

La construcción de *lo indígena* en textos etnoficcionales en Centroamérica

JALLA 2006, Bogotá

Marielos Castro Villalobos *
Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia

Dos textos narrativos del área centroamericana son el objeto de estudio en el presente ensayo.

Interesa dilucidar en los textos etnoficcionales los mecanismos y procesos de hibridación del sujeto étnico indígena, los presupuestos ideológicos y culturales, así como las estrategias retóricas desde las cuales los textos construyen un verosímil indígena, particularmente las configuraciones o programas narrativos que los textos realizan de las prácticas semióticas culturales en sociedades multiétnicas.

Diversos planteamientos sobre la heterogeneidad cultural, entre ellos los de Antonio Cornejo Polar, permiten conceptualizar un marco teórico que explica el sentido de obras que se encuentran atravesadas, estructural y semánticamente, por conflictos étnico sociales de las regiones a las que pertenecen.

En el presente estudio interesa revisar la importancia de la heterogeneidad cultural como herramienta para estudiar fenómenos como la transculturación¹ y otros que forman parte del amplio proceso latinoamericano de intercambios y choques culturales.

La heterogeneidad es planteada como la condición esencial en América Latina, y también marca un cambio de signo en las literaturas, especialmente no canónicas, que apuntan a que esa heterogeneidad exprese, y al mismo tiempo cuestione, las desigualdades y la explotación y se convierta, no solo en una propuesta de reconocimiento y respeto cognoscitivo, sino en una apuesta a favor de la sociedad futura de América Latina.

¹ Antonio Cornejo Polar insiste en el concepto heterogeneidad como construcción teórica formulada a partir de 1970 para definir procesos de producción de literaturas en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales, de manera especial el indigenismo, un equivalente de lo que propone Lienhard (1990) como "literatura alternativa" sobre la ficción. Cfr. Antonio Cornejo Polar. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural de las literaturas andinas*. Lima: Edit. Horizonte, 1994, p16.

Si la teoría del mestizaje tiende a disolver las diferencias, la heterogeneidad, en cambio, tiende a la individuación de los sujetos étnicos en contacto, dentro de la línea alterizante basada en la afirmación de las diferencias.

Diversos estudios muestran que en América Latina el discurso dominante europeizado y elitista no expresa la visión y sensibilidad de amplias muchedumbres marginadas desde la Conquista a nuestros días. Sin embargo, y siguiendo a Martín Lienhard² existen expresiones literarias “alternativas” que cabe relacionar con las colectividades históricas “responsables” directa e indirectamente de esos textos.

No se pretende aquí indagar sobre la presencia de este tipo de textos en la producción etnoficcional del área centroamericana, sino constatar su heterogeneidad. Dentro de la clasificación tipológica productiva de las relaciones interculturales que generó el colonialismo es a la recreación literaria del discurso del otro, a la fabricación de un discurso étnico artificial, o a la estrategia fundamental que consiste en crear una perspectiva étnica ficcional, a la que se le reserva, según Lienhard, el concepto de *etnoficción* .

El objetivo es distinguir, en estas diferentes prácticas, la forma en que se materializa una actitud escritural específica frente al “otro”. Lienhard aclara que no se debe confundir la ficción que tematiza “desde fuera” las sociedades exóticas y la que crea la ilusión de que éstas nos hablan directamente. En la etnoficción surge una contradicción entre las características “occidentales” del texto literario (escritura, idioma, forma global, libro-mercancía) y un discurso narrativo, que aparenta ser “indígena” y “oral”.³

Este planteamiento de Martin Lienhard ofrece una perspectiva metodológica que permite indagar en los textos excluidos o en los canónicos, cómo funcionan la etnoficción y los artificios literarios como un “discurso del otro”. El comportamiento indígena hace surgir un sistema dicotómico (religión indígena- religión cristiana) que promueve un fenómeno de diglosia, esto es, delante del representante del poder colonial se “hablará cristiano”, mientras en la comunidad indígena se sigue practicando el “idioma” ancestral.

En el discurso narrativo hallamos la compleja transformación del mundo colonizado en sumisión, rechazo individual o colectivo de la cultura impuesta, aceptación superficial que oculta una resistencia pasiva, sincretismos conciliadores o subversivos. O bien, en no pocos casos, los sujetos terminan asimilándose, o

² Martín Lienhard . *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Edición citada.

³ *Otro* es un componente mostrativo insustituible de la identidad cultural en que se reconoce todo individuo. Fundamentalmente, lo otro, el otro, la otra, son relaciones deícticas del *sentido* de la identidad....La necesidad de un vocablo que signifique “calidad de otro”, así como ejemplo “bondad”...me llevó por analogía al término *otredad*... La otredad y la mismidad son los componentes dialécticos de ese constructum semiótico llamado identidad” Gastón Gaínza “La lectura de la otredad” Heredia, Universidad Nacional: EUNA (*Letras*: 29-30, 1994), pp 9-19.

“reciclándose”, de acuerdo con lo planteado por Albino Chacón,⁴ “haciendo suya la racionalidad de un sistema que no es el suyo”.

Sin embargo, son más las orientaciones literarias que pretenden presentar lo propio y específico de América, reproduciendo en la estructura de sus textos una dicotomía característica de nuestro modo de ser y de vivir: el modelo textual, los niveles de la autoría (escritura) y la enunciación son europeos, mientras que el enunciado y los referentes son americanos. En la literatura etnocultural que nos interesa para efectos de nuestro estudio anula esta escisión al estructurar textos formados en sus distintos niveles por una mezcla heterogénea y heteróclita de elementos europeos, indígenas, criollos, antiguos y modernos, arqueológicos, folclóricos y reciclados, textuales y no textuales. Se le da voz a la etnia, pero lo hace sólo en forma parcial y en coexistencia con voces que no son indígenas.

Cabe responder con Edward W. Said⁵ a preguntas relevantes cuando se tratan problemas de la experiencia humana y en relación con una visión sobre el otro: ¿cómo se representan otras culturas? o bien, ¿qué es otra cultura? Siguiendo al autor, no se debe suponer que existe una etnia real o verdadera ni que exista una perspectiva “interna” privilegiada frente a cualquiera que sea “externa”; se trata, según Said, de que la etnia es “una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico, es una idea extremadamente discutible”, como discutible es pensar que solo un negro o un indio puedan escribir sobre la negritud o la indianidad, mas bien se busca la conexión que se construye sobre la visión del “otro”, su etnia, ideas, creencias, esquemas de pensamiento propios de esa cultura. De ahí la necesaria lectura, en los textos híbridos, de la forma en que una cultura construye el conocimiento de otra.

Consideramos la posibilidad de determinar, en los textos propuestos, la presencia de una cosmovisión indígena en diferentes niveles de una narración específica, así como la incorporación en diferentes versiones de mitos, leyendas, crónicas o inclusión de discursos míticos en el interior de las narraciones. La cosmovisión indígena podría revelarse a través de una insólita combinación narrativa de un mundo tradicional y otro moderno, alternancia de concepciones maya, azteca o europea, la incorporación de elementos de la tradición oral, formando un mosaico integrado de realidades espirituales, ideológicas y literarias.

⁴Albino Chacón “La ciudad: ese espacio donde todo se recicla y se consume. Una crítica a la noción de “hibridación” de N.García Canclini” Artículo citado.

⁵ Edward W.Said *Orientalismo*.Madrid: Ensayos. IBN Saldun Libertarias. Prod., Nufi. S. A, 1990. P381.

ZULAI y YONTÁ ⁶

La obra *Zulai*⁷, se publicó en 1909 con el seudónimo de Apaikán. Tiene una segunda edición en 1919, en la que se agrega *Idilio de plantas*, y una tercera en 1946. La tercera edición contiene el prólogo escrito por Joaquín García Monge, quien confirma las preocupaciones antropológicas de la autora y las posibles motivaciones del texto.

De acuerdo con la historiografía literaria costarricense, el texto ofrece una visión idílica del indio y alguna sentencia importante de corte político. Sobre esto último, la misma autora categóricamente aclara en otro prólogo, de reimpresión en los Talleres de la Imprenta Nacional, San José, que no hay intención política en *Zulai* sino “un reflejo de la Gran Obra Maestra de los Tiempos” (p.17) Ambas afirmaciones posibilitan una lectura de *Zulai* y la forma en que se materializa una práctica escritural específica. Dicha práctica se mueve en torno al marcado interés en las creencias esotéricas por parte de escritores europeos y latinoamericanos a principios del siglo XX. Esta tendencia a ver el mundo en términos de doctrinas ocultistas fue adoptada, también, por escritores modernistas latinoamericanos.

En relación con *Yontá*, en el Prólogo de la tercera edición de 1945 de Joaquín García Monge considera que este texto es un “relato simbólico, prólogo y complemento de *Zulai*”. El personaje femenino, Yontá, es la madre de Ivdo (eje actancial en *Zulai*), lo que determinará en este relato el lugar común para establecer la “cuna de la raza futura”, así como algunas de sus articulaciones serán génesis de *Zulai*. A pesar de que el texto fue escrito por María Fernández casi simultáneamente y por idénticas circunstancias que *Zulai*, éste se publica posteriormente, y de acuerdo con la autora en la Introducción de *Yontá*, esto ocurre por “consideraciones de orden excepcional”, nota a la que no ofrece más consideración.

En este relato se retoman eventos de carácter indígena que son simbolizados explícitamente. Nuevamente la autora asume el papel de transmisora de lo que ella llama “una corriente singular de pensamiento”. El enunciador ofrece al lector un mundo imaginario de apariencia indígena. La estrecha imbricación de los dos relatos permiten el entrecruce de sentidos en ambos textos. Personajes como Ivdo (el elegido), Yurán, *Zulai* y algunos escenarios, encuentran su antecedente biográfico y topográfico en *Yontá*. También, en ambos hay un denominador común: revalorar el pensamiento orientalista, particularmente el ocultismo, presente en el gnosticismo, el cabalismo o neoplatonismo.

Para el análisis de ambos relatos se parte de los siguientes presupuestos:

⁶ María Fernández de Tinoco. *Zulai. Yontá*. San José: Imprenta Nacional, 1945 (escrita en 1907, primera edición 1909, Talleres Alcina).

⁷ En el desarrollo de este trabajo se citará la obra *Zulai y Yontá*, según la edición de 1945 y solo se indicará la página correspondiente.

Tanto *Zulai* como *Yontá*, en la tercera edición, contienen los prólogos de tres ediciones anteriores; una introducción con dos gráficos que sirven de cotexto con información suficiente para establecerlos dentro de un código de veredicción en relación con la fábula. En *Zulai y Yontá* incide la corriente literaria indianista, cuyo idealismo de base romántica da cohesión a los textos. El sujeto de la escritura modela una ficción sobre el indio y selecciona un material preconstruido por la tradición esotérica, y sobre esta base se modelan literariamente ambas historias. Hipotéticamente, se puede afirmar que el programa narrativo echa a andar un proyecto ideológico de carácter filosófico y religioso. La tesis que el relato quiere explicitar versa sobre el idilio y muerte entre personajes indígenas, pero en el plano figurativo se desarrollan focos de semantización sobre temas esotéricos sobre el bien, el mal, la sabiduría y la evolución, propios del espiritualismo de las filosofías ocultas presentes en fragmentos del sumario ocultista de Madame Blavatsky, en escritos que circulan en la época de María Fernández de Tinoco.

En el primer presupuesto que orienta al lector a conocer “una historia de verdad”, interesa reconocer que la forma misma de presentación del libro *Zulai y Yontá* impone un modo de leer. La primera parte contiene tres prólogos, correspondientes a ediciones anteriores, una introducción y dos gráficos; uno de estos gráficos muestra la topografía de un cementerio indígena, y el otro corresponde a una ilustración con nueve figurillas de oro, cerámica y piedra. Todos ellos conforman el cotexto establecido como filtro o mecanismo de construcción textual que controla la propia decodificación que mediatiza la lectura de las dos obras (las notas introductorias y prólogos, por su posición inapelable, son medios interpretativos del texto) y suelen tener posición privilegiada. Ambas historias pertenecen al pasado indígena y afloran a partir de la escritura por una especie de sortilegio, pero la interpretación simbólica de carácter teosófico pertenece al presente de la escritura. Así, un discurso preliminar aclara quién escribe, en qué género y cuál fue la génesis del relato. María Fernández presenta sus narraciones estableciendo previamente “un contrato de veredicción con el lector”. Se dirige a la recepción para que el texto se perciba como un etnotexto producto de estudios arqueológicos y contactos sobrenaturales. Dos afirmaciones, una en el prólogo y otra en la introducción escritos por la autora, determinan las condiciones de producción, modelización y funcionamiento de la obra.

El lector es convocado a conocer el mundo indígena en la frase final de la introducción a la tercera edición:

“me sentí (...) inducida con vehemencia a dar forma a una serie de hechos, acaecimientos y escenas de otros días, los cuales dieron por resultado la siguiente narración india”.(p.24)

Con esto invita a penetrar en el mundo de la cultura indígena, al mostrar sus voces en una narración que califica como propia de la etnia: apropiándose de su lenguaje se apropia de su cosmovisión.

En el mismo orden y en relación con mecanismos textuales de veredicción, María Fernández nos deja constancia de su presencia autorial en *Zulai* al presentar el material

narrativo fundado en lo que se considera una mezcla de elementos objetivos y subjetivos de vestigios arqueológicos y psíquicos por ella experimentados. La recreación de *Zulai y Yontá* tendría un origen en el encuentro de restos arqueológicos de un cementerio indio que provocaron a la autora visiones que no logró explicar. Así lo afirma en la introducción:

“...enlacé el extraño incidente con el cráneo indio, que ya consideraba de mal agüero. Aquel mismo día le dí sepultura, y volví satisfecha de haber cumplido con tal deber y libre de malos presagios. Pero por la noche, sin antecedente que justificara tal deseo, me sentí impulsada a borrar cuartillas y más cuartillas...”
(p.24)

Tanto por su génesis como por su intencionalidad narrativa, corresponde al modelo de discurso heterogéneo que impone un modo de ver el texto al reproducir signos que pertenecen a una cultura alterna.

El segundo presupuesto supone que toda práctica significativa se realiza en un proceso histórico, social, cultural y no se puede eludir el problema de las relaciones entre texto e ideología⁸. Los productos son los “discursos ideológicos” que causan un efecto de significación específico, de tal modo que ciertos valores y representaciones del discurso ideológico integran la conciencia del sujeto. La constante ideológica es transtextual y proviene de determinadas condiciones histórico-sociales que dan sentido a las prácticas culturales. La jerarquía de valores subjetivos de los personajes, particularmente la relación subjetiva medios-fines es la presencia de la ideología en la narración, es el ideologema que se manifiesta en el texto como operador de transformación, es decir, como principio organizador y estructurador del relato.

La obra de Fernández, además de afirmar su programa narrativo, presuntamente indígena, en códigos de veredicción literaria, contiene valores y representaciones comúnmente aceptados por escritores que se inscriben en el movimiento romántico y modernista latinoamericano.

Efectivamente, a finales del siglo XIX e inicios del XX, circuló la corriente ocultista que contiene el sistema de pensamiento que da forma a algunos relatos o poesía que la crítica literaria ubica en el romanticismo y el modernismo.

En este sentido, interesa mostrar que algunos de los semas que tienen que ver con el personaje Lispo en *Yontá*, responden a un sistema de ideas que supone un conjunto de creencias no ortodoxas que buscan la perfección espiritual del ser humano. La renuncia a la vanalidad y a las costumbres y tradiciones con la imposición de nuevos valores, entre ellos el ver el Universo como una extensión armónica de Dios. Los

⁸ El esfuerzo por definir estas relaciones constituye una de las contribuciones de J. Kristeva con el concepto de ideologema o modo de presencia de la ideología en el texto; éste no constituye un dato inerte que subyace como un precipitado cultural en el fondo del texto, sino una función productiva y un principio de estructuración. (Julia Kristeva. *El texto de la novela*. Trad.de Jordi Llovet. Barcelona: Edit. Lumen, 1974, p.12.)

intelectuales, particularmente los poetas, serían los únicos capaces de traducir los signos de la Naturaleza para transmitir al resto de la humanidad la Unidad y la Armonía.

Al respecto, afirma Cathy Login Jade, refiriéndose a los pitagóricos iniciados, que su meta es:

“comprender el orden del macrocosmos, imitarlo, e implantar un orden similar en el microcosmos para, así, hacerse de una alma en orden. Sin embargo, se reconoce que existen ciertos individuos superiores que están más conscientes que otros del elemento divino de su ser y que, en consecuencia, son más capaces de reconocer el orden trascendental del mundo que los rodea. La teoría literaria del romanticismo estimuló la identificación de esos individuos especiales con los poetas (...)”.⁹

Una profunda crisis de creencias apareció a finales del siglo XIX que acercan algunos movimientos literarios contemporáneos. Los escritores del momento, imbuidos en esas corrientes de pensamiento, guían a los lectores a través de la “página en blanco” de su existencia llenándola de símbolos para una mayor comprensión de la vida.¹⁰ Así, María Fernández pretende que su obra se lea en clave simbólica, y el papel que asumen algunos personajes como Lispo coincide con la propuesta pitagórica de los iniciados o iluminados cuya función en la tierra es restablecer un orden en el Cosmos.

Algunos de los recursos estilísticos utilizados para este fin son las convenciones simbólicas, o las figuras literarias como las metáforas para construir las analogías. Además, convierten al poeta en un “vidente”, el único en contacto con el “alma del mundo”; la literatura se convierte, de ese modo, en un medio de descubrimiento de planos más allá de la realidad inmediata.

De la diégesis al esoterismo en *Zulai*.

A nivel de la diégesis, se pueden localizar ciertos aspectos de la semiosis generada por el texto. Para la construcción del discurso sobre el mundo indígena, María Fernández escoge un narrador heterodiegético que se encarga de desplegar las experiencias subjetivas de un universo de apariencia indígena, pero con tópicos espirituales relevantes que resultan anacrónicos dentro de la propia cosmovisión étnica.

Zulai es un espacio conflictivo donde se enfrentan varios ejes discursivos. Es posible mostrar una dislocación entre la ficción romántica entre Ivdo y *Zulai* de origen indígena y un proyecto ideológico manifiesto de la escritora con marcado discurso teosófico. En este sentido, creemos encontrar en diferentes articulaciones del relato de *Zulai* una regularidad semántica que define el sentido profundamente subjetivo y espiritualizado en un mundo de apariencia indígena. Un enfoque contenidista de *Zulai* podría ver solo un idilio, motivo bastante recurrente en relatos populares de ficcionalización indígena, pero la naturaleza simbólica y el programa estético ideológico de la obra produce otros sentidos. Así, como pretendemos mostrar en este capítulo,

⁹ Cathy Login J *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad ..El recurso modernista a la tradición esotérica*. México : FCE, 1986, p27.

¹⁰ *Ibid*, p98.

Zulai se interesa por dilucidar la construcción evolutiva del mundo sobre una base teosófica.

La relación entre algunas unidades de sentido o tópicos manifiesta la presencia de líneas temáticas que se reconocen por su redundancia en el enunciado. En el texto se hallan al menos siete articulaciones que conforman una construcción teosófica y, con esto, las regularidades que demuestran la competencia textual.

La presencia en el texto de espacios cósmicos, estados evolutivos de la humanidad, presencia de polaridades binarias del bien y del mal, exhibe de igual manera la intencionalidad esotérica del relato. En *Zulai* se revalora el pensamiento orientalista en la construcción de un programa narrativo que echa a andar un proyecto ideológico de carácter filosófico y religioso. En la diégesis se materializan espacios de sentido preestablecidos como son:

Los siete esquemas de la evolución planetaria y de la humanidad, representado en el palenque indígena de Kaurki; la búsqueda esotérica de la Unidad y la Armonía con la ayuda de grandes iniciados explican ciertos elementos en la programación textual, particularmente con la presencia de seres elegidos como Ivdo; los mecanismos textuales muestran un orden en que no se privilegia lo referencial indígena; por ejemplo, la ambivalencia de sentido entre el sometimiento y la liberación de Mamita Guaré se reduce a la pugna entre el bien y el mal; la presencia de la serpiente, símbolo esotérico de la ley evolutiva del destino justifica, finalmente el destino inexorable de los pueblos o culturas hacia la extinción; el encuentro con el conocimiento y la reafirmación del sentido del bien, son rasgos binarios en oposición con la inferioridad en la condición humana; la presencia de la muerte como restauración de la vida desde la muerte misma y la búsqueda de la perfección.

El texto ofrece un pacto al lector, en el sentido de conocer una historia original indígena; sin embargo, la estrategia literaria no entra en la historia que enuncia; más bien lo narrado reafirma actos que hacen entrar en la historia a aquellos pueblos con un *modus vivendi* fuera de su esfera de valores

Los medios de enunciación son similares en los dos relatos; en efecto, tanto *Zulai* como *Yontá* son relatos descontextualizados históricamente. Aunque se proponen historias presuntamente indígenas, ambas contienen los pasajes idílicos en consonancia con la naturaleza, propio de los textos románticos indianistas, en la medida en que muestran los temas y recursos a los que acudieron los románticos y modernistas al reiterar los mismos tópicos sobre la trascendencia espiritual del ser humano y de los pueblos en una búsqueda esotérica del conocimiento. Estos son los núcleos de significación más importantes del relato.

Las estrategias textuales desde el cotexto autentifican la historia del mundo indígena a partir de vestigios arqueológicos, pero las isotopías o núcleos semánticos de contenido esotérico y teosófico descubren la instrumentalización que se ha hecho del mundo indígena en un programa narrativo que no revalora ese mundo a partir de sus características propias e históricas. El lenguaje materializa un modo de ver y

percibir sobre la propia descripción idílica de los personajes, a través de la búsqueda de una espiritualidad ajena al mundo representado.

LOS LARES APAGADOS

*Los lares apagados*¹¹, del escritor guatemalteco Carlos Wyld Ospina, fue editado por la Universidad de San Carlos en 1958 como homenaje póstumo a la memoria del autor. El libro contiene varios relatos, el que se selecciona para el estudio es el único texto de la serie que trata el tema indígena de la etnia maya K'ekch'i.

El concepto general de relación e identificación con la tierra es el pensamiento sagrado y ancestral de los indígenas y tópico en la narración, motivado en episodios que forman parte de la historia guatemalteca. En contraste con *Hombres de Maíz*, de Miguel Angel Asturias, donde se nos muestra que los habitantes mayas de la tierra de Iloom en Cuchumatanes se alzaron con su cacique Gaspar Hijom con el objetivo de deshacerse de los ladinos que habían invadido sus tierras ancestrales, en *Los lares apagados* el indio busca y experimenta el contacto con los ladinos e intenta una asimilación étnica, sin lograrlo. Este proceso de hibridación mostrado literariamente por Wild Ospina, abre una nueva perspectiva en la comprensión del imaginario indígena guatemalteco. Las expresiones de ladino e indio son también parte de esta construcción.¹²

La estructura temática sugiere varias propuestas constitutivas sobre *lo indígena*. El personaje Bartolomé Yat ingresa al mundo ladino desde su educación familiar y comunal, luego transgrede las decisiones paternas y huye; aquí se da el encuentro personal con otros ladinos y alemanes cafetaleros. En el cierre del relato continúa el movimiento de búsqueda del personaje, pero antes resulta significativo el encuentro con su propia identidad étnica ante un espejo; esta vez, en un juego ideológico de contrastes, el personaje no solo llega a la frontera con Belice, sino a la frontera cuyo límite abre el espacio ideológico de las exclusiones, tanto de los indígenas que no

¹¹ Carlos Wild Ospina. *Los lares apagados*. Guatemala: Edit. Universitaria, 1958. En el desarrollo de este trabajo se citará la obra según la edición de 1958 y solo se indicará la página correspondiente.

¹² Para Jean Loup Herbert la ladinización es una política de agresión racista, cómoda para el ladino, explicable desde su punto de vista, que existe desde la colonia e inexplicablemente consagrada por la ciencia oficial. En 1797 apareció la idea en un concurso nacional, cuyo tema era escribir sobre las ventajas para el Estado de que todo el mundo se calce y se vista al estilo español, es decir se civilice. En 1824 un decreto "invita a los párrocos a extinguir el idioma de los indígenas"; en 1836, Galvez, presidente liberal quiere "incorporar al indio no civilizado al Estado" y entre otras medidas obliga a las autoridades municipales indígenas a llevar frac, en 1839, el indio aparece en la constitución como "un ser débil con falta de capacidad" y por eso necesita protección...se recomienda la educación en idioma español; en 1876 época del triunfo liberal se piensa que para "civilizar" al indio se debe favorecer el contacto continuo del ladino...En 1945 la ideología de la integración viene a superponerse a la ideología de la ladinización: mezcla que produce, con la aculturación, el indigenismo...Estas enumeraciones de decisiones jurídicas evidencia en lenguaje discriminador la relación que existe entre la idea de "civilización" y los intereses de párrocos, gobernadores, finqueros y detentadores del poder en general..." J L Herberth "Expresiones ideológicas de la lucha de clases: de la discriminación racial institucional a su mixtificación; el indigenismo" (Carlos Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert. *Guatemala: Una interpretación histórico social*. 5ed. México: Siglo XXI, 1975), pp.147 148.

pueden acceder a la tierra de sus ancestros, como otras formas de exclusión: exilio, ostracismo y el posible encuentro con otras etnias.

En *Los lares apagados*, se busca a nivel formal, la posible incorporación de elementos discursivos de posible origen indígena. Esto en la medida en que el texto de Wild Ospina se muestra heterogéneo e intenta solidarizarse, en términos culturales, con el mundo indígena; para ello pone en marcha una perspectiva narrativa abiertamente ladina y con recursos literarios propios del realismo decimonónico.

Estrategias interculturales en Los lares apagados.

Wild Ospina incluye en sus textos mecanismos ideológicos que le permiten construir un sistema conceptual que “habla” sobre su propio texto. Con esta práctica también involucra al lector, al sugerir un modo de lectura por la suma de múltiples determinaciones que convergen en el texto. De manera especial, *Los lares apagados* muestra una importante designación histórico- social que aquí debe considerarse. El texto literario está implicado por un espacio exterior significativo que lo hace comprensible, esto es, el proceso de ladinización en el área maya guatemalteca y la situación de los indígenas en la primera mitad del siglo XX.

Carlos Wild, al igual que María Fernández con *Zulai y Yontá*, propone en su obra, a manera de cotexto, estructuras de mediación constitutivas en tanto representantes de una cultura indígena específica. El autor de *Los lares apagados* invita al lector a entrar en el texto con el siguiente presupuesto:

“[en]...cuanto a la autenticidad de esta noveleta de ambiente Kecchí, así como de mi obra precedente, *La tierra de los Nahuyacas*(1933) he de asegurar al lector que es completa, pese a la naturaleza de toda ficción novelesca. Se trata de un producto de mi observación personal en el país de los Kecchíes, aunada al estudio de sus tradiciones, leyendas, costumbres y creencias” (Prólogo de *Los lares apagados* , “*Acerca del léxico y la autenticidad de esta novela*”, p.11)

La lectura que el autor propone de su texto invita al lector a conocer el mundo de los Kecchíes; sin embargo, ese mundo cuyo referente es indígena no puede obviar la intervención de ciertas estructuras de mediación (condiciones o prácticas ideológicas) que filtran y condicionan la realidad que de acuerdo con el autor se quiere mostrar. Por ejemplo, los prólogos funcionan como “dispositivos” de presentación o conjunto de instancias que legitiman las producciones literarias admitidas por el canon. Esto es, un poder de reconocimiento que se ofrece por medio de indicadores paratextuales o paratextos que, como escribe Albino Chacón¹³, “se encargan de distinguir unos textos frente a otros y frente a otras producciones discursivas [...] no son neutros ni inocentes, sino elementos profundamente funcionales en la semiosis de los textos”.

¹³ Albino Chacón. “La jurisdicción de los paratextos en los libros que reescriben la oralidad” *KÁÑINA* , Revista Artes y Letras, Universidad de Costa Rica. Vol XXI especial 2 , 1997, p.91-96.

Argumentos metaliterarios suelen sugerir que el discurso indígena puede ser directo (etnográfico), aunque exige por parte del narrador una recreación imaginativa. Edmond Cross,¹⁴ al respecto, afirma que:

“la alteridad no es representable, ya que la identificación con el otro no puede hacerse sino a través de mis propios modelos discursivos que han sido producidos para expresar únicamente lo que yo sé, lo que yo soy o lo que yo imagino, y no han sido producidos más que para eso; de ahí su incapacidad para dar cuenta de todo lo que está en el exterior mío propio y de mi universo”. (La traducción es nuestra).

La declaración programática del escritor en estudio remite, sin duda, a las oposiciones pensamiento indígena y ladino y escrituras maya y español. Se tiene, así, una obra que resulta de una doble operación intercultural: a pesar de que el autor la reconoce como “ficción novelesca”, termina afirmando, paradójicamente, que reproduce la vida auténtica del Kecchí. El autor intenta negociar con el lector (contrato de veredicción) la lectura de una historia propia de la comunidad indígena, a la manera de lo que se puede llamar un palimpsesto cultural.

Sin embargo, la distancia étnica se constata en el trabajo de creación de la escritura (con transcripciones fonéticas) de un versado en lingüística, para plasmar una experiencia maya kecchí. El texto más extenso en lengua kecchí que aparece en *Los lares apagados* corresponde a un salmodio u oración con ritmo poético que pronuncian Bartolomé y su mujer, apelando a un santo católico:

“-Atim cajagual San Bartolomé, sax yabají li soxul ix guaclí...”
(Señor San Bartolomé, que a la hora del gallo se levantó, pies y manos se lavó, y encontré con Jesucristo...(p.68).(La traducción aparece al pie de página de la edición citada).

El texto, leído en lengua kecchí, es más bien la traducción de una oración católica, lo que confirma la hibridez de dos sistemas de expresión normalmente incompatibles, opuestos por su idioma. Se oponen las concepciones temporales subyacentes y su arraigo espiritual y entran en contradicción las características del discurso literario y un discurso narrativo que aparenta ser indígena.

Bartolomé Yat primero es instalado en las creencias de un banonel en la memoria de una tradición prehispánica, pero su accionar y comportamiento corresponden a las creencias católicas de ladinos contemporáneos, muy alejado del cosmos mítico indígena.

[...] volverías convertido en un señor. Estás bueno para ser deportista. ¿comprendes? Y tu tipo y tu color y tu... en fin, tu figura y tu inteligencia harían lo demás...” (p.46)

¹⁴ Edmond Cros. “*Le semblable et l’altérité*”, En Antonio Gómez –Morian y Danièle Trottier. L’ « indien », instance discursive. Montreal : Les éditions Balzac, 1993, p.49.

Se emplea la comparación con valores ladinos y de los alemanes asentados en Alta Verapaz Guatemala, con ese otro. Ethel, personaje femenino, integra esos nuevos valores al intentar “inventar” un Bartolomé Yat, norteamericano o europeo.

Conocer el pensamiento subyacente kechí no es precisamente la tarea del narrador en *Los lares apagados*; en la apropiación que hace de la etnia solo el banonel alcanza cierto grado de verosimilitud. Sin embargo, tampoco éste logra sustento histórico y su manifestación como materia mítica no genera sentido global al relato. La mirada ladina del personaje femenino a Bartolomé Yat genera una crisis en el nivel textual, por cuanto el encuentro del personaje con su propia imagen en el espejo muestra a un sujeto indígena y no ladino. Este es el enfrentamiento poscolonial que lleva u obliga a los sectores indígenas desarraigados a buscar su identidad a través de otros esquemas etnoculturales: esquema propio de la dominación.

La ficción evidencia a un sujeto que desde la voluntad autorial inscribe los eventos, no en las tradiciones indígenas sino en las ladinas. Sin embargo, el “banonel”, personaje secundario, evoca oralmente un pasado que, de pronto, reaparece por completo cuando Yat, frente a un espejo, descubre un yo que corresponde a un mundo nostálgico. Es necesario, entonces, apropiarse del pasado como base para sostener una continuidad.

En la última frase “obedeció Bartolomé Yat, y a trote largo, tomó el rumbo de la frontera”(p.84) el texto de Wild Ospina declara tener una prolongación; va a continuar más allá de la palabra fin que lo clausura. De esta manera, el personaje “sale” de la literatura, tiene un futuro. Con este gesto se produce un “efecto de realidad”: la incorporación de la literatura en la vida. Esto muestra la posibilidad de contar desde un pasado lo que se ha vivido, experiencia vital, autenticidad y sinceridad de la novela se aseguran en el sentido de la escritura. El texto queda provisto de un espacio de sentido exterior a él: la vida futura, la realidad del porvenir. Aquí se origina la obra y aquí encuentra su razón de ser, esto es, el texto continúa en la vida y da un futuro al personaje; eso le atribuye realidad al protagonista y, a la vez, certifica la verdad de lo contado. La lectura predictiva e inferencial del espacio semántico de Belice, hace suponer que el destino de Bartolomé es el mismo en el que confluyen otros desplazados.

Así, tenemos un texto ubicado como “obra indígena temprana guatemalteca” con el tema de la explotación del indio. Esto, además, es reforzado con estructuras de mediación que hacen pensar que es una historia kechí. Sin embargo la porción de pensamiento étnico cultural que se activa en la diégesis se desactiva ante la situación cultural entre límites que vive el personaje, cuya opción se hace evidente ante el encuentro y desencuentro con el mundo ladino.

A través de los diversos capítulos se ha podido comprobar que las prácticas discursivas etnoficcionales son prácticas de carácter heterogéneo y conflictivo que expresan las contradicciones culturales de los diversos sujetos en sociedades multiétnicas. Analizar la construcción de lo indígena en dos textos etnoficcionales de

Centroamérica ha permitido constatar la existencia de formas discursivas de carácter híbrido.

Se concluye que estas obras pertenecientes a dos momentos del devenir histórico de la región (principios, mediados del siglo XX) muestran tendencias culturales muy alejadas del mundo indígena que se quiere representar. Con *Zulai y Yontá* de María Fernández de Tinoco se construye ese cosmos para mostrar la espiritualidad esotérica y teosófica dominante en la intelectualidad de fines del siglo XIX y principios del XX. El sujeto textual a que se alude en estas obras es pre-colombino, no ingresa al mundo colonial ni al mestizaje pero su subjetividad es europea y asimilada en el texto literario, a pesar de la justificación de códigos veredictivos que nos “hablan” de una historia indígena costarricense.

En *Los lares apagados* el encuentro étnico, y en la frontera misma de dos culturas, prevalecen los códigos a nivel de discurso provenientes de una estructura mental que construye la alteridad indígena sobre la base de comparaciones, diferencias y exclusiones. El mundo indígena maya kechí que se quiere representar es intervenido por códigos de mediación provenientes de estructuras mentales que, aunque logren una denuncia social y con espacio ideológico en la novela indigenista guatemalteca de mediados del siglo XX no configuran al sujeto resultante como un sujeto con una identidad definida.

Los narradores se expresan desde una perspectiva ladina o mestiza, por lo que encontramos a nivel de la diégesis planteamientos filosóficos e ideológicos anacrónicos al mundo que pretenden recrear, así como la hibridez resultante del sujeto indígena, lo que da a estos textos un carácter heterogéneo y conflictivo.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Aínza, Fernando (Coordinador), Márquez Fell, Vázquez, González Echeverría y Menton. "La novela histórica" *Cuadernos de Cuadernos México*: UNAM, 1991.
- Blavastky, H. P. *Doctrinas y enseñanzas teosóficas*. México: Gómez Gómez Editores, 1975.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Perú: Edit. Horizonte, 1994.
- Chacón Albino, Dobles Alvaro. *La travesía azarosa de los textos*. Heredia: , Universidad Nacional :EUNA, 1992.
- "La judiccción de los paratextos en los libros que reescriben la oralidad". *Kañina*, Revista Artes y Letras, Universidad de Costa Rica. Vol XXI, especial 2, 1997.
- Cros, Edmond. " *Sociocritique et génétique textuelle*" Bruselles, Degrés, N.46-47 été autonne, 1985.
- Fernández de Tinoco, María Zulay . *Yontá*. San José: Imprenta Nacional, 1945 (escrita en 1907, primera edición: 1909, Talleres Alcina).
- Gaínza, Gastón. "La lectura de la otredad". Heredia, Universidad Nacional: Edit. UNA, *LETRAS*: 29-30, 1994.
- González, Alfredo, González, Fernando. *La casa cósmica talamancaña y sus simbolismos*. San José: EUNED, 2000.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean Loup Herbert. *Guatemala: una interpretación histórico social*. 5 ed. México: siglo XXI, 1975.
- Kristeva, Julia. *El texto de la novela*. Trad. Jordi Llovet. Barcelona: Edit. Lumen, 1974.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico- social en América Latina (1492-1988)* La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Loup Herbert, Jean. "Las clases sociales en Guatemala". En Carlos Guzmán Bóckler y Jean Loup Herbert. *Guatemala una interpretación histórico social*. 5 ed. México: Edit. Siglo XXI, 1975.
- Mires, Fernando. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, Costa Rica, San José: DEI, 1991.
- Perus, Françoise. *Literatura y sociedad en América Latina: El Modernismo*. 3ed. México: Siglo XXI , 1980.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Madrid: Ensayos IBN Saldun Libertarias Prod., Nufi, SA, 1990.
- Theodosiádis, Francisco. *Alteridad ¿la (des) construcción del otro? Yo como objeto del sujeto que veo como objeto*. Bogotá: Edit. Magisterio, 1996.
- Wild Ospina, Carlos. *Los lares apagados*, Guatemala: Editorial Universitaria, 1958.
- Zavala, Magda, Araya, Seidy . *Literaturas indígenas de Centroamérica*. Heredia; Universidad Nacional: Edit. Universidad Nacional, 2002.