

**IDENTIDAD/LITERARIEDAD:
MARGINALIDAD Y POSTMODERNIDAD EN CENTROAMÉRICA**

Arturo Arias

Un fantasma recorre la totalidad de la narrativa centroamericana: el fantasma de las literaturas invisibles. Una literatura invisible es una literatura que nadie lee, que nadie comenta, con la cual nadie dialogiza, a la cual nadie toma en cuenta, que se muere solitita de pura tristeza. Una literatura invisible no es tanto el fantasma de Hamlet como el fantasma del Gaspar Ilóm.¹ La invisibilidad en la literatura no tiene nada que ver con transparencia, y menos todavía con calidad literaria. Sí tiene mucho que ver con la circulación de productos culturales producidos en la marginalidad de la marginalidad, con su falta de existencia dentro de centros hegemónicos de decisión cultural que validan algunas formas de literariedad e indiferentemente descartan otras. Como resultado de esto, el mapa literario de Latinoamérica no se asemeja al que vemos impreso en atlas y libros científicos.

En el mapa literario de la mayoría de departamentos de castellano de universidades estadounidenses, la frontera sur de México —la planicie occidental de Chiapas y la Sierra Madre del Sur— conecta directamente con la cordillera de los Andes. Asimismo, de la selva Lacandona se desprenden los ríos Paraná, Paraguay y Yaguarón, emergiendo esa grandiosa cornucopia literaria que es el Cono Sur. Como San Simeón en California, existen algunos castillos en su costa del Pacífico, posiblemente en ese vértice por donde las playas de la bahía de Huatulco comienzan a crecer cancerosamente hacia las cumbres borrascosas de la sierra andina. Son los castillos de Vargas Llosa, en una mítica Miraflores transplantada a la vertiente del río Suchiate, y el de García Márquez en una

1. Personaje mítico de la obra maestra de Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz* (1949).

igualmente mítica Aracataca que no es sino una Tapachula más chiquita. En este mapa literario, Centroamérica no tiene razón de existir porque, como todos sabemos, ese rincón perdido del mundo solo produce revoluciones y dolores de cabeza pero ninguna literatura digna de encomio.

En un trabajo anterior indiqué que a partir de los años noventa, la región había «salido de la historia.» Es decir, había dejado de ser foco de conflicto —y de atención— para el primer mundo. Dije, asimismo, que en el istmo la textualidad surgía desde la marginalidad de la marginalidad. Su discurso no solo era marginal en relación a los centros de poder mundial, sino incluso a los pequeños centros de poder marginal: México, Buenos Aires, Sao Paulo. Afirmé que los textos de la región son inexistentes porque no tienen existencia real en los centros hegemónicos de poder cultural. Los escritores del istmo están en busca de un crítico y, las más de las veces, de un editor.

Cuando se trata de la discursividad centroamericana, la mayor parte de estudiosos del primer mundo tienen problemas viendo lo que está parado frente a ellos. Como lo era antes la literatura femenina, africano-americana o gay para los anglo-sajones, las voces centroamericanas siguen siendo elusivas, vaporosas, difíciles de reconocer, aún cuando estén allí, a la vista de todos, inmortales y magníficas, como integrando una de las mejores selecciones de fútbol de todos los tiempos. ¿Acaso la alineación de un equipo de estrellas, de once jaguares en llamas en la cual tuviéramos a Rigoberta Menchú en la portería, Ernesto Cardenal, Sergio Ramírez, Carlos Martínez Rivas y Carmen Naranjo en la línea defensiva, Rafael Arévalo Martínez, Miguel Angel Asturias, Pablo Antonio Cuadra y Luis Cardoza y Aragón en la línea media, y con los rapidísimos Augusto Monterroso y Claribel Alegría en la punta de lanza, no estaría en posibilidades de disputar con honor cualquier copa del mundo?

Y, sin embargo, hay todavía críticos que la niegan, o achican la obra de Asturias para escamotearnos nuestra silla dentro del canon oficial, dejándonos sumergidos en la invisibilidad más ignominiosa.² Disipado el polvo de las batallas y desenterradas las fosas comunes, los críticos culturales no nos pueden o no nos quieren ver.

Por eso, Augusto Monterroso narra en *Los buscadores de oro*³ que un 23 de abril de 1986, a los 65 años de vida y poco después de que su obra empezara a recoger elogios críticos en España, fue invitado a Siena, Italia, a dar una plática.

2. Un conocido crítico uruguayo tuvo el descaro de afirmarme en una conversación personal, frente a otro conocido crítico, que solo dos premios Nóbel estaban «mal dados»: Gabriela Mistral y Miguel Angel Asturias. No matizó siquiera las implicaciones de referirse a la única mujer latinoamericana con un premio Nóbel, y al único escritor mestizo que cuestionó su propia identidad e intentó re-construir discursivamente el sujeto y la cosmovisión indígenas.
3. Augusto Monterroso, *Los buscadores de oro*, México, Alfaguara, 1994.

Después de haber sido elogiosamente presentado, comenzó diciendo: «Como a pesar de lo dicho por el profesor Melis es muy probable que ustedes no sepan quién les va a hablar, empezaré por reconocer que soy un autor desconocido, o, tal vez con más exactitud, un autor ignorado.»⁴ Enseguida dice que, en forma dolorosa, se sintió como 30 años antes, llorando de humillación durante su exilio, porque se dio cuenta de que había llegado a «lo más alto a que podía haber llegado a aspirar como escritor del Cuarto Mundo centroamericano, que era casi como venir del primer mundo, del candor primero que decía don Luis de Góngora.»⁵

Nuestra tarea actual, terminada la guerra, es la de devolverle la mirada crítica a las prácticas discursivas centroamericanas. Tenemos que meterlas a los debates contemporáneos, asegurarse que reciban invitaciones a las fiestas, les sirvan su copita, y tengan con quién platicar. Entonces, ellas se defienden solas. Porque, aunque parezcan habitar las sombras, estar escondidas de la historia, incluso de la historia oficial de la periferia latinoamericana, fuera de nuestro campo de visión, ausentes del pensamiento, caminantes en la oscuridad, almas perdidas, pálidos habitantes de la noche ligeramente sospechosos, en realidad están en buena salud, rebozantes de energía, son sólidas y sexys, inteligentes y divertidas, pícaras pero políticamente consecuentes, lo tienen todo menos el reconocimiento de la Autoridad. Aunque marginada, el problema no está en ellas sino en la naturaleza de la academia que la margina. No tendrán quién las saque a bailar, pero se encuentran muy bien, gracias; bonitas, graciosas y bien vestidas, y ya le llegará su turno de ofendidas, como dijo Roque Dalton.

Es una literatura que está pasando penitencia y ayuno, pero ningún tipo de abstinencia. Es una literatura marcada por su origen, pero no es la marca de Caín de la cual nos hablaba Hermann Hesse, sino la mancha mongólica de nuestros orígenes mayas popolújicos. Consecuentemente, cuando hablamos de su marginalización, no debemos excluir una lectura que no quiere ver las raíces étnicas de la identidad del abigarrado sujeto centroamericano, la de todos y no solo la de Menchú, como una de las posibles explicaciones de nuestra exclusión en la cosmopolita sociedad literaria que a pesar de sus actuales gesticulaciones, sigue suspirando con la centralidad blanca anglofrancesa como eje a partir del cual realiza la mayor parte de sus lecturas.

La literatura centroamericana es cualquier cosa menos eso. Sería como querer leer a Toni Morrison como blanca, a Manuel Puig como heterosexual. Sería deformar el sujeto hablante. De allí que sea tanto más cómodo reconstruir la geografía literaria que hacer el esfuerzo por re-conocernos en esa otredad

4. Ibid., p. 11.

5. Ibid., p. 12.

periférica y fronteriza que es el mestizaje híbrido centroamericano cuya idiosincracia, a pesar de todo, empieza y termina siempre en la mayanidad. Para la crítica latinoamericana descendida de los barcos rioplatenses, siempre es más fácil considerarse un hijo menor de la tradición racionalista del iluminismo occidental que tener que bregar con la problemática de infernales identidades retorcidas tan oscuras como descuartizadas, cuyas extremidades se encuentran en territorios disímiles, y sus flageladas almas en pena se rehúsan a desaparecer.

UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE EL *POPOL VUH*

Hasta la fecha, se continúa debatiendo la autoridad/autorariedad del *Popol Vuh*. Dentro de esos polémicos encuentros y desencuentros, una cosa queda clara: después del holocausto de la conquista, cuando el pueblo quiché sintió la inminencia de su exterminio y supo que su particular modo de vida había llegado a un fin tan abrupto como de pesadilla, surgió la necesidad de dejar palabra escrita de su experiencia. Dejar un testimonio que, con polisémica belleza lingüística, registrara quiénes eran, de dónde venían y lo que habían sido como cultura. Quisieron dejar trazos de su pasaje por este planeta, salvar lo que podían de su ser. Así, otros podrían saber cuánto habían amado y sentido la vida, descubrir la ternura con la cual habían acariciado la tierra generadora del maíz. Así, otros sabrían que nunca habían sido bestias ni piedras, sino personas con carne caliente y almas insaciables.

Saberse al borde del exterminio, y necesitar afirmar su existencia: difícilmente podemos concebir drama más intenso, más desgarrador. Sin embargo, de esa contemplación de su propia muerte surge la energía para decirse diferente, para validarse a sí mismo, para reconfortarse en el acto de morir, para denunciar la injusticia del crimen cometido contra ellos, para sonreír en medio de las torturas, para decir «yo soy» en la pálida cara de los vencedores, de los conquistadores del maíz. Yo soy y seguiré siendo, y mi sombra, por debilitada que se encuentre, los perseguirá hasta el día en que todos los muertos que fueron enterrados con los ojos abiertos, puedan por fin cerrarlos cuando exista de nuevo la justicia sobre la faz de nuestra tierra.

En esa problemática encontramos el origen de la escritura del *Popol Vuh* alrededor de 1540. Es un ejemplo paradigmático de toda la discursividad centroamericana hasta nuestros días. Novela, poesía o testimonio, los textos centroamericanos se atormentan para que los viejos muertos y las nuevas legiones de muertos, y torturados, y desaparecidos, puedan por fin cerrar sus ojos. De allí que esas prácticas discursivas sean tan retorcidamente barrocas: narrativas nacionales que son también regionales, que articulan relaciones sociales imaginarias entre comunidades imaginarias que son nacionales, pero también regio-

nales, pero también apátridas, libros prohibidos en sus tierras de origen a pesar de que todos sus lectores potenciales son analfabetos, tallados con rigor digno de cualquier público a pesar de que éste ignora su existencia, a veces hasta escritas en latín y muriéndose en las nieves de Bolonia con sabor a tortillitas con frijoles.

Dicha motivación trasciende la problemática de los géneros literarios. A diferencia de la centralidad primermundista donde los hombres blancos y heterosexuales se comieron solitos el banquete y apenas si dejaron migas para los demás, en Centroamérica todos nos quedamos viendo la fiesta desde afuera, hambrientos, a la intemperie y bajo la lluvia. De allí que a la hora de hacer visible la invisible textualidad, tenemos que abrirle la puerta a todos por igual, sin exclusiones. Todos se mojaron y todos tienen hambre.

Veamos, entonces, qué pasa con la problemática identidad/literariedad en dos casos concretos. Nos limitamos a dos por motivos de espacio y tiempo. No por eso dejan de ser metonímicamente ejemplares de la búsqueda que encontramos en las contemporáneas prácticas discursivas del istmo, y de cómo esta búsqueda encuentra en los lugares quizás menos esperados sus raíces popolvújicas.

VOCES EN EL TIEMPO, DIÁLOGOS EN EL ESPACIO:

EL ASMA DE LEVIATÁN

El período guerrillero se cerró en 1990 con la derrota electoral del frente sandinista. Ese mismo año salió a luz la novela *El asma de Leviatán* del salvadoreño Roberto Armijo.⁶ *El asma* es emblemática del fin del período histórico mencionado. Es una especie de gozne/bisagra entre lo que se cierra y el nuevo momento que tentativamente se abre. El texto se ubica todavía dentro del marco ideológico del período guerrillero. Anuncia, sin embargo, en su misma forma que «huye» del realismo mimético, una nueva comunidad imaginada, enunciada ya con parámetros postmodernos.

El asma no cuestiona la centralidad de lo literario como discurso que conforma una identidad y una cultura nacionales. Pero sí cuestiona la centralidad del escritor/intelectual como vanguardia protagónica de cualquier transformación social, como líder político-moral de la nación. Sus contradicciones conceptuales y formales se encuentran inscritas precisamente en esta incongruencia: no renunciar a la centralidad de lo literario, pero sí a la centralidad del «poeta» como ser iluminado, como «pequeño dios», como el autodesignado vocero oficial de

6. Roberto Armijo, *El asma de Leviatán*, San Salvador, UCA Editores, 1990. Todas las citas en el presente trabajo corresponden a dicha edición.

los que no tienen voz. Dicha disyuntiva representa el esfuerzo de su escritura como experiencia-límite. Constituye un marco que encasilla, que genera una disparidad en su sistema de pensamiento.

El texto está construido de discursos «del otro», habla dentro del habla, enunciación dentro de la enunciación. El sentido no es lineal ni racional. La diégesis, el relato puro, es el proceso del poeta Roberto de escribir, durante su exilio en París, una novela titulada *El asma de Leviatán*. Mientras la escribe, discute su contenido y premisas con su amigo chileno Lucho, sufre ataques de asma provocados por el clima y por la crisis política salvadoreña, y tiene una relación afectiva con la Gacela Cartesiana. En medio de la escritura, el médico rural Terencio Pineda, su padre, muere en El Salvador. Al recordarlo, el poeta evoca lo que él le contó sobre la historia, geografía y naturaleza de su país más o menos durante los anteriores 100 años (lo cual incluye lo que a su padre le contó también su propio padre, su suegro Francisco Navarrete, su hermano Alfonso y su amigo y vecino Jacinto Pichinta).

Al desplazarse (casi podría decirse «desparramarse») por el tiempo y espacio, *El asma* plantea la problemática del sujeto periférico/subalterno. Se interroga sobre él al fusionar el arte y la vida como modo de ser y búsqueda ética. Para que Roberto encuentre la autoridad para hablar, tiene que sentirse cargado del poder que le da transmitir las historias de otros. La autoridad de esas voces queda validada por su procedencia étnica y por su enraizamiento en el imaginario social que conforma el modo de ser subalterno. Por ello, el poeta tiene que recoger dentro de su voz las voces del padre, de Jacinto Pichinta, las voces que narran y le dan sentido a una historia que a veces se acerca más —y de manera deliberada— a un mito fundacional que trae al primer plano recuerdos nostálgicos de una identidad colectiva y compartida que amarra el presente con sus orígenes. El poeta puede hablar solo en la medida en que está consciente de que su voz no es «solo su voz». Es una voz heteroglótica, cargada de todas las voces que cuentan, que constituyen el discurso sobre «qué es El Salvador».

El poeta no quiere erigirse en «voz de los que no tienen voz», en Autoridad que habla «en nombre del pueblo», que subsume al pueblo dentro de su propio ethos. Cuenta la historia que su padre le contó a él, a quien se la contó Jacinto Pichinta, campesino de origen indígena. Tanto el padre como Pichinta contextualizan elementos de la tradición, ritos populares y estilos de vida comunales que se trasladan a cierto tipo de imaginaria sin tiempo, mítica, que autodefine la sobrevivencia de una población que se visualiza entrelazada y relacionada entre sí. El juego de voces autoriza al poeta a hablar sin que su habla sea un apoderarse de los discursos de los «que no tienen voz,» como solía decirse cuando, desde la óptica de un modelo vertical de representación que coincidía con la lógica del vanguardismo comunista que dirigía la revolución «en nombre

del pueblo», se pensaba que solo la voz de El Poeta podía redimir a las «masas mudas».⁷

La marcada añoranza por el pasado prehispánico perdido es verbalizada a través de Jacinto Pichinta. Es una voz que no solo articula de manera explícita episodios del *Popol Vuj*, sino que se articula como un discurso fundante de manera análoga a dicho texto. Este fenómeno va más allá de los límites intratextuales de *El asma*. Al examinar otros textos de la época, tales como *Cenizas de Izalco* (1966) de la salvadoreña Claribel Alegría o *La mujer habitada* (1988) de la nicaragüense Gioconda Belli —para no hablar de los autores guatemaltecos, pues estos lo hacen casi sin excepción— vemos que en prácticamente toda la novelística centroamericana del período guerrillero 1960-1990 aparece el deseo de una identidad fundada en el *Popol Vuj*. En otras palabras, la novelística de este período busca o bien negar o bien huir del discurso occidental para rearticularse al interior de otro espacio simbólico: el espacio maya, prehispánico.

Existen peligros en la expresión de ese deseo. Pueden crear un binarismo autenticidad/inautenticidad, en el cual lo maya es representado como «lo auténtico,» y lo europeo como «falsa conciencia» en el viejo sentido marxista. Esto puede revertirse en contra de los mismos intelectuales mestizos, como veremos más adelante. La problemática surge al plantearse dicha situación como deseo nostálgico de un mitificado pasado que no representa necesariamente la totalidad de la experiencia fundante para seres híbridos como los mestizos que articulan tal discurso. Está también el problema de vaciar de contenido la representatividad real de la población maya a quien se le usurpa su legitimidad para validar el poder mestizo en la región.

Más allá de la anterior problemática, existe en esos gestos un deseo por negar la hegemonía del discurso racionalista europeo, por revalidar el discurso subalterno constituido por el discurso fundante de la nación maya-tolteca. Lo subalterno aparece entonces articulado dentro del discurso literario. Sin embargo, lo que aparece representado es la esquizofrénica voz fragmentada del híbrido mestizo. El sujeto silenciado por la opresión colonial habla desde dentro de los discursos mestizos que reinstalan la cultura indígena en el centro del ser centroamericano y exigen dicha centralidad para que la misma identidad pueda validarse y legitimarse.

En este caso, el discurso subalterno no es el que mima y parodia un discurso colonizante para así emerger con luz propia. Más bien, el discurso mestizo mima

7. Versobre este punto la reflexión de John Beverley en *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 17-18.

y parodia el discurso hegemónico racionalista, para enseguida hacerse una especie de quite y cederle su lugar al discurso subalterno:

Jacinto Pichinta cuando hablaba del maíz decía que era el don que el cielo dio al indio, y contaba el milagro de la hormiguita que —según él— fue enviada por un Dios de enantes. Este animalito había descendido a lo profundo de la tierra a buscar el grano. Jacinto decía que nosotros habíamos sido hechos de maíz, cosa que yo siempre le rebatí, pues para mí, la Santa Biblia dice que fuimos hechos de un sople de polvo; pero volviendo al maíz, es una plantita que nos sustenta y nos da fuerza. (238)

Lo anterior implica una paradoja. Los escritores centroamericanos, en su gran mayoría mestizos, precisan simultáneamente de la discursividad europea y de la identidad indígena para constituir un contradiscurso que los valide como sujetos. Por lo tanto, canibalizan con lujo de creatividad —como estrategia literaria y política— elementos de ambos. Esto, más allá de poner en evidencia su condición híbrida, nos muestra la precaria ambivalencia que el escritor centroamericano es forzado a ocupar en la compleja tarea de, simultáneamente, recuperar las voces nativas y combatir el discurso occidentalizante en el estrecho espacio político y cultural contemporáneo.⁸

El asma intenta solucionar dicha precariedad narrando su propia construcción como artificio literario. El lector tiene frente a sus ojos la evidencia de que la literariedad no es la «realidad» en un sentido positivista, sino una «realidad discursiva». No es la «realidad salvadoreña», sino los discursos que buscan construirla simbólicamente:

...¿Cómo va tu novela?» «Fijate que tengo problemas con el cierre de Leviatán». «¿Qué ha pasado?» «Bueno, yo he pensado, a ver que te parece, con un viaje». «¿Cómo? ¡No entiendo!» «Es decir, yo recorro mi itinerario. Camino de Xibalbá a Sevres Babilone, y deambulo toda una noche por París, después regreso, cojo mis valijas, y me voy... ¡Ah, Netza, no está mal!... (sic; 224)

Dentro de la «historia», el poeta está en el proceso de escribir una novela llamada «El asma de Leviatán». El retorno al hogar es un subirse a un barco que puede estar en el Havre «o duerme en Xibalbá». Ese barco se llama «Leviatán». No es entonces una vuelta «real» a su tierra natal. El poeta se va al Salvador que ha constituido discursivamente como un gran hüipil de palabras, al Salvador

8. El problema de esta situación, desde luego, es que los escritores mayas empiezan a reclamar ese espacio para sí, y a disputárselo al escritor mestizo tanto en el plano discursivo como en el político.

soñado, imaginado, equiparado con Xibalbá. Su casa es su infierno porque su infierno es su ser. Del mismo solo puede escapar por medio del acto creativo y solo puede llegar al espacio de la imaginación. La verdad del poeta solo es extraída por medio de la única técnica disciplinaria que puede efectivamente acatar: el acto creativo.

GLORIA GUARDIA: EL PARÓDICO SOCAVAMIENTO DE LA ÉLITE PANAMEÑA

Ese barco llamado «Leviatán» tiene, sin embargo, que cruzar el canal de Panamá antes de llegar al puerto de La Libertad. Panamá tiene la narrativa más desconocida, más olvidada, más «invisible» de toda Centroamérica. Supuestamente es la que, geográfica y culturalmente, se encuentra más alejada del Mayab. Examinemos, sin embargo, *El último juego* (1977).⁹ Con el empleo sutil de la parodia pone en evidencia no solo la marginalidad de la mujer sino también la vacuidad, la ausencia de subjetividad vital, por parte de los hombres que históricamente ejercieron el poder desde la artificiosa constitución de la nación en 1903 hasta el general Omar Torrijos. Esa vacuidad tiene que ver con la negación de lo indígena por parte del panameño.

En *El último juego*, la voz discursiva corresponde a Roberto «Tito» Garrido, abogado, diplomático de carrera y miembro de una de las familias más poderosas del país. Garrido es el principal negociador de un nuevo tratado sobre el Canal. Mariana es su amante. La voz, en corriente de pensamiento o fluir de conciencia, corresponde a un hombre. Sin embargo, es una voz apropiada por una mujer. Entonces, al tener la mirada de Roberto sobre Mariana, no es solo la objetivización de una mujer por un hombre lo que tenemos allí. Tenemos la puesta en escena de dicha representación —la mujer como objeto contemplado— por otra mujer con el afán expreso de desenmascararla, de desmontar el proceso por medio del cual se realiza dicha objetivización. Tenemos una relación entre el orden masculino, el poder masculino, y la escritura femenina. Es un sutil proceso dialógico en el cual se desmonta gradualmente la subjetividad masculina para subvertir el mundo monológico del patriarcado aristocrático que Garrido representa. El anterior proceso se da por una transgresión sutil: articular los enunciados del propio Garrido para que a través del discurso patriarcal mismo —a través de la decepción del discurso irónico— sea subvertida la pretensión de poder que ésta representa sobre la base de un mítico pasado fijo.

9. Gloria Guardia, *El último juego*, San José, EDUCA, 1977. Esta novela fue ganadora del Premio Centroamericano de Novela en 1976.

En un instante crucial del texto, Garrido recuerda su cuerpo trezado con el de Mariana, y se fija en la naturaleza de esa «piel morena» de ambos mezclándose una con la otra. Este elemento se vuelve a colar más adelante cuando tiene un encontrón con un hombre de negocios japonés. Garrido le responde altaneramente, y el japonés le reprocha ser tan categórico:

— Es nuestra manera de ser, ¿qué quiere? —le contesto con ganas de acabar de una vez por todas con el tema—. Ya me conoce, conoce a los panameños y debería estar acostumbrado...

— Pero, eso no deja, por ello, de ser una actitud arriesgada perjudicial—, me dice otra vez *con la petulancia, con el airecillo de yo-soy-más-que-usted-indio desbocado...* (84; mi subrayado)

El japonés nunca lo acusó de ser indio. Pero Garrido se enoja porque lo «lee» en los ojos del japonés. Allí se reafirma la contradicción del elemento étnico. Hasta esos instantes, Garrido ha aparecido textualmente como el emblema de la narrativa universalista moderna. Estudió en Choate, «donde estudiaron Joe y Jack Kennedy» (87), y luego en Johns Hopkins. Su paradoja es que su fortuna será inmensa, su educación privilegiada, pero sigue siendo «indio», de «piel morena». Su color, su componente étnico, le impiden «pasar» por estadounidense. Es «indio/moreno» culturalmente. Por eso su autoridad está minada ante sus interlocutores: ante los estadounidenses, para quienes representa el agente del «Coronel», la punta de lanza de la reacción anti-colonialista panameña; para la izquierda radical nacionalista, representa el extranjerizante vende-patrias que intenta mantener la presencia militar «gringa» en la zona del canal. Su misma hibridez lo convierte en sujeto caricaturesco, y la caricatura le cede el espacio a la parodia.

Ese temor a su lado «oscuro» está en el centro del recuerdo de su madre. Ella le dijo que ningún hijo suyo puede ser perezoso, porque eso «es sólo de indios... ¡Esos imbéciles se pasan la vida echados en una hamaca esperando que les caiga el coco del árbol y a lo mejor hasta que le vuele los dientes!» (124). Ese racismo maternal está encarnado en una figura que «cuando me acariciaba lo hacía con tal disimulo que ni yo mismo quedaba enterado» (125). El racismo es falta de ternura, falta de cariño, pero es también incapacidad para reconocer al otro, incapacidad para reconocerse a sí mismo y poder confrontar introspectivamente su propia subjetividad.

La dualidad entre sus dos seres —el americanizado y el «indio»— está mediatizada por el valor simbólico que representa la retórica patrioterista. El es hijo de uno de los «padres de la patria». Encarna simbólicamente la «panameñidad», tal y como ésta ha sido entendida desde la constitución del estado-nación hasta los años sesenta. Pero, a partir de la llegada al poder del «Coronel», dicha noción

ha sido desplazada por otro discurso: el discurso radical-populista. Su extremo es el comunicado del Comando Urraca que va a ocupar la casa de Garrido para exigir que las bases militares estadounidenses sean eliminadas. Garrido no se reconoce en ese nuevo discurso nacionalista. El valor simbólico de la panameñidad ha dejado de estar allí, pre-existente a él.

En esa transición, él se encuentra narcisistamente atado a la imagen de su abuelo. La otra «panameñidad» le está vedada, y él mismo la repudia cuando la ve crudamente dibujada en las consignas del comando. Lo que no entiende es que él no puede constituir el sentido del comportamiento del Comando Urraca, porque no es él quien le otorga sentido. Es un sentido pre-existente que envuelve y oscurece su propia subjetividad.

Garrido intenta reprimir la ansiedad que esa situación le genera, pero ésta aflora desde dentro de su propio monólogo interior. En un instante crucial, recuerda con horror cuando Panamá rompió relaciones diplomáticas con Estados Unidos. Allí se dio cuenta que no podía ser estadounidense, pero tampoco sabía lo que era ser panameño. No era el blanco estadounidense occidental que en el fondo quería ser. Tampoco puede identificarse con esa otredad que representa simbólicamente el Comando Urraca, cuyo nombre proviene del legendario cacique indígena que reinaba a la llegada de los españoles. Nunca podrá ser un verdadero actor en el centro del poder mundial porque es panameño. Tampoco puede representar los intereses del pueblo porque es «rabiblanco» y burgués.

Garrido no puede entrar al orden simbólico que define la nueva panameñidad porque no sabe cómo representarse a sí mismo. Se encuentra en un espacio intermedio: es el negociador. No puede nombrar la problemática étnica como factor determinante de su identidad. Le huye al epíteto de «indio.» Pero se ofende cuando Cero, el comandante guerrillero, lo acusa de ser un «rabiblanco de mierda» (161). Entiende la injuria como resentimiento de clase, pero no la asocia con la colorización de la piel. La necesidad de afirmarse blanco/occidental/racional le impide entender su imagen. Le impide reconocer sus significantes culturales.

Esta problemática aparece yuxtapuesta a ese otro teatro fantasmagórico que domina el sueño centroamericano de los años setenta: el operativo guerrillero. La ocupación de su casa por el Comando Urraca juega una posición central. Surge así una oposición entre un discurso cuestionado, relativizado y carnavalizado por todos los otros discursos de la novela, y un acto que es central para cuestionar, relativizar y carnavalizar a Garrido y a su mundo.

En este fenómeno de reacentuación, su discurso intenta excluir de sentido el del Comando Urraca, pero la acción de éste último produce nuevos sentidos en la lectura del texto. Tenemos una disyuntiva en la cual Garrido ejerce todavía el poder de la palabra, pero ya no ejerce control sobre las acciones en torno suyo. De allí que él esté percibiendo su propio sistema de creencias a través del sistema

de creencias del comando, pero el lector está percibiendo el sistema de creencias del comando a través del lenguaje de Garrido. Tenemos una doble traducción ideológica ocurriendo simultáneamente que aparenta esconder la valorización positiva de la acción guerrillera.

Sin embargo, dicha acción es central. Es central para todo el desarrollo del texto, y para todos los referentes simbólicos. La acción guerrillera opera cronotópicamente en el sentido bajtiniano, no simplemente como un mecanismo para ubicar la trama en un tiempo y espacio particulares. Es una manera de conformar y crear la misma desde una óptica particular de sistematizar el conocimiento. Esa visión está dominada por la presencia física del comando guerrillero. Mientras la ocupación de la casa es vivida por Garrido como obstáculo que arruina el final feliz de su narrativa personal, el fenómeno provee un espacio alternativo para explorar esa marginalidad que el comando encarna. El cronotopo de la casa tomada subvierte la narrativa dominante. La ocupación es en sí un acto de creación, un acto discursivo independiente del discurso «consignero» que le acompaña. Es una experiencia específica, una práctica concreta. Establece una diferencia/relación entre el mundo como experiencia de un accionar concreto y la representación del mismo en las prácticas discursivas.

En esa separación del discurso que lo nombra, el accionar guerrillero se constituye como fantasía/deseo dentro del sistema de pensamiento de los años setenta. Es el objeto de más intenso interés para la literariedad de la región durante esos años.¹⁰ Las narraciones lo mencionan como experiencia moral, convirtiéndolo en un lugar de significación. Esta acción se vuelve —en *El último juego* como en otros textos de la misma época— un acto fundacional. Al fin y al cabo, los gestos simbólicos se encuentran en la base de toda constitución del sujeto. Es solo en la medida en que éste puede fantasiarse a sí mismo, transvestirse y confrontarse dialógicamente con la otredad, que entiende su lugar en el orden simbólico de las cosas. De allí que la valoración del accionar guerrillero sea el primer paso en la construcción de un nuevo orden simbólico.

Parte de lo que Garrido evidencia es la discontinuidad del «mestizo» centroamericano y la ansiedad que genera su falta de conciencia étnico-nacional. El «mestizo» centroamericano de los sectores dominantes no se reconoce como perteneciente a ningún grupo étnico. Sin embargo, encuentra todo el tiempo

10. La acción guerrillera se encuentra presente en casi todos los textos publicados durante la década de los setenta y buena parte de los de los ochenta. Entre los autores que lo trataron incluimos —sin pretender realizar una lista exhaustiva— a Manlio Argueta, Roque Dalton, Lizandro Chávez Alfaro, Claribel Alegría, Alvaro Menén Desleal, Marco Antonio Flores, Mario Roberto Morales, Dante Liano y el autor de estas líneas. A dicha lista habría de agregarse la incontable cantidad de testimonios que tratan diversos ángulos o reflexiones sobre la misma problemática.

obstáculos concretos que le recuerdan su no-ser blanco, su falta de pertenencia a la cultura metropolitana dominante, su falta de «identidad».¹¹ En contraposición, se plantea textualmente la posibilidad de que el comando guerrillero pueda constituir una nueva construcción de sentido que autodefina y legitime una nueva pertenencia étnica vinculada a una nueva panameñidad nacionalista revolucionaria.

Casi todos los textos centroamericanos del período comparten, de una manera u otra, las premisas arriba nombradas. Es un confrontar imaginariamente los efectos del fracaso de los parámetros dentro de los cuales se han desenvuelto en el período histórico que va de la guerra hispano-americana a la revolución cubana. Evidencian la imposibilidad de articular una identidad funcional en oposición a ese «otro» que son los Estados Unidos. Rearticulan radicalmente el horizonte simbólico en el cual las sociedades centroamericanas pueden re-encuentrar sentido y propósito.

Y A PESAR DE TODO ESTO...

La brevísimas relación de los anteriores textos debería ser suficiente evidencia de que la narrativa centroamericana definitivamente merece consideración. Es más, su problemática se ubica en el meollo de los actuales debates en torno a los estudios culturales latinoamericanos. Podemos afirmar que la crítica regional en su mejor expresión está haciendo eso.¹² Aparte es que no se le conozca, y que ninguno de ellos se haya insertado en los mecanismos de producción-circulación-consumo internacionales del conocimiento intelectual. Dicha crítica es un intento por explicar el papel que la marginalidad ha jugado en nuestros sistemas de pensamiento, cómo desde Centroamérica definimos la otredad, y cómo nos ubicamos dialógicamente frente a ella. La lucha del crítico «de allá» es problematizar la re-presentación y la apropiación cultural. La nuestra es que su voz sea escuchada y aceptada en los círculos académicos internacionales.

A lo anterior podemos agregar la problemática del género testimonial, cuya producción también se ha centrado en la región ístmica.¹³ Podríamos hablar de

11. Aquí entendemos identidad como un espacio cultural de confrontaciones entre actores sociales legitimando y deslegitimando relaciones de poder.
12. Ileana Rodríguez, Magda Zavala, Seidy Araya, Vidaluz Mengeses, Dante Barrientos Tecún y Roberto Rivera son algunos de los nombres que saltan a la vista. Existen también escritores con un acervo crítico serio, tales como Francisco Morales Santos o Dante Liano.
13. Basta para esto citar no solo el ya famosísimo *Me llamo Rigoberta Menchú...*, sino también los igualmente importantes *Los días de la selva* y *El trueno en la ciudad* de Mario Payeras, *Hombre del Caribe* de Sergio Ramírez, *Miguel Mármol* de Roque Dalton, *No me agarran viva*

los testimonios polifónicos que analiza Alice Brittin,¹⁴ o bien problematizar el concepto de verdad en textos híbridos tales como la llamada «novela testimonial» de Manlio Argueta *Un día en la vida*, o la «testinovel» de Mario Roberto Morales *Señores bajo los árboles*.

En este debate, Elzbieta Sklodowska señaló ya que no existe una homología directa entre el texto y la historia.¹⁵ John Beverley acotó que lo que interesa es su «efecto de verdad».¹⁶ Según él, el testimonio cuestiona la naturaleza privilegiada de la literatura como institución, pudiendo así convertirse en un nuevo género literario del sector subalterno de la sociedad.

Pero, ¿cuán privilegiada como institución ha sido la literatura centroamericana, la cual calificamos de «invisible» al inicio de este ensayo? ¿Por qué hay que separar la novela del testimonio a la hora de etiquetar esa resbalosa categoría llamada «literatura»? Después de todo, la literariedad estudia toda actividad cultural que trata una enunciación dialógicamente. Novela o testimonio, todas son enunciaciones. Ambas son formas de conocimiento del sujeto. Ambas dependen del lugar que ocupan dentro de las relaciones de poder cuando el texto es producido y consumido. Ambas nos obligan a pensar diferentes órdenes de la experiencia. Ciertamente, Centroamérica ha producido escritores que provienen de la clase dominante: Claribel Alegría, Roque Dalton o Gioconda Belli. Es igualmente cierto que todos han tenido una clara identificación con los subalternos. Además, casi todos han sido compiladores/editores de testimonios. Por otra parte, existen escritores de origen proletario o aún indígena (Luis de Lión, Francisco Morales Santos, Humberto Ak'abal) cuya literatura es ricamente compleja, intertextualmente barroca, y políticamente consecuente.

En Centroamérica tanto la novelística como el testimonio se han preocupado conscientemente por descifrar los signos que conforman una cultura marginada. Son géneros diferentes, sí, pero operan ambos desde la literariedad. Desde allá intentan moldear un nuevo ser sobre las ruinas y fragmentos de otros tiempos y

y *Para romper el silencio* de Claribel Alegría, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* de Omar Cabezas, *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab* de Víctor Montejo, entre otros. Podríamos agregar a Salvador Cayetano Carpio, Nidia Díaz, Elvia Alvarado, Ana María Castillo Rivas, etc.

14. «We are Legion: Polyphonic Testimonios from El Salvador».
15. Según Sklodowska, el discurso de un testigo no tiene sino un efecto refractario determinado por las vicisitudes de la memoria, la intención y la ideología, a lo cual se superimpone la intención ideológica del compilador-editor. Esto crea aún más ambigüedades, silencios y ausencias, de manera que el juego entre la ficción y la historia se encuentra en el centro de su problemática. Ver Elzbieta Sklodowska, «La forma testimonial y la novelística de Miguel Barnet». *Revista/Review Interamericana*, 12,3 (1982): 379.
16. El testimonio no produce la realidad, afirma Beverley, pero en un sentido lacaniano de aquello que resiste absoluta simbolización, produce una sensación de experimentar la realidad. Ver John Beverley, *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 82.

otros espacios, pues ambos son diferentes estrategias de resistencia. Novela y testimonio operan en el silencio periférico carente de privilegios, pero aspiran a constituir y reterritorializar las identidades desplazadas. Como la alianza obrero-campesina, recrean conjuntamente el espacio de la subjetividad que permite al centroamericano participar en la reestructuración de su propia sociedad, que posibilitó el sueño de tomar el cielo por asalto. El proceso fracasó políticamente, pero deja como secuela nuevos hablantes funcionando aún dentro de la sociedad civil. Juntos, y no un género opuesto al otro, las novelas y los testimonios constituyeron una huracanada textualidad fundante. Ambos validaron un espacio de representación para las mayorías. Ambos marcan una época en la cual los marginados, oprimidos y discriminados repositaron su conciencia de los traumas vividos para forjar con dinamismo una nueva manera de ser. Ambos géneros construyen un «efecto de verdad» particular por medio de prácticas discursivas que producen «efectos de realidad» en su lectura.

El problema real, el preocupante, es que los intelectuales del primer mundo siguen hablando por los centroamericanos. Los intelectuales del istmo siguen sin tener voz. Existe gran discusión en torno al texto de Menchú pero, ¿cuántos centroamericanos, mayas o no, son invitados a participar en la misma? ¿Cuántos intelectuales del primer mundo le dan una manita a los de la región para que se abran paso en la arena académica internacional? A la hora de publicar su antología de *Boundary* 2⁷ sobre el debate postmodernista en América Latina, el mismo Beverley ratifica la geografía anteriormente descrita. Ni un solo artículo trata a Centroamérica o es escrito por un centroamericano. Igualmente, cuando examinamos el libro de los alemanes Herlinghaus y Walter sobre «postmodernidad en la periferia»¹⁸, el istmo brilla por su ausencia. La periferia de ellos es Sao Paulo, Buenos Aires, Santiago de Chile y Ciudad de México. En su óptica no entra San Juan del Sur, Chalatenango, Puerto Limón o bien Quezaltenango, pues es igualmente evidente que la mal llamada «periferia» son híbridos centros urbanos cosmopolitas, pero no una periferia donde se comen tortillas con sal y chile, vigorones con chicharrón y yuca, o bien sopa de caracol con fruta rodajada como le gusta a los garífunas de Andy Palacios.

En el Primer Encuentro de Estudios Culturales en Ciudad de México¹⁹ protesté la ausencia de nuestra voz. Beatriz Sarlo me dijo que se había incluido a Puerto Rico. Al segundo encuentro ya ni invitaron a los caribeños mágicamente

17. John Beverley y José Oviedo, editores, «The Postmodernism Debate in Latin America», *Boundary 2* (Durham) 20, 3 (Fall 1993).

18. Hermann Herlinghaus y Monika Walter, *Postmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994.

19. Mayo de 1993.

fusionados a nuestra Sierra Madre a ritmo de merengue. Sabemos, desde luego, quiénes no faltaron. No es, entonces, el problema de la textualidad centroamericana, ni la falta de interés por enconados debates que sus mismas prácticas discursivas generen, como sabemos por el «caso Menchú». ¿Será que el anterior silenciamiento sucede porque los académicos centroamericanos son malos, tan carentes de interés y calidad, tan singularmente paupérrimos en la pobreza de sus ideas y la torpeza de sus metodologías, que su sola presencia empañaría cualquier encuentro académico de primera? O bien, ¿será que son factores de otra naturaleza los que hacen que la corriente crítica de la academia de los noventa, continúe silenciando a los académicos centroamericanos con la misma destreza de sus antecesores?

Desde luego, el problema no es solo literario. En la antropología, las cosas se ponen peores. Kay Warren, entre otras, establece un binarismo reduccionista según el cual los mayas son todos «buenos», los ladinos o mestizos «malos». Tal esquema maniqueo desarticula —una vez más— la identidad híbrida de la gran mayoría de centroamericanos. Existe, es cierto, un sector maya más separatista que piensa en un *apartheid* étnico.²⁰ Por razones que podrían ir desde la simple casualidad hasta coincidencias ideológicas, es con ellos que la mayoría de antropólogos pro-mayas tienen relaciones.²¹ Ninguno se preocupa, sin embargo, por mestizos no racistas que históricamente se han alineado con posiciones pro-mayas —aceptando que la hegemonía en dicho proceso debe corresponder a estos últimos—.²² Las culturas híbridas estarán de moda en ciertos círculos, pero

20. El sector separatista maya emite discursos que son recogidos sin problematización alguna por ciertos intelectuales estadounidenses que fetichizan todo discurso subalterno. Basta un ejemplo. El politólogo guatemalteco Carlos Figueroa fue citado por Carol Smith en el LASA de Los Angeles, 1992, como defensor de una postura «anti-maya y pro-comunista», utilizando un artículo que Figueroa había publicado a mediados de los años setenta. Cuando Smith lo citó, Figueroa tenía ya más de 10 años de haber roto sus vínculos con la ortodoxia comunista, y había publicado artículos que criticaban su anterior postura y enfatizaban la necesidad de crear una nación democrática multi-étnica con énfasis en lo maya. Este último incidente es emblemático del actual debate diferéncico.
21. Buena parte de los mayas que apoyaron una alianza interétnica con los «ladinos pobres» tenían una orientación marxista o de teología de la liberación. Ante los cambios globales vividos en los últimos años (desaparición de la URSS, desprestigio del marxismo, etc.), este sector ha perdido fuerza política, dejándole la arena a los separatistas, cuyos anhelos y aspiraciones empatan más con cierto romanticismo —no carente de culpabilidad protestante— de intelectuales «politically correct» de los EE.UU. que no saben diferenciar las posiciones entre el sector dominante mestizo y otros sectores subalternos igualmente mestizos que buscan reencontrarse en la cultura maya como elemento eje de su propia identidad.
22. A nivel personal transmito la siguiente experiencia: uno de los ideólogos del separatismo maya, Enrique Sam Colop, me confesó al final de LASA 92 en Los Angeles, que él le había telefoneado a Marilyn Moors, quien ayudó a Carol Smith a editar *Guatemalan Indians and the State 1540 to 1988* (en dicho libro hay un artículo mío), preguntándole si yo era un agente

lidar con la hibridez de la identidad suele ser bastante menos atractivo que redescubrir rousseauianamente una mítica pureza de culturas nativas oprimidas, discriminadas y de nuevo esencializadas.

En medio de un interminable debate diferéncico, ¿se escuchará algún día a la palabra centroamericana? ¿O seguirá siendo una vergonzosa nota al pie de página? ¿Qué tipo de escritura «encaja» en la categoría de «literatura»? ¿Cómo se transforman los procesos de asignar juicios de valor a través de las prácticas críticas? ¿Cuán relevantes son las pretensiones del primer mundo para decirnos a nosotros mismos quiénes somos?

En este mar de dudas, es imprescindible que le demos vida a la discursividad centroamericana como práctica significativa. Es igualmente imprescindible que nuestra crítica deje de ser marginada, opacada y arrinconada por la «Autoridad del Conocimiento». Tiene que forjarse su lugar dentro de los estudios que se adscriben la representación del continente entero. Hay que acabar con la invisibilidad, subvertir la academia e imponer otras voces que también hablan con fuerza y dinamismo en el híbrido mar de la heteroglosia latinoamericana. ♦

de la G-2 (inteligencia militar) porque tal artículo afirmaba que el movimiento maya estaba dividido en tendencias, indicaba los lineamientos ideológicos de varias de ellas, y los nombres de sus líderes (información del dominio público). Es dicho discurso el que están comprando buena cantidad de antropólogos estadounidenses sin reflexión crítica.