro del Centro de Teoría y Crítica Literaria y del IDIHCS (Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Integra el Comité asesor del Doctorado en la Letras en la misma Facultad. Su área de interés es la literatura caribeña, con énfasis en las producciones anglófonas y francófonas.

Correo electrónico: fbonfiglio@fahce.unlp.edu.ar

Rafael Lara-Martínez

Salvadoreño

Es un antropólogo, lingüista, crítico literario y escritor salvadoreño. Su trabajo ha sido reconocido con el Premio Nacional de Cultura y la distinción de «Notable Antropólogo de El Salvador» por parte de la Asamblea Legislativa. Realizó sus estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, donde obtuvo el grado de licenciatura en Antropología lingüística en 1976, y alcanzó el doctorado en Lingüística en Francia de la Universidad de La Sorbona en 1984.

Ha fungido como asesor del Ministerio de Educación de El Salvador entre 1994 y 1995; y se ha desempeñado como catedrático en México, Francia, Costa Rica, El Salvador y Estados Unidos en varias materias que incluyen la literatura española y francesa, cultura y literatura latinoamericana, literatura centroamericana, historiografía literaria latinoamericana, lingüística, antropología, y semiótica, entre otras.

Correo electrónico: rafael.laramartinez@nmt.edu

Yasmín Martín Vodopivec

Española

Máster en Educación y Museos: Patrimonio, Identidad y Mediación Cultural, de la Universidad de Murcia, España. Directora adjunta del Centro Internacional de Artes Gráficas (MGLC) de Liubliana, Eslovenia.

Correo electrónico: yasminmartinv@gmail.com

Mariana Rodrigues Lopes

Brasileña

Doctora en Letras por la Universidade Presbiteriana Mackenzie (2017). Posee maestría en letras por la misma universidad (2011) y grado en Letras Portugués/Español por la Universidade Metodista de São Paulo (2005). Es profesora de Lengua Española, literatura y cultura latino-americana, en el *Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo*. Su investigación tiene como eje central la representación de los movimientos migratorios en la literatura latinoamericana/centroamericana contemporánea, sobre todo las migraciones centroamericanas hacia los Estados Unidos en su paso por México.

Correo electrónico: rodrigues2014mariana@gmail.com



Karen Lorena Romero Leal

Colombiana

Máster en Estudios Latinoamericanos, Línea de Análisis Cultural de la Universidad de Leiden, Países Bajos. Socióloga y antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo electrónico: klromerol@unal.edu.co

