



8-2014

La naturaleza en la literatura costarricense pensada desde la eco-culturalidad

Andrew M. Ray

University of Tennessee - Knoxville, aray12@utk.edu

Follow this and additional works at: https://trace.tennessee.edu/utk_graddiss



Part of the [African Languages and Societies Commons](#), [Comparative Literature Commons](#), [Latin American Languages and Societies Commons](#), and the [Latin American Literature Commons](#)

Recommended Citation

Ray, Andrew M., "La naturaleza en la literatura costarricense pensada desde la eco-culturalidad. " PhD diss., University of Tennessee, 2014.
https://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/2849

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Graduate School at TRACE: Tennessee Research and Creative Exchange. It has been accepted for inclusion in Doctoral Dissertations by an authorized administrator of TRACE: Tennessee Research and Creative Exchange. For more information, please contact trace@utk.edu.

To the Graduate Council:

I am submitting herewith a dissertation written by Andrew M. Ray entitled "La naturaleza en la literatura costarricense pensada desde la eco-culturalidad." I have examined the final electronic copy of this dissertation for form and content and recommend that it be accepted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, with a major in Spanish.

Michael Handelsman, Major Professor

We have read this dissertation and recommend its acceptance:

Luis Cano, Mildred Gimmel, Euridice Silva, Joanne Logan

Accepted for the Council:

Carolyn R. Hodges

Vice Provost and Dean of the Graduate School

(Original signatures are on file with official student records.)

La naturaleza en la literatura
costarricense pensada desde
la eco-culturalidad

A Dissertation Presented for the
Doctor of Philosophy
Degree

The University of Tennessee, Knoxville

Andrew M. Ray
August 2014

DEDICATION

To the memory of Dr. Wesley C. Ray, to my wife, Diana, and to my children,

Miles, Oliver, and Lilian (and all of their pets).

ACKNOWLEDGEMENTS

First and foremost, I would like to thank Dr. Michael Handelsman. Your insight, patience, persistence, guidance, incredible knowledge, and, above all, your willingness to unlearn and relearn all over again are all qualities that I aspire to. Thank you for all of your time, (mental) sweat, and support. I'd also like to express my gratitude to my committee members, who are all incredible people and scholars. Dr. Michael Handelsman, Dr. Luis Cano, Dr. Millie Gimmel, Dr. Joanne Logan, and Dr. Euridice Silva. My sincerest thank you goes to each of you for your dedication to my academic, professional, and personal growth. I am a better person because of the time you spent teaching me.

I'd also like to thank countless others at UT, but I will name just a few: Dr. Gary LeClerc, Dr. Tim Sparer, and Dr. Drew Steen for your support; Dr. Pia Wood; to Mrs. Joann Ng Hartmann for sharing so much of what seems to be an infinite amount of knowledge about international education, which has been equally helpful for my academic career; Dr. Jim Hamrick for your guidance; and to both Dr. Tom Broadhead and Mr. Noah Rost for your conversations and genuine dedication to scholarly thought. I'd also like to thank Dr. Dawn Duke for introducing me to the Anancy stories.

It would be foolish to exclude some of my peers, such as the "mosqueteras" –Drs. Lisa Y. Parker and Janelle Coleman, as well as Mr. Martin

Ward and Dr. Alberto Rivera Vaca. You all helped me through this. Adam Smith, Nick Ferruso, Ace Martin, and Greg Bryant also merit huge thanks.

And last but definitely not least, my family: Diana, Miles, Ollie, Lili, Mom, Emily and the Dunns, Bobby and Katie, my late Grandmother Belk, the Martins, the Kellys, Granddad and Aunt Jill, and each of you who believed in me. I'd like to send a special "thank you" to José "Abuelo" Barturen, my fellow polillero (eater of books) who recently passed away.

ABSTRACT

Though the topic of the environment in Costa Rican literature is relatively recent, it is by no means insubstantial. In fact, this particular theme is extremely pertinent in our current days of global warming, mass pollution, fracking, and oil spills, to name just a few issues directly relating to the environment. Therefore, as a hotbed of eco-tourism and environmental awareness, Costa Rica's literature is a prime candidate for exploring the representation of nature, not as the result of a process of progress and modernization, but rather as a grave warning of the negative ecological effects of the coloniality of nature.

Despite advances in theories concerning environmental conservation within contemporary literary studies, there are still other possible readings and perspectives to think outside of the epistemic framework that is guided by development and modernization projects typical of the colonial system. Traditionally, mainstream social groups throughout the western world have perceived and portrayed nature as a resource to preserve for the benefit of humans. In effect, nature is seen from an anthropocentric viewpoint. The exclusion of subalternized communities, especially those in bio-diverse areas, makes it clear that there is a hierarchy of power in which the local voices, whose knowledge of nature moves beyond coloniality, are silenced.

This dissertation attempts to offer a critical reading of the works of five Costa Rican authors based on eco-culturality that recognizes that the literary representation of nature is complex, and both the explicit and implicit messages

concerning this representation require an investigation that not only covers what the authors say about nature but also problematizes how they represent it in their narratives. Specifically, we examine *La loca de Gandoca* (1992) by Anacristina Rossi, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* (2008) by Manuel Aguilar Vargas (1923), *Los cuentos de Jack Mantorra* (1988) and *Los cuentos del Hermano Araña* (1991) by Quince Duncan, *Cuentos de mi Tía Panchita* (1920) by Carmen Lyra (1888-1949), and *Historias cabécares* (1989), told by Tolók Bótobö (1895-1908) and compiled by Severiano Fernández Torres and Valeria Varas.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción.....	1
Capítulo I Hacia la decolonialidad. Leyendo la naturaleza, la comunidad y el desarrollo en <i>La loca de Gandoca</i>	18
Capítulo II Percepciones sobre el desarrollo y la naturaleza en <i>Cuentos y relatos del Pacífico Sur</i>	69
Capítulo III Consideraciones en torno a la eco-culturalidad en los cuentos de Anancy publicados de Quince Duncan.....	127
Capítulo IV La literatura cabécar vista desde un análisis eco-cultural de <i>Historias Cabécares</i>	180
Conclusiones.....	219
Bibliografía.....	226
Vita.....	240

Introducción

“Si la Justicia Social fue en el siglo XX el eje de las luchas sociales, la Justicia Ambiental lo será cada vez más en el siglo XXI”.
–Alberto Acosta (“Los grandes cambios” 17-18).

El tema de la representación de la naturaleza en la literatura costarricense ha sido de mucha relevancia y sigue vigente debido a la multitud de crisis – ambiental, económica, social y política– causada por la destrucción y depredación de la naturaleza bajo la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad¹, la misma que José Carlos Mariátegui había caracterizado como “la herencia colonial” (53). En general, la mayoría de las obras literarias hispanoamericanas que tratan la naturaleza se inclinan –intencionadamente o no– hacia una postura arraigada en la colonialidad, revelando en particular la archiconocida dualidad de civilización y barbarie. Por su parte, el binario de civilización y barbarie mantiene la posición de que la ciudad funciona como el eje civilizatorio mientras que las zonas rurales constituyen la barbarie. Por consecuencia, denominar la naturaleza “la barbarie” culmina en el deseo de explotar este espacio por ser un objeto sin valores propios. Al iniciar el segundo capítulo de su texto seminal, *Facundo* (1845), Domingo F. Sarmiento hace patente este punto de vista, escribiendo sobre “la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia [...]” (39). Lo

¹ Se explicará este término más adelante.

civilizado significa lo europeo o por lo menos, lo que se asemeja a lo europeo mientras que lo bárbaro son los indígenas y las tierras que ellos ocupan. De modo que, tanto los indígenas como la naturaleza son mera “materia” ya que supuestamente carecen de la inteligencia y otras virtudes pertinentes a la civilización.

El binario ignora en gran parte los conocimientos de las comunidades originarias de estas zonas no urbanas, principalmente en todo lo que respecta a los pueblos indígenas y afros. De ahí emerge una interpretación del progreso que funciona y sirve las necesidades exclusivas de la metrópoli. Por consiguiente, la retórica del progreso y la modernidad tiene otro significado según la perspectiva de los pueblos subalternizados. Es decir, el desarrollo económico basado en las expectativas instrumentales de los centros de poder es, en gran parte, destructivo para las comunidades locales y la naturaleza. Magda Zavala y Seidy Araya, representantes de esta posición crítica, afirman:

La actual población indígena centroamericana como sus hermanos de todo el continente comparte una situación deprimida, discriminada y asediada por nuevas políticas de destierro, despojo y asimilación forzada; por ejemplo, mediante proyectos de explotación forestal, minera o hidroeléctrica. Algunos han logrado modelos de comunidad autónoma, donde los estados, empresas privadas y transnacionales, sin embargo, siguen reservándose un alto grado de intervención. (205)

En cuanto a la literatura y las representaciones de la naturaleza como tema preponderante, la creciente atención acerca del medio ambiente, junto con

los movimientos étnicos y sociales que siguen impulsando procesos más democráticos e incluyentes en la dinámica política, claramente demuestran la necesidad de volver a la literatura de Costa Rica con una mirada capaz de poner en tensión crítica dicha colonialidad.

Nuestro análisis utiliza los conceptos de decolonialidad, interculturalidad y eco-culturalidad como su base teórica. Para comprender mejor los términos, es necesario aclarar primero la distinción entre el colonialismo y la colonialidad. Concretamente, el colonialismo es un “proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador” (Restrepo y Rojas 25). Es decir, el colonialismo propiamente pertenece a un periodo histórico, como en el caso de Costa Rica, desde la llegada de Colón en 1502 hasta 1821 con la Independencia. La colonialidad, en cambio, es algo mucho más amplio y complejo, llegando hasta nuestros días como “un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas” (Restrepo y Rojas 25). Dichas jerarquías mantienen una columna vertebral de poder, la cual permite la explotación de la naturaleza y de las comunidades subalternizadas por el Estado y otras instituciones de poder.

También es necesario entender la relación entre la colonialidad y la modernidad ya que “la colonialidad y la modernidad constituyen dos lados de una misma moneda” (Grosfoguel 27). Walter Mignolo asevera que “el discurso de la modernización es precisamente el que justifica la colonialidad” (222); así que la colonialidad se ha de considerar el lado oscuro de la modernidad. En

términos sistémicos, pues, mientras que la colonialidad se impone gracias a una lógica de dominación, esta misma dominación encuentra su justificación en una retórica civilizatoria que conocemos como la modernidad.

Los movimientos de resistencia contra el colonialismo y la colonialidad igualmente tienen sus propios significantes. Por consiguiente se entiende la descolonización como oposición al colonialismo mientras que la decolonialidad pretende completar la descolonización. Catherine Walsh subraya esta distinción entre descolonización y decolonialidad:

Suprimir la 's' y nombrar 'decolonial' no es promover un anglicismo.

Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del 'des'. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención más bien, es señalar y provocar un posicionamiento [...] de transgredir, intervenir, insurgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar 'lugares' de exterioridad y construcciones alternativas. (*Interculturalidad, Estado, sociedad*, notas a pie de página 14-15)

Mientras que la decolonialidad es una lucha continua contra la colonialidad, el término “interculturalidad” significa un esfuerzo por democratizar los procesos políticos, culturales, sociales (y ambientales) para que la columna vertebral del poder se reconfigure de una manera más horizontal y democrática.

Huelga recordar que la interculturalidad no proviene de los centros de poder; más bien ha sido concebido desde una perspectiva *otra*. Según Walsh, la interculturalidad es:

Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como generalmente se lo entiende en Canadá, Europa y EE.UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política. (“Interculturalidad y colonialidad del poder” 47)

También hay que destacar la diferencia entre multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalidad. El primer término significa que el Estado reconoce la diversidad cultural, pero trata de incorporar y neutralizar esta diversidad “[...] expresada a través de la diferencia colonial” (Walsh, “La (re)articulación” 201). El segundo apunta a una “pluralidad histórica y actual, en la cual varias culturas conviven en un espacio territorial y juntas, supuestamente, hacen la totalidad nacional” (Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad* 44). Sin embargo, la interculturalidad busca algo más allá del multi y pluriculturalismo dado que no sólo reconoce y/o incorpora las voces marginadas sino que el sistema mismo se transforma para que dichas voces formen una parte constitutiva del Estado.

Para los propósitos de nuestra tesis, un posicionamiento intercultural ofrece una oportunidad de concebir las crisis ambientales desde una perspectiva que Michael Handelsman ha señalado como un “proyecto civilizatorio otro”. Estos proyectos *otros* –procedentes de las culturas milenarias y de la diáspora africana– contribuyen a un proceso de repensar los conceptos actuales de desarrollo basados en la colonialidad, apuntando a otra noción de desarrollo que se plantea en una pluralidad de ideas y conocimientos, o sea en un sistema intercultural. La distinción entre “otro proyecto” y un “proyecto otro” ejemplifica la diferencia entre pluri e interculturalidad; así que la interculturalidad impulsa una transformación del sistema mismo en vez de meramente insertar cambios dentro de dicho sistema. Handelsman comenta al respecto:

En efecto, nos encontramos frente a una paradoja: mientras que nuevos “otros proyectos” civilizatorios estarán destinados a producir fatalmente las mismas relaciones excluyentes del poder de siempre, los “proyectos otros”, con sus saberes y vivencias ancestrales silenciados e invisibilizados durante siglos por los sectores hegemónicos de turno, ahora pretenden resignificar y reconstruir las relaciones sociales de poder naturalizadas desde hace mucho como la esencia misma del progreso y la modernidad. (“De la dominación al buen vivir” 5)

Por su parte, la eco-culturalidad es un término que destaca la íntima relación entre la ecología y la cultura de muchas comunidades indígenas y afros,

entre otras, como un conjunto orgánico y no como dos elementos separados.² Es en este sentido que hemos incorporado la eco-culturalidad como el enfoque de la presente tesis ya que nos ayuda a leer la literatura como un proyecto decolonial o intercultural y, al mismo tiempo, pensar en la decolonialidad de la naturaleza y del saber (es decir, de la cultura) simultáneamente. En otras palabras, la eco-culturalidad nos permite leer los textos desde una postura nueva que a la vez demuestra la profundidad de la conciencia ecológica que está presente en muchas culturas costarricenses que han sido empujadas, tanto física como culturalmente, a los márgenes de la sociedad.

No estará de más señalar que las discusiones sobre la naturaleza en América Latina son múltiples debido a la variedad de imaginarios sociales y políticos de cada nación. Dichos imaginarios hacen un papel muy importante en la literatura latinoamericana además de ser en gran parte, producto de una élite y aquellos intelectuales propios de sistemas metropolitanos de poder.

Tradicionalmente, estos grupos han percibido y retratado la naturaleza como algo secundario y auxiliar según los parámetros de la colonialidad. Por ejemplo, en su silva famosa “La agricultura de la zona tórrida” (1826), Andrés Bello, entre otras cosas, vio en el medio ambiente una oportunidad de utilizar los recursos naturales a fin de promover un desarrollo económico independiente del de España.

² El término “eco-culturalidad” surgió de una correspondencia electrónica con Michael Handelsman el 14 de junio, 2013.

Resulta no sólo irónico, sino trágico también que el uso generalizado de estos productos procedentes de la naturaleza a través de los siglos hayan producido la destrucción ambiental y la dependencia económica de otros países. Como bien dijo Eduardo Galeano, por ejemplo: “el azúcar se convirtió en la llave maestra del dominio de Cuba por los Estados Unidos, al precio del monocultivo y del empobrecimiento implacable del suelo” (85). Lo mismo ocurrió en las repúblicas bananeras en Centroamérica, particularmente en conexión con la United Fruit Company. Esta forma de destrucción no conoce límites: afecta la economía, el medio ambiente e inclusive a los habitantes mismos, como asevera el personaje Aniceto en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*, que analizaremos más adelante: “[...] ustedes los que trabajan con esos plaguicidas, día a día se van contaminando. Son víctimas inocentes de una canallada, de un crimen abominable. Esos agroquímicos están prohibidos en el país que los produce, porque contaminan al trabajador” (Aguilar 52).

Como consecuencia de los problemas acerca de la destrucción de la naturaleza, ha habido en los últimos cuarenta años un aumento significativo de movimientos “verdes” que responden a la devastación medioambiental. El ecoturismo y el desarrollo sustentable son algunos de los movimientos que han “brotado por todos lados” (Ceballos-Lascurain 194). Sin embargo, hay un elemento problemático con respecto a la protección de la naturaleza por parte de estos grupos. En las teorías sobre la conservación del medio ambiente y en las teorías literarias contemporáneas aún faltan otras posibles lecturas y perspectivas para pensar fuera del marco epistémico guiado por proyectos

desarrollistas y modernizadores propios de la colonialidad. La exclusión de los pueblos subalternizados, especialmente los que se hallan en los lugares silvestres, hace evidente una jerarquía de poder en la cual la voz local queda silenciada.

Otro ejemplo de este fenómeno “verde” es la ecocrítica –procedente mayormente de los académicos de los Estados Unidos de los años setenta del siglo XX. Esta corriente crítica se preocupa por la relación entre la literatura y el medio ambiente (Glotfelty xviii); se aproxima a los estudios literarios que utilizan la tierra como su eje transversal y parte de la premisa de que la cultura humana está conectada al mundo físico, ya que lo afecta y es afectada por este (Glotfelty xix). Sin embargo, la ecocrítica –a pesar de sus buenas intenciones y compromiso con políticas económicas sustentables– sigue hablando *por* las comunidades representadas, muchas de las mismas que ya no quieren que nadie las represente sin su plena participación como actores determinantes. Es decir, a pesar de sus buenas intenciones, esta intelectualidad progresista a menudo termina construyendo jerarquías en nombre de la desjerarquización. Por consiguiente, es necesario incluir en el diálogo sobre el ambiente los conocimientos locales ya que ofrecen maneras *otras* de conceptualizar el mundo desde una perspectiva basada en “su conocimiento cultural” (Asher 69).

En cuanto a los temas medioambientales en la literatura, concretamente, Costa Rica es un lugar principal de inversión y estudio a nivel mundial. Como consecuencia, se han producido varios textos literarios que se preocupan por la ecología del país. El primer capítulo de esta disertación examina uno de esos

textos que es la novela testimonial *La loca de Gandoca* (1992) de Anacristina Rossi (1952). Rossi escribió la novela dentro de un periodo de cuatro meses como último recurso en su lucha por frenar las actividades destructivas de los inversionistas “ecoturísticos” en el Refugio Gandoca-Manzanillo³ (Kearns, “Introduction” 1). Al publicarse, la novela recibió mucha atención, provocando una polémica nacional además de la suspensión de las actividades desarrollistas en el refugio.

Es así que la protagonista, Daniela Zermat, lucha contra varios proyectos comerciales extranjeros que quieren desarrollar el turismo en Costa Rica a costa del medio ambiente y sus respectivas comunidades. Ella lucha también contra un gobierno costarricense que pretende proteger los derechos a la propiedad privada y los intereses extranjeros en nombre del progreso. A pesar de su proyección aparentemente local, la trama de la novela refleja una problemática global con respecto a la crisis medioambiental y las consecuentes repercusiones ecológicas, económicas, políticas y sociales, todo lo cual Dania Quiroga denota como “una profunda crisis multidimensional” (103).

Un análisis eco-cultural de este mismo texto también problematiza la exclusividad de las voces que abogan por la defensa de la naturaleza. Por su parte, la respuesta literaria —expresada a través de la voz de Daniela— está explícitamente en contra de la destrucción del medio ambiente. Pese a los aparentes beneficios del ecoturismo, Daniela llama la atención a varios factores

³ El Refugio Gandoca-Manzanillo se sitúa en la costa caribeña de Costa Rica, un lugar de gran diversidad ecológica y étnica.

pertenecientes al ecoturismo que realmente contribuyen a la devastación de la naturaleza. De igual manera, ella escribe sobre las comunidades expulsadas de sus territorios a causa del desarrollo ecoturístico. Sin embargo, existe otro mensaje más implícito en la novela, el mismo que delata una jerarquía epistémica que sitúa la perspectiva occidental por encima de los otros puntos de vista. Es decir, se ignoran muchos conocimientos de los pueblos marginados pues, aunque algunos personajes de dichos pueblos aparecen en el texto, su inteligencia medioambiental queda ignorada. Entonces la distinción entre la descolonización y la decolonialidad planteada por Walsh es particularmente importante porque nos permite problematizar y situar *La loca de Gandoca* dentro de un tipo de resistencia que es parte de la descolonización, pero una que todavía no llega a la decolonialidad. Conviene recordar a Handelsman que ha señalado que “la decolonialidad se perfila como una próxima etapa del proceso descolonizador en que aquel hablar *con* prevalece sobre el hablar *por*” (Nota a pie de página, “De la dominación al buen vivir”, 16).

En el segundo capítulo de esta disertación, se analizará *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* (2008) de Manuel Aguilar Vargas (1923). Este escritor autodidacta utiliza la literatura para explorar el mundo obrero rural de Costa Rica desde una perspectiva basada en las prácticas y conocimientos locales. Tal punto de vista le permite cuestionar la lógica capitalista que depende de la destrucción de las comunidades rurales y la naturaleza para aumentar las ganancias de las compañías bananeras en Costa Rica. Además, los elementos narrativos de Aguilar expresan una realidad interconectada ya que los

protagonistas comparten el mismo espacio con la naturaleza sin que ésta sea simplemente el trasfondo de la historia. En *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*, la naturaleza es un ente conocido y familiar para los protagonistas. El texto logra superar la representación de la naturaleza como una “cárcel verde” (Rivera 77), típica de las novelas de la tierra como, por ejemplo, *La vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera. Aunque Manuel Aguilar y José Eustasio Rivera destacan las mismas condiciones horribles de vida creadas por las compañías extractivistas, la lectura eco-cultural demuestra que hay una distinción entre ellos. Mientras que los protagonistas de *La vorágine* no se adaptan a las maneras *otras* de convivir con el ambiente donde viven y trabajan y, por consiguiente, la selva los “devoró” (Rivera 203), algunos de los personajes en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* sugieren un pensamiento decolonial de convivencia y complementariedad con la naturaleza.

Es de notar que en sus discursos narrativos Aguilar no reproduce la naturaleza según la tradición grecolatina del “locus amoenus”. Es decir, la naturaleza no funciona como un escenario idílico y edénico para los protagonistas; esa manera de retratar la naturaleza es propia de una perspectiva antropocéntrica. A diferencia de *La vorágine*, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* demuestra una conexión con la naturaleza que existe en varias culturas milenarias y de origen africano. Aunque esta relación con la naturaleza puede ser amena o amenazante, la diferencia entre una perspectiva eco-cultural y una que parte de la colonialidad es que la primera vincula al ser humano al medio

ambiente como una parte integral de la existencia mientras que la segunda valora todo desde el capital y la producción.

Analizar *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* desde una lectura eco-cultural nos ofrece “una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo” que se basa en “una relación armoniosa entre los seres humanos individual y colectivamente, así como con la Naturaleza” (Acosta y Martínez 7). De ahí, nuestro estudio coincide con el pensamiento andino, el *sumak kawsay*⁴ que es uno de los ejes conceptuales de la interculturalidad y un ejemplo modélico de la eco-culturalidad. Al utilizar el *sumak kawsay*⁵ o buen vivir para nuestra lectura eco-cultural, se comprenderá mejor las diferencias de la representación de la naturaleza vistas en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* y la novela testimonio, *Mamita Yunai* (1941), escrita por Carlos Luis Fallas (1909-1966). Aunque los dos textos tratan el problema de la implantación de “un sistema multinacional de producción bananera” a fin de garantizar “una pronta riqueza” (Rojas Pérez, *¿Desarrollo sustentable?* 23), hay una distinción en cada obra con respecto a la representación de la naturaleza. Aunque Walter Rojas Pérez asevera que el autor de *Mamita Yunai* “se identifica plenamente con el sufrimiento de la tierra” (*¿Desarrollo sustentable?* 24), nuestra propuesta es que Fallas piensa en la tierra en términos económicos, como una “canasta de recursos” según las palabras de Eduardo Gudynas (*Ecología, economía y ética*

⁴ Según Alberto Acosta, el buen vivir o *sumak kawsay* es: “una vida armoniosa del ser humano consigo mismo, del ser humano con sus congéneres, del ser humano en su colectividad y del ser humano con la Naturaleza; con ésta debe imperar una relación no de utilización, sino de respeto e incluso de solidaridad” (“Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces” 21).

⁵ Un término quechua.

20). *Mamita Yunai* nos remite a una pragmática principalmente desarrollista y materialista ya que destruir la tierra es impedir que los campesinos se ganen la vida. En cambio, Aguilar presenta una visión del desarrollo y progreso más compleja que evoca el análisis de Acosta y Martínez, los mismos que indican que el *sumak kawsay* “no intenta frenar las actividades económicas, sino visibilizar aquellas que no alteren las capacidades de los ecosistemas para regenerarse y florecer en el tiempo” (*Buen vivir: una vía para el desarrollo* 11-12). Handelsman reitera la importancia de no confundir los fundamentos del *sumak kawsay*:

El *sumak kawsay* no implica un retorno a un pasado perdido, ni a una mítica armonía donde todo es inocencia o perfección; tampoco se trata de renunciar al progreso o a lo moderno. El *sumak kawsay*, más bien, apunta a una reconceptualización de la modernidad y las vías efectivas para llegar a la misma en base de los saberes de los ancestros. (Notas a pie de página en “*Don Goyo y el sumak kawsay*”, 4)

El tercer capítulo consiste en un análisis comparativo de dos textos de Quince Duncan (1940) con la colección de relatos llamada *Cuentos de mi Tía Panchita* (1920) de Carmen Lyra (1888-1949). Los dos escritores incorporan la tradición oral africana de los cuentos de Anancy en su obra; sin embargo, mientras que el primero incluye los saberes afros en sus textos, la segunda los omite. Por lo tanto, hay una clara división con respecto a la representación de la naturaleza en los textos puesto que la identidad latinoamericana es mucho más compleja que un “mestizaje” reduccionista y, de hecho, dicha identidad está

profundamente vinculada a un medio ambiente que es producto de una pluralidad de culturas que siguen resistiendo todo intento de fusión o síntesis.

Desde el inicio de cada obra, *Los cuentos de Jack Mantorra* (1988) y *Los cuentos del Hermano Araña* (1991), Duncan hace hincapié en el origen africano de los relatos con el objetivo de preservar la tradición oral afrocostarricense. Dicha tradición promueve, entre otros mensajes, la convivencia con la naturaleza. Por otro lado, la narración de *Cuentos de mi Tía Panchita* privilegia el mestizaje como discurso incluyente de la nación que, paradójicamente, termina excluyendo lo afro que era el origen de estas tradiciones reproducidas en el texto. Cuando este conocimiento cultural es apropiado por la hegemonía – sea el Estado, la intelectualidad progresista, los movimientos verdes u otras instituciones, se pierde un elemento cultural que incluye la convivencia con la naturaleza. De manera que, al “mestizar” los cuentos africanos, Lyra también mestiza la relación cultural con la naturaleza en los cuentos.

En el capítulo cuatro se analiza el texto *Historias cabécares* (1989), contados por el indígena cabécar, Tolók Bótobö (1895-1908) y recopilados por Severiano Fernández Torres y la chilena Valeria Varas. Estas historias son descripciones que resaltan la relación que existe entre los personajes y su hábitat natural. Es imprescindible sacar a la luz estas “historias” puesto que nos ofrecen una manera *otra* de convivir con la naturaleza. Felipe Montoya Greencheck, en su informe final para la UNESCO, pone de relieve la importancia de este tipo de conocimiento *otro*, procedente de los pueblos indígenas de Costa Rica:

Hemos querido re-conocer las diversas formas de convivir con el agua, adaptadas a las condiciones propias de nuestros territorios [...] pero también hemos querido con este recorrido, volver a descubrir posibles vías que nos lleven a una convivencia con el agua, ya que cuando miramos a nuestro entorno, encontramos que la cultura del agua que predomina es una de descuido e irrespeto. (1)

Observamos en este capítulo que los personajes en *Historias cabécares* no operan según los patrones establecidos por la colonialidad. Más bien, los cabécares, quienes habitan “el territorio boscoso más grande del país” (Salazar 15), no sólo interactúan con la naturaleza como miembros de la comunidad medioambiental, sino que también utilizan la literatura (escrita, oral y/o pictórica) para enseñar la importancia del equilibrio entre la naturaleza y la comunidad humana.

Este equilibrio entre la naturaleza y la comunidad humana llega a jugar un papel más importante cada día debido a la devastación medioambiental en el mundo. Asimismo, la literatura sigue siendo una herramienta clave para muchos debates sobre el medio ambiente en Costa Rica. Al analizar el tema ecológico en la literatura costarricense, es fundamental examinar la conexión entre la cultura y la naturaleza expresada por muchos grupos indígenas y afros mientras luchan por la justicia ambiental y social.

Esta disertación pretende ofrecer una lectura crítica basada en la eco-culturalidad que posibilita una aproximación todavía modesta a la decolonialidad, la cual se entiende como un proceso perenne que no intenta armonizar todas las

distintas culturas, sino que trata de fomentar una “interacción *entre* personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferente” (Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad*, 45). De igual manera, la representación literaria de la naturaleza es compleja y, por lo tanto, los mensajes explícitos e implícitos acerca de esta representación requieren una investigación que no solamente abarque lo que dicen los autores acerca de la naturaleza sino que también clarifique cómo ellos la representan en sus narrativas. Esperamos que el estudio que sigue a continuación ponga de relieve la medida en que la estética y la ética se alimentan mutuamente cuando se leen las representaciones de la naturaleza desde la eco-culturalidad.

CAPÍTULO I

Hacia la decolonialidad. Leyendo la naturaleza, la comunidad y el desarrollo en *La loca de Gandoca*

“El desarrollo es un viaje con más náufragos que navegantes” (Galeano 223).

Introducción a *La loca de Gandoca*

La novela *La loca de Gandoca* (1992) de Anacristina Rossi (1952) describe la historia de la protagonista narradora, Daniela Zermat, además de servir del alter ego de Rossi puesto que los eventos narrados se basan en la experiencia vivida por Rossi mientras vivía en el Refugio de Vida Silvestre Gandoca-Manzanillo, situado en el sureste de Costa Rica. Debido a las amenazas de muerte que recibía, esta técnica literaria de una ficción autobiográfica le permitió explorar y revelar el problema del desarrollo neoliberal y la resultante destrucción ambiental en Costa Rica.

La novela trata específicamente la lucha de Daniela contra varios funcionarios gubernamentales e inversionistas –principalmente extranjeros– que pretenden desarrollar el Refugio Gandoca donde ella vive durante los inicios de la década de 1990. En ese tiempo el gobierno interpretaba el desarrollo según una perspectiva neoliberal. Una de las consecuencias más significativas de esa estrategia fue la priorización de la inversión extranjera en lugar del bienestar de los ciudadanos nacionales. Por consiguiente, se promulgaban leyes que

“beneficiaban a extranjeros que invirtieran en el país” a fin de promover, supuestamente, la economía nacional (Kearns, “Otra cara de Costa Rica” 313). Para fomentar la economía basada en ese tipo de inversión, el Estado intentaba producir una imagen de Costa Rica “como uno de los países a la vanguardia en cuanto a la conciencia ecológica” (Kearns, “Otra cara de Costa Rica” 313). Es de notar que *La loca de Gandoca* desafía tanto la retórica como la lógica de esa política desarrollista, poniendo de relieve el hecho de que sólo causa mucha destrucción ambiental y social en el Refugio a pesar de sus promesas de progreso para el país.

Hay múltiples interpretaciones del término “desarrollo” en *La loca de Gandoca*. Es bien conocido que Rossi emplea la novela para oponerse al desarrollo propuesto por la política neoliberal. No obstante, muchos críticos no han señalado que ella también introduce otras concepciones sobre el desarrollo, propias en su mayoría de los miembros locales del Refugio Gandoca. Es así que *La loca de Gandoca* realiza dos objetivos importantes al mismo tiempo: primero, denuncia el desarrollo neoliberal que da prioridad a la inversión extranjera sobre cualquier necesidad local; y segundo, sugiere un tipo de desarrollo que promueve una verdadera convivencia entre la naturaleza y la comunidad. Al contrastar las vivencias locales con la política neoliberal, Rossi demuestra la medida en que la política neoliberal realmente perjudica el medio ambiente y los miembros de las comunidades alrededor del Refugio. Para el propósito de

nuestro análisis, se designará esa visión neoliberal como la colonialidad del desarrollo.

A pesar de que varios estudios ya han analizado el problema del desarrollo neoliberal en *La loca de Gandoca*, es de mucho interés investigar cómo los conocimientos de ciertos pueblos costarricenses –los que siguen existiendo en los márgenes de la sociedad– pueden contribuir a la (re)conceptualización del desarrollo en la obra. En la novela, estos conocimientos pertenecen a los indígenas Bribri y a los afrocostarricenses que migraron a Costa Rica desde Jamaica a fines del siglo XIX. Esos dos grupos que habitan el área donde se sitúa el Refugio Gandoca ofrecen alternativas viables al desarrollo capitalista. De modo que, nuestra lectura se enfoca en la presencia de los personajes bribris y afrocostarricenses para analizar cómo *La loca de Gandoca* propone otro tipo de desarrollo totalmente distinto al de la política neoliberal. Si no se incluye a la comunidad y su perspectiva en el análisis de la novela, la misma colonialidad seguirá imposibilitando alternativas al desarrollo del mercado. Daniela sirve, pues, como una fuente de saberes que surgen de varias perspectivas culturales. Por lo tanto este estudio parte de un punto de vista intercultural. De ahí, la interculturalidad, con su énfasis en la democracia del saber, nos ofrece la oportunidad de trabajar con maneras *otras* de pensar para complejizar los múltiples sentidos del desarrollo en *La loca de Gandoca*.

En cuanto a la relación entre la autora y la protagonista narradora, es posible deducir de varias entrevistas con Rossi que hay muchos paralelos:

“Todas y cada una de esas cosas [en la novela] que pasaron, me pasaron” la autora explicó (Kearns, “Anacristina Rossi: testimonio y lucha” 111). *La loca de Gandoca* no elabora mucho sobre la historia personal de Daniela, salvo que es costarricense (16), se trasladó a Costa Rica de Europa con su hijo (11) y estaba enamorada de su marido, Carlos Manuel. Rossi establece un conflicto personal que funciona como un contrapunto al conflicto medioambiental. Este problema pertenece al alcoholismo de Carlos Manuel. La muerte de Carlos Manuel coincide con el momento más devastador para Daniela en su lucha contra la destrucción del Refugio. Con respecto a Rossi, se sabe que nació en la capital San José, pero pasó gran parte de su niñez en Puerto Limón (“Anacristina Rossi: Costa Rica”); hizo estudios sobre el género y la lingüística, principalmente en el extranjero. *La loca de Gandoca* es su segunda novela y ha tenido tanto éxito que ha sido una de las obras literarias obligatorias en las escuelas secundarias por 17 años (“True fiction: Costa Rican novelist tells stories that need to be told”). Entre las correspondencias de vida de la autora con su personaje de ficción, lo que más interesa es el hecho de que *La loca de Gandoca* refleja la lucha medioambiental que realmente aconteció en el Refugio Gandoca donde Rossi residía.

Al volver a la historia de Rossi, Sofía Kearns explica que en la época en que la novela fue escrita había “diversos planes de desarrollo turístico [que] amenazaban gravemente la supervivencia del Refugio...” (“Anacristina Rossi: testimonio y lucha” 110). Debido a su puesto gubernamental, Rossi se enteró de

una concesión ilegal entre el ministro de Recursos Naturales, Energía y Minas, Hernán Bravo Trejos, y la compañía italiana Eurocaribeña. Según Kearns, la concesión fue ilegal por dos razones: en primer lugar, no se había presentado un estudio de impacto ambiental; y segundo, porque el plan realmente fue un pretexto para ocultar otro proyecto mucho más grande y mucho más devastador para la ecología del Refugio. Bajo el disfraz de ser un proyecto “verde” –lo que hoy día se llama “greenwashing”–, Eurocaribeña clasificó su proyecto como de desarrollo turístico, pero en realidad era “un plan urbanístico de condominios que serían vendidos más tarde a propietarios privados” (Kearns, “Anacristina Rossi: testimonio y lucha” 110). A través del sistema legal, Rossi confrontó la empresa y a los funcionarios involucrados en el proyecto. Sin embargo, no pudo detenerlos; además, fue víctima de frecuentes amenazas de muerte debido a su oposición. Cuando agotó casi todas las posibilidades legales para detener el proyecto, Rossi pidió un Recurso de Amparo.⁶ A pesar de ganar el Recurso de Amparo, Rossi no lo pudo aplicar debido a la falta de apoyo gubernamental y de las comunidades locales. Entonces, la escritora siguió los consejos de un miembro afrocaribeño de la comunidad: escribir para contar el lado oscuro del movimiento turístico en el Refugio Gandoca.

Al contextualizar la novela en una situación parecida a la suya, Rossi abre un espacio literario en el que se permite revelar la corrupción y la destrucción ambiental causadas por los inversionistas y los funcionarios públicos que

⁶ Según Kearns, el Recurso de Amparo es un “mecanismo judicial del que todo costarricense dispone cuando ha agotado otras alternativas legales” (“Anacristina Rossi: testimonio y lucha” 110).

promueven un tipo de desarrollo adoptado por la política neoliberal la cual reitera la noción de que “la propiedad privada manda” (14). Rossi invita al lector a reconsiderar qué es el desarrollo e insiste en la necesidad de cuestionar el neoliberalismo en Costa Rica y los efectos destructivos que ha causado. *La loca de Gandoca* intercala en la narrativa ejemplos problemáticos verídicos del neoliberalismo desarrollista, como por ejemplo la Sentencia de Arenal, en la cual se nota que “en la propiedad privada no se puede siquiera aplicar la Ley de Salud” (44).

Está claro, entonces, que el desarrollo según la perspectiva neoliberal no concuerda con el concepto que tiene Daniela. El primero valora el Refugio Gandoca como una fuente rentable a costo ambiental y social de las comunidades que viven ahí, mientras que el segundo prioriza la naturaleza, las comunidades y los saberes *otros* —en particular los de las poblaciones afros e indígenas— para definir su concepto del desarrollo y deconstruir el archiconocido constructo binario de civilización y barbarie. De modo que, *La loca de Gandoca* resalta la diferencia entre la colonialidad del desarrollo y un desarrollo decolonial arraigado en las costumbres y saberes ancestrales de la localidad afectada. De ahí se vislumbra una tensión entre dos visiones contrapuestas respecto al desarrollo y el turismo. En efecto, Rossi emplea la ficción estratégicamente para concientizar a los lectores sobre la depredación ambiental y socio-económica en el país. Es así que esta novela de denuncia pretende que los lectores no sean neutrales ante Daniela y su lucha por preservar el Refugio.

La novela destaca las dificultades de cambiar un sistema arraigado en la colonialidad, enfatizando el hecho de que con cada avance que Daniela logra para detener proyectos como el de Ecodólares, ella igualmente pierde fuerza. Cuando Daniela consigue que un periódico publique “un inmenso artículo...documentando el desastre de Refugios y de la Forestal y denunciando la pérdida inminente de seiscientas hectáreas de bosque en el sur de Limón” (111), el próximo día sale otro artículo en que Máinor Rojas, el nuevo encargado de Refugios en el Ministerio de Riquezas Naturales, alega que la información en el primer artículo del periódico fue “una abyecta mentira” (112). Al inicio, Máinor parece ser la última oportunidad para que Daniela salve el Refugio, pero con el tiempo, él –como tantos otros funcionarios y amigos– la traiciona. Como ya anotamos, Daniela recurre a su última opción para salvar el Refugio: escribir sobre su experiencia. El texto que Daniela escribe es, en realidad, *La loca de Gandoca*.

En la novela el proceso de recurrir a varios sectores gubernamentales para detener (sin éxito) la construcción ilegal en el Refugio evidencia que el objetivo verdadero del gobierno no es la ecología, sino el capital. Aunque la experiencia de Daniela es un fracaso, lo que ella escribe sobre la experiencia sí logra exponer la colonialidad del desarrollo. Este desarrollismo crudamente capitalista no significa únicamente la construcción de hoteles y otras atracciones turísticas cerca de los lugares silvestres, sino que también es la causa principal de la devastación ecológica y social del Refugio. A pesar de traerle a la

comunidad una suerte de modernidad, el desarrollo de la colonialidad destruye la naturaleza y las riquezas originarias de las comunidades locales. En efecto, Costa Rica pierde la misma ecología que intenta utilizar para fomentar su economía. De manera que, al privilegiar varias tradiciones y prácticas locales, Rossi revela el "lado oscuro" de la colonialidad del desarrollo en Costa Rica durante la última década del milenio, el mismo que continúa hasta hoy en día. Aunque este estudio no propone que la inversión extranjera como tal sea necesariamente perjudicial, en términos absolutos sí pretende analizar la medida en que la novela complejiza y problematiza las políticas desarrollistas para, así, legitimar aquellas prácticas milenarias que siguen resistiendo la colonialidad.

Para Rossi, su novela fue la última oportunidad para detener los proyectos desarrollistas que estaban destruyendo el Refugio Gandoca. El caso aquí demuestra claramente que la literatura sí puede jugar un papel social y político efectivo ya que, desde la novela, Rossi logró conmover a toda Costa Rica con su denuncia de la destrucción causada por el desarrollo neoliberal. De hecho, *La loca de Gandoca* influyó en la decisión para suspender el megaproyecto Eurocaribeña y ha tenido una predecible aceptación, particularmente desde el movimiento conservacionista. Gracias a la novela se desencadenó una serie de discusiones sobre el futuro del país que aparecía diariamente en los periódicos. Por ejemplo, en mayo de 1995 el periodista Enrique Tovar declaró que *La loca de Gandoca* era “una de las obras más

valientes escritas en nuestro país y concebida con solvencia literaria” (“Gandoca no está loca”). Kearns asevera que la novela

...ocasionó un diálogo nacional muy animado sobre el tema ambiental, sobre la corrupción política y su efecto en la conservación, y sobre las voces ignoradas de la mujer, y de las comunidades negras e indígenas de Limón. Desde 1992 hasta 1995, se podía leer casi diariamente un artículo periodístico sobre el tema ecológico de Gandoca. Periodistas, literatos, abogados, profesores, estudiantes, políticos, biólogos y ambientalistas intervinieron en el debate. (“Otra cara de Costa Rica” 334).

Así la población costarricense se enteró de la gravedad de la situación ambiental que estaba viviendo el país.

La novela ha cumplido otras funciones también. Según una entrevista con Rossi, la novela igualmente se valora por servir de registro fidedigno de las leyes y los procesos legales sobre el medio ambiente:

Por eso es que este libro se usa en la universidad en clases de derecho porque vos lo tomás y nada está disfrazado ni inventado, nada más que la OEA⁷ se llama la SEA,⁸ pero todas las leyes están citadas con su nombre. La cuestión legal del país, el aspecto jurídico, es como un libro de texto en el sentido de que todo lo podés encontrar ahí, toda

⁷ Organización de Estados Americanos

⁸ Sociedad de Estados Americanos

la maniobra legal, no hay nada torcido o inventado para que sea literario, no, es totalmente pedestre. (Kearns, “Anacristina Rossi: testimonio y lucha” 113)

Sin lugar a dudas, para aprehender verdaderamente el proyecto estético y ético de *La loca de Gandoca*, es esencial que se tomen en cuenta sus aspectos artísticos, autobiográficos y sociales. Es así que, al contemplar el turismo, desarrollo y naturaleza en el contexto histórico de Costa Rica, se nota que la polémica sobre el significado de desarrollo no comenzó con el auge del turismo; más bien, es un tema de debate antiguo. No obstante, a pesar de su longevidad, la vigencia y complejidad del asunto sólo se han aumentado gracias al influjo continuo de turistas a Costa Rica. Kearns anota que el turismo en Costa Rica ha requerido un modo de desarrollo de su infraestructura “para sostener la avalancha turística” (“Otra cara de Costa Rica a través de un testimonio ecofeminista”, 313). Ella llama la atención a la ironía de esa idea dado que Costa Rica ha tenido que “‘desarrollar’ bosques y playas que antes eran puros” (313), pero ahora son hoteles, cabinas y campos de golf. Como se puede observar en la siguiente sección, la ironía y la colonialidad van de la mano en la trayectoria histórica sobre el desarrollo en Costa Rica.

Historia y problematización del turismo, desarrollo y naturaleza en Costa Rica: situando *La loca de Gandoca* en su historia

El problema de la colonialidad del desarrollo en *La loca de Gandoca* no es un fenómeno nuevo para los costarricenses. Históricamente, la economía de Costa Rica ha dependido de la naturaleza, especialmente en lo que se refiere a la explotación y exportación de los productos agrícolas. El ganado, el café, el banano y la piña son algunos productos que todavía rinden una gran cantidad de capital para el país. Aunque en la actualidad el turismo basado en la naturaleza es la principal industria de Costa Rica (S. Evans 216), el país continúa dependiendo de la naturaleza para generar ingresos puesto que el turismo está estrechamente vinculado al interés por el medio ambiente. Es decir, las playas, la flora y fauna y los parques nacionales son componentes de la naturaleza y, por lo tanto, el turismo en Costa Rica depende de ella.

A pesar del valor concedido a la naturaleza, como por ejemplo la designación de más de veinticinco por ciento de sus territorios bajo algún tipo de protección (Horton 43), la deforestación, los agroquímicos y la sobrecapacidad de los parques nacionales amenazan el bienestar ecológico del país. El ritmo de avance de la deforestación en el país se está acelerando más rápidamente que nunca debido, principalmente, a la tala de árboles para la cría y exportación de ganado (Hopkins 82). Karl Zimmerer añade que entre los años 1985 y 2008, Costa Rica aumentó el nivel de deforestación y turismo al mismo tiempo (83). Como resultado de esa política arraigada en la colonialidad del desarrollo, la

ecología, la economía y las comunidades en Costa Rica están en peligro. No ha de sorprendernos, entonces, que tanto el manejo de los recursos naturales como la relación entre el ser humano y la naturaleza han emergido como temas preponderantes para muchos costarricenses.

Antes de analizar la problemática actual sobre el desarrollismo, el turismo y el medio ambiente en Costa Rica, es necesario considerar brevemente su pasado, teniendo en cuenta la trayectoria del uso de los recursos naturales como productos económicos. Desde la última década del siglo XVI hasta la mitad del siglo XVIII, las exportaciones de Costa Rica sufrieron tres ciclos de expansión y declive (Molina y Palmer 31). El primer periodo se caracterizaba por la cría de mulas. Las mulas se exportaban a Panamá para que llevaran la carga de un extremo del istmo al otro. Después de 1650 la exportación de manteca y cuero se sostenía a base de la explotación del ganado vacuno. El último producto durante esa época fue el cacao que no duró más de una década. El momento decisivo en la historia de la exportación de productos agrícolas fue, pues, cuando se comenzó a producir el café –conocido popularmente como el "frijol dorado"–, el mismo que vinculó a Costa Rica al mercado mundial. Según Iván Molina y Steven Palmer: "Coffee farming, stimulated by cheap and ever more available credit, transformed agriculture into capitalist enterprise, fomenting the privatization of the land and the creation of a market in wage labor" (49).

Si bien es cierto que el auge de la industria bananera terminó ya para mediados del siglo XX, este sector productivo todavía está a la par con el del

café. En 1900, el gobierno le otorgó a Minor Keith, uno de los fundadores de la compañía United Fruit, 3.200 kilómetros cuadrados de tierra para que construyera una vía férrea (Bucheli 442) que iría del valle central hasta Puerto Limón en el Caribe. Aunque el auge de la industria bananera costarricense duró desde los fines del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, todavía es un producto de exportación de gran importancia, tanto como el café. No obstante, no hemos de olvidar que los proyectos de la United Fruit causaron mucha devastación social y ambiental.⁹

Actualmente, la industria directamente dependiente de los recursos naturales más reciente y más rentable para Costa Rica es el turismo. Parte del crecimiento del turismo se debe a la crisis económica de la década de 1980 cuando Costa Rica tuvo que recurrir a otros medios para atraer capitales (Kearns, "Otra cara de Costa Rica" 313). Por lo tanto hoy día Costa Rica es el "poster child" del ecoturismo a nivel global (Honey 160). Sin embargo, a pesar de la gran cantidad del dinero generado por la industria en torno al "oro verde" – nombre por el cual se conoce el turismo con enfoque ambiental– Costa Rica sigue buscando un equilibrio entre los varios participantes de esa industria. Lamentablemente, los hoteles transnacionales, los funcionarios del gobierno, los empresarios locales, las reservas biológicas y los parques nacionales, por ejemplo, tienen su propia visión de cómo debe desarrollarse el ecoturismo en Costa Rica. Puesto que Costa Rica tiene el cinco por ciento de la biodiversidad

⁹ La destrucción causada por la United Fruit se explorará más en el capítulo dos.

mundial mientras que ocupa sólo 0,035 por ciento de la superficie del planeta (Honey 160), es comprensible por qué hay tanto debate sobre el uso y manejo de los recursos naturales en el país.

La magnitud de influencia extranjera, particularmente el notable crecimiento de los hoteles transnacionales, es una de las cuestiones clave en cuanto al estado del medio ambiente, el turismo y el desarrollo en Costa Rica. Héctor Ceballos-Lascurain, arquitecto mexicano quien acuñó el término "ecoturismo", explica que el aumento del ecoturismo en el mundo coincide con el dominio del mercado libre y la globalización económica. Esta observación subrayó el hecho de que las políticas neoliberales promovían el supuesto fin del Estado-nación. De ahí, se le atribuía el desarrollo de varios países al sector privado y, como consecuencia de esto, en muchos países se cerraban o se privatizaban las dependencias empresariales del Estado como ocurrió con el turismo (Ceballos-Lascurain 196). Además, las agencias gubernamentales que manejaban el equilibrio entre los negocios y el cuidado del medio ambiente ahora están limitadas con respecto a su jurisdicción. Según Ceballos-Lascurain: "Evidently, it pays off more to promote partnerships than to enforce strict [environmental] regulations" (196). Este comentario demuestra aquella mentalidad que depende de "la apropiación de recursos naturales para mantener el crecimiento económico" según ha explicado Eduardo Gudynas ("Seis puntos clave en ambiente y desarrollo" 40). Es decir, la lógica de la colonialidad implementada por las compañías transnacionales y el gobierno neoliberal

costarricense pone de relieve la jerarquía de la economía sobre la naturaleza.

Se nota, no sin ironía, que la economía del turismo se basa en la explotación de la naturaleza.

Mientras que la popularidad de Costa Rica como una destinación ecoturística crecía, el Estado seguía una política de “doble-vía” desde la cual apoyaba esos proyectos ecoturísticos junto a los no basados en la ecología como el turismo masivo, es decir, los hoteles grandes, los centros turísticos y los cruceros (Honey 164). Por un lado, el gobierno patrocinaba el ecoturismo al poner casi un cuarto de su territorio bajo protección para, así, prohibir la privatización de sus playas. Al mismo tiempo, sin embargo, la velocidad con que se desarrollaban las costas entró en plena contradicción al discurso oficial del Estado. De hecho, durante los primeros años de la década de 1990, el ochenta por ciento de las costas nacionales ya estaban en manos extranjeras (Honey 164). La apropiación, desarrollo y privatización de los lugares silvestres en Costa Rica continúan hasta el presente. Hay un esfuerzo de parte del Estado y de los inversionistas por atraer a los turistas y más inversionistas potenciales al país para participar en el desarrollo de hoteles, campos de golf y discotecas entre otros proyectos. Puesto que esos proyectos son una forma de urbanización, se utiliza la retórica –un verdadero juego de palabras– de ser un proyecto “verde” para justificarlos. No obstante, sin planes de manejo ni estudios de impacto ambiental, este tipo de turismo no beneficia a Costa Rica; más bien la naturaleza y los ciudadanos pierden su calidad de vida. A pesar de producir un supuesto

progreso, esas inversiones extranjeras realmente son "un patrón de inserción internacional subordinada, basada en productos primarios, donde nuestros países son tomadores de precios" (Gudynas, "Sies puntos claves en ambiente y desarrollo" 40). Igualmente Honey observa: "Despite such nods to sustainable development, the pace of development up and down Costa Rica's coasts is accelerating, while enforcement of regulations is often lax to nil" (166). Entonces, pese al establecimiento de leyes para proteger las zonas de vida silvestre, el poder de los inversionistas junto a la corrupción de los funcionarios públicos han impedido que se apliquen efectivamente dichas leyes ambientales.

La falta de aplicaciones jurídicas en cuanto a las regulaciones medioambientales es grave para las comunidades locales que viven en las zonas hoteleras. Mientras que esas comunidades experimentan un aumento de contaminación debido a las aguas negras y la basura expulsadas por los hoteles transnacionales en las tierras costaneras de Costa Rica, el perímetro de la naturaleza y la cantidad de agua potable igualmente se disminuyen. Asimismo, se pierden las prácticas y los conocimientos de las comunidades locales que están vinculados a la naturaleza. Por ejemplo, Felipe Montoya puntualiza:

[...] no sólo en la mitología, sino también en el conocimiento de su entorno, el agua juega un papel preponderante entre los pueblos indígenas de Costa Rica. Su toponimia hídrica revela un conocimiento íntimo y detallado de las características de los diversos cuerpos acuáticos de sus territoriosEn las actividades cotidianas, la relación

con el agua es omnipresente. El agua se usa para preparar bebidas como la “chicha” (de yuca o de maíz) presente en todas las culturas indígenas de Costa Rica. Los ríos y las quebradas son en la mayoría de los casos, la fuente de donde se toma el agua usada para beber y para cocinar. Son, además, los sitios donde se lava la ropa, donde juegan los niños, y a menudo, donde los jóvenes encuentran sus parejas. El agua de lluvia y su estacionalidad, también forma parte de las prácticas productivas. La pesca en ríos y quebradas es fuente tradicional de alimento para todas las poblaciones indígenas del país.

(5-6)

A pesar de su convivencia con la naturaleza a través de la historia, es importante no idealizar a esos pueblos indígenas. Por ejemplo, el historiador Shawn William Miller llama la atención a lo que designa el mito immaculado (9), el cual idealiza a los indígenas precolombinos como muy ecológicos: "This Pristine Myth [...] depicts precontact America as an unspoiled, lightly peopled wilderness in environmental harmony and ecological balance" (9). Miller señala que también había civilizaciones indígenas antiguas, como los mayas, que causaron su propia destrucción debido a la expansión descontrolada, la deforestación y la erosión ocasionadas en gran parte por una élite devoradora (46). No obstante, esas civilizaciones antiguas no abrieron el camino hacia la destrucción medioambiental pos-colombina. En cambio, la devastación ecológica actual se respalda en la lógica de la colonialidad de la naturaleza, la cual

perpetúa la noción de que la naturaleza existe al margen de la realidad del ser humano y que funciona solamente de una manera auxiliar y utilitaria. Según Gudynas: "A medida que avanzaba el control de la Naturaleza, se imponía a su vez una visión utilitarista. Quedaban atrás los miedos ante el entorno, convirtiéndolo en una 'canasta' de recursos que pueden ser extraídos y utilizados" (*Ecología, economía y ética* 20). Como Rossi constata en *La loca de Gandoca*, la industria en torno al turismo también puede abusar de la naturaleza como "canasta" de recursos debido a la tala de árboles, el uso de plaguicidas y la destrucción de la naturaleza y de las culturas marginadas para controlar el medio ambiente a fin de acomodar a los turistas (Rossi 113).

Frecuentemente, los que abogan por el derecho al agua potable y a un ambiente no contaminado se encuentran en contra de otros que insisten en el derecho de generar riquezas mediante la explotación de los recursos naturales. Los megaproyectos, como los hoteles transnacionales, utilizan una gran cantidad de agua. En el documental, *Cracking the Golden Egg*, producido por el Center for Responsible Tourism e ideado por Martha Honey, el economista Lawrence Pratt señala que un solo campo de golf consume la misma proporción de agua que una comunidad de 5.000 a 10.000 personas. Como se puede deducir de la observación anteriormente citada de Montoya, se usa el agua por muchas razones no económicas como, por ejemplo, por la sobrevivencia o por diversas prácticas culturales. Por eso, la falta de agua puede causar mucha destrucción.

Es así que *Cracking the Golden Egg* documenta cómo un hotel intentó llevarse ilegalmente un noventa por ciento del agua de la comunidad de Sardinal en Guanacaste. La comunidad salió a la calle a protestar y, a pesar de ser atacada por la policía, defendió exitosamente su derecho al agua. Un miembro de Sardinal, Eunice Contreras, declaró: "Hoy el agua es el petróleo nuestro" (*Cracking the Golden Egg*). Edgardo Lander destaca esas contradicciones inherentes a nociones eurocéntricas del progreso, particularmente para las comunidades que han sido "desarrolladas" por intereses extranjeros. En el caso de Costa Rica, el turismo en particular impulsa un tipo nocivo de progreso y desarrollo para el país. Según Lander:

History continues to exist only in a limited sense: the underdeveloped countries still have some way to go before reaching the finish line where the winners of the great universal competition toward progress await them. It seems a matter of little importance that the majority of the world's inhabitants may never reach that goal, due to the fact that the consumer patterns and the levels of material well-being of the central countries are possible only as a consequence of an absolutely lopsided use of the resources and the planet's carrying capacity. ("Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought" 524)

Actualmente hay muchos debates en torno al significado y el uso de las especies y los hábitats naturales en América Latina (Schmink y Jouve-Martín 3).

Sin embargo, la relación entre el ser humano y el medio ambiente todavía se perfila desde un pensamiento eurocéntrico. En su libro, *Ecología, economía y ética del desarrollo*, Gudynas explica en detalle cómo la visión eurocéntrica todavía influye en el pensamiento latinoamericano acerca de la naturaleza:

Las ideas latinoamericanas sobre la Naturaleza derivan directamente de las visiones europeas. Por un lado, los europeos que llegaron a América Latina impusieron sus concepciones de la Naturaleza sobre las culturas originarias.... Durante esta etapa inicial se difundió la idea que la Naturaleza ofrecía todos los recursos necesarios, y que el ser humano debía controlarla y manipularla. Esta visión se inicia en el Renacimiento con las ideas sobre el conocimiento de F. Bacon, R. Descartes y sus seguidores. Estos pensadores rompieron con la tradición medieval que veía a la Naturaleza en forma organicista, como un ser vivo, y donde las personas eran un componente más. A partir de entonces la Naturaleza quedó despojada de esa organicidad y desde una postura antropocéntrica se la vio como un conjunto de elementos, algunos vivos y otros no, que podían ser manipulados y manejados. La Naturaleza pasó a ser interpretada como el reloj de Descartes, constituida por engranajes y tornillos, donde el conocer todas sus partes, permite entender y controlar su funcionamiento. (17-18)

La tensión entre el ser humano y la naturaleza también procede del mito de la creación del Occidente fundado en la jerarquía del hombre sobre la

naturaleza. Dicha jerarquía percibe el mundo desde una mentalidad racional y antropocéntrica (Evans Braziel 122), valorando la naturaleza simplemente como un recurso natural. De ahí se lee en el artículo, "Caribbean Genesis: Language, Gardens, Worlds" de Jana Evans Braziel, la siguiente explicación:

For these [Caribbean] writers, genesis myths—particularly Western creation myths that are centered on hierarchical notions of Man and Being and that impose rational order on the natural world, subjecting it to anthropocentric domination—are deeply embedded within Eurocentric knowledges based on dualistic notions of nature and culture, self and other, man and beast, white and black. (122-123)

Lo mismo puede decirse con respecto a varias obras literarias costarricenses. Sin embargo, hay otros textos, como *La loca de Gandoca*, que logran distanciarse de la colonialidad del desarrollo.

Lo problemático del pensamiento neoliberal como modelo ejemplar del desarrollo es el hecho de que se destruyen el medio ambiente y las comunidades rurales en nombre del progreso económico. Además, mientras que se ignoran los conocimientos milenarios locales, se recurre a conceptos ajenos para asignarle al desarrollo su razón de ser.

La loca(lidad) de Gandoca: perspectivas locales sobre la naturaleza en *La loca de Gandoca*

"Soy costeña hasta la
muerte

Pertenezco a Anchicayá

Es el río que se ha quedado

Sin poderse sustentar

[...]

Quiero que los caporales

Vayan al río a mirar

Se acaba la papachina

También los jardinerales

Y quedamos otra vez

Sufriendo calamidades"

-Doña Naty en *Black and*

Green (Asher 116)

En esta sección se emplea el término "loca(lidad)" para proyectar el Buen Vivir como alternativa a la colonialidad del desarrollo en *La loca de Gandoca*. Por un lado, el capital categoriza esta alternativa insurgente como una locura. Por otro lado, al incorporar los conocimientos locales y ancestrales en su propio concepto de desarrollo, Daniela percibe las acciones destructivas de los inversionistas y los funcionarios públicos como una locura. Se nota, pues, que la novela no solamente presenta una lucha legal sobre el Refugio, sino que también elabora una lucha epistémica. Es decir, existe una disputa sobre "el

poder de la palabra” como bien dice Guillermo Mariaca Iturri (11). Es precisamente este poder de la palabra lo que los inversionistas y los funcionarios utilizan para silenciar a Daniela y, así, llevar a cabo sus planes de desarrollo en el Refugio. Es decir, ellos intentan marginarla con el lenguaje oficial y sus muy conocidas connotaciones sociales. De manera que, al acusarla de ser loca, los empresarios saben que la implicación es que ella no tiene las necesarias facultades para defender los verdaderos intereses del Refugio. Por eso, en el presente análisis, la locura no es un término psicoanalítico, sino una estrategia de categorizar a Daniela como excéntrica e irracional. De ahí surge la oportunidad de controlarla. Pero, por su parte, Daniela utiliza el poder de la palabra cuando escribe la historia de su campaña contra los proyectos ilegales que amenazan el bienestar del Refugio.

En lo que respecta a la relación entre la locura y la excentricidad, no hemos de olvidar que la palabra “excéntrico” implica “fuera del centro, o que tiene un centro diferente” (*Diccionario de la lengua española* 1.015). En el caso de Daniela que se niega a participar en la lógica de la colonialidad y, por lo tanto, se alimenta de los conocimientos ancestrales de sus vecinos del Refugio, los desarrollistas del capital insisten que Daniela es excéntrica cuando no loca.

El caso de Daniela no es el único en la literatura hispanoamericana. Hay otros personajes que también han sido marginados por causa de una supuesta locura o excentricidad. En un estudio sobre “El negro Santander” de Enrique Gil Gilbert, Handelsman asevera que los intereses de varios grupos hegemónicos

del Ecuador han tratado de “silenciar la voz del negro Santander mediante las [...] acusaciones de su locura” (57). Nos preguntamos, ¿qué es la locura entonces? Al comparar al negro Santander con Daniela, se comprenderá que la locura no es una condición psicológica. Más bien, es una caracterización que se usa para mantener al personaje en los márgenes del Estado y de la sociedad. Por lo tanto, la locura en *La loca de Grandoca* es un dispositivo estratégico que la colonialidad emplea para invisibilizar y silenciar toda expresión disidente.

La siguiente observación de Mariaca Iturri nos ayuda a plasmar la presencia de la colonialidad en la construcción de la identidad en América Latina. Aunque Mariaca Iturri se refiere al nacimiento de la modernización, la vigencia de su observación tiene mucho sentido en *La loca de Gandoca*:

Este nacimiento –oligárquico, dependiente, neocolonial, subalterno, todas estas caracterizaciones pertinentes– no pudo producir la homogeneización completa de las formaciones sociales ni de las formaciones discursivas de las distintas naciones, pero, sin duda alguna, ese fue su ideal programático. De acá que el Estado decimonónico hizo de la fuerza su instrumento social y de la ‘civilización’ su razón cultural. No sólo debía vencer la resistencia de las múltiples alteridades que lo enfrentaban; estaba obligado a ‘civilizar’ culturalmente tanto como a incorporarlas al mercado interior económicamente. (15)

Así es precisamente “el proyecto civilizatorio” que Daniela y el Refugio tienen que confrontar.

A lo largo de la novela se examina ese proceso de deslegitimización epistémica al contemplar la locura y una localidad particular en disputa. Lo irónico es que, según el capital, Daniela es loca porque defiende principios y prácticas locales de desarrollo que constituyen alternativas viables a un sistema global en camino hacia su propia destrucción. Dichas alternativas no son nuevas; al contrario, proceden de varias culturas ancestrales que ya han demostrado que son capaces de (sobre)vivir y convivir con el ambiente que les rodea. Es decir, Daniela lucha por un bienestar colectivo basado en la convivencia y complementariedad para definir el desarrollo. Es importante señalar que esta visión del desarrollo no depende de la destrucción de la naturaleza y las comunidades locales para producir capital; más bien, es un concepto de desarrollo que se define según la presencia dinámica de ellas.

De este modo, la locura en *La loca de Gandoca* no es una idea estática. Es dinámica porque se cambia de significado según quienes la estén interpretando. Por un lado, según el personaje que apoya el desarrollo neoliberal, la locura es todo lo que obstruye el camino hacia el progreso capitalista, sea una persona o la naturaleza. Por ejemplo, un hombre le anuncia a Daniela el propósito de su compañía:

Somos los representantes de la compañía italoespañola Bronceados de Oro. Traemos el progreso. Vamos a hacer aquí un hotel de siete estrellas, tres campos de golf y tres mil habitaciones. Para empezar. (105)

Por otro lado, según el personaje que percibe el desarrollo como una extensión paradigmática de un pensamiento local, la locura sería de las personas que destruyen la naturaleza, como explica Daniela: “Que el progreso es un bulldozer, una aplanadora, que todos los consorcios europeos tienen una mira puesta en nuestras frágiles costas...” (80). Aunque a Daniela se le considere loca en una sociedad dominada por la colonialidad, ella no lo es en otras sociedades como las comunidades indígenas y afros en Costa Rica. Por lo tanto, el significado de locura es una manifestación más de una lucha del poder entre el capital y los diversos sectores subalternizados.

La loca de Gandoca también saca a la luz el hecho de que muchas comunidades rurales en América Latina están perdiendo sus propias tradiciones locales debido a la globalización. Lo que antes era una costumbre o vivencia común ya no lo es. Si bien es cierto que la globalización ha creado nuevos imaginarios para definir las costumbres del mundo, en muchas comunidades lo de antes ahora es arcaico o, mejor dicho, representa una locura en el contexto de la modernidad. Este problema se puede observar en *La loca de Grandoca* y en la literatura en muchos países latinoamericanos puesto que es una situación preocupante para muchos escritores. Handelsman llama la atención a este problema en la literatura ecuatoriana:

Lamentablemente, en muchos círculos dentro y fuera del Ecuador y del resto de América Latina, esta entrega cada vez mayor al consumo como principal razón de ser de la vida actual, ha creado la impresión de que el Macondo latinoamericano ha sido reemplazado por un McOndo neoliberal donde se pretende “borrar (o sea, ignorar) la pobreza, el desempleo y otros déficits que desde hace siglos afligen la región” (Palaversich 58). Lo más grave y perjudicial del trastrocamiento de símbolos e imaginarios (es decir, de la McOndización de América Latina) es la inevitable tendencia a olvidar los cinco siglos de luchas y sacrificios heroicos para que hubiera una América que los latinoamericanos pudieran llamar “nuestra”. (*Leyendo la globalización desde la mitad del mundo* 123)

Al leer la localidad en *La loca de Gandoca* es posible, pues, resignificar el progreso e identificar la colonialidad como soporte de un modelo realmente anacrónico de desarrollo. De modo que, Daniela no es loca; ella simplemente quiere proteger el hábitat y las comunidades locales de las cuales es miembro propio, o sea, desea defender lo que ella y los otros miembros del Refugio pueden llamar "nuestro".

El concepto de loca(lidad) se inspira en el diálogo entre varios pensadores sobre la colonialidad, la decolonialidad y el impacto de la globalización en América Latina. Lo que antes era un movimiento de descolonización ante la dominación de España y, luego, se convirtió en el

impulso por concretizar una identidad nacional a partir del mestizaje, ahora emerge como una insurgencia epistémica destinada a repensar la identidad latinoamericana y su expresión desde diversos conceptos de interculturalidad y lo local frente a la globalización y la modernización. Al respecto, Arturo Escobar insiste en la importancia de pensar “no desde el lado de lo global sino de lo local” (“El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, 116) mientras que Michael Handelsman propone “pensar localmente para actuar globalmente” (*Género, raza y nación en la literatura ecuatoriana: hacia una lectura decolonial* 8). Es decir, en vez de adoptar acríticamente los conocimientos de los centros metropolitanos del poder, lo que se entiende como la interculturalidad abre un espacio donde los pueblos locales tendrán una voz propia capaz de tratar asuntos globales desde sus saberes locales. Un ejemplo de la interculturalidad en el marco político aparece en la constitución ecuatoriana del 2008 en la que el *sumak kawsay*, o Buen Vivir, constituye el marco teórico para un país que se define como pluricultural e intercultural. El *sumak kawsay* en el contexto ecuatoriano no procede de la intelectualidad tradicionalmente letrada; más bien, ha emergido principalmente desde los territorios mismos del movimiento indígena y las comunidades afros del Ecuador. Este ejemplo demuestra la medida en que es posible que se realicen los proyectos *otros* que se basan en conocimientos ancestrales y la diferencia colonial.¹⁰ Por lo tanto, y con la experiencia ecuatoriana en mente, es

¹⁰ Una descripción precisa sobre la diferencia colonial viene del artículo “De la dominación al buen vivir: América Latina como proyecto civilizatorio ‘otro’” de Handelsman en el cual escribe:

necesario considerar la loca(lidad) como punto de partida para pensar la naturaleza y el desarrollo en *La loca de Gandoca* y para empezar el proceso hacia la decolonialidad.

Antes de hablar de la decolonialidad y la interculturalidad, sería útil volver a identificar los rasgos fundamentales de la colonialidad para percatar cómo ésta afecta la percepción del desarrollo y la naturaleza manifestada desde los centros de poder. Según Eduardo Restrepo y Axel Rojas, la colonialidad del poder es “un patrón de poder global de relaciones de dominación, explotación y conflicto en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad al seno del surgimiento y reproducción del sistema capitalista”, mientras que la colonialidad del saber es “la dimensión epistémica de la colonialidad del poder” que funciona desde “jerarquizaciones de las modalidades de producción de conocimiento en las cuales la filosofía y la ciencia occidentales operan como los paradigmas que subalternizan otras modalidades de conocimiento” (155). En nuestro caso, la representación de la naturaleza se caracteriza por varios conceptos hegemónicos, a saber: (1) el antropocentrismo que enseña que la naturaleza debe funcionar en torno a los seres humanos y no viceversa; (2) el valor exclusivamente económico de los recursos naturales; y (3) la percepción de la naturaleza como un espacio vacío. ¿Cuántas veces se ha escuchado la frase “to be in the middle of nowhere” ? La idea de que un lugar tiene que ser

“[...]mientras que la diferencia colonial fue inventada e impuesta por los europeos al establecer y justificar su hegemonía en América desde el siglo XVI, a través de los siglos ha habido múltiples intentos por apropiarse de esa diferencia y resignificar sus contenidos como base de un proceso constante de descolonización e insurgencia realizado desde y por los sectores que componen dicha diferencia colonial” (nota a pie de página #10, 207).

desarrollado o urbanizado para existir es una lógica que no se comprende en muchos pueblos del mundo; sin embargo, es un mensaje emitido con frecuencia por los medios de comunicación masivos.

En cuanto a la interculturalidad, procede de una pluralidad de “seres, saberes, lógicas, cosmovisiones y formas de vivir distintas” (Walsh *Interculturalidad, Estado y sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, 15). Esto no quiere decir que la interculturalidad busque una concordancia utópica entre distintas opiniones; más bien, es una manera de democratizar la sociedad y las estructuras de poder para que haya una variedad de voces y, por consiguiente, una verdadera democracia. Walsh hace hincapié en el hecho de que la interculturalidad es un “proceso y proyecto social, político, ético y epistémico” que no es “un concepto concebido desde la academia” (*Interculturalidad, Estado y sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, 14). Rossi también ha expresado una preocupación por la cultura costarricense que todavía está arraigada en la colonialidad: “Costa Rica tiene una cultura débil...una cultura sin raíces históricas, que siempre negó su pasado indígena y africano, una cultura que cuando no era a los gringos, era a los europeos que había que imitar” (“Anacristina Rossi: testimonio y lucha”, 121). Por lo tanto, el camino hacia la decolonialidad se fundamenta en la interculturalidad que, a su vez, comienza no en los centros de poder, sino en los lugares locales, tal como el Refugio Gandoca en *La loca de Gandoca*.

Leer la loca(lidad) en *La loca de Gandoca* pone de relieve la conexión entre la interculturalidad y la desjerarquización del conocimiento

medioambiental, la cual se entiende como la decolonialidad de la naturaleza. Dicha decolonialidad está basada en la afirmación y concientización cultural de las particularidades de una localidad y, como consecuencia, revela una resistencia contra la globalización de los valores culturales. Aider Santamaría, un guardabosque para el Parque Nacional Corcovado, ubicado en uno de los lugares más pobres (económicamente) de Costa Rica, insiste en la importancia de pensar desde lo local para resistir la globalización de los valores culturales, aseverando que “Los medios de comunicación crean un mundo consumista”¹¹. Santamaría, un afrocostarricense, también lamenta la pérdida del colectivismo de las comunidades y de la relación con la naturaleza. Según su entender, esto se debe a la globalización y la mentalidad capitalista. Walsh, por su parte, ha puntualizado:

It is from this perspective of the struggle for existence that Afro communities speak of collective well-being, a life-vision that in a way similar to indigenous perspectives of “living well”, points to the principles of complementarity, relationality, and unity in diversity, and to self-determination, solidarity, and the fundamental connection between society and nature. In this sense, both life-visions should not be understood as simply ‘ethnic’ or ‘cultural’; they are philosophies and conceptions of life constructed from a particularity and place, but conceived with relation to the broader universe. (“Afro and Indigenous

¹¹ Una conversación sobre la naturaleza y la globalización, el 29 de diciembre de 2011 en Playa Blanca, Costa Rica.

Life-Visions in/and Politics: (De)colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador, 58)

En *La loca de Gandoca*, la afirmación de la cultura y la naturaleza locales se expresa a través de Daniela y de los miembros de las comunidades indígenas y afros. En un momento de la novela, Wallis Black, personaje “afrocaribeño”, talla un tronco frente al mar. Daniela, como narradora, revela que Black construye un bote de pesca: “Al poco tiempo el bote ha salido del tronco del árbol” (25). El pasaje no idealiza el hecho de que no hay electricidad “y que las actividades deben acomodarse al horario del sol” (25), sino que ofrece una manera *otra* de vivir que no sigue el compás de la colonialidad. En otras palabras, se expresa un equilibrio tanto social como ambiental. Más tarde, el maestro de una comunidad negra viene a hablar con Daniela sobre el problema de la representatividad del lugar. Este momento en el texto le permite a Daniela reflexionar sobre la presencia de los negros en el Refugio: “El maestro dice que las comunidades del Refugio son muy volubles y que el gobierno las ha manejado muy mal, el gobierno sólo se acuerda de que los negros existen cuando quieren sus votos o sus tierras” (52). De modo que, Daniela sí reconoce esta presencia y aprende de los conocimientos “otros”. Además de la inclusión de los afros y sus maneras de vivir, la novela también incorpora a los indígenas en el Refugio. Es de notar que en vez de idealizarlos, se ponen de relieve una realidad y un conocimiento frecuentemente invisibilizados: “Con los indios es peor, como ni siquiera votan ni entienden español no tienen que molestarse en

mentirles” (52). A pesar del estado de subyugación de cada grupo étnico, la enunciación de “yo estoy aquí” rechaza la idea planteada por el gobierno de que el Refugio es un vacío por desarrollarse.

Sin embargo, se nota a lo largo de la novela que las prácticas y los discursos neoliberales interrumpen la colectividad de los personajes negros e indígenas. El hombre de confianza del Ministro, entre muchos otros, no quiere reconocer la presencia de estos pueblos: “ese es un Refugio vacío, vacío como un conjunto vacío, vacío de animales. Vacío de plantas” (47). Después de una táctica exitosa de desprestigiar a Daniela y de convencer a las comunidades de que ella pretende detener el desarrollo económico en el Refugio, un líder comunal que antes trabajaba con Daniela para proteger a sus comunidades, ya no quiere colaborar con ella:

Mire, Daniela, dicen que usted se está oponiendo al desarrollo y a la prosperidad. Yo pienso que aquí es necesario el progreso. El proyecto de los italianos va a traernos trabajo, dinero, adelantos. No hay que obstaculizar la inversión extranjera. (69)

Además de eso, Daniela señala que “los hombres de la comunidad no me saludaban. Cuando me vieron pasar por la playa hasta Wallis Black volvió la cabeza” (69). Es posible notar que los mecanismos de poder de la colonialidad ejercen mucha fuerza sobre la colectividad de las comunidades y los saberes locales, pese a su auto-afirmación geo-cultural.

Lo que inicialmente impulsa a Daniela a proteger la naturaleza y defender a su comunidad es el conocimiento *otro* que aprende de su marido, Carlos Manuel, y de los habitantes afros e indígenas del Refugio Gandoca. Carlos Manuel, “hombre afín a la vida de esas comunidades pesqueras y autárquicas que convivían en paz con la vida silvestre” (22), le presenta a Daniela a “la señora del Atlántico...Yemanyá de Benín” (12) cuando Daniela visita al Refugio por primera vez. Es en el Refugio Gandoca donde la cultura y la naturaleza (y el amor) se entretajan a tal punto que desde entonces es imposible separarlos. El siguiente lamento de Daniela expresa la medida en que la naturaleza, la cultura y el amor están entrelazados:

Fui a llorar a ese río. Ese río y esa playa donde habías muerto eran los mismos en que me habías hecho el amor por primera vez. “Yemanyá, Yemanyá”,¹² grité desesperada, “su cuerpo sin vida”. Ese cuerpo que yo amaba más que a mí misma, tibio y deseante. Lo cobraste vos”.

“Yo no”, respondió inmediatamente la diosa, “fue en el río. Los ríos son de Oxum. Reclámale a ella”.

Fui a reclamarle a Oxum. Había mirado el río con tanta tristeza que no había visto las latas en el fondo, las botellas plásticas que traía flotando y una espuma amarillosa acumulada. En la vera habían talado todos

¹² En la religión Yoruba, Yemanyá es la orisha asociada con el mar y Oxum, o Ochun, es la orisha de los ríos.

los árboles y el barro resbalaba por escorrentía. También caían al río los desagües de varias cabinas. Se me revolvió el estómago. (62-63)

Como se ha dicho anteriormente, la cita claramente demuestra la conexión entre la naturaleza, la cultura y el amor. Daniela busca en la naturaleza una conexión espiritual para lamentar la muerte de su marido, Carlos Manuel, que murió en las aguas de Oxum. El agua es la fuente de amor entre Daniela y Carlos Manuel, además de ser la iniciación espiritual de Daniela con Yemanyá. Ahora es una especie de sepultura de Carlos Manuel.

Sin embargo, los ríos mismos están muriendo por causa de la tala de los árboles y la contaminación de las cabinas turísticas. Es decir, la construcción de un hotel no es simplemente una oportunidad económica para la comunidad, como aseveran los desarrollistas, sino que es algo mucho más complejo precisamente porque esa construcción igualmente significa la destrucción del hábitat del lugar. Puesto que hay dioses y espíritus presentes en el agua, los animales y los árboles, la destrucción ecológica también constituye una destrucción cultural. Daniela no está hechizada por la modernidad del desarrollo en el Refugio. Más bien, ella percibe, ante todo, el lado oscuro de la modernidad, o sea la colonialidad:

Los inversionistas eran personas que odiaban los barriales, los insectos, la selva y la humedad....Después de comprar drenaban porque odiaban los pantanos. Esparcían agroquímicos porque odiaban todo bicho, todo cangrejo. Cortaban la selva porque lo que deseaban

era hacer jardines. Talaban los árboles a la vera de los ríos para construir tarimas y no ensuciarse los pies. (31-32)

Al contrario de la ignorancia e indiferencia que permiten que los dueños de las cabinas arrojen los desagües al río y los inversionistas esparzan agroquímicos, la conciencia intercultural y ecológica sensibilizan a Daniela para que comprenda como un gran todo el amor, la vida, la muerte, la espiritualidad, la cultura y el medio ambiente. De modo que, ella concibe el desarrollo de una manera distinta a la del capitalismo porque no tiene otra opción. Ella no puede tirar basura en el agua de una orisha y donde murió su marido. No puede esparcir agroquímicos porque eso destruiría los bichos y los cangrejos cuya vida forma un elemento integral del Refugio. En fin, Daniela reconoce que pertenece al Refugio y no viceversa. Por lo tanto, cuando los inversionistas destruyen el Refugio, también destruyen toda la vida.

Como se puede notar, la inclusión del conocimiento local en el diálogo textual subraya las maneras *otras* de cómo relacionarse con la naturaleza. Por lo tanto, esta pluralidad de perspectivas es una democratización de los conocimientos sobre el medio ambiente y el desarrollo. No obstante, hay una tendencia a estudiar *La loca de Gandoca* desde una lectura multicultural, como es el caso del artículo de Joel Postema, "Ecology and Ethnicity in Anacristina Rossi's *La loca de Gandoca*". Por un lado, el multiculturalismo es una estrategia de incorporar a los pueblos sin voz en el sistema capitalista para manejarlos y neutralizarlos en vez de realmente aceptarlos como actores de las decisiones

estatales. Por otro lado, la interculturalidad intenta transformar el sistema mismo basado en la construcción de una pluralidad de conocimientos representativos de todos los ciudadanos. La lectura sugerida por Postema propone que Rossi revela una supuesta visión sincrética que es “indicative of a concerted effort to establish the environmental movement in which Daniela participates as a space that does not rely on divisive hierarchies or social differences” (118). A lo largo de su artículo, Postema insiste en una lectura multiculturalista que evoca un mestizaje que paradójicamente homogeneiza la diversidad y las particularidades de cada país latinoamericano.

En suma, el multiculturalismo no posibilita una dinámica pluricultural, sino que ratifica una conformidad establecida por una hegemonía monocultural absorbente. Luis Tuaza, sacerdote indígena y doctor en ciencias sociales del Ecuador, añade que “el multiculturalismo en su ansiado reonocimiento de la igualdad, el valor de todas las culturas, estaría desconociendo los elementos que causan la desigualdad, creando así, más marginación e imposibilitando la integración (50)”. Según Postema, “In the case of Rossi’s novel, the grass-roots campaign to protect the environment is founded in a space where indigenous, black, mestizo and criollo voices blend together, losing much of their individuality (116). Este último comentario pone de relieve la diferencia entre una lectura multiculturalista y una que se apunta a la interculturalidad. Mientras que la primera lectura comprende el papel de los personajes indígenas y afros como parte del mestizaje, la segunda señala que es el contacto que Daniela tiene con esos

pueblos lo que la motiva a defender el Refugio. Ellos no son parte de un trasfondo nebulosamente cultural; más bien, esos pueblos le enseñan a Daniela una ruta *otra* de acción:

Ellos [los miembros de las comunidades] se activan. Los que vinieron a las primeras reuniones explican a los nuevos. Creo que es exactamente en ese momento que me atraviesa un escalofrío de esperanza...Les aconsejo que administren ellos mismos el desarrollo, como hacen los indios en San Blas. (56-57)

Lo que se desprende de este último comentario es que, en vez de hablar por las comunidades, Daniela fomenta un diálogo con ellos para que ellos mismos busquen su propia solución. Además de eso, al distanciarse de los modelos eurocéntricos de desarrollo, Daniela sugiere que las comunidades piensen en San Blas, un territorio indígena de Panamá que mantiene y define su propio desarrollo y turismo. Es precisamente el conocimiento indígena al que Daniela se refiere cuando conceptualiza el desarrollo. En vez de borrar la individualidad de cada pueblo étnico, la novela lo incluye como motor de la sobrevivencia. María Eugenia Bozzoli y Marcos Guevara Berger reconocen las contradicciones inherentes al problema del multiculturalismo en la sociedad costarricense:

La Oficina de Estadísticas y Censos ha, así, incluido una pregunta al respecto, al amparo del argumento de que “iguales” ante la ley no significa “idénticos” y que el no reconocimiento de la diversidad étnica

ha significado la invisibilización de sectores importantes de la población y ha impedido que se logre, desde el Estado, realizar una planificación que permita su expresión. (19)

Además de la multiculturalización del texto, la lectura propuesta por Postema también se basa en el antropocentrismo: “Daniela’s allusion to both the African and indigenous past of Gandoca is important because it summarizes a great portion of the region’s history in very general terms, while simultaneously conferring a sense of native ownership over the refuge” (116). Al tratar de leer la igualdad en la novela, Postema mantiene el concepto eurocéntrico de que la tierra pertenece al ser humano en lugar de pensar en los conocimientos otros que enseñan lo opuesto. En su ensayo, “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”, la intelectual kichwa del Ecuador, Nina Pacari señala la importancia de la cosmovisión holística vinculada al concepto de la complementariedad. De ahí, se entiende que los seres humanos no son los dueños del mundo:

[T]odos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano....En otras palabras podemos decir que todos somos parte de un todo; que no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente. (32-33)

De manera que, en este estudio no se pretende culpar a los multiculturalistas por una falta de representatividad de los pueblos que han sido invisibilizados. Más bien se propone destacar la diferencia entre el multiculturalismo y la interculturalidad para demostrar que la loca(lidad), entendida como una pluralidad de perspectivas desde el lugar local, ofrece una representación *otra* sobre la naturaleza.

Una vía *otra* para el desarrollo en *La loca de Gandoca*: “Hacia otra noción de riqueza”¹³

“Si no hay vida, todo lo demás carece de sentido” (Lander, “Tendencias dominantes de nuestra época: ¿se nos agota el tiempo?” 86).

Está claro que el discurso narrativo en *La loca de Gandoca* está construido para cuestionar y, hasta ridiculizar, el desarrollismo neoliberal, el cual funciona desde la lógica de la colonialidad mientras promociona un mensaje de progreso y modernidad. Nuestro estudio pone de relieve la representación de la naturaleza y el significado del desarrollo según los intereses neoliberales, por un lado, y los de Daniela, por otro, que se inspiran en los conocimientos indígenas y

¹³ El título de esta sección es una doble-referencia al libro de Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *El buen vivir: una vía para el desarrollo* y el título de uno de los ensayos principales de dicho libro “Hacia otra noción de riqueza” de Edgardo Lander. Tanto el ensayo como el libro se encaminan a la siguiente “aclaración” planteada por Handelsman: “Este nuevo orden, o proyecto civilizatorio «otro», es el buen vivir (o el vivir bien, según los bolivianos) que confronta todo un sistema capitalista y neoliberal –junto con su matriz colonial–, precisamente porque nuestra obsesión por vivir mejor ha llegado a este momento histórico de crisis global en que el individualismo y la competencia todavía se proyectan como estandartes triunfales de los pocos sobre los muchos, cueste lo que cueste. Y este cueste-lo-que-cueste significa progresar y modernizarnos fatalmente mediante la depredación física, ética y moral de todo y de todos. Indudablemente, el planeta no puede más con este paradigma desarrollista cuya retórica justifica todas las formas de dominación que se han empleado en nombre de lo moderno” (*Género, raza y nación en la literatura ecuatoriana*, 196-197).

afros de Costa Rica. Es posible observar en la novela cómo la política neoliberal interpreta la naturaleza exclusivamente por su valor económico sin considerar los resultados destructivos para la humanidad. Por lo tanto, la naturaleza y las comunidades en el Refugio Gandoca se ven amenazados por la destrucción medioambiental y social y por la privatización de la propiedad como derecho individual en vez de comunal. Lander, en su ensayo “Hacia otra noción de riqueza”, matiza este problema sobre el tipo de desarrollo surgido desde la colonialidad:¹⁴

Nos encontramos ante una nueva condición planetaria histórica que podemos reconocer ya claramente: se trata nada menos que de una crisis civilizatoria, de la imposible continuidad del modelo industrialista y depredador basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza, en la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados, de más y más. Esto, sencillamente, no es posible.

(31)

Efectivamente, la conversación entre Daniela y el Ministro de Riquezas Naturales durante la celebración del Día del Medio Ambiente en la Casa Presidencial pone de relieve la distancia que existe entre la lógica de Daniela, la cual apunta a otra noción de la riqueza, y la del Ministro que se sitúa en la

¹⁴ Es importante aclarar aquí que esta lectura no propone que la naturaleza es de todos. Al contrario, todos pertenecemos a la naturaleza.

colonialidad. De igual manera, la conversación subraya la diferencia discursiva de cada perspectiva sobre el desarrollo:

–Señor Ministro, le dije emocionada, qué discurso más bueno. Usted tiene que ayudarme con el Refugio Gandoca. Soy Daniela Zermat.

–Mucho gusto, Daniela. Ya le estamos ayudando al Refugio Gandoca, llevándole progreso. Allí justamente voy a aprobar un hotel.

–Señor Ministro, no se puede aprobar ningún hotel sin plan de manejo.

–Pero si es un hotelito pequeño. ¿Qué daño va a hacer?

–Es una urbanización con discotecas, miles de calles, miles de condominios...

–No, no, es un hotelito de doscientas habitaciones. Preciso.

–¿El de “Ecodólares”?

–Claro, totalmente ecológico. Daniela, mirá, quedate tranquila.

–No, señor Ministro, es que usted no ha visto los planos bien. Van a hacer un salón de patines en hielo, varias discotecas, canchas de tennis y miles de lotes sin árboles y rellenaditos de grava. Además, hay que ver la problemática general de la zona. Los negros van a pasar de ser propietarios a ser mucamos. Eso no es progreso.

–Mirá, Daniela, aquí entre nos, ¿en qué vas a poner a trabajar a los negros si no es de mucamos?

Rió con una risa cómplice que no encontró eco en mí. (39-40)

Mientras el Ministro se apoya en la retórica del progreso neoliberal para defender el proyecto Ecodólares, Daniela se opone a ese proyecto, enfocándose en el bienestar de la comunidad y de la naturaleza, lo cual se comparte con el planteamiento de Ricardo Carrere, técnico forestal y presidente del Movimiento Mundial por los Bosques. Carrere explica que el tipo de progreso/desarrollo capitalista es algo “engañoso” porque se entiende muchas veces como una forma de “mejoramiento” cuando, en realidad, ese concepto del desarrollo “resulta en destrucción social y ambiental” (93). Al construir hoteles y campos de golf, como en el caso de *La loca de Gandoca*, desaparecen los recursos naturales, la vida silvestre y los espacios locales. En otras palabras, lo que el Ministro defiende como progreso y desarrollo es realmente lo contrario. Es decir, es una suerte de subdesarrollo maquillado para las comunidades en el Refugio. Al mismo tiempo, la perspectiva de Daniela confirma lo que el etnólogo Rodrigo Salazar ha indicado sobre los saberes indígenas costarricenses con respecto a la naturaleza:

La actitud del amor y respeto que los indígenas guardan por la naturaleza, así como el ancestral conocimiento que tienen de los componentes y la dinámica del bosque, pronto se podrían perder para siempre, privando a las generaciones que lleguen de disfrutar los

beneficios tangibles e intangibles de ese vital recurso, retardando e impidiendo con mucha probabilidad, que alcancemos el tan ansiado desarrollo equitativo e integral que se pretendía para el final del milenio”. (36)

La ignorancia del Ministro contrasta con la capacidad de Daniela de comprender cabalmente las leyes ambientales en el contexto de los saberes locales y ancestrales. Daniela saca a la luz la contradicción del proyecto “totalmente ecológico” que no tiene ningún plan de manejo. Además, demuestra que el encargado de aprobar dicho proyecto no se preocupa por la magnitud de destrucción ecológica que causará. De manera que, Daniela –la loca de Gandoca– se atreve a proponer un tipo de progreso que privilegie el bienestar ambiental del Refugio al reclamar un plan responsable de manejo, el mismo que el Ministro rechaza por impráctico. Desde esa misma “locura”, Daniela le explica al Ministro que los miembros negros del Refugio no se beneficiarán del proyecto “Ecodólares”. Al contrario, ellos perderán sus tierras colectivas y tendrán que trabajar como mucamos por muy poco dinero. Es así que, al referirse a los pueblos indígenas que habitan el mismo espacio de los lugares que han sido desarrollados, Carrere también constata que “ese modelo de desarrollo no sólo no mejor[a] sino que empeor[a] su calidad de vida” (94).

La conversación también destaca el individualismo frecuentemente encontrado en la colonialidad, el cual contrasta drásticamente con el colectivismo que caracteriza a muchos pueblos ancestrales. Por lo tanto,

mientras que los inversionistas como “Tigre Frío” –o como Daniela lo llama, “el hombre de los diez bypasses”–, intencionalmente destruyen la colectividad de esos pueblos para poder comprar sus tierras colectivas a un precio bajo, Daniela defiende las estructuras colectivas de esas comunidades.

Al hablar sobre la colonialidad del desarrollo, se nota que varios personajes vinculan la noción de la propiedad privada al progreso. Sin embargo, hay otra reacción entre las comunidades del Refugio que pierden su hogar mientras capitalizan sus intereses. Daniela subraya la contradicción de esta realidad varias veces en la novela. Sin embargo, los representantes del poder le contestan de una manera elusiva y paradójica, o simplemente no le contestan. Kearns explica que “Las preguntas retóricas [de Daniela] se quedan sin respuesta en las oficinas gubernamentales, pero permiten a los lectores dilucidar una ética diferente, dentro de la cual todo ser, por insignificante que parezca, tiene determinado valor” (“Otra cara de Costa Rica” 322).

Las oficinas gubernamentales no son los únicos espacios de silencio en *La loca de Gandoca*. De hecho, el texto utiliza el silencio en varias maneras. En su artículo “Nature and Silence”, el ecocrítico Christopher Manes plantea que el silencio en la literatura es el resultado de la falta de poder. Como consecuencia del silencio en la literatura,

we require a viable environmental ethics to confront the silence of nature in our contemporary regime of thought, for it is within this vast, eerie silence that surrounds our garrulous human subjectivity that an

ethics of exploitation regarding nature has taken shape and flourished, producing the ecological crisis that now requires the search for an environmental counterethics. (16)

Este argumento tiene sentido en varios momentos de la novela. Por ejemplo, Daniela observa:

[Los inversionistas] pasaban en vehículos tremendamente lujosos a toda velocidad, espantando gentes y animales.... Anulaban el silencio natural con sus equipos de sonido a full y herían el lenguaje marino con el ruido ensordecedor de sus motos de playa. (32)

También Daniela se preocupa por el ruido de la discoteca de Dominique: “No queremos que ponga una discotheque porque nos gusta oír el mar y las aves, Dominique. Tenemos derecho al descanso” (68).

Aunque el argumento de Manes tiene sentido en cuanto a las acciones de los inversionistas, para Daniela el silencio es mucho más complejo. Es un espacio sagrado que le permite conectarse con la naturaleza y con el espíritu de su marido muerto, Carlos Manuel. Además, el silencio también es la falta de comunicación con los otros miembros de la comunidad que no quieren hablar con Daniela después de ser convencidos por los inversionistas y los funcionarios corruptos que ella desea detener el progreso. Finalmente, para Daniela, el silencio es una forma de recurso natural. Mientras ella compara la falta de silencio con la falta de agua, también contrasta el silencio con la contaminación y

los problemas sociales, como la apertura de “un garito de drogas y alcohol” (78) en el Refugio. Sin embargo, “La palabra es historia” como dice Beto, “un negro de Cahuita” (85) y, a fin de cuentas, Daniela escribe para que el ruido de la colonialidad del desarrollo no condene su voz, o la del Refugio, al silencio.

Volvamos a insistir que Daniela no solamente se opone a la retórica capitalista de progreso, sino que se inspira en maneras *otras* de pensar el progreso. Es decir, el discurso narrativo de Daniela se alimenta de una visión intercultural que le posibilita hablar con esas comunidades silenciadas en vez de hablar independientemente por ellos. No estará de más recordar aquí a Walsh que ha señalado:

[...] la interculturalidad significa...el contacto e intercambio *entre culturas* en términos equitativos; en condiciones de igualdad....En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad. (*Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época* 41)

Este mismo diálogo intercultural sobre el desarrollo se expresa en *La loca de Gandoca* mediante la intertextualidad y el uso de hipotextos propios de las comunidades ancestrales. Es así que, al final de la novela, mientras Daniela conversa y camina en la playa con sus tres hijos, con Gloria, “descendiente de

viejos jefes cabécar o bribri”¹⁵ (113), y con Robinson, “un mulato, el antiguo administrador del Refugio” (51), ella se remite a las voces originarias de los afrodescendientes e indígenas al describir el pasado, el mismo que será esencial para poder cambiar el futuro. Por eso Daniela le da la palabra a Gloria que ofrece su perspectiva sobre los inversionistas extranjeros:

[C]ómo ellas trabajan todas juntas, limpian y cuidan todo su terreno. Donde viven las zompopas¹⁶ todo está limpiecito porque cortan todas las hojas y hacen sus grandes nidos. Así es el blanco, es muy trabajador, pero destruye la naturaleza. Va limpiando, limpiando, limpiando para hacer sus ciudades, pero allí donde él vive, no hay nada. (113-114)

Esta descripción que viene de Gloria saca a la luz una interpretación indígena sobre los avatares del desarrollo capitalista. Es de notar que el comentario de Gloria viene del intertexto titulado, *Cuidando los regalos de Dios: testimonios de la Reserva Indígena Cocles/Kekoldi*. Este texto es una colección de historias orales de los indígenas de Costa Rica. De modo que, las palabras enunciadas por Gloria son frases auténticas de una indígena talamanqueña. El hipotexto es, pues, un esfuerzo de parte de Rossi por interculturalizar su propia

¹⁵ Según Bozzoli y Guevara Berger, “Los grupos indígenas actuales, conocidos como etnias, se identifican por sus territorios desde tiempos coloniales....son: miskitos, malekus o guatusos, chorotegas, huetares, talamanqueños [cabécares y bribris], térrabas o teribes, borucas o brunkas y guaymíes [ngöbes, boktá]” (2).

¹⁶ 1. m. *Am. Cen.* Nombre genérico de varias especies de hormiga de color café o rojizo, que tienen dos nódulos o ensanchamientos y tres o cuatro pares de espinas en el dorso del tórax. Solamente la reina y los zánganos tienen alas. Viven en el suelo en colonias de miles y hasta millones de individuos, en hormigueros con varias entradas en forma de volcán y un laberinto de túneles que llegan hasta las cámaras. Se alimentan del follaje de varias plantas (*Diccionario de la lengua española* 2.344).

novela. Es decir, Rossi no habla por el pueblo indígena de Costa Rica precisamente porque las ideas de Gloria proceden de una fuente indígena. Es de notar que según la perspectiva de Gloria, el lugar donde no hay nada es la ciudad. Este punto de vista contrasta con el que se mencionó anteriormente de “to be in the middle of nowhere” al referirse a un lugar no urbanizado.

Otro hipotexto en la novela ocurre cuando Daniela se refiere a una canción en criollo de la Martinica. La canción no sólo permite el diálogo intercultural, sino que también demuestra la conexión entre las culturas afrocaribeñas y la conciencia ambiental. En la canción, la naturaleza no es objeto del ser humano. Más bien, es su propio sujeto: “Lan mé’a ka gémí, la lun’lan ka-frémi, coctiers kapa’lé, caressé moin, caressé moin (el mar gime, la luna se estremece, los cocoteros, murmuran, acaríciame, acaríciame) (70)”. Además de entrelazar la conexión entre la naturaleza, la cultura y el amor, el pasaje aclara la conexión personal que Daniela siente con la naturaleza y con las comunidades del Refugio. Ella no solamente conoce a los miembros de esas comunidades, sino que conoce y comprende sus maneras de relacionarse con la naturaleza, como por ejemplo con las orishas de las aguas (Yemanyá y Oxum).

Además de hablar con algunas orishas africanos, Daniela también tiene una conversación con el “dueño del monte”. Un día Daniela camina en el bosque, afligida por los problemas en el Refugio. El dueño se le aparece a ella y le explica:

Lo primero que te voy a pedir, Daniela, es que aclarés a los lectores que yo no soy una metáfora ni un recuerdo de estilo. Que esto no es realismo mágico. Mi presencia es verdad....yo soy mágico pero no porque lo quiera tu estilo ¿entendés? Explicá que yo soy un espíritu de los bosques, el espíritu de la enmontazón. Explicá que tenés aliados vegetales, aliados naturales. (81)

Pese a su argumento, el dueño del monte sí es una fabulación literaria. Sin embargo, lo que este estudio quiere señalar es que el dueño del monte representa la voz de la naturaleza cuyos orígenes se remontan a historias ancestrales en vez de ser un mero producto de la imaginación de Rossi. Así que el estado anímico de la naturaleza expresado por el dueño del monte y por Yemanyá entre otros, desarticula la noción del desarrollo neoliberal que supone que la naturaleza es un vacío. Esta estrategia de Rossi subvierte el silencio que frecuentemente se asocia con la naturaleza. Es decir, ella enseña que la naturaleza tiene una voz propia para expresarse.

En conclusión, una lectura apoyada en el concepto de la eco-culturalidad se diferencia de otras lecturas sobre *La loca de Gandoca*. Revela no sólo la jerarquía de un desarrollo configurado desde la colonialidad que se impone sobre las ideas y conocimientos milenarios frecuentemente silenciados, sino que también intenta incorporar dichas ideas y voces en el estudio mismo sobre la novela. Es decir, además de identificar los elementos neoliberales y capitalistas en la novela, el presente análisis trata de trabajar de un modo incluyente para

analizar *La loca de Gandoca*. De esta manera, se propone una lectura distinta para la novela, basándose en los saberes y conocimientos ancestrales y locales para entender el proyecto neoliberal en Costa Rica, el cual propone un crecimiento económico sin frenos. Si no se comienza a pensar con los saberes ancestrales para dejarse atravesar por ellos y, así, superar las limitaciones y los abusos de la colonialidad del desarrollo, tanto la naturaleza como el bienestar de todos estarán destinados a perecer.

CAPÍTULO II

Percepciones sobre el desarrollo y la naturaleza en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*

“The Central American crisis is the result of a search for progress and modernization” (Arturo Arias 15).

Breve introducción a *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*

La preocupación por la naturaleza en Costa Rica se ha manifestado en varias maneras en las letras costarricenses. Como ya se ha visto en el capítulo anterior, Anacristina Rossi explora y cuestiona la colonialidad del desarrollo en el contexto del ecoturismo en el sureste del país. Por su parte, Manuel Aguilar (1923), el autor que estudiamos a continuación, también desafía esa noción de desarrollo a través de relatar la experiencia de los peones bananeros durante la dominación de la compañía bananera United Fruit. Tanto la novela *La loca de Gandoca* de Rossi como la colección de cuentos de Aguilar, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* (2008), examinan el problema del desarrollo traído por las compañías transnacionales y adoptado por el gobierno y el sector privado costarricense. Pero, al contrario de *La loca de Gandoca*, el punto de vista narrativo de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* no es de una persona que llegó a la región desde “la ciudad letrada”. El hecho de que Daniela Zermat, una especie de alter ego de Rossi, llega al Refugio Gandoca desde Europa es importante. Aunque está integrada a la comunidad, al fin y al cabo ella seguirá siendo extranjera. Esto no le quita méritos a Daniela ni valor a la novela, pero sí es

importante tenerlo en cuenta mientras se analiza el lenguaje de la novela, junto con sus respuestas a la destrucción medioambiental.

También hemos de recordar que *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* fue escrito por un hombre autodidacta que nunca terminó la escuela secundaria. La narración de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* es un producto directo del entorno rural y selvático de Aguilar. Por consiguiente, el lenguaje que emerge de este espacio es rústico, hasta tosco, pero el pensamiento es agudo y perspicaz. En otras palabras, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* expresa el conocimiento de la periferia –tanto cultural como geográfica– y, por lo tanto, le damos valor a la obra por su contribución *otra* a las letras costarricenses, particularmente con respecto a la representación de la naturaleza.

El texto en su conjunto amplía el diálogo sobre el medio ambiente en Costa Rica o, mejor dicho, democratiza el movimiento ecológico en el país. Es decir, mientras que los intelectuales han ocupado un papel tradicional y hegemónico en esa lucha ecológica, Aguilar elimina las distancias entre los centros urbanos y las zonas rurales para, así, escribir un testimonio personal de la depredación natural del país. En este sentido nuestra lectura de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* pretende destacar la perspectiva de un obrero rural como parte integral del proceso de pensar en la representación de la naturaleza y, de ahí, se hace evidente la singularidad de esta colección de cuentos.

A propósito de lo que acabamos de comentar, no estará de más señalar que, a diferencia de la tradición canónica de las novelas de tierra a lo largo y ancho de América Latina de comienzos del siglo XX, la representación de la

selva en Aguilar no se expresa en términos de una “cárcel verde” o lugar “bárbaro”. En efecto, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* sitúa en su centro discursivo el bienestar complementario de la naturaleza y del ser humano.

Es así que frente a la grave realidad de que la biodiversidad se está acabando rápidamente en el planeta, nuestra lectura de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* refleja una emergente necesidad de repensar la relación entre el modelo de desarrollo inherente a la colonialidad y considerar las alternativas que proceden de los sectores rurales, afros e indígenas de Costa Rica y de América Latina en general. Como se ha señalado en un artículo recién publicado por *El Universo* de Guayaquil, Ecuador, Latinoamérica “perdió un 30% de biodiversidad en los últimos 20 años” (14 de julio de 2013). Creer que el mismo sistema económico que ha causado dicha catástrofe ecológica tiene la capacidad de purgarse de su propia toxicidad es un sinsentido. Por eso, hay que repensar el modelo capitalista de desarrollo desde una mirada intercultural. De manera que, nuestra propuesta es que hay ejemplos dentro de la literatura costarricense que nos proporciona suficiente material para emprender tal transformación a través de una lectura eco-cultural, la misma que pertenece a un largo proceso de interculturalidad y descolonización.

Indudablemente, Costa Rica sigue el camino de desarrollo arraigado en la colonialidad que entiende el medio ambiente como un recurso natural disponible para la explotación. Esa mentalidad facilita los mega-proyectos como el “Plan Mesoamericano”, las nuevas plantas hidroeléctricas en el Pacífico Central, el

turismo masivo como el Hotel Riu,¹⁷ las prácticas agrícolas que allanan el bosque por intereses ganaderos y la construcción de otro nuevo aeropuerto internacional (que será el tercero) que la presidenta misma, Laura Chinchilla, propone. Este último proyecto se realizaría en Sierpe, zona de un gran manglar de mucha importancia ecológica para el país e incluso para el bienestar del mundo.¹⁸

Desde luego, la naturaleza juega un papel primordial en el imaginario nacional de Costa Rica. Cuando se llega al aeropuerto internacional, por ejemplo, imágenes de la naturaleza se ven en todas partes. Es el producto nacional, pero es mucho más que eso también. La tensión provocada por la representación de la naturaleza en Costa Rica es palpable, la misma que *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* refleja al aportar un mensaje eco-cultural al imaginario del país. Por lo tanto, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* pone de relieve la conflictividad de la representación de la naturaleza que se intensifica cada día en Costa Rica.

¹⁷ Óscar Arias, quien fue presidente de Costa Rica dos veces (1986-1990, 2006-2010) y ganador del Premio Nobel de la Paz de 1987, ayudó a llevar a cabo ese proyecto pese a la devastación ambiental que causó en la región.

¹⁸ Sin embargo, no hemos de olvidar que Costa Rica sí ha logrado detener los proyectos de varias compañías transnacionales como, por ejemplo, Alcoa y Eurocaribeña. Esta última empresa se representa en *La loca de Gandoca* como “Ecodólares”. La novela causó tanto debate que el proyecto no se realizó debido a la falta de un plan de impacto ecológico.

De *La loca de Gandoca* a *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*: Leyendo entre la loca(lidad) y la local(idad)

Rossi escribió *La loca de Gandoca* después de cansarse de luchar contra el gobierno costarricense y los intereses extranjeros que querían desarrollar el Refugio Gandoca según el modelo económico neoliberal. De modo igual, Aguilar escribió *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* después de observar el tipo de desarrollo que acontecía mientras él trabajaba para la United Fruit en la zona sur del país. El hecho de que la obra de Aguilar, como la de Rossi, se basa en eventos verídicos, crea un ambiente urgente en el texto y, así, se borra la línea divisoria entre la ficción y la no ficción. Es decir, las dos obras presentan un problema inminente que es el bienestar del planeta que no se resuelve al terminar de leer el libro. Según nuestra manera de pensar, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* concientiza al lector ante el estado actual de Costa Rica, un país que depende tanto del turismo como de la agricultura. Esas dos fuentes económicas sostienen la economía; sin embargo, pueden causar muchos daños si no se toma en cuenta el bienestar ecológico y cultural del país.

Pese a sus similitudes, el lenguaje no es igual en las dos obras. Dado que Rossi hizo muchas investigaciones sobre las leyes de Costa Rica para defender el Refugio Gandoca, la voz narrativa de *La loca de Gandoca* emplea un lenguaje académico, jurídico y hasta científico. Por ejemplo, Daniela cita con frecuencia las ordenanzas ambientales cuando ella habla con los funcionarios gubernamentales o con los inversionistas. También, ella les explica varios datos científicos a sus hijos. Eso no es sorprendente puesto que, como hemos

indicado ya, Rossi tuvo que aprender esas leyes. Igualmente, es de notar que el uso de un lenguaje específico le permite a Rossi informar al lector de las maneras en que se está violando al Refugio Gandoca; es decir, ella emplea el discurso de Daniela para poner de relieve la ilegalidad de los proyectos económicos y el nivel de destrucción ecológica que éstos producen.

La experiencia personal de Aguilar también se expresa en el discurso narrativo, pero a diferencia del lenguaje de *La loca de Gandoca*, los narradores de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* hablan de un modo informal y rural. Aunque la pobreza no le permitió a Aguilar terminar la escuela primaria, el lenguaje no académico de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* no es menos efectivo que el de *La loca de Gandoca*. De hecho, dicho lenguaje corresponde al habla de sus personajes que trabajan en los bananales y conviven con la naturaleza de maneras no conocidas por la Academia o por muchos de los lectores. Por lo tanto, Aguilar logra representar la naturaleza desde otras experiencias y otros saberes que complementan lo académico y nos ayudan a complejizar y profundizar los debates sobre el desarrollo y el medio ambiente.

En nuestros tiempos de globalización, los medios informativos muchas veces silencian aquellas voces costarricenses que resuenan fuera del marco de la colonialidad. Es así que, dentro de la lucha contra la devastación ecológica, ciertas voces se escuchan más que otras. En general, la llamada ciudad letrada habla mientras que las poblaciones de las designadas periferias se pierden en el olvido. No estará de más recordar que con frecuencia las personas letradas son de los centros del país San José, Cartago y Heredia. Es así que Rossi estudió

en San José y después en Europa. La consecuencia de esa condición urbana y centrista es que los esquemas de poder no se alteran realmente, pese a las buenas intenciones de individuos progresistas como Rossi. Es decir, mientras que los del centro hablan, los de la periferia son relegados a ser la audiencia, sin tener la oportunidad de contribuir a la conversación.

La dinámica entre centro y periferia se observa al comparar la recepción crítica de *La loca de Gandoca* y *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*. *La loca de Gandoca* ha sido muy bien recibida (y contestada) por la crítica literaria e, incluso, por el público, además de ser un texto requerido en el sistema escolar por casi dos décadas. Al mismo tiempo, sin embargo, es difícil encontrar una sola reseña crítica sobre *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* en cualquier campo, sea literario, ecológico o sociológico.

Antes de proceder con nuestro análisis, hemos de comentar el significado de la diferencia entre la loca(lidad) en *La loca de Gandoca* y la local(idad) en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*. Se recordará que los detractores de Daniela quieren desarrollar el Refugio Gandoca sin ponderar el daño ecológico y cultural de sus acciones. Puesto que Daniela intenta detenerlos, ellos tratan de aislarla y deslegitimar su mensaje, proclamando entre sí y en las comunidades alrededor del Refugio que Daniela es “loca” por su aparente excentricidad.

Conviene constatar que Daniela no pertenece al mismo territorio de esas culturas locales cuya visión ecológica ha sido un tipo de guía espiritual para ella. Ella conceptualiza la naturaleza desde una combinación de las ciencias occidentales, las leyes ambientales y su espiritualidad que se funda en la religión

Yoruba y algunas creencias indígenas y, aunque su comprensión de la naturaleza es sumamente importante, no es posible afirmar que represente la misma perspectiva de las comunidades locales sobre aquel territorio. Es decir, ella no tiene la misma experiencia e historia comunal con la tierra que los miembros de las comunidades de Gandoca tienen. Por lo menos, ella lo reconoce y se puede observar un proceso de asimilación textual: uno de sus hijos nació allá y el padre de ese hijo murió allá también. Es decir, Daniela intenta vincularse al territorio, pero no lo puede hacer del todo porque, aunque forma una parte de la comunidad de Gandoca, no deja de ser extranjera. Sin embargo, ella no comparte la visión neoliberal de desarrollo de los otros extranjeros que han llegado a la región a invertir en los proyectos (eco)turísticos. Entonces, parte de su excentricismo se basa en el hecho de que ella no pertenece a ningún grupo en el Refugio. En efecto, su estado de extranjera – aunque no piensa como los otros extranjeros – es, en fin, una vulnerabilidad que los inversionistas aprovechan para neutralizarla como ya hemos comentado en el primer capítulo. Respecto a los centros urbanos de poder, la supuesta excentricidad/locura de Daniela se atribuye a su insistencia por abandonar los esquemas económicos de Occidente que son la base misma del concepto del sentido común y de la modernidad. De ahí, su condición de loca dentro de su (loca)lidad, sea ésta la adoptada del Refugio o la de sus orígenes urbanos.

En cuanto a los protagonistas de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*, ellos son de un territorio, o localidad propia y, por lo tanto, tienen un profundo sentido de pertenencia. Consecuentemente, la local(idad) de los trabajadores marca un

espacio de cordura puesto en peligro por la locura de las compañías transnacionales que carecen de la sensibilidad y el sentido común necesarios para convivir con la selva sin destruirla. Para los obreros, proteger la naturaleza es protegerse a sí mismos y, por lo tanto, la lucha social es eminentemente ambiental.

Aunque los obreros proceden de varias regiones de Costa Rica, el narrador nota las similitudes culturales, geográficas y ecológicas en esos lugares y, así, establece una identidad cultural. Merece mencionar que esa identidad no es como la que predomina en las obras costumbristas de la literatura tradicional. Por el contrario, es una identidad que ha sido excluida del imaginario nacional. Aguilar nota ese aislamiento cultural en el epígrafe de su texto:

Cuentos y relatos del Pacífico Sur es una pequeñísima parte de las vivencias de los trabajadores en las zonas central y sur de nuestro país, durante casi medio siglo de explotación bananera, que los medios de información no dieron a conocer con imparcialidad.

En lo que respecta a esta identidad nacional, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* destaca “las vivencias”, es decir la cultura, de los trabajadores y su contribución cultural para el país. Más adelante, analizamos dicha cultura detalladamente, la cual incluye las condiciones de vida como, por ejemplo, el trabajo en la selva y la comida comunal, además del lenguaje de los trabajadores que se basa en las herramientas, las labores rurales y la vida silvestre.

Si bien es cierto que los obreros bananeros tienen una cultura y una identidad establecidas, también es cierto que la naturaleza es un componente

muy importante para esa cultura e identidad. Por consiguiente, a diferencia de la situación de Daniela Zermat, es mucho más difícil deslegitimar los motivos del discurso de los trabajadores que no son extranjeros en su localidad. Como consecuencia de esto, la defensa de la naturaleza no es ilógica ni excéntrica.

Aunque nuestra lectura desde la eco-culturalidad pretende demostrar la relación complementaria entre los obreros y la naturaleza, también los obreros locales son los mismos que están forzados a destruir la naturaleza. Tienen que cortar árboles, construir carreteras y esparcir plaguicidas e insecticidas tóxicos para ganarse la vida trabajando para “la empresa”. La condición vulnerable de ellos revela la medida en que su íntima conexión con el territorio no está libre de la misma locura inventada que victimiza a Daniela Zermat. Es decir, la colonialidad se nutre de la distorsión y, por eso, una de las paradojas que define la tragedia de los obreros del campo es que su trabajo que debe conducir a una mejor calidad de vida termina en una suerte de autodestrucción ambiental.

En fin, pensar en la local(idad) en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* es una manera de poner de relieve la perspectiva de que los protagonistas pertenecen a un centro *otro* que tiene sus raíces en un territorio donde los obreros bananeros trabajan y viven. Aunque la Empresa y los medios de información intentan retratar a los obreros de una manera desfavorable, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* desafía esa representación enfatizando en la naturaleza y la cultura local de los obreros para re-pensar esas dualidades de centro-periferia y locura-cordura. Por eso, leyendo la local(idad) en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* resalta las contradicciones que alteran los soportes

sociales y ambientales del local que vinculan la calidad de vida de los obreros de la United Fruit con el bienestar de la naturaleza.

La United Fruit Company y su impacto en la historia costarricense

En el año 1871, el presidente costarricense, Tomás Guardia, contrató a Henry Meiggs para que construyera un ferrocarril desde San José hasta la costa atlántica a fin de facilitar la exportación del café. El sobrino de Meiggs, Minor Keith, ya estaba en el país, trabajando como representante de la compañía férrea de su tío¹⁹ y, en 1884, se le encargó al sobrino el proyecto férreo. Como resultado, este cambio administrativo provocó “una reacción en cadena inevitable” (Chomsky 18). Keith recibió aproximadamente 323.748 hectáreas de terreno para renegociar la deuda que Costa Rica tenía con Inglaterra por el financiamiento del ferrocarril.²⁰ Después de esta negociación, Keith decidió dirigir múltiples proyectos en vez de concentrarse únicamente en la construcción del ferrocarril. Sin embargo, Keith sólo había construido 60 millas de vías férreas cuando se agotaron todos los fondos (May y Plaza 8).

Frente a una grave situación económica, Keith experimentó con el cultivo del banano para producir más capital para la compañía. La primera cosecha se exportó a Nueva Orleans y, al notar el éxito del negocio, Keith expandió sus operaciones bananales en lugar de dedicarse solamente al ferrocarril y al café.

¹⁹ Tropical Trading and Transport Company.

²⁰ El contrato Soto-Keith de 1884.

Alrededor de 1886, la compañía de Keith, la Tropical Trading and Transport Company, casi había terminado con la construcción del ferrocarril. Sin embargo, otro proyecto al sur de Costa Rica amenazaba el éxito de Keith. Ferdinand de Lesseps había comenzado la construcción de un canal que iba a recorrer el istmo de Panamá. De Lesseps pagaba a sus obreros cinco veces más que Keith pagaba a los suyos (Chapman 43) y, por lo tanto, se produjo una ola migratoria de obreros desde Costa Rica hacia Panamá, inclusive muchos de los jamaquinos que habían inmigrado a Costa Rica a trabajar inicialmente para Keith. El fracaso de De Lesseps fue la salvación de Keith: el francés que había encabezado el exitoso Canal de Suez se declaró en quiebra en Panamá y no pudo terminar el proyecto.

Desde su principio en 1899, la United Fruit empleaba varias estrategias agresivas en el mercado supuestamente libre. La frutera mantenía los precios del banano muy bajos para eliminar la competencia. Después, aumentó el precio del banano. La frutera también destruyó grandes cantidades de banano para que los precios permanecieran altos. Otras veces la United Fruit regalaba sus bananos para que los competidores no pudieran vender los suyos. En efecto, la United Fruit controlaba el 90 por ciento del mercado en aquella época.

Las estrategias abusivas de la frutera no tenían límite. En Guatemala, Keith repitió la maniobra que inicialmente había empleado en Costa Rica: terminó de construir un ferrocarril no por dinero, sino por terrenos. Después, expandió sus plantaciones bananales para controlar la exportación de la fruta y los medios de transporte en el país y, así, las exportaciones del país.

La United Fruit mantenía un control absoluto en la región que incluía no sólo a sus obreros centroamericanos, sino a los gobiernos, junto con el de Estados Unidos. Por ejemplo, en 1913, la compañía le ganó al Presidente Wilson el debate sobre la tarifa del banano, la cual la United Fruit obviamente oponía. A pesar del éxito de las leyes “anti-trust” de los presidentes anteriores, la United Fruit ejercía una influencia absoluta y Wilson no pudo poner en vigencia su impuesto al banano.

Al entrar a la década de 1930, la frutera ya había consolidado su control global sobre la producción del banano (Bucheli 438). Debido a su influencia suprema y sus prácticas agresivas, la United Fruit allanaba todos sus competidores y rivales. De hecho, cuando no se conformaba a los diseños desarrollistas de la United Fruit, esta empresa acostumbraba a destruir toda oposición, una práctica que incluía medidas violentas como el asesinato del huelguista William Wright (Chapman 79). La United Fruit mantenía su propia policía y arrestaba a sus trabajadores y suprimía cualquier huelga o revuelta. También la frutera instigó el golpe de estado de Guatemala en 1954 y, en 1961, contribuyó dos barcos de su "gran flota blanca" a la fracasada invasión de Cuba. En suma, la United Fruit reinaba en las Américas, desde Colombia hasta el Distrito de Columbia.

A pesar de tanto poder, una de las amenazas más graves para la United Fruit no fue política sino que vino de la naturaleza misma, siempre sujeta a múltiples plagas propias del monocultivo. La primera plaga que atacó las plantaciones fue la *fusarium oxysporum*, un tipo de hongo que rápidamente

recorría las plantaciones, comenzando con las de Panamá (Miller 129). Sigatoka, otra especie de hongo, también devastó el cultivo del banano. Al principio, la United Fruit regaba las cosechas con el “caldo bordelés” para combatir los hongos. En vez de seguir luchando contra la plaga, la bananera finalmente encontró una solución: simplemente compró aún más terreno en otras partes del mundo. Esa estrategia se implementaba de la siguiente manera: cuando el hongo aparecía en las plantaciones, la United Fruit abandonaba al país afectado. Obviamente, las consecuencias ambientales y sociales no figuraban en la agenda de la frutera. En fin, la compañía demostraba una sed insaciable no sólo por el poder político, sino por el control medioambiental también, el cual no pudo lograr nunca.

Como consecuencia de su fama y poder, muchos autores hispanoamericanos han escrito sobre la influencia de la United Fruit en América Latina. Por ejemplo, Gabriel García Márquez describe en su novela seminal, *Cien años de soledad* (1967), la erupción de violencia en Colombia contra los obreros bananeros después de la huelga de 1928. La violencia fue instigada por la United Fruit y, aunque la frutera no atacó directamente a los obreros, la orden de ataque se originó de la compañía (Chapman 90-93). Otro escritor, Miguel Ángel Asturias, publicó *El Papa verde* en 1954 en la que aparece la figura de Keith como el Papa: “*El Papa verde* era Minor Keith, rey sin corona de la región entera [Centroamérica], padre de la United Fruit” (Galeano 144). Por su parte, Eduardo Galeano ha denominado el banano como “un árbol del infierno” para las repúblicas bananeras (144). La lista de escritores que han publicado sobre las

acciones de la United Fruit también incluye a Pablo Neruda con *Canto general* (1950), Carlos Luis Fallas con *Mamita Yunai* (1941), Quince Duncan y Carlos Meléndez con *El negro en Costa Rica* (1972) y Manuel Aguilar, entre muchos otros.

Al situar la United Fruit en la historia costarricense, es de notar que durante esa época, el gobierno costarricense creía que una economía capitalista sin riendas basada en la exportación de productos agrícolas iba a producir la prosperidad para todos (Molina y Palmer 85). No obstante, con la caída del mercado estadounidense en 1929, y el subsiguiente desplome económico mundial, la economía de Costa Rica sufrió un derrumbe catastrófico. La United Fruit había negociado para no tener que pagarle impuestos al Estado. Al mismo tiempo, no solamente controlaba gran parte de las exportaciones, sino que también ejerció una gran influencia sobre la demografía étnica y social de la población costarricense puesto que había reclutado a jamaquinos para trabajar en la costa atlántica a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX.

El reino de la United Fruit causó varias reacciones y resultados sociales que se pueden observar aún hoy en día.²¹ Sin embargo, hubo un movimiento de resistencia contra su dominación. Durante la primera mitad del siglo XX, el partido comunista, los obreros bananeros y los trabajadores urbanos denunciaron al gobierno y a la United Fruit por los efectos nocivos de las acciones de la frutera. Luego, los obreros se movilaron y organizaron

²¹ Por ejemplo, aún hoy en día Puerto Limón es un lugar de mucha influencia afrocaribeña y no es de sorprenderse escuchar el inglés allí.

manifestaciones populares. La huelga de 1934, por ejemplo, contó con más de diez mil trabajadores de las plantaciones bananeras de la United Fruit. La huelga reflejaba “una sensación cada vez mayor de grave emergencia económica ocasionada por la caída mundial de los precios del café” (Edelman 92). Sin embargo, el dominio de la United Fruit finalmente amenguó durante las décadas del sesenta y setenta por varias razones, a saber: los movimientos sindicales más organizados, la sigatoka, la corrupción, la competencia de DelMonte y hasta el suicidio de su presidente, Eli Black (United Fruit Historical Society).

La vida de Aguilar y las realidades de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*

Puesto que la experiencia personal prevalece en la narrativa de Aguilar, es necesario repasar dicha experiencia para contextualizarla en el análisis que seguirá más adelante. Aguilar nació en Esparta, cerca del Golfo de Nicoya. A pesar de que pasó gran parte de su vida fuera de su pueblo natal, no es de olvidar que desde hace poco, el Golfo de Nicoya se ha convertido en un espacio de turismo masivo donde últimamente las comunidades locales tienen que luchar por su derecho al agua. Aguilar, uno de siete hijos, creció en condiciones de mucha pobreza, una situación que se empeoró cuando su padre “despilfarró la herencia de su difunta esposa” (*Cuentos y relatos del Pacífico Sur*, 83). Por consiguiente, Aguilar tuvo que comenzar a trabajar a los once años de edad. No se sabe exactamente dónde trabajó durante aquel periodo, pero es cierto que, cuando tenía catorce años, Aguilar ya estaba buscando oro en el Pacífico Sur.

Algunos años más tarde, empezó a trabajar para la United Fruit Company como peón bananero. Esta relación duró por veinte años hasta que fue despedido en 1959 por su participación en una huelga. Para sobrevivir, Aguilar tuvo que ir a vivir con su familia en las montañas cerca de la frontera con Panamá. Después de residir en esa región por casi doce años, se separó de su mujer y se llevó a cinco de sus hijos a la región rural de San Gabriel de Upala en la frontera con Nicaragua. Roberto Fernández Morales asevera en su blog titulado “Explore Costa Rica”, que aquella región vio la inmigración de indígenas de Nicaragua en los años 1930-1940. Según Fernández, por treinta años [entre 1940 y 1970] el desarrollo se estancó hasta el comienzo de la construcción de la carretera de San Carlos. Esa fecha coincide con la llegada de Aguilar, que seguramente se percató de la población indígena, sus maneras de vivir y la pobreza de la región entera de todos los pobladores. Aguilar tuvo que trasladarse otra vez después de lesionarse la mano en un accidente. La herida le obligó a internarse en el hospital de Alajuela, un lugar mucho más urbano. Después de eso, sirvió como guarda en Heredia en el Valle Central, cerca de la capital. Aguilar comenzó a escribir sólo después de jubilarse y, hasta el presente, ha publicado un poemario, una novela y una colección de cuentos.

La historia sobre Aguilar se halla en las últimas páginas de su novela, *Los papeles de Silvio Víctor* (2007) y de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*. Pese a su brevedad, la historia saca a la luz el hecho de que Aguilar no escribe desde la ciudad letrada, sino que ofrece un punto de vista que nace de su experiencia

como peón bananero, minero –“coligallero”²²– y de haber pasado mucho tiempo trabajando y viviendo en la selva. A pesar de que uno de los temas principales en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* son los derechos de los obreros bananeros,²³ la historia personal de Aguilar de morar en la selva permea el discurso narrativo de la obra, revelando otro mensaje sobre la importancia del bienestar de la naturaleza junto con el del ser humano. Esta perspectiva no valora la naturaleza como un recurso comercial, sino como otro ser, o sistema de seres, con que los narradores mantienen una relación íntima. Además de eso, los protagonistas comprenden que son parte de la naturaleza; es decir, no son dos entidades separadas. Así que el análisis que sigue a continuación enfatiza la conexión entre la naturaleza y los obreros para problematizar la colonialidad del desarrollo y examinar la representación de la naturaleza en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*.

Una lectura eco-cultural: un pensamiento crítico para leer *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*

Cuentos y relatos del Pacífico Sur altera el imaginario nacional de Costa Rica al repensar los efectos negativos de la famosa compañía bananera, United Fruit. El texto investiga el papel de la United Fruit en Costa Rica desde una nueva perspectiva, y nuestro análisis parte de una preocupación eco-cultural

²² Una persona que trabaja en el lavado de oro.

²³ Según Jezer González Picado, la obra literaria de Aguilar “[muestra] la vida y las condiciones de trabajo de los bananeros, sus esperanzas, sus penas y sus sacrificios” (*Los papeles de Silvio Víctor* xi), además de volver a mirar la historia de Costa Rica cuando el país estaba en plena época bananera.

como tema central de la obra. De este modo, se nota que la protesta ambiental y la cultural realmente son una sola lucha.

La contraportada del libro señala la manera en que Aguilar entreteje la preocupación social con la conciencia ecológica:

Durante la explotación bananera del Pacífico Central y Sur de nuestro país, hubo mucho que decir y no se dijo. Tal vez por “negligencia”, se silenció por años lo de la contaminación ambiental y humana con los herbicidas, insecticidas y plaguicidas. Que yo sepa, no se dijo nada del crimen ecológico que cometió la Empresa en el sector de Palmar, cercano a la desembocadura del río Térraba, en su margen izquierda en el 1948. Le arrebató al mar las fincas 19 y 20, destruyendo manglares y negraforrales²⁴ que eran criaderos de crustáceos y peces. Excavó sobre los manglares un canal; con la tierra, formó un dique para detener la entrada de las mareas. Ese canal recogía las aguas de los canales secundarios y los zanjos del sistema de drenaje. En él instaló la bomba de la finca 19, que trabajaba de noche y de día, para evitar que las fincas se inundaran. La primera vez que funcionó quedaron varados millones de peces y crustáceos de todas las especies y tamaños. Fue una mortandad horrible...

La primera oración del pasaje inicia el archiconocido argumento sobre la preocupación por la falta de derechos laborales bajo la United Fruit, tema que fue explorado en las letras costarricenses, particularmente en *Mamita Yunai*

²⁴ El autor pone nota al pie de la página aquí: “Helechos gigantes de agua salada”.

(1941) de Carlos Luis Fallas (1909-1966) y *Hombres y bananos* (1928) de Carmen Lyra (1888-1949). Mientras que la narrativa de las obras de Fallas y Lyra se enfoca en el estado socio-laboral y hasta la representación de la naturaleza en *Mamita Yunai*,²⁵ la división entre ecología y cultura no se ha explorado en esas novelas. Aunque se publicó mucho más tarde que las mencionadas novelas, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* es una obra ideal para iniciar la investigación sobre la representación de la naturaleza como preocupación social y ambiental en la literatura costarricense. Por lo tanto, la lucha de los obreros bananeros no es una lucha exclusivamente por sus derechos, sino por los derechos de la naturaleza también. Es así que Aguilar demuestra en su nota ya mencionada que las dos protestas son una sola.

La contraportada de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* también presenta un breve comentario acerca de la “negligencia” y el “silencio” en torno a las actividades nocivas en Costa Rica causadas principalmente por la United Fruit. Es decir, el gobierno y los medios de comunicación costarricenses ocultaron los “crímenes” que la United Fruit había cometido en la primera república bananera. Esta alegación se concentra en el modelo de desarrollo que predomina en Costa Rica y, así, se delata la falsa promesa de que la modernidad y su “lado oscuro”, la colonialidad, son vehículos de una supuesta salvación económica. En efecto, no puede ser más claro que la United Fruit, junto con los principales medios de

²⁵ Walter Rojas explora la expresión “eco-política eco-justicia, eco-filosofía ecología humana y la ética ecológica” en *Mamita Yunai* (21).

comunicación y el gobierno costarricense han conducido a Costa Rica a la destrucción eco-cultural.

Puesto que no es una sola entidad que impide que los costarricenses se encaminen hacia un equilibrio eco-cultural, nos referimos a la colonialidad. El enfoque eco-cultural, que es parte del pensamiento decolonial, simplemente ofrece otro modo de leer la representación de la naturaleza en la literatura costarricense. Por eso, el "silencio" y el "crimen" mencionados en la contraportada de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* son los resultados sistémicos de la colonialidad y no solamente de la United Fruit.

La misma nota de Aguilar expone las víctimas del “crimen ecológico” de la United Fruit, a saber: los manglares, la tierra y los criaderos de crustáceos y peces. Dado que el texto no separa al ser humano de la naturaleza, tampoco distingue el maltrato humano de la destrucción ecológica. Por consiguiente, la destrucción ecológica se describe como “una mortandad horrible”. Aunque el lenguaje invoca la imagen de una masacre de seres humanos, el narrador se refiere a los peces y los árboles. La jerarquía antropocéntrica se deshace y se edifica de nuevo una visión del mundo basada en la complementariedad y reciprocidad entre los seres humanos y la naturaleza. Aquí notamos el inicio de la reconfiguración del lenguaje para reflejar el pensamiento eco-cultural a lo largo de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*.

Este mismo pensamiento compone el eje transversal de la presente tesis: la representación de la naturaleza y las consideraciones acerca del desarrollo están íntimamente vinculadas a la cultura costarricense. Al tener en cuenta la

cultura, hay que pensar interculturalmente, o sea sin construir jerarquías culturales porque, al fin y al cabo, el imaginario de Costa Rica es fruto de diversas construcciones sociales y culturales. Por eso, una lectura intercultural y eco-cultural de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* puede resignificar la representación de la naturaleza. Los protagonistas de Aguilar revelan la íntima relación entre el medio ambiente y la cultura. Por consiguiente, nuestra lectura resalta la manera en que la United Fruit ha oprimido al obrero costarricense y la naturaleza al mismo tiempo.

“Nadie sabe para quién trabaja”: consideraciones eco-culturales

“Nadie sabe para quién trabaja” trata el problema de la colonialidad del poder y de la naturaleza, específicamente con referencia a las condiciones laborales durante la mitad del siglo XX. En realidad, el texto es un conjunto de cuentos breves entrelazados que relatan la experiencia personal del narrador Rafael Vanegas. El texto sitúa la historia local en un contexto internacional mayor al comentar:

Fue antes de lo de Pearl Harbor, en Hawái, cuando a los trabajadores bananeros, atraídos por los salarios, nos dio por ir a trabajar a la carretera Panamericana. Así se le llamaba a la Interamericana.

Arnulfo Arias en Panamá, Calderón Guardia en Costa Rica y Franklin D. Roosevelt, en Estados Unidos, previendo cualquier maquinación de las potencias del Eje contra el Canal de Panamá, aceleraron los trabajos. Las fincas bananeras se quedaron sin peones solteros: unos

se fueron hacia el Norte, hasta Buenos Aires, otros por el Sur, a Caño Seco. A mí me sedujo el Sur. (1)

El texto establece claramente que el periodo histórico ocurre cuando Arias, Calderón Guardia y Roosevelt eran presidentes entre 1940 y 1941, pero no antes del 7 de diciembre de 1941 cuando aconteció el bombardeo de Pearl Harbor. “Nadie sabe para quién trabaja” sigue un orden cronológico e incluye, a la vez, reflexiones sobre los eventos que el narrador experimentó en el pasado desde Costa Rica. Esta técnica permite una reinterpretación de varios momentos históricos mundiales desde el punto de vista del sector rural de Costa Rica. Así se nota la conciencia de Rafael con respecto a las estructuras internacionales del poder en el contexto local. Es decir, desde su condición de trabajador humilde, Rafael sabe que está a la merced de las decisiones de los políticos de Costa Rica, Panamá y Estados Unidos, además de estar a la voluntad de las compañías transnacionales como la United Fruit. No obstante, “Nadie sabe para quién trabaja” desafía la noción de una perspectiva supuestamente universalizada de la historia y contada solamente desde los tradicionales centros metropolitanos de poder.

La estructura del cuento se divide en cinco secciones de distintos momentos cronológicos. Entre cada sección hay una transición tanto literaria como geográfica, así que Rafael se mueve de un lugar a otro en la región del Pacífico Sur. La primera parte presenta el trasfondo histórico, conectándolo con la historia de Rafael. Como ya indicamos, esta sección ocurre entre 1940 y 1941. Rafael trabaja como “carpintero de segunda clase” en la zona conocida

como Fila de Cal. La segunda sección trata de la experiencia de Rafael como hachero en “Campo 2” que está a unos kilómetros al norte de Ciudad Neily; la tercera historia acontece cuatro meses después de la segunda, en Sabalito, a doce kilómetros al noreste de “Campo 2”; la siguiente transición y el principio del cuarto cuento retoman el tema de la influencia extranjera y el desarrollo en Costa Rica y la última parte relaciona todo con el título. Esta última sección ocurre durante los años sesenta y resume el argumento del cuento.

En los primeros párrafos del cuento, se observa la misma preocupación social que se encuentra en las novelas *Bananos y hombres* y *Mamita Yunai* donde los autores Carmen Lyra y Carlos Luis Fallas denuncian el modelo de desarrollo extranjero que termina con la opresión de los costarricenses. Pero, a diferencia de ellos, el narrador señala la naturaleza como foco de sus reflexiones: “El Valle de Coto era una bella selva, con fauna y flora deslumbrantes. La bananera todavía arrasaba la montaña en Esquinas y Palmar, sin ningún contratiempo” (1). Lo que hay que resaltar aquí es la importancia de la percepción del obrero local. El narrador no mira al Valle de Coto como un espacio vacío que espera el desarrollo económico extranjero de una supuesta civilización. En cambio, el lenguaje narrativo indica que una vez había una riqueza en el Valle de Coto que ya no existe. Dicha riqueza no se definía en términos de los aspectos económicos, sino que se basa en una selva marcada por su abundante flora y fauna. Lamentablemente, la United Fruit taló casi todos los árboles y destruyó la naturaleza que una vez había en el Valle de Coto, tomando consigo los frutos de esa riqueza.

Conviene aclarar que el Valle de Coto es una comunidad entre muchas otras que han sufrido más que haberse beneficiado de las prácticas agrícolas de la United Fruit. La descripción del valle lo proyecta como una víctima cuya dolorosa historia se ha repetido mientras la United Fruit ha continuado agotando la tierra de cada región. De ahí, el texto pone de relieve el problema de que la frutera continúa desolando las montañas en otras comunidades en el Pacífico Sur como Esquinas y Palmar. No queda ninguna duda de que ese modelo nocivo de producción bananera no tiene límites. Además de eso, la compañía destruye esos lugares sin ningún remordimiento. Así que está claro que ese modelo de agricultura en masa trata a las comunidades costarricenses como las piezas del dominó en fila que, una vez caída la primera pieza, las otras siguen derrumbándose hasta que no haya ni una pieza levantada.

Lo que interesa aquí es la manera en que el texto convierte la naturaleza en un espacio que acompaña a los otros protagonistas. Es decir, igual que los obreros, la naturaleza es víctima de las agendas de las transnacionales, impulsadas por el poder y el capital. Respecto a la naturaleza y la colonialidad, hay que matizar bien el papel conflictivo de los obreros puesto que, si quieren trabajar, la única opción que tienen es la de cortar el bosque. Paradójicamente, ellos destruyen el sujeto mismo que les alimenta. De modo que, el texto capta la tensión entre la naturaleza como víctima y el doble papel de los obreros como víctimas y agresores:

Pocos días más tarde, los hacheros mordían el bosque y las dragas la tierra, después de que la dinamita volaba los troncos. Entonces, llegaron

los expertos ferrocarrileros que Franco echó de España y comenzaron a tender la línea.

Ni echando mano a mi más loca fantasía, podría imaginar lo que pudo pensar aquel bosque y su fauna, al sentir el tufo de semejante tropa de energúmenos: gallegos blasfemos madreando al clero y cagándose en el General [...] Gringos borrachones, jugadores y puteros. Centroamericanos socarrones y analfabetas, y nosotros, los más humildes, si así se le puede llamar a la tontería...(1-2)

La cita destaca el pensamiento del narrador que reconoce la capacidad de la naturaleza de pensar y tener conciencia de la depredación que sufre.

Efectivamente, la angustia que Rafael siente al presenciar la destrucción de la naturaleza es tan intensa que, aún metido en su “más loca fantasía”, todavía no puede aprehender por completo lo trágico de la escena. Este sufrimiento resulta de su identificación profunda con la naturaleza y, por lo tanto, describe la colonialidad en términos de la violencia y la destrucción. Esta violencia se expresa con verbos como “morder” y con la referencia a la dinamita que “volaba los troncos” además del “tufo” de los “energúmenos” que, desde la perspectiva de la naturaleza es una pestilencia. La referencia a Franco, dictador de España, contextualiza toda esa destrucción a un plano político y económico.

En otras palabras, lo que el narrador experimenta es una inmensa desesperación producida por un sistema de destrucción absoluta.

De manera que, el narrador experimenta un desgarre interior al tener que allanar el bosque. Por lo tanto, la perspectiva eco-cultural enfatiza el hecho de

que los protagonistas no solamente observan la destrucción ecológica por la mano de “la compañía”, sino que ellos mismos tienen que participar en esa depredación ambiental. Rafael lamenta la pérdida del bosque porque es un lugar ecológico, pero él es parte de ese espacio también. En este sentido, es una especie de suicidio: destruir el bosque es destruirse a sí mismo.

Aunque la llegada de los expertos ferrocarrileros exilados de España les puede constituir una forma de liberación de Franco, y para Costa Rica un avance hacia el progreso, el narrador no permite que la historia se simplifique. Más bien, desafía la noción del Occidente del progreso como algo positivo porque conlleva muchas consecuencias y no hay que medir el progreso solamente en términos económicos. En segundo lugar, la migración forzada de los españoles resalta los efectos de las alianzas contradictorias entre los países supuestamente desarrollados. Esas inconsistencias reflejan la confusión de la época y el narrador las desenreda porque, en realidad, continúan actualmente.

Las relaciones políticas y económicas que Costa Rica mantiene con Estados Unidos, Europa y recientemente con China demuestran que el interés en Costa Rica no ha cesado y, al contrario, ha aumentado. Así que, el pasaje profundiza las complejidades históricas en torno a la Segunda Guerra Mundial para concientizar al lector de esta problemática. En realidad, fue una guerra verdaderamente mundial puesto que afectó a muchos países del mundo. Por consiguiente, el texto llama la atención al hecho de que Costa Rica participó con los Aliados en la Guerra, pero perdió su voz en la historia; desde luego, Costa Rica no pertenece a ese grupo de países que constituyen el centro del poder y

del saber y, por consiguiente, *la historia universal* no incluye la perspectiva costarricense, como pasó también con muchos otros países “pequeños”. Sin embargo, el narrador proyecta a Costa Rica como un actor de la historia mundial. Es importante señalar que el texto no exagera el papel que jugó Costa Rica en la Segunda Guerra Mundial, pero al resaltar su presencia histórica a través de la voz de un peón bananero, *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* ofrece otra interpretación de la historia mundial.

En el mismo pasaje, Rafael caracteriza a los obreros bananeros como "los más humildes", pero reconoce que, según la jerarquía propuesta por el sistema bananero, más bien se les considera "la tontería" puesto que ganan mucho menos que los empleados extranjeros que hacen trabajos aún más humildes. No obstante, lo que les une a todos – los "gallegos", los "gringos", los “socarrones analfabetas” y la “tontería”– es su participación en la destrucción de la naturaleza. De manera que, la colonialidad es el mecanismo estructural de control que pone a todos los mencionados grupos dentro del mismo espacio geográfico y, una vez ahí, los divide según su valor económico. Efectivamente, desde la perspectiva de la colonialidad, la "tontería" no puede ser sino los obreros que ganan menos que todos los demás que trabajan para la United Fruit.

La inferioridad que se les impone a los obreros costarricenses desde los mecanismos de la colonialidad no solamente es cuestión del ingreso. De hecho, gran parte de esa proyectada inferioridad se debe al racismo como ha señalado Aníbal Quijano cuando concibió el concepto de la "colonialidad del poder".

Entonces, se nota que el cuento también plantea el problema de ser latinoamericanos que, en efecto, se define desde la diferencia colonial. Está claro que a pesar de no comprender todas las complejidades de la maquinaria de las transnacionales, hay muchas indicaciones de la inteligencia de Rafael y sus compañeros, como por ejemplo su habilidad para descifrar la verdadera historia costarricense durante la Segunda Guerra Mundial y su aguda conciencia sobre los efectos del desarrollo capitalista para las selvas de Costa Rica.

Si bien es cierto que, según la United Fruit, el capital y el racismo son los principales criterios para medir el valor de la naturaleza y las sociedades rurales, también es cierto que, según los obreros, la United Fruit representa una invasión de valores. Por consiguiente, hay una clara diferencia entre el comportamiento de los extranjeros en el espacio de la naturaleza y el de los obreros costarricenses. Desde el punto de vista de los obreros, la selva merece ser respetada y, por lo tanto, representa un valor más allá de ser un mero recurso natural. No es una casualidad pues, que los extranjeros que trabajan para la frutera no respeten ni comprendan la importancia del bosque. Para el obrero que comprende la relacionalidad y complementariedad entre el ser humano y la naturaleza,²⁶ el comportamiento de los extranjeros dentro de ese ambiente boscoso es agresivo y antinatural. Dicha tensión no es de la imaginación de

²⁶ De acuerdo con Walsh, es posible comparar el pensamiento del narrador con el de los indígenas andinos:

En el mundo andino, los humanos no son superiores ni tampoco el centro del universo sino parte integral de la naturaleza, el orden cósmico o la pacha; la unidad, la complementariedad y la totalidad dan fundamento a ciencias y conocimientos entendidos procesos y sistema de vida en los cuales el equilibrio, la armonía y la integración entre seres, cosmos y naturaleza, son constantes. (*Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, 189)

Aguilar. De hecho, Lynn Horton cita a una habitante de la Península Osa sobre el problema de destruir la naturaleza no porque quiere, sino porque tiene que sobrevivir: “As human beings, we cannot deny the connection between ourselves and nature. Those who first came and cut down the forests, it hurt them... The majority love (the) nature that gives them life” (53).

De ahí, la narración vuelve a comentar la sociedad de esa época en el Pacífico Sur de Costa Rica en términos de la presencia extranjera caracterizada por la Armada estadounidense, los operarios gringos y sus harenes, “surtidos con lo más selecto de los burdeles de Golfito, Palmar y Puerto Cortés” (2). Se puede observar cómo la cultura costarricense se transforma a un modelo aberrante: “Estas damiselas aún usaban sus nombres: Salvadora, Juana, Ramona, Casimira, Celina [...] Después pasaron a llamarse Betty, Ivonne, Alice, Joceyln, Marilyn [...]” (2). El espacio se cambia de un lugar propiamente costarricense a uno apropiado por extranjeros. La identidad misma de los costarricenses –en este caso de las prostitutas– se entrega a la cultura estadounidense. Al relatar su propia historia, Rafael también revela un largo proceso de aculturación causada, en gran parte, por la United Fruit y los intereses políticos de Estados Unidos. En efecto, toda transformación hacia una supuesta modernización se vuelve trágicamente prostitución y, como consecuencia, Costa Rica es un burdel para estos intrusos que destruyen las vivencias sociales del día al día de local(idades) hechizadas por falsas promesas de un elusivo progreso.

Rafael no es explícitamente agresivo contra la influencia extranjera. Sin embargo, Goyo, su compañero de trabajo, le enseña un comportamiento estratégico que evoca lo que se conoce como complicidad subversiva. Pensando en el marco teórico de la (de)colonialidad, el concepto de complicidad subversiva puede describir una situación en la que el Estado, una corporación o aun otro gobierno, es decir la hegemonía, relega a un grupo social a los márgenes de la sociedad. Como consecuencia de esa dominación, el grupo marginado tiene que luchar contra ese sistema opresor sin perjudicar o empeorar su propia situación. Por eso, es necesario luchar de una manera aparentemente más pasiva que no dé la impresión de una abierta resistencia. Así, desde una conducta aparentemente sumisa, el grupo puede asegurar su existencia, es decir, seguir (sobre)viviendo dentro de una sociedad cuyas condiciones discriminatorias le limitan la movilidad social, económica o hasta geográfica. Pero, en vez de desaparecer culturalmente, el grupo afirma su identidad con prácticas sutiles dentro de la hegemonía. En efecto, el grupo obedece las reglas, pero también las subvierte. Notemos esto en la siguiente conversación entre Rafael y Goyo cuando éste define una aparente pereza o lentitud de trabajo como una actitud conscientemente insurgente: “Mirá..., vos, aquí nos mandan a ‘matar la culebra’.”²⁷ Tomá un cigarrito, cortá una ramita y te

²⁷ Según *Columna Frente a Frente* en línea, “matar la culebra” tiene sus orígenes durante la construcción de la carretera Bernardo Soto cuando “se envió a un grupo de macheteros a matar cuanta culebra había por los trazados del camino como precaución ante la inminente llegada de los constructores. Y más de una vez llegaban los capataces y los trabajadores (no) estaban haciendo nada, y ante la pregunta de ‘en qué estaban’, aquellos respondían ‘matando la culebra’, y de ahí al actual refrán ante alguien que (no) está haciendo nada (<http://columnafrenteafrente.blogspot.com/2010/02/refranes.html>).

sentás a espantar zancudos hasta que sean las once; hora de ir al comedor a saborear un rico almuerzo” (3).

Al principio, Rafael no desea acatar esos consejos; más bien, tiene miedo de que el jefe los encuentre así “matando culebras”. Entonces, Goyo elabora su explicación sobre la complejidad de los intereses extranjeros en Costa Rica:

No hombre, aquí no viene nadie. Además, te voy a decir algo que todavía no sabés: la “Wanderlich”, que es la empresa que construye este ramal para meter, hasta donde se hará la carretera Panamericana, los materiales y la maquinaria que llegan a Golfito, tiene firmado un contrato con la Armada de Estados Unidos y gana un porcentaje sobre el capital que invierte. ¿Entendiste? Le pagan la inversión y el porcentaje; entre más gasta más gana. La Armada vigila eso con los ingenieros militares, pero ellos no se meten con los nativos, porque saben que ganamos una cochinada, comparando los sueldos. ¿Cuánto gana el polaco que afila serruchos? ¡Veinticinco dólares al día! ¿Sabés cuántos colones vale un dólar? ¡Cinco mi amigo, cinco! Y el polaco no gana gran cosa en comparación con los gringos que trabajan con maquinaria pesada, con los ingenieros y los jefes de los dinamiteros que rompen la Fila de Cal. (3)

Además de explicarle a Rafael la compleja red de la influencia extranjera en Costa Rica, Goyo también pone de relieve la jerarquía de poder en ese espacio: los estadounidenses y europeos encima, los trabajadores de los países europeos de menos poder económico como los polacos y, finalmente, los

costarricenses. El pasaje, como los dos primeros párrafos del relato, comienza con el tema de la justicia social y, luego, entra de lleno en la importancia de la naturaleza para los trabajadores:

Nos fuimos a vagabundear. Goyo era un cazador experto y conocía los hábitos de los animales del bosque. Oímos la gran algazara que tenían los monos colorados y me dijo: Cuando los monos colorados gritan de esa manera en un mismo lugar, es que están de curiosos. ¿A quién creés que vigilan?

—No tengo la menor idea; tal vez a una culebra boa.

—Es al tigre. El gato se hace el muerto para intentar cazar alguno.

—¿Cómo lo sabés?

—Vamos y lo verás.

Nos fuimos acercando poco a poco. Un hermoso jaguar fingía dormir sobre una horqueta.... (4)

Es precisamente por esta razón que el mensaje es multifacético porque no se trata únicamente de la justicia social ni del medio ambiente. Al leer desde la eco-culturalidad se hace patente la importancia de los saberes culturales además de demostrar la necesidad de repensar la representación desde la naturaleza. Es decir, la naturaleza no es independiente de la realidad del ser humano. Más bien, el ser humano no puede funcionar fuera de la dimensión natural. Goyo le enseña la naturaleza a Rafael en términos de la

complementariedad en vez de proponer la segregación entre el ser humano y la naturaleza.

De ahí, se observa que el concepto de desarrollo e historia se expresa según otra expectativa también. Como señala Eduardo Gudynas, la representación de la naturaleza no se limita al medio ambiente; más bien, es una manera *otra* de percibir el mundo:

Desde la perspectiva progresionista sólo puede existir un tipo de Naturaleza: debe estar por fuera del ser humano, debe ser fragmentada y convertida en recursos de utilidad. A su vez, en una relación complementaria, ciertos conceptos de Naturaleza legitiman una manera en particular de concebir el desarrollo, a la vez que anula las capacidades para buscar otras nuevas opciones, tanto en el plano del desarrollo como en el de las relaciones con el entorno. De esta manera, las ideas sobre desarrollo y Naturaleza se crean y condicionan mutuamente. (*Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*, 40)

Volviendo a la última cita de Goyo, es instructivo considerar la United Fruit y la Armada por un lado y los obreros por el otro, y yuxtaponerlos con los monos que están situados en el árbol mientras que el jaguar se queda en una horqueta del árbol. Concretamente, los monos gritan de curiosidad, pero el jaguar los espera pacientemente para que se arrimen a él. El texto no propone una

explicación precisa, pero alude a que los monos están atrapados en el árbol debido a la presencia del jaguar.

Al nivel metafórico, el jaguar no solamente evoca la United Fruit y la armada estadounidense, sino también la colonialidad como un sistema que tienta, espera y, finalmente, atrapa a su presa. Los monos están en su propio lugar, es decir, en el árbol y el jaguar invade ese espacio para aprovecharse de ellos. Los monos, curiosos al percatar algo distinto y nuevo en su alrededor, no salen, sino que reaccionan a esa presencia extraña. No estará de más imaginar que es demasiado tarde para algunos de los monos, puesto que el jaguar ya está ahí en el árbol acechándolos. Según nuestra lectura, los monos nos recuerdan a los obreros, y el espacio del árbol a Costa Rica. De ahí, está claro que la presencia extranjera no sólo es la United Fruit, sino todo ese mecanismo conocido como la colonialidad. De modo que, para los obreros, la colonialidad los trata como si fueran su presa. Es decir, la colonialidad es algo que ha llegado desde afuera para satisfacer su manera de vivir, la cual depende de la explotación de los costarricenses.

Al pensar en la metáfora de la colonialidad como el jaguar por un lado, y los obreros bananeros como los monos por otro, no es sorprendente que los obreros no sepan para quién trabajan. La modernidad y el dinero les atraen al peligro, fuera de la seguridad de sus comunidades, es decir del árbol, para trabajar para un sistema engañosamente benéfico que parece estar dormido cuando, en realidad, los acecha. Por eso se lee en el texto que es más fácil

arrimarse al jaguar que escaparse de sus zarpas. Muchos de los trabajadores que llegan al Pacífico Sur están “atraídos por los salarios” (1), pero no pueden salir una vez que están ahí.

Si bien es cierto que el pasaje destaca la colonialidad como un considerable peligro para los obreros, también conviene constatar que se puede leer la metáfora con cierto optimismo, especialmente en vista de la astucia de Goyo. Así, nuestra lectura de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur* resalta la resistencia contra la colonialidad en el contexto de la naturaleza y de la cultura. De este modo, el ataque del jaguar se parece mucho a la presencia del “tigre” de Martí, o sea es una amenaza, pero no es algo que no se puede vencer:

La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros —de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen—, por la virtud superior, abandona con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia. El tigre espera, detrás de cada árbol, acurrucado en cada esquina. Morirá, con las zarpas al aire, echando llamas por los ojos. (19-20)

El optimismo martiano también sugiere que el tigre “morirá” en el contexto de Costa Rica.

Concretamente, lo que hay que resaltar aquí, entonces, es que los conocimientos y la experiencia de Goyo acerca de la naturaleza constituyen un pensamiento *otro*. Además de poder precisar una situación entre los monos y el jaguar sólo por los sonidos, también Goyo le describe a Rafael los bañeros de varios animales del bosque. Su experiencia en la selva le ha enseñado a valorar la importancia de los detalles minuciosos. Igualmente, comprende la interconectividad de la vida. Por consiguiente, Goyo tiene la capacidad de mirar más allá de la retórica del desarrollo y la modernidad y cuestionar la relacionalidad entre la Armada y la Wanderlich. Es decir, lo que Goyo sabe lo razona desde la naturaleza que constituye su base de reflexión y, de ahí, comprende los eventos mundiales. En vez de depender de un “centro” oficial de saberes, el lugar del bosque es su locus de conocimiento. Definitivamente, esto es lo que Goyo le enseña a Rafael: la razón no es la propiedad solamente de los laboratorios científicos o de las bibliotecas de los letrados nacionales o extranjeros. Más tarde, el cuento vuelve a este tema para cuestionar las estructuras del poder en Costa Rica.

Después de tres meses del “bendito trabajo” (5), otro grupo de peones llega a trabajar con Goyo y Rafael. Aunque Goyo trata de enseñarles a “matar la culebra”, que “la tortuga valía más que la liebre” (5), los peones no le hacen caso. Terminan el trabajo sin tardar mucho y Goyo, enojado, les manda que deshagan lo que hicieron. Antes de poder hacerlo, el gerente norteamericano y el asistente nicaragüense se dan cuenta del engaño gracias a algunos de los

nuevos peones que traicionan a sus compañeros. El gerente pide el “timechek” (sic.) para todos, el cual significa el fin del “bendito trabajo” para Rafael.

No hay duda de que Goyo sabe que las actividades modernizadoras de la United Fruit realmente son una trampa para los nativos ya que los peones costarricenses no ganan casi nada en comparación con los trabajadores extranjeros. Además de eso, Goyo comprende el propósito de los contratos gubernamentales; entonces para compensar por los sueldos desproporcionados entre los extranjeros y los locales, hay que trabajar despacio. Sin embargo, los otros peones no quieren pensar así puesto que no comprenden el gran esquema del proyecto colonial y el papel que tienen ellos en toda esa farsa desarrollista.

Aunque pierden el trabajo de “cortar basas”, Goyo y Rafael todavía se ven obligados a trabajar para “la compañía”, esta vez como hacheros en la montaña. El narrador menciona que “por orden de la empresa, podíamos llevarnos la ropa de cama, incluido el mosquitero” (6), al que indica el nivel de dependencia que “la empresa” somete a los obreros una vez que trabajan para ella. De igual manera, Rafael nota la diferencia entre el primer empleo y el segundo: es más difícil llegar al segundo lugar, hace más frío ya que están en la montaña, el pagador anda con guarda armado y la comida es peor. Además de señalar esas condiciones, Rafael deja al desnudo la presencia extranjera en ese lugar con los dos capataces extranjeros, el uno de Nicaragua y el otro de Bulgaria.

Las descripciones del nuevo trabajo una vez más ponen de relieve la estructura de poder en Costa Rica durante esa época. Los extranjeros ocupan

los puestos más altos mientras que los costarricenses hacen el trabajo más elemental. Merece señalar que en la actualidad esta estructura de poder no ha cambiado mucho en Costa Rica con el advenimiento de la industria turística. En los hoteles grandes, todavía son los extranjeros que ocupan los puestos gerenciales mientras que los costarricenses hacen el trabajo de jardineros, mucamas y aseadores.

El dominio de la United Fruit no es un tema nuevo en la literatura costarricense; sin embargo, “Nadie sabe para quién trabaja” abre un espacio en que algunos de los obreros bananeros dejan de ser meros peones. En otras palabras, encontramos un cambio textual en el que los obreros ya no son exclusivamente los objetos, sino los sujetos del cuento. De ahí, se hace patente la contradicción de perspectivas sobre la correspondencia entre los seres humanos y la naturaleza que, a su vez, revela el fracaso verdadero de la colonialidad del desarrollo. De este modo, algunos de los obreros pueden denunciar el tipo de desarrollo y la relación subordinada producidos bajo la dominación de la United Fruit. Por ejemplo, cuatro meses después de trabajar en Campo 2, le mandan a Rafael a Sabalito para construir un campo de aterrizaje. Rafael observa: “...nos instalamos en la pequeña ranchería a las órdenes de dos gringos viejos que hablaban muy poco español. Le daban instrucciones al encargado y éste se entendía con nosotros” (9). El texto hábilmente critica el desequilibrio de poder entre los extranjeros y los obreros locales notando que, pese a su inteligencia acerca del comercio, los dos extranjeros no saben lo básico para sobrevivir: “El único gran problema era la comida. La comida no era

ni mala ni buena, simplemente no había qué comer” (9). Los dos “gringos” no ponen a nadie a cargo de traer la comida, entonces el grupo va a morir. Así se nota que, por su falta de conocimientos, los extranjeros son inútiles mientras están en el espacio de la selva. Rafael observa que un trabajador que “medio hablaba inglés” (9) les informa: “Gringos viejos y tontos, si ustedes quieren morir de hambre, quédense aquí; nosotros mañana nos iremos” (9). Entonces, a pesar de su dependencia de la United Fruit y la columna de poder que se instala en Costa Rica, donde los costarricenses se sitúan en la parte más baja del orden social, los obreros ocupan un espacio en el que ellos recuperan y ejercen su condición de sujetos.

No es que los locales controlen la selva, sino que comprenden cómo convivir con ella. Así que el texto altera las estructuras del poder al reconocer en los obreros su condición de sujetos capaces de pensar y actuar y, así, se introduce la posibilidad de resignificar la archiconocida “ley de la selva”. Mientras que los extranjeros solamente comprenden la naturaleza en términos antagónicos donde el más fuerte domina o perece, Rafael y Goyo dejan constancia de que existe un orden *otro* de convivencia y complementariedad. Pero, no simplifiquemos. El cuento no trata de utopías; más bien, Aguilar confronta las contradicciones de la colonialidad del poder. Por eso, el texto no elude la dura realidad: dado que los proyectos de la United Fruit destruyen el bosque, la verdadera tragedia que todavía perdura es que los obreros pierden su subjetividad con la devastación del bosque.

Es importante reiterar que la caracterización de los extranjeros como ineptos sólo sirve en el espacio de la naturaleza como, por ejemplo, la selva o el bosque. Fuera de ahí, la modernidad occidental y el poder se imponen. La globalización del capital, de la tecnología y de las ciencias duras se ejerce desde los centros de poder conocidos como el Norte Global. Por eso, la United Fruit en su condición de instrumento del poder colonial ha logrado ejercer tanta influencia en Costa Rica.

Pese a la denuncia contra la United Fruit y la influencia de las ideas extranjeras, “Nadie sabe para quién trabaja” no idealiza a los obreros bananeros. Por ejemplo, en Campo 2 Isaac, el cocinero, está cansado de recibir tantas quejas por la calidad de la comida cuando, en realidad, no tiene control sobre los ingredientes, pero tiene la responsabilidad de preparar la comida. Es una situación que ejemplifica el título del cuento puesto que nadie sabe para quién trabaja y, por lo tanto, nadie puede reclamar a nadie, salvo a ellos mismos. Entonces, Isaac, totalmente hostigado de ser considerado por los compañeros el responsable por la pésima comida de la cual él no es realmente el culpable, les promete a los compañeros que va a renunciar con el próximo pago. Además de eso, antes de renunciar ofrece preparar una rica sopa para que todos “se acuerden de él” (7). Al terminar el día, los trabajadores vuelven al campamento a cenar. La sopa está rica y todos vuelven a pedir más, pero Isaac no permite que Rafael coma más, aunque Rafael nunca le había molestado. Esa noche, todos los obreros, incluso Rafael y los contratistas, se despiertan con problemas estomacales:

Lo más desesperante, era que todos los árboles derribados alrededor de los ranchos, estaban ocupados por peones en cucullas que, a la luz de la luna llena, parecían grandes sapos en fila, celebrando un extraño rito a la diosa luna, emitiendo sonidos inconfundibles. Aquello fue de toda la noche y parte del día siguiente. Ni los contratistas se salvaron del chaparrón de.... (8)

Obviamente, Isaac había envenenado la comida. Por fin logró controlar la comida, pero sólo en el sentido de haberla dañado para intoxicar a los compañeros. En efecto, el pasaje destaca la vulnerabilidad de los obreros y cómo su frustración se dirige a otros frustrados en vez de a los verdaderos responsables de la injusticia, sea la United Fruit o las otras compañías que también intentan explotar la región a cualquier costo. Es decir, los trabajadores no se solidarizan; al contrario, se castigan los unos a los otros.

Aunque el tono humorístico de la imagen de los obreros acucillados como sapos parecerá gracioso, es realmente trágico puesto que ellos se hacen daño en lugar de solidarizarse. En efecto, la colonialidad, como sistema explotador, ha desarticulado el sentido de comunidad en la región. Además de pensar en las condiciones de vida repugnantes de los obreros y los capataces que parecen ser sapos, es importante fijarnos en la condición de la naturaleza: “todos los árboles derribados alrededor de los ranchos”. La escena es una metaforización de las consecuencias de la destrucción de la naturaleza que a su vez conlleva la deshumanización de los obreros y los capataces. Hay que

recalcar aquí que el territorio de los obreros es parte de su identidad y constituye un elemento fundamental para su bienestar. Por consiguiente, esa destrucción no sólo afecta su concepto de territorio, cultura e identidad, sino que también amenaza su salud.

Otra vez insistimos que el espacio de resistencia para los obreros contra la colonialidad es el de la naturaleza. Cuando el grupo está en Sabalito y no hay comida, los obreros cuestionan el poder tradicional, insistiendo que los “gringos viejos y tontos” van a morir en el monte por falta de comida. Resulta que mister Mathus, “el gringo menos viejo”, sale a comprar las provisiones. Después de comer por fin, Rafael nota: “Tuve la impresión de que los gringos eran algo así como científicos o escritores, que por estar trabajando en algo que nosotros ignorábamos se olvidaban de las provisiones” (9). El comentario de Rafael hace eco de su auto-descripción en la primera parte del cuento como “nosotros, los más humildes” (2). De este modo, la observación de Rafael realmente es una denuncia del eurocentrismo del conocimiento. Sin duda, las ciencias y las letras no son las únicas fuentes de la sabiduría, especialmente en el espacio de la selva. Aunque los obreros ignoran el trabajo exacto de los “gringos”, el valor de los saberes locales no es menos importante que el del saber científico de los extranjeros. Así que el texto no presenta una forma del saber como superior y otra como inferior. Más bien, deconstruye la jerarquía del saber en la cual se valoran las ciencias, la tecnología y el capital mientras que los saberes ancestrales y ecológicos se sacrifican.

La transición entre la tercera y la cuarta sección de “Nadie sabe para quién trabaja” retrata el movimiento geográfico de Rafael otra vez en el Pacífico Sur:

En diciembre, aburridos por tantas privaciones, un grupo de hacheros regresamos a la bananera. Alguien nos ofreció trabajo en la demarcación de la frontera con Panamá, pero no aceptamos. Estábamos cansados de aventuras, fríos, lluvias, hambres y montañas (ya le habíamos declarado la guerra a Japón, Italia y Alemania). (9-10)

La transición establece que Rafael y sus compañeros de trabajo están agotados, lo cual indica el nivel de dificultad de las condiciones de vida de los obreros bananeros. En poco tiempo el brillo de los salarios que inicialmente atraía a los trabajadores bananeros no pudo con los fríos, aventuras, lluvias, hambres y montañas. Además de eso, las frecuentes referencias a la Segunda Guerra Mundial resaltan las actividades militares y comerciales de los poderes del mundo y las contextualiza en relación con su efecto sobre el bienestar cultural y ecológico de Costa Rica.

Sólo veinte años más tarde se ofrecerá una explicación cabal sobre la Segunda Guerra Mundial y el papel que Costa Rica tuvo en esos eventos. Rafael está en Ciudad Neily con Isaías Marchena, el anterior dirigente sindical. Los dos hombres hablan sobre las primeras cuatro partes de “Nadie sabe para quién trabaja”, estableciendo una especie de metacuento, una técnica también utilizada en *La loca de Gandoca*. De ahí, Rafael funciona como portavoz que narra influido por una perspectiva *otra* en la historia sobre la zona Pacífico Sur.

“Nadie sabe para quién trabaja” concluye con un comentario sobre la relación entre los países del Norte y los del Sur:

Mirá Rafael, nadie sabe para quién trabaja; comenzando con el nombre de este lugar. Si lo que se quiere es resaltar el esfuerzo del primer comerciante que se afincó aquí, este pueblo se debería llamar Villa Lemus.... Sobre los graves enfrentamientos que por la posesión de la tierra se están dando en Sabalito y Java, entre la S.I.C.A.²⁸ y los campesinos, sucede algo parecido: ustedes se jodieron haciendo la carretera para habilitar a la Panamericana, que supuestamente facilitaría la defensa en un ataque de las potencias del Eje; a saber: Italia, Alemania, y luego el Japón [...]

Pero veamos lo que pasó: los italianos de Mussolini, que fueron derrotados en el norte de África y en Europa, como premio a sus agresiones en Etiopía, la Guerra Civil Española y los otros países europeos, fueron traídos aquí para complacer al policía del mundo y primer criminal atómico de la humanidad, que ahora guerrea sin razón ni éxito, en el sureste asiático. (11)

El discurso de Isaías deconstruye el imaginario de los Aliados y el Eje como enemigos. Al contrario, sitúa a los dos grupos en el mismo lado. En efecto, tanto los Aliados como el Eje se conducen según la ideología de la colonialidad. Por consiguiente, el texto pone de relieve sus verdaderos papeles, contextualizándolos desde el lugar rural de Costa Rica.

²⁸ Sociedad Italiana de Colonización Agrícola.

Isaías continúa su comentario sobre la importancia de emprender un proceso de rehistorización según la perspectiva costarricense local:

La historia no debería adulterarse como sucede muy a menudo. Otro hecho histórico que a mi juicio fue falseado, es el hundimiento del San Pablo en Puerto Limón. Pero siempre suceden esas cosas para justificar o provocar otras, y nosotros, aunque no las podamos dirigir, siempre nos las tragamos. (11).

El relato plantea la cuestión de la comunidad bananera y la imposibilidad de incorporar su punto de vista a la historia universal. Es decir, aunque haya la posibilidad de la falsificación de información en la historia, como se propone Isaías sobre el hundimiento del USS San Pablo, la historia se escribe según los países –y las compañías– que controlan el comercio. No obstante, el proceso mismo de hablar de este problema es una forma de resistencia contra la historia tal como está escrita. De manera que; la historia de Rafael es otra historia en sí. Es de notar que esta táctica es muy parecida a la de Rossi puesto que Daniela también escribe su propia historia al final de *La loca de Gandoca*. Además, el final de ambos textos utiliza la voz de otro personaje que le habla al protagonista-narrador. De este modo, el narrador sirve como recopilador de la nueva historia que el texto mismo contiene.

Los últimos dos párrafos de “Nadie sabe para quién trabaja” contribuyen al pensamiento contra la colonialidad del saber e, incluso, Isaías no cae en la trampa de representar a los obreros costarricenses como perfectos porque

reconoce que dentro de la resistencia contra la colonialidad aún existen problemas que son causados por la colonialidad:

Pero seamos francos con nosotros mismos: la mayoría de los ticos somos costarrisueños con los gringos, (llamamos gringos a todos los blancos que hablen un idioma desconocido), costarripiosos con los latinoamericanos, y costarríspidos con los indígenas, asiáticos y negros.

Pero volvamos a los que te dije al principio con los italianos de Coto Brus: ¡Nadie sabe para quién trabaja! (11)

Obviamente, uno de los mensajes implícitos en el texto es la importancia de repensar la historia costarricense en el contexto de la historia universal. No obstante, a lo largo del cuento las referencias a la naturaleza demuestran que “Nadie sabe para quién trabaja” no se limita a un argumento puramente social. Al analizar la presencia de la naturaleza en el texto se encuentra que el mensaje de resistencia es más complejo. Así la lucha no es simplemente social, sino eco-cultural.

De la misma manera que el texto no idealiza a los costarricenses como gente sin problemas, tampoco idealiza la naturaleza. A Rafael no le gusta el frío y lo menciona más de una vez. Goyo también le avisa a Rafael de los peligros

de la selva: “pelá un ojo, que aquí haya unas riatas como e tres metros [...], y son legítimas terciopelos²⁹ y cascabeles mudas” (4).

Sin embargo, no hay que pasar por alto el hecho de que, según la narración, el bosque compone gran parte del imaginario de Costa Rica. Está incluido en la narración no para demostrar los sentimientos interiores de Rafael, sino porque la naturaleza es parte de la vida de los obreros. Dejar de mencionarla sería excluir una parte de su identidad. Entonces, al luchar contra la forma del desarrollo impuesto por la United Fruit, los Estados Unidos, Italia y Alemania y al re-escribir la historia desde la perspectiva del obrero bananero, el texto reconoce la naturaleza como un soporte constitutivo de las relaciones sociales del poder.

Leyendo “La bruja verde” desde la eco-culturalidad

“La bruja verde” también se dedica a explorar la colonialidad de la naturaleza en el contexto de una comunidad costarricense bajo la dominación de la United Fruit. Es un cuento narrado en tercera persona onnipresente que sigue un orden cronológico mientras que cuestiona el uso de los agroquímicos para controlar las condiciones de la naturaleza a fin de rendir la más alta cantidad de bananos posible.

El cuento entreteje las atrocidades ambientales de la United Fruit con la historia de una pareja que vive en temor de una “bruja”, Amalia, que es la ex-

²⁹ Serpiente venenosa; bothrops asper.

novia de Arcadio. La gente del pueblo piensa que Amalia es bruja porque “ya no era joven y atraía a los jóvenes” (47). Cuando Arcadio, que es menor que Amalia, la deja por la joven Erlinda, la nueva pareja desaparece por miedo de alguna venganza de Amalia. Entonces, el pueblo cree que Arcadio y Erlinda han sido embrujados por la imagen de Amalia como una bruja que vuela en una escoba: “Los familiares y la gente se dedicaron a dibujar escobas en el viento” (48). En realidad, Arcadio y Erlinda se han “hundido en los bananales”, es decir se escaparon para otro pueblo, Coto 47. Por tres años no tuvieron problemas de hechizos.

No obstante, la superstición y la realidad se cruzan varias veces en el cuento. Primero, el narrador nota que en Coto 47 las lechuzas se posan en los techos de las casas, “incluyendo la de Arcadio y su mujer” para “atisbar a las ratas” (48). La pareja cree que esto seguramente es señal de una ineludible “persecución” por parte de Amalia (48).

Con frecuencia, el narrador comenta los eventos en la historia de Arcadio y Erlinda, particularmente en relación a la confusión entre la superstición y la realidad:

Aunque parezca absurdo, esta clase de obsesión ha tenido que ver con la impotencia sexual de muchos hombres. En el caso de Erlinda y Arcadio, sólo el gran amor que los unía, toleraba aquella situación en absoluto secreto. (48-49)

Arcadio y Erlinda desean tener hijos, pero no los pueden tener. La narración critica la superstición como explicación de la impotencia y después, desarrolla la problemática de la situación de la pareja.

En primera instancia, Arcadio, Erlinda y la gente del pueblo no son los únicos supersticiosos. Para encontrar una solución al problema de su impotencia, la pareja busca ayuda en varios lugares. Primero, ellos visitan a un “cura gringo de Golfito; pero este [sic.] no pudo, no supo entenderlos después de sermonearlos por vivir en pecado mortal, los exhortó a casarse” (49). De un modo metafórico, el celibato del cura evoca una suerte de esterilidad, así que realmente no puede ayudarlos; sólo sabe recurrir a la retórica doctrinal de la iglesia para “sermonearlos”. Efectivamente, las palabras del cura complementan las políticas de la United Fruit de controlar a los obreros bananeros puesto que no los enseñan a vincular la impotencia de los hombres a las injusticias ecológicas de la United Fruit. Más bien, el cura engaña a la pareja con su falso diálogo sobre el matrimonio y la Iglesia que nunca resuelve el problema.

La fecha del casamiento cae el día trece y, según el narrador:

[...] no auguraba nada bueno para los recién casados; aunque tenían a su favor el haber cumplido con lo que manda la Santa Marta Iglesia. Con la bendición (eclesiástica), era de esperar plena tranquilidad en esa ansiada noche. (49)

Sin embargo, el narrador demuestra que las creencias de la iglesia no funcionan para resolver las supersticiones de la comunidad. Esa noche vienen más lechuzas que antes y Arcadio y Erlinda rezan toda la noche horrorizados. Al

mismo tiempo, el narrador ofrece una explicación basada en el conocimiento de la naturaleza: “los roedores, atraídos por los huesos y otros residuos que los invitados [de la boda] lanzaron, salían de sus escondrijos en el bananal y las lechuzas, aprovechando la profusión de ratas y ratones, no dejaron el techo de la casa hasta que se vislumbró el día” (49).

Hasta el momento hay una confrontación de perspectivas entre los protagonistas y el narrador. La gente del pueblo, Arcadio, Erlinda y el cura extranjero piensan que algo sobrenatural les causa problemas y que también las creencias populares pueden resolverlos mientras que el narrador siembra dudas sobre la superstición en general. En ese momento, se presentan dos personajes más en el texto: uno que aprovecha las supersticiones del pueblo mientras que el otro intenta educarles de los problemas ecológicos y sociales causados por la United Fruit.

La función del primer personaje, Melisandro, está en contraposición con el segundo, Aniceto Barrantes. Melisandro, “un buhonero charlatán” (49), es la personificación de la superstición en la bananera. Ambula por la bananera,

azorando perros, ofreciendo especias y afrodisíacos, metiendo a modo de propaganda un escándalo de todos los demonios....Los remedios que les vendió no sirvieron de nada. Su negocio –decían– era una “lámpara” para vender marihuana. (49)

Aunque de cierto modo el cura también aprovecha a la gente mediante sus creencias, Melisandro lo hace explícitamente, con malas intenciones. Es decir, el

narrador describe al cura como incapaz de ayudar mientras que Melisandro pretende explotar a la gente.

En cuanto a Aniceto Barrantes, “sindicalista muy activo” (49), es curandero que no ha dejado su pasión por proteger los derechos de los obreros. A pesar de estar en la lista negra de la United Fruit –“para neutralizarlo” (49)–, aún vive en la zona repartiendo las revistas de la UTG.³⁰ Sin embargo, lo que diferencia a Aniceto de Melisandro y los otros personajes es su relación con la naturaleza. Conoce las plantas y sus cualidades medicinales: “La gente le consultaba y le encargaba hierbas, hojas, cortezas, raíces y semillas de plantas conocidas; medicinas y jabones” (49). Es importante notar que Aniceto también utiliza las supersticiones de la gente, pero no abusa ni trata de perpetuarlas como lo hacen el cura y Melisandro: “Aunque brujería y otras creencias no eran hojas de su almanaque, sí lo eran de su negocio; en el sentido de que los trabajadores encargaban libros de magia y oraciones que para Aniceto eran simple charlatanería y así se lo decía a sus clientes” (50).

Cuando la pareja le presenta el problema de su impotencia a Aniceto, el ex sindicalista no recurre a las creencias populares para resolver el problema. Al inicio, supone que el problema es psicológico, entonces les recomienda que cambien “todas las creencias supersticiosas” por “un ambiente propicio” (50). Otra vez Aniceto reitera la importancia de dejar “creer en brujas y otras tonterías” (50). Entonces Arcadio y Erlinda viajan a Golfito y la excursión les gusta tanto que van todos los sábados y, en poco tiempo, Erlinda está embarazada. No

³⁰ Unión de Trabajadores de Golfito

obstante, la pareja no completa el segundo consejo de Aniceto, el de dejar las creencias supersticiosas: “No lo decían; pero lo pensaban satisfechos: logramos vencer a la bruja Amalia” (51).

A pesar del éxito del embarazo, el hijo nace deforme. Por consiguiente, la pareja acusa a Amalia, “la bruja”, por el nacimiento del hijo deforme: “Fue un golpe terrible; algo inesperado que abrió todas las llaves del odio en contra de la desalmada bruja” (51). De igual modo, el narrador observa que los vecinos también le echan la culpa a Amalia por el hechizo. Hasta el narrador acepta el término “bruja” al referirse a Amalia como “la desalmada bruja”.

Sin embargo, Aniceto no acepta que una bruja sea la causa de la deformidad y, por lo tanto, visita la casa de Arcadio y Erlinda para averiguar la verdadera razón. En este momento el narrador enfatiza que la pareja todavía se adhiere a las supersticiones: “Ellos se aferraban a la idea de que la culpable era la bruja y para él eso era absurdo” (51). Tanto Aniceto como el narrador perciben las creencias supersticiosas como obstáculos para llegar a una verdadera solución:

Hay pensamientos que son como las piedras de afilar, se gastan gastando. La piedra se gasta gastando al metal; pero deja la herramienta con filo. A su vez el filo se gasta en cosas necesarias, pero se puede volver a afilar. Todo lo contrario son las ideas, los pensamientos y hasta las creencias que se gastan gastando honras, recursos y confianzas; cuando fracasan ya no se pueden volver a emplear por perniciosas. (47)

El narrador y Aniceto no se oponen completamente a los pensamientos sobrenaturales, sino a la obstinación de Arcadio, Erlinda y la gente de la comunidad que impide otra realidad. Es decir, Aniceto no quiere quitarles sus creencias; más bien, desea que consideren otras posibles explicaciones de los eventos que ocurren en su vida. Por ejemplo, Aniceto se da cuenta de la causa de la deformidad del hijo justamente cuando Arcadio vuelve del trabajo y huele a químicos. Al preguntarle al joven sobre su trabajo, Aniceto se percató que Arcadio trabaja “en el control de plagas y malezas, con herbicidas, nematocidas e insecticidas” (52). Aniceto se da cuenta de la manera en que la United Fruit trata a los obreros bananeros y la naturaleza como recursos desechables. Los resultados son horribles puesto que se envenena a los obreros, sus hijos y toda la naturaleza.

Desde la colonialidad, se comprende que hay una necesidad de controlar la naturaleza para desarrollar la tierra a fin de rendir la más alta cantidad posible de cosechas. Puesto que el valor de cambio se mide únicamente en términos económicos, el bienestar de los obreros y de la naturaleza no tiene mayor importancia según esa perspectiva. Lo que Aniceto defiende refleja un pensamiento no supeditado al materialismo como valor absoluto. Es decir, la naturaleza se proyecta como un ser vivo y, por lo tanto, hay que respetarla y convivir con ella. Este desconocimiento de la convivencia y la complementariedad con la naturaleza no es exclusivo de la United Fruit.

No es de sorprenderse que, cuando Aniceto le explica a la pareja que han sido “víctimas inocentes de una canallada, de un crimen abominable” (52), ellos

no lo quieren creer: “Pero don Aniceto, esos productos vienen de Estados Unidos, un país que defiende los derechos humanos, que lucha por la democracia, la libertad y muchas cosas más” (52). Las referencias a los Estados Unidos como el país que defiende los derechos humanos pone de relieve la contradicción entre la retórica de la modernidad que garantiza la libertad, el progreso y la modernización y la lógica de la colonialidad que depende de la explotación de los costarricenses y la naturaleza. Sin duda alguna, Aniceto reconoce que la colonialidad no es una sola compañía transnacional; más bien, es un sistema epistémico:

Porque los gobernantes de aquí permiten que los [agroquímicos] importen. A las transnacionales no les importa los daños que hacen.

Pero las autoridades de aquí son igualmente culpables. (52)

En efecto, el gobierno costarricense también es culpable del “crimen abominable”, demostrando que, si se piensa en la metáfora de los monos y el jaguar de nuevo, se comprenderá que los obreros están atrapados en una especie de callejón sin salida. Es decir, ellos tienen que trabajar bajo el dominio de una compañía extranjera que no se preocupa por una calidad de vida que incluya la posibilidad de procrear sana y decentemente.

Por consiguiente, se puede ver que Aniceto no les quita a los habitantes la posibilidad de ser espirituales o supersticiosos; al contrario, él abre otro camino para pensar. Es decir, por lo menos en un sentido metafórico, si existe la brujería, ésta será las prácticas de la United Fruit que emplea a los costarricenses para que ellos manejen los químicos. Estos herbicidas,

nematicidas e insecticidas contaminan la naturaleza –las “plagas y malezas”–, al mismo tiempo que debilitan a las personas que los operan en los bananales. Aunque el gobierno de los Estados Unidos también toma parte en el problema de los químicos, Aniceto no se deja engañar por la retórica de la democracia y la libertad, también señala que el gobierno costarricense deja que las transnacionales importen los químicos. Así que la bruja con todas sus artimañas y manipulaciones de la ignorancia e inocencia del pueblo simboliza todo un sistema de explotación que asegura la continuidad de la ya comentada colonialidad del poder, del saber, del ser y de la Naturaleza.

Visto de esta manera, Aniceto y el narrador critican las creencias de la gente del pueblo bananero precisamente porque le impiden a la gente comprender los mayores peligros de la colonialidad. En otras palabras, el problema para Aniceto es la ignorancia producida por las creencias supersticiosas: “Olvídense de brujas, eso es absurdo y desde ahora vayan pensando, todos los que han trabajado en eso, en dar la batalla organizadamente” (53). La bruja de Amalia les cautiva toda la atención a los trabajadores y sus familiares hasta que no se dan cuenta de la gran bruja de la colonialidad que les está contaminando. Ellos creen que Estados Unidos defiende los derechos humanos, cuando en realidad, al venderle los químicos a Costa Rica, está impidiendo que los habitantes locales tengan una vida sana. De igual modo, la United Fruit los emplea, pero también los manda a destruir la naturaleza y a sí mismos con los químicos del progreso y la modernización.

El narrador retoma la palabra al final del cuento: “La denuncia de Aniceto la comentaron los trabajadores. Los voceros de la Empresa dijeron que eran habladas porque lo pusieron en lista negra” (53). Lo fundamental del argumento de Aniceto es eco-cultural y al tratar de silenciarlo, la Empresa indirectamente confirma la importancia de su mensaje. Es decir, si la conexión entre lo social y lo ecológico no fuera cierta, la Empresa no pretendería silenciar a Aniceto. Según la perspectiva de la United Fruit, las supersticiones de la comunidad seguramente son preferibles a las realidades ecológicas puesto que ocultan sus “crímenes”. Asimismo, Aniceto sabe utilizar un mensaje eco-cultural para organizar la lucha contra la bananera ya que la eco-culturalidad compone la base de la vida de los trabajadores.

Es de notar también que como en “Nadie sabe para quién trabaja”, en “La bruja verde” los trabajadores se ven obligados a destruir la naturaleza. En “La bruja verde” son los hongos y varios tipos de plantas que se nutren de los bananos o viven en el mismo lugar y absorben los mismos alimentos de la tierra. Entonces, el ser humano intenta controlar la naturaleza: “trabajo en el control de plagas y malezas” según Arcadio le explica a Aniceto (52). En este caso, como en el de “Nadie sabe para quién trabaja”, controlar es sinónimo de destruir. Arcadio manipula la naturaleza destruyéndola para que solamente crezcan los bananos, aquel recurso destinado a llenar las arcas de las multinacionales como la United Fruit, junto con las de sus socios. Arcadio, como Rafael y los trabajadores en “Nadie sabe para quién trabaja”, destruye la naturaleza que, a su vez, es una forma de auto-destrucción o, si se prefiere, un acto de suicidio.

Aunque “La bruja verde” trata el tema de las creencias supersticiosas, eso realmente no es la cuestión que se expone. Más bien es la destrucción de la naturaleza y los efectos nocivos que tiene para las culturas locales. La “bruja verde” es la colonialidad manifestada en el sistema opresivo y anti-medioambiental impuesto por la United Fruit. La lectura enfocada en la eco-culturalidad pone de relieve la estrecha relación entre la ecología y la cultura dentro del espacio de resistencia contra la colonialidad de la naturaleza. De modo que las políticas desarrollistas de Estados Unidos e Italia, entre otros países, junto con las del gobierno de Costa Rica y las compañías transnacionales, realmente no conducen a un progreso que no sea colonial. “Nadie sabe para quién trabaja” y “La bruja verde” ejemplifican por qué ese modo de desarrollo oficialista no funciona en beneficio de la gente común, específicamente en el contexto de Costa Rica donde las culturas locales y su relación con la naturaleza son meros obstáculos para el capital.

CAPÍTULO III

Consideraciones en torno a la eco-culturalidad en los cuentos de Anancy publicados de Quince Duncan

—"[...] la omnipresencia de lo afro convertía a la provincia en un territorio extraño que no cabía dentro del imaginario nacional oficial"
(Michael Handelsman 134).

—"May the trickster spider, escaping the falling branches, weave another web. May the trees sing. Life begins"
(LeGrace Benson 109).

Los cuentos de Anancy en el contexto histórico de Costa Rica

Para la "Suiza de Centroamérica" donde todavía se exalta la herencia europea como un rasgo que la distingue de sus países vecinos, la cuestión de la representatividad heterogénea en el canon literario costarricense es un tema que merece mucha consideración. Los grupos sociales frecuentemente marginados como, por ejemplo, los indígenas y los afrocostarricenses, siguen esperando su pleno ingreso en las letras costarricenses. Arnaldo Mora Rodríguez ha apuntado con no poca razón:

La cultura nacional no es un todo homogéneo; se compone, como si se tratase de un polícromo mosaico, de la diversidad de culturas locales, que dan perfil propio a las diversas regiones que componen nuestra geografía patria. (xii)

No obstante, el mito de la homogeneidad sigue definiendo el discurso nacional y, por consiguiente, contribuye a tres problemas principales: (1) la ausencia de autores de estos grupos marginados en la recepción de los lectores letrados, (2) la exclusión de estos personajes como sujetos y (3) la invisibilidad de los saberes ancestrales sobre la naturaleza en las letras. Por eso, no ha de extrañarnos que el crítico norteamericano Raymond Williams no haya incluido a Quince Duncan (1940) en sus estudios sobre la novela moderna de Latinoamérica (Mosby 122).

Mientras que esas voces todavía luchan por encontrar un lugar en el canon literario, no hay duda de que su conocimiento sobre la naturaleza y el desarrollo continúa siendo invisibilizado en la literatura también. Es decir, la representación de la naturaleza en las letras costarricenses igualmente sufre un proceso de homogeneización. Dicha homogeneización o invisibilización puede ser explícita como la exclusión de Duncan por la crítica literaria, o puede ocurrir de maneras más sutiles como, por ejemplo, la apropiación de los cuentos de Anancy que son de origen africano.³¹

Los cuentos de Anancy forman parte de la tradición oral africana (*Los cuentos del Hermano Araña*, 2), ya que se originaron en el oeste de Benín como parte de la tradición oral de los grupos fanti-ashanti (Chang Vargas xviii).

Después llegaron al Nuevo Mundo con la esclavitud y, poco a poco fueron

³¹ Los cuentos de Anancy figuran en casi toda la experiencia diaspórica de los africanos. Por ejemplo, En 2005, Juan García contribuyó al Smithsonian Institute la primera adquisición oficial para el National Museum of African-American History and Culture. Fue el banco para la canoa que su abuela usaba: "grandmother's canoe stool with its spider design, the West African anansi figure. . . . Anansi, according to West African lore, first brought stories to the world."

adaptados y modificados para responder a esa nueva experiencia afro en las Américas. En el caso particular de Costa Rica, estas historias llegaron al país tarde puesto que la mayoría de los costarricenses de herencia africana procedía de la inmigración masiva que ocurrió a finales del siglo XIX cuando la United Fruit necesitaba obreros para la construcción del ferrocarril. Como ha sucedido a través de toda la diáspora afro en las Américas, la experiencia afrocostarricense, la cual incluye la época esclavista y la llegada de los inmigrantes antillanos, también se ha caracterizado por un sistema colonial fundamentado en el racismo y el poder.

Por eso, cuando la primera plaga del banano ocurrió en la costa Atlántica y la United Fruit se trasladó al Pacífico Sur, el gobierno de León Cortés no permitió que la población afrocaribeña fuera a la nueva región para seguir trabajando para la frutera (Mosby 149). Además, según el censo de 1927 había un total de 19.136 negros en Costa Rica y, de ese número, 18.003 vivían en la provincia de Limón mientras que sólo 431 residían en la capital (Meléndez y Duncan 73). Esa circunstancia se debía a una “medida restrictiva” que prohibió la entrada de los afrodescendientes a San José entre los años 1916 hasta, por lo menos, 1928 (Meléndez y Duncan 77) impidiendo que los afrocostarricenses se mudaran a San José en busca de más oportunidades de trabajo. Esa política causó que muchos afrocostarricenses se fueran para Panamá mientras que otros se quedaron en Costa Rica agobiados por el desempleo y la pobreza. En su extenso estudio sobre la población afrocostarricense, *Place, Language, and Identity in Afro-Costa Rican Literature*, Dorothy Mosby señala que esa

experiencia fue una suerte de exilio que causó un resurgimiento de las prácticas culturales jamaquinas cuando no africanas (149). Sólo después de la Guerra Civil (1948) fue cuando comenzó “una corriente migratoria (de afrocostarricenses) desde Limón a San José (Meléndez y Duncan 118). El cambio en la demografía de San José no implicaba un ingreso automático en la sociedad dominante.

Desde la perspectiva de la población afrocostarricense, los cuentos de Anancy representan una respuesta a las condiciones de vida propias de la colonialidad y, específicamente de la colonialidad del saber y de la naturaleza. Anancy personifica la capacidad popular de subvertir esas condiciones a través de una personalidad ambigua, contradictoria, inteligente y, ante todo, fluida. Es así que Anancy es, a veces, una araña y otras veces un hombre. Por eso, muchos de esos cuentos no precisan su forma, lo cual pone a flor de piel la ambivalencia y la fluidez que lo caracterizan y que lo hacen difícil de contener. Giselle Chang Vargas confirma esto: “Para algunas [de las personas que relatan los cuento], [Anancy] es un animal y lo representan como una araña, otras lo conciben como un humano, sin tener claro su aspecto físico” (xxiv). Es precisamente esa ambivalencia la que se convierte en un arma de resistencia – cuando no de liberación– a lo largo de la Diáspora en las Américas. Las cualidades de Anancy se prestan a confrontar las fuerzas que amenazan con desculturalizar el territorio, el lenguaje y la identidad de los afrocostarricenses desde su llegada a la costa atlántica del país.

El papel de Anancy ha sido muy importante en la oralidad afrocostarricense especialmente cuando se toma en consideración su relación con los otros animales de la selva. Las frecuentes peleas entre Anancy y el Hermano Tigre, su adversario más grande y fuerte, ponen de relieve la manera en que los cuentos instruyen cómo responder a la opresión que los afrocostarricenses han tenido que soportar a lo largo de su existencia en el litoral atlántico. Si bien es cierto que Anancy, la araña pequeña, representa al pueblo afro, también es cierto que el Hermano Tigre juega el papel agresivo de las élites costarricenses.³² Pero, es de notar que aunque el Hermano Tigre es el más fuerte, Anancy es más astuto y esa astucia le permite vencer a su enemigo. Además, Anancy no sólo es más astuto, sino también más mañoso que el Hermano Tigre. Así que Anancy tiene el papel del marrullero o “trickster” que engaña constantemente al tigre. De igual modo, la población afro busca maneras de subvertir a su tigre, o sea a la clase dominante.

Hemos de recalcar que la resistencia contra la colonialidad ha dependido, en parte, del concepto de complicidad subversiva que destacamos en el capítulo dos. Al interpretar este concepto en el contexto de una expresión literaria afrocostarricense, se hace patente que los cuentos de Anancy representan “una resistencia semiótica capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas” (Castro-Gómez y Grosfoguel 20).

³² Esto recuerda al tigre de Martí y al puma de Aguilar y el uso del tigre como representación de la opresión.

Muchas de las historias de Anancy son fábulas con moraleja: la astucia se sobrepone a la fuerza física, y la araña deja como tontos a sus enemigos poderosos, siempre que su astucia sea mayor que su codicia³³. Es indudable que los africanos y sus descendientes se identificaban y aún pueden identificarse con el personaje de la pequeña araña que pese a su debilidad frente a los fuertes puede derrotarlos usando la astucia. La identificación les sirvió especialmente a los africanos oprimidos durante los siglos de la esclavitud en las Antillas ya que la araña Anancy les ofreció un símbolo de la libertad y un modelo para sobrevivir las condiciones impuestas por la esclavitud, sin abandonar su espíritu de rebelión e independencia (Palmer 230).

Chang Vargas se acoge a esta propuesta con respecto a Anancy y corrobora su valor para la cultura afroamericana:

[...] en el caso de los relatos de Anancy, podemos hallar la respuesta a las expectativas de la comunidad que crea, transmite y es portadora de un hecho cultural. Estos relatos corresponden al imaginario de un pueblo que ha sido trasladado de su ambiente natural y social, por lo que han tenido que recurrir a la re-elaboración, interpretación y adaptación al nuevo contexto, lo que a final de cuentas es muestra de creatividad, resistencia y apropiación cultural que entreteje la historia

³³ Al poner por escrito algunos cuentos del cantante afrocaribeño Walter Ferguson, Paula Palmer anota que la astucia de Anancy no sólo siempre es una ventaja: "Siguen tres cuentos más de Anansi, relatados por Mister Gavitt (Ferguson); dos en los que la astucia de Anansi le favorece, y otro en que su codicia le trae castigo" (237).

africana con la americana, cuyo producto es referente de identidad entre los afrodescendientes. (xx)

Si los cuentos de Anancy han tenido un papel útil para un sinnúmero de afroamericanos en el pasado, seguramente contienen algunos mensajes que se pueden usar actualmente. De hecho, la función pedagógica de estos cuentos rebasa fronteras temporales y espaciales ya que tienen hoy día el potencial de conducir a la comunidad global hacia la interculturalidad y el equilibrio entre las necesidades de los seres humanos y las de la naturaleza como alternativas de vida deseables y factibles.

Lamentablemente, sin embargo, los cuentos, por lo menos en su forma oral, se están perdiendo en la cultura afrocostarricense debido a una mayor interacción con la cultura dominante procedente del Valle Central (Mosby 38). Las nuevas generaciones afrocostarricenses están expuestas a otras costumbres y otros lenguajes y, como consecuencia de eso, los cuentos de Anancy permanecen como historias orales sin mayor acogida fuera de los miembros mayores de la comunidad o de una literatura afrocostarricense escrita por autores que consciente o inconscientemente los refuncionalizan según sus intereses artísticos.

Mientras que se están perdiendo los cuentos en las comunidades afrocostarricenses debido a la influencia hegemónica del Valle Central, también esa identificación con la tierra limonense ha entrado en crisis entre los jóvenes afrocostarricenses contemporáneos. Como respuesta a esa desvalorización interna de la herencia colectiva afro, Duncan intenta recuperar los cuentos de

Anancy y, al mismo tiempo, añade sus propios elementos creativos. Paulette Ramsay, al referirse al prefacio de *Los cuentos del Hermano Araña*, confirma el proyecto de Duncan:

...[Duncan] sees a need to establish the Afro Costa Ricans' link to Africa as part of the process of highlighting the African linkage.

Additionally, the quotation³⁴ reveals the author's feelings of identity and the recognition of a shared history and tradition between the Afro-Costa Ricans, Afro-Caribbeans and Afro-Americans—in general, of the black diaspora. (33)

Efectivamente, se activan los saberes ancestrales de la población afrocostarricense, los cuales incluyen una representación *otra* de la naturaleza que forma una parte integral del territorio limonense.

Lógicamente, el concepto de territorio es muy importante para la comunidad afrocostarricense puesto que, desde su llegada a Costa Rica a finales del siglo XIX hasta después de la Guerra Civil en 1948, los afrocostarricenses se han concentrado en la costa caribeña del país. Así la tierra se ha convertido en un lugar que ellos han tenido que defender no solamente porque es la fuente de su sustento, sino porque también representa la semilla de su identidad que, al perderla, se perderían la cultura y la memoria colectiva de la comunidad afrocostarricense. En efecto, la identidad y las prácticas culturales se

³⁴ “La mayoría de los negros costarricenses que viven en Limón, son de las Islas del Caribe y sus antepasados vinieron de la costa oeste de África. Allí es donde se contaron los cuentos del Hermano Araña (Anansi) originalmente. Estos cuentos, aparecen en muchas partes del Continente Americano, donde quiera hubo gente africana de esa parte del Continente Negro” (Duncan *Los cuentos del Hermano Araña*, 2).

arraigan en la tierra y, por lo tanto, la población afrocostarricense no podría definirse sin el territorio y la naturaleza que la sustentan física y culturalmente,

Debido a esa relación íntima con el territorio, no hay duda de que un análisis sobre la representación de la naturaleza demostrará la medida en que las comunidades afrocostarricenses conviven con la naturaleza de un modo complementario. Esta misma relación se ha destacado en el contexto afrocolombiano cuando Arturo Escobar señala que hay varias prácticas como “la ombligada” que vinculan a la comunidad afrocolombiana a la tierra:

La placentera se entierra debajo de los pilotes de la casa, si es niña, o en el borde del bosque, si es hombre, y luego el ombligo se llena con una sustancia natural pulverizada, ya sea de origen mineral, vegetal o natural. Se cree que por esa práctica se transmiten las propiedades de ese animal, mineral o vegetal al infante....[L]a práctica de la “ombligada” –al menos en esta interpretación antropológica– produce una vinculación íntima de la persona con el territorio y con la comunidad étnica. (98)

Aunque no se practique propiamente “la ombligada” en Costa Rica, hay otras tradiciones culturales que sí pertenecen al territorio constituido por la presencia afrocostarricense, a saber: la comida “rice and beans”³⁵, la música calipso que a veces incluye al personaje “Breda Anansi”, la música “square dance”³⁶ y el

³⁵ Paula Palmer describe “rice and beans” de la siguiente manera: “*Rice and beans* es un plato tradicional jamaicano que se hace con arroz y frijoles cocinados juntos en leche de coco. También se le conoce como *rice and peas* cuando se hace con *gungu peas*, otra variedad de frijol (213).

³⁶ Gerardo Meza Sandoval ha publicado varios artículos sobre el calipso y el square dance en Costa Rica, por ejemplo, “De Calypso y los Calipsos” y “Square dance y el calypso limonense: una revisión comparativa”. Sin duda alguna, esas investigaciones ponen de relieve la importancia

idioma inglés creole y, obviamente, los cuentos de Anancy en su forma oral. Cada una de esas prácticas culturales se encuentra casi exclusivamente en la provincia de Limón, la zona costeña donde los afrocaribeños llegaron de Jamaica y donde todavía vive la mayoría de esa población y, de una manera u otra, se patentiza su relación con la representación afrocostarricense de la naturaleza.

Para los propósitos de nuestro análisis, lo que interesa sobre todo es destacar la relación que dichas prácticas culturales tienen con la naturaleza dentro de los cuentos de Anancy que, por su parte, contrasta con la visión neoliberal que hace de la naturaleza un mero recurso de cambio para explotar y comercializar. Por lo tanto, las historias africanas orales que llegaron a Costa Rica en la forma de los cuentos de Anancy ofrecen la oportunidad de indagar sobre esos antiguos saberes sobre la naturaleza en el contexto de la literatura costarricense.

Puesto que los cuentos son el producto de los problemas cotidianos que han ocurrido en las comunidades afrocostarricenses, su propósito es doble: entretener y enseñar. En cuanto a su objetivo didáctico, Anancy ofrece un ejemplo valioso que no solamente demuestra lo que es el buen comportamiento, sino que, también, recuerda que el comportamiento de Anancy “no es para ser imitado, sino para recapacitar sobre él” (“Prólogo”). En efecto, los cuentos de Anancy de Duncan contienen varias claves para (re)pensar la naturaleza y el

de la cultura manifestada en el baile y el territorio. El estudio profundo de Paula Palmer, *Wa'apin man: La historia de la costa talamanca de Costa Rica, según sus protagonistas* (1986) también toca el tema del calipso, notando detalladamente varios de los cantantes de la región limonense.

desarrollo de un modo distinto que no conduce a la destrucción de las diversas culturas y de la ecología de Costa Rica. Es de notar que muchas veces esas claves son implícitas y, por lo tanto, hay que buscar las maneras en que los textos resignifican la naturaleza.

Desgraciadamente, no existe un amplio corpus de información sobre la cultura afrocostarricense, mucho menos sobre su literatura. Por consiguiente, en 1971, Quince Duncan publicó su colección de cuentos de Anancy que había recogido con el auspicio del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes de Costa Rica. Dos textos nacieron de ese proyecto: *Los cuentos del Hermano Araña* en 1975 y, más tarde, *Los cuentos de Jack Mantorra* en 1988. La iniciativa de Duncan ha sido una respuesta al hecho de que, “por una razón u otra, muy poco de ese material ha sido publicado” (*Los cuentos del Hermano Araña* 2) y, en efecto, ha sido un intento de reconstruir el territorio, el lenguaje y la identidad afrocostarricenses desde la literatura.

Pero Duncan no es el único escritor costarricense que ha publicado una colección de cuentos basados en Anancy. En 1920 Carmen Lyra (1888-1949), una de las escritoras más famosas de Costa Rica, incorporó los cuentos de Anancy en “su obra más saliente...de que se [ha] hecho varias ediciones por su gran popularidad” (Gómez Gil 623) que es su libro titulado *Cuentos de mi Tía Panchita*. Al comparar los cuentos de Anancy de Duncan con los de Lyra, se nota que las versiones de Duncan retienen su africanidad, mientras que *Cuentos de mi Tía Panchita* se sitúa dentro de los procesos nacionales que relegaron la

literatura afrocostarricense a un rancio costumbrismo, resultando en una suerte de desafricanización o, si se prefiere, de blanqueamiento.

Para este capítulo, el marco teórico se basará en el estudio titulado “El afrorealismo (sic)³⁷: una dimensión nueva de la literatura latinoamericana” de Duncan. Como indica el título, el artículo se concentra en el concepto de afrorrealismo que posibilita un método de análisis ante las complejidades asociadas con la experiencia histórica de los afrocostarricenses, las mismas que están en diálogo con una conciencia profundamente ambientalista. Según Duncan, el concepto de afrorrealismo

se justifica porque esta corriente literaria no utiliza los referentes tradicionales de la literatura del “main stream”, como lo hacen los escritores del “boom”. No evoca al mito griego, ni al folklorismo. No es literatura negrista ni sigue la corriente de *negritude*. No es realismo mágico. Es una nueva expresión, que realiza una subversión africanizante del idioma, recurriendo a referentes míticos inéditos o hasta ahora marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye, la reivindicación de las deidades como Yemayá, y a la incorporación de elementos del inglés criollo costeño (2).

De manera que, Duncan define el afrorrealismo usando seis criterios básicos:

1) el esfuerzo por restituir la voz afroamericana por medio del uso de una terminología afrocéntrica; 2) la reivindicación de la memoria simbólica africana;

³⁷ Aunque Duncan opta por escribir el término así, con una “r”, preferimos seguir las reglas de ortografía y deletrearlo con “rr”, por lo tanto afrorrealismo.

3) la reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana; 4) la reafirmación del concepto de comunidad ancestral; 5) la adopción de una perspectiva intracéntrica³⁸; y 6) la búsqueda y proclamación de la identidad afro.

(3)

Respecto al quinto criterio que acabamos de citar y el concepto de intracentrismo, conviene ponderar sobre la diferencia entre el pensar *sobre*, *con* y *desde* la comunidad afrocostarricense. Pensar *sobre* esas comunidades implica una cierta distancia crítica que mantiene a los sujetos de la historia en un estado de ser meros objetos de nuestra mirada de la historia afrocostarricense y, por consiguiente, difícilmente se percibirá la voz del pueblo narrador que surge desde la comunidad afro y no desde la academia u otros centros del poder. Como respuesta a este distanciamiento, pretendemos pensar *con* esas perspectivas intracéntricas para, así, recuperar la condición de sujetos de los afrocostarricenses. Por su parte, el pensar *desde* la comunidad afrocostarricense significa que los saberes de la comunidad se expresan por los miembros mismos de la comunidad. Es decir, los miembros no sólo son objetos en las historias de Anancy, sino que también son los sujetos que las publican. Hemos de recalcar que es importante reconocer desde dónde se piensa y, consecuentemente, construir un análisis pensando desde la interculturalidad que, por su parte, apunta a una democratización de los múltiples pensamientos

³⁸ El presente análisis define la perspectiva “intracéntrica” como el punto de vista que surge desde la comunidad afro y, como he de explicar, el personaje de Jack Mantorra es un claro ejemplo de la perspectiva intracéntrica puesto que cuenta las historias de Anancy desde la comunidad afro para los jóvenes de la misma comunidad.

que conforman nuestras historias colectivas, pero todavía hegemonizadas. El pensar *con* esos grupos que, con frecuencia, no tienen un modo para transmitir los saberes y las experiencias desde su propia cultura significa no posicionar nuestra perspectiva como “oficial” y las de las comunidades afros y rurales como menos válidas.

Las secciones a continuación ponen de relieve la representación de la naturaleza como el eje transversal de los conocimientos ancestrales del pueblo afrocostarricense. Al examinar *Los cuentos del Hermano Araña* y *Los cuentos de Jack Mantorra* de Duncan y compararlos con algunos relatos de *Cuentos de mi Tía Panchita* de Carmen Lyra, se vislumbrarán los efectos que la colonialidad del saber y de la naturaleza han tenido en la literatura (afro)costarricense.

Elaboración sobre el afrorrealismo y un análisis eco-cultural de "Las dos viejas historias"

El presente análisis comienza con un relato que, según el narrador, procede del famoso cuentero afrocaribeño ficticio Jack Mantorra. Aunque el relato no incluye el personaje Anancy, todavía es parte de esa colección de cuentos de Anancy de Duncan, merece nuestra atención puesto que comparte varias cualidades eco-culturales que también se encuentran en los cuentos que sí incluyen al Hermano Anancy como protagonista. “Las dos viejas historias” es, en realidad, una combinación de dos cuentos que a su vez forman parte de la colección de relatos *Los cuentos de Jack Mantorra*. De acuerdo con la propuesta de Duncan, no ha de extrañarnos que el prólogo de “Las dos viejas historias”

comience enfatizando la importancia de la tradición oral africana. El narrador señala que el abuelo de Jack Mantorra le contó a Jack esas historias cuando era niño para que Jack “a su vez las contase a sus hijos y a los hijos de sus hijos, y a los nietos de los nietos de los nietos, y así cada uno las contara a los que fueran naciendo para que toda la humanidad alguna vez oyera contar las viejas historias” (27). Así que las historias transcurren por lo menos durante seis generaciones y, por lo tanto, es posible observar dentro del texto cómo se construye la memoria colectiva a través de las tradiciones orales. “Yemayá, jefe del pueblo”, la primera de las dos historias, también resalta la importancia de la tradición oral y, por consiguiente la memoria colectiva: “Bueno, todo eso es lo que cuenta Jack Mantorra que su padre le contó que su abuelo le contó, etcétera, etcétera” (29).

De esta manera, hemos de señalar que Jack Mantorra funciona como un historiador o griot³⁹ y, en efecto, expresa la “perspectiva intracéntrica” que Duncan elabora en su artículo sobre el afrorrealismo. Al recordar que Mantorra no es narrador propiamente, sino otro personaje que funciona como miembro del imaginario del pueblo ancestral, el narrador simplemente asevera que intenta recopilar los cuentos de Mantorra, el mismo que se proyecta como una fuente de conocimiento ancestral. El narrador explica: “voy a poner por escrito para que ustedes lo lean, la primera de las viejas historias” (27). Esto es importante

³⁹ Según el diccionario Merriam-Webster en línea (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/griot>), el griot es: African tribal storyteller. The griot's role was to preserve the genealogies and oral traditions of the tribe. Griots were usually among the oldest men. In places where written language is the prerogative of the few, the place of the griot as cultural guardian is still maintained. In Senegal, for example, the griot—without resorting to fantasy—recites poems or tells stories of warriors, drawing on his own sources of inspiration.

porque el narrador es un miembro de la comunidad afrocostarricense y tiene acceso al conocimiento de Mantorra.

Es obvio que Mantorra reivindica la memoria simbólica africana puesto que él es una especie de griot de la comunidad en el texto. Por consiguiente, Mantorra es un recurso comunal que recoge y transmite las historias y las lecciones del pueblo ancestral para las futuras generaciones afrocostarricenses. En efecto, su papel de griot en el texto recupera una de las figuras más importantes de la cultura del oeste de África.

Cette qualité des griots que loue ici Bâ n'est donc pas l'apanage d'un groupe restreint mais de toute une communauté qui en comprend et nécessite son récit perpétuel. C'est en fait un instrument, nous pourrions dire, d'éducation « civique » où l'oreille et le son deviennent les seuls matériels didactiques certes « rudimentaires » mais efficaces dans ce contexte historique. La parole devient la clé de voûte dans la survie de ces civilisations datant: "La parole dans la société négro-africaine est une veine qui permet au sang de circuler pour nourrir le corps et préserver la vie".⁴⁰ (Kodjo Adabra 112)

Así que la voz afroamericana se manifiesta en el personaje de Jack Mantorra:

Los cuentos que Ud. va a leer, vienen de muy lejos. Los cuenta Jack Mantorra, un viejecito que vino de Jamaica, aquella linda isla del Caribe, y vive en Limón desde hace mucho tiempo. Porque Jack

⁴⁰ La cita de Adabra pertenece a Epanya Yondo Elolongué: La place de la littérature orale en Afrique et la pensée universelle (109).

Mantorra es un negrito cuentero, que anda de pueblo en pueblo entreteniendo a la gente con sus extraños personajes. Un gran viejecito cuentero, sí, que pasa el tiempo preocupado por los niños y los jóvenes. Jack Mantorra se basa para componer sus cuentos, en las tradiciones que heredó de su abuelito, que era un africano. (*Los cuentos de Jack Mantorra*, 2)

De modo que Jack no solamente cuenta la historia, sino que su existencia misma reafirma la identidad comunal africana que permea toda la Diáspora. Al insertar a un miembro principal del pueblo africano del oeste en la literatura costarricense, la identidad de la comunidad afrocostarricense se visibiliza como una parte constitutiva del imaginario nacional de Costa Rica que es, a la vez, transnacional.

Es de notar que la *Nota introductoria* en *Los cuentos de Jack Mantorra* aclara que, pese a su importancia de conservar la historia africana, también Jack Mantorra añade elementos lingüísticos a la tradición oral: "...les aseguro que Jack no se queda contando cosas del pasado, sino que inventa cuentos para los niños y jóvenes de hoy" (2). Por consiguiente, se observa una modificación del lenguaje en "Yemayá, jefe del pueblo" : "¿Quiéner sor lor quer cazar lor animaler?" pregunta el "Jefón" del pueblo en el idioma chayote –una forma del castellano que simplemente termina cada palabra con la letra "r". Hay que recordar que el lenguaje de la mayoría de los antepasados de los afrocostarricenses que llegaron desde el Caribe a Costa Rica era el inglés, no el

castellano. Duncan pertenece a la tercera generación de afrocostarricenses⁴¹ que tiene una posición ambigua dentro de su propio territorio, Costa Rica y Jamaica, el territorio de sus padres y abuelos (Mosby 25). Es decir, mientras que sus padres se identifican con Jamaica y las otras islas caribeñas, Duncan no se identifica completamente ni como jamaquino ni como costarricense. En efecto, el idioma "chayote" que, por su parte, es el nombre de un vegetal común de Costa Rica, resalta el lenguaje híbrido afrocostarricense.

En cuanto a la herencia africana, no es una casualidad que la protagonista de este cuento se llame Yemayá ya que su nombre tiene fuertes vínculos con las tradiciones religiosas africanas. En particular, hay una estrecha relación entre Yemayá y la naturaleza en la religión Yoruba puesto que Yemayá es la orisha del agua y, en efecto, simboliza el agua y la fertilidad:

Yemonja is the goddess of the water, wetlands, and the river Ogun. Her name is derived from the phrase 'Yeye omo, eja,' where 'Yeye means 'mother,' 'eja' means 'fish,' and 'omo' means 'species.' Yemonja is the mother of fish. (Cros Sandoval 254)

El simbolismo de Yemayá reintegra la importancia de la naturaleza en la literatura afrocostarricense. Es decir, la afirmación de la orisha Yemayá no es únicamente cultural, sino también ecológica.

Aunque el tema del género no es el enfoque de nuestro estudio, no hemos de ignorar la correspondencia que el texto establece entre el papel de los hombres y el de las mujeres y su relación con la naturaleza en el texto. Es así

⁴¹ Duncan es de herencia jamaquina y barbadense.

que el Jefón del pueblo anuncia que todos los cazadores serán los hombres y las mujeres no podrán cazar, sino que deben esperar a los hombres y comer con los niños después de que los hombres se hayan devorado la mejor parte de la carne. En fin, “lor hombrer sor lor mar importanter” como dice el Jefón (29).

Esa mentalidad de sometimiento de las mujeres también se extiende a la relación que el Jefón tiene con la naturaleza, por un lado, y la que tiene Yemayá con la naturaleza, por otro. El Jefón demuestra una actitud de dominación e indiferencia frente a la naturaleza y, específicamente, explota los animales a través de la caza de los animales como si fueran un recurso inagotable. Al mismo tiempo, Yemayá escucha y observa la naturaleza, demostrando un pensamiento que se basa en la convivencia con la naturaleza en vez de la explotación.

No es de extrañar que Yemayá sea el personaje que comprende que el pueblo es parte de la naturaleza. Ella llega a esa conclusión mientras juega con su hermano y decide dibujar un pueblo en la tierra “representando la gran piedra desde la cual su padre le hablaba a la gente, puso una semilla de la fruta que ella y su hermanito habían comido” (31). El pueblo tiene que mudarse de nuevo, pero vuelve al mismo lugar un año después. Yemayá, recordando el pueblito que dibujó, va directamente hacia donde estaba y le sorprende encontrar a “un pequeño árbol que aún tenía la semillita partida guindando” (31). Cuando Yemayá comprende que las semillas de las frutas llegan a ser árboles y va a su padre a informarle de su descubrimiento, el Jefón le dice que se calle porque “las mujeres son tontas y no saben nada de nada” (31).

Esa tensión entre los hombres y las mujeres crece desde el inicio del cuento hasta el momento en que Yemayá se da cuenta de que su “padre habla contra las mujeres, como si no tuviera madre” (29). A nivel alegórico, diríamos que el Jefón abusa de Yemayá, la misma que representa a todas las mujeres y, también, la naturaleza. Esa relación entre las mujeres y la naturaleza es importante porque el punto decisivo del cuento es cuando Yemayá comienza a aprender de la naturaleza y deja de depender de su propio padre, rechazando su actitud sexista.

Al mismo tiempo que el Jefón divide a su propio pueblo y rehúsa conocer las posibles maneras *otras* de relacionarse con la naturaleza como hace Yemayá, él también está en disputa con Bad Dopi, “rey de los hombres lechuza” (32), que pelea por controlar la caza de animales. La tensión entre el Jefón y Bad Dopi aumenta hasta que el Jefón reúne al pueblo de chayote para decirles que los guerreros de Bad Dopi los están atacando y que los hombres son los guerreros y las mujeres no saben ni quieren defender al pueblo. Justamente en ese instante, el narrador se refiere a las palabras de Jack Mantorra para criticar la actitud del Jefón: “...según Jack, el Jefón nunca les preguntó a las mujeres si querían formar parte de su escuadrón” (30). Está claro que el narrador se preocupa por la igualdad de las mujeres, cuya máxima representación es Yemayá, la hija del Jefón que, por asociación, evoca a la orisha de la naturaleza. De ahí, nuestra insistencia en leer “Yemayá, jefe del pueblo” en el doble contexto de la colonialidad del ser y la colonialidad de la Naturaleza.

Según el cuento, el pueblo tiene que huir de Bad Dopí –posiblemente por la exclusión de las mujeres en la batalla– y el Jefón, su hija Yemayá y el resto del pueblo buscan refugio en Isla Perdida donde hay muy pocos animales para cazar. La situación del relato es sumamente pertinente porque continúa en nuestros días de globalización y privatización extremas. Hay un claro paralelo entre la disputa por controlar la caza entre el Jefón y Bad Dopí y los conflictos actuales por el petróleo, la minería, el agua y la pesca entre muchos otros “recursos naturales”. En ambos casos, se nota que la columna vertebral de poder que llamamos la colonialidad no cambia aún dentro del contexto de la lucha contra el abuso de la naturaleza. Los representantes de los mismos centros de poder combaten la destrucción de los recursos naturales, mientras que siguen excluyendo a los miembros de las comunidades milenarias que han demostrado una clara habilidad de vivir, evolucionar y, hasta progresar, sin destruir el medio ambiente.

En el caso de Costa Rica, la pelea entre el Jefón y Bad Dopí también resuena profundamente ya que hay una multitud de intereses que desean utilizar la naturaleza según sus necesidades económicas. De modo que, la población afrocostarricense ha sido desplazada cuando el gobierno decretó que los habitantes no podían residir cerca de la costa. Sin embargo, los inversionistas transnacionales vinieron a construir sus megahoteles en esos mismos lugares supuestamente prohibidos. Desgraciadamente, el debate sobre la naturaleza todavía es excluyente y los afrocostarricenses como Yemayá siguen buscando su ingreso en el diálogo sobre el uso de la tierra y la naturaleza.

Volviendo al texto, se nota que frente al peligro de morir de hambre, el Jefón ordena que las mujeres dejen el pueblo por su inutilidad. Entonces, las mujeres se quedan a un lado de Isla Perdida mientras que los hombres ocupan otro. Bad Dopí y el Jefón siguen peleando por la caza mientras que Yemayá y las mujeres combaten el sexismo del Jefón. Así que los hombres disputan lo que ha llegado a ser un recurso natural no sustentable mientras que Yemayá les enseña a las mujeres a convivir con la naturaleza (33-34). Finalmente el Jefón y los hombres vuelven al pueblo a entregarse a Bad Dopí porque no hay comida en la isla y vienen a recoger a las mujeres primero. Pero, las mujeres se han sostenido sembrando la comida en la isla gracias a la sabiduría de Yemayá. Cuando el Jefón y los hombres van al otro lado de la isla a recoger a las mujeres, las encuentran “todas gorditas, y bien alentaditas” (34). Las mujeres invitan a los hombres a cenar esa noche, diciéndoles que ellas prefieren “morir libres que vivir sirviendo a los hombres lechuza” de Bad Dopí (34). El Jefón, aferrado a su creencia en la superioridad de los hombres, claramente está en desacuerdo con las mujeres: “Nor mer discutir. Ahorar mismor var ar venir conmigor, porquer yor sor er jefer der pueblor. Yr ademar, lar mujerer nor saber hacer nadar bier” (34). Pero, pese a su rol de “Jefón”, él ya no tiene el control sobre el grupo y mucho menos sobre su hija Yemayá. El pueblo ya comprende que fue Yemayá quien desarrolló la agricultura y, entonces, los hombres se disculpan y las mujeres les aceptan las disculpas y perdonan al Jefón por haberles enseñado a creerse inferiores. De nuevo el narrador cita a Jack Mantorra para señalar el momento en que el Jefón ha perdido por completo su

control sobre las mujeres y el pueblo entero: “Bueno, dice Jack Mantorra, que de nada le sirvió hablar” (34) así que el Jefón no tiene otra opción salvo reconocer la importancia de las mujeres y de la naturaleza.

En ese momento del cuento, el narrador explica que las mujeres hacen las paces con los hombres porque “el pueblo tiene dos mitades, una hecha de hombres y la otra de mujeres, y sólo es pueblo entero cuando se juntan las dos” (34). Después de reconocer la importancia de las mujeres, especialmente por haber demostrado su independencia y capacidad de sobrevivir sin los hombres, el Jefón finalmente acepta que la comunidad sólo funciona bien como unidad entera, sin divisiones de poder. Finalmente, Yemayá llega a ser jefa del pueblo al morir su padre varios años más tarde.

Claro que la dominación de la naturaleza como un monocultivo es, en realidad, un callejón sin salida. A fin de cuentas, el Jefón pierde el control sobre el pueblo cuando pierde el control sobre la naturaleza. De igual modo, el pueblo no puede funcionar cuando está dividido, pero es de notar que tampoco puede funcionar si la relación del pueblo con la naturaleza está dividida puesto que el concepto de complementariedad no se limita a los hombres y las mujeres.

A nivel alegórico, los hombres simbolizan el poder que abusa de las mujeres que simbolizan a los grupos marginados. Yemayá, como una orisha que representa la madre naturaleza, tiene que recuperar esos saberes ancestrales ignorados por el Jefón. Su habilidad de reconocer la importancia de las semillas de las frutas también es alegórica puesto que, en la religión Yoruba, Yemayá es

la orisha del agua, incluso el agua del útero durante el embarazo,⁴² líquido que nutre la semilla del ser humano. Yemayá demuestra su capacidad de conectar al ser humano a la naturaleza a través del proceso de la siembra. En efecto, las semillas de Yemayá generan las frutas, el propio ser humano y el conocimiento afrocéntrico.

El cuento concluye cuando Yemayá se convierte en jefa del pueblo, lo cual constituye el nombre de ese relato. En este sentido, la identidad de Yemayá como jefa se basa en dos aspectos fundamentales: la igualdad entre los hombres y las mujeres y el equilibrio entre el pueblo y la naturaleza. Esos dos elementos le permiten a Yemayá salvar al pueblo de morirse de hambre en Isla Perdida y evitar la esclavitud de Bad Dopí. Por consiguiente, la representación de la naturaleza *otra* en “Yemayá, jefa del pueblo” apunta a una identidad en el imaginario nacional costarricense que no se basa en la homogeneidad, sino que añade dos elementos fundamentales a ese imaginario: la identidad de la población afrocostarricense y su relación con la naturaleza. En fin, el cuento ofrece una alternativa para Costa Rica, tanto cultural como ecológica o, si se prefiere, eco-cultural. Sin embargo, Yemayá como una figura eco-cultural, sigue ausente en “la Suiza de Centroamérica” aunque tiene la capacidad de descolonizar e interculturalizar la identidad nacional.

⁴² www.agolaroye.com

Una comparación entre la representación de la naturaleza en *Cuentos de mi Tía Panchita* de Carmen Lyra y *Los cuentos del Hermano Araña* y *Los cuentos de Jack Mantorra* de Quince Duncan.

“While the original source material for this last section is undoubtedly African, brought over by black laborers in the eighteenth and nineteenth centuries, Lyra has clearly ‘nationalized’ it....” (Ann González 31)

El epígrafe que comienza esta sección hace patente el problema de la “nacionalización” o homogeneización de los cuentos de Anancy en Costa Rica. Esa “nacionalización” en la literatura no sólo sustituye los personajes originales africanos con personajes europeizados, sino que también borra casi por completo los saberes ecológicos que forman una parte integral del pensamiento afrocostarricense. Así que ese nexo entre la comunidad afrocostarricense y la naturaleza ha sido reemplazado con una visión antropocéntrica en la cual la naturaleza no es nada más que un recurso para explotar. Como ya hemos dicho ya varias veces, la perspectiva antropocéntrica enseña que los seres humanos forman el núcleo del universo y que, sin nosotros, el mundo no podría existir. Esa creencia en la superioridad del ser humano sobre la naturaleza se arraiga en el cristianismo⁴³ y la colonialidad⁴⁴. Al comparar *Cuentos de mi Tía Panchita*

⁴³ Según Lynn White, el cristianismo propone una perspectiva de dominación sobre la naturaleza: Man shares, in great measure, God’s transcendence of nature. Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia’s religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God’s will that man exploit nature for his proper ends. (10)

⁴⁴ Eduardo Gudynas nos recuerda que

de Carmen Lyra y *Los cuentos del Hermano Araña* y *Los cuentos de Jack Mantorra* de Duncan, se vislumbra la medida en que la nacionalización de los cuentos de Anancy es una forma de apropiación de la cultura afrocostarricense y, por consiguiente, de su manera de representar la naturaleza.

Por lo tanto, los relatos de Duncan dialogan con el texto de Lyra e intentan recuperar los elementos afrorrealistas de los cuentos de Anancy. Pero, al leer los textos desde la eco-culturalidad, se comprenderá que nuestra lectura de *Los cuentos del Hermano Araña* y *Los cuentos de Jack Mantorra* no sólo resalta el modo en que Duncan pone en tensión la homogeneización cultural de los cuentos de Anancy, sino que también resignifica, aunque sutilmente, la naturaleza en dichos textos. Para facilitar nuestro análisis, comentaremos primero *Cuentos de mi Tía Panchita* que fue publicado un medio siglo antes de *Los cuentos del Hermano Araña* y sesenta años antes de *Los cuentos de Jack Mantorra*. De ahí, estará más claro cómo los cuentos de Duncan intentan recobrar la perspectiva afrocostarricense o “intracéntrica” en los cuentos de Anancy.

En primera instancia, hemos de reconocer que el hecho de que el texto de Lyra no es afrorrealista no le quita sus méritos. Es un texto sumamente importante en el canon costarricense y, de cierto modo, ha visibilizado la existencia de los cuentos de Anancy a nivel nacional. Lo que nuestra lectura

A medida que avanzaba el control de la Naturaleza, se imponía a su vez una visión utilitarista. Quedaban atrás los miedos ante el entorno, convirtiéndolo en una “canasta” de recursos que pueden ser extraídos y utilizados. Minerales, animales y plantas eran vistos como abundantes y al alcance de la mano; las llanuras y bosques eran descriptos como inmensos y aguardando su explotación [...] (20)

pretende poner de relieve es que, pese a esas buenas intenciones, la literatura costarricense todavía no incluye la voz afrocostarricense como una herramienta constitutiva de la creación del imaginario nacional, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza y los saberes ancestrales afros.

Además de su popularidad literaria, la influencia de Lyra se extendía a la política, a la educación nacional y también a la crítica literaria. Fue una maestra que “no sólo fue la primera persona que enseñó literatura infantil [en Costa Rica], sino también la creadora de ‘la cátedra de Literatura Infantil en la Escuela Normal de Costa Rica’” y “la única mujer integrante de la junta del Patronato Nacional de la Infancia cuando esta institución se inauguró en 1930” (Pacheco 33-34). Al terminar sus estudios de maestra con una especialidad en la enseñanza infantil pre-escolar, recibió una beca gubernamental que le permitió estudiar en París donde se adhirió al marxismo. En 1931, ayudó a fundar el Partido Comunista en Costa Rica y, en el mismo año, publicó la novela *Bananos y hombres* que fue la primera obra literaria costarricense que atacó el imperialismo estadounidense y reprendió las acciones nocivas de las compañías bananeras. Lyra murió exiliada en México por su participación en el Partido Comunista; sin embargo, hoy día su rostro está en el billete de veinte mil colones que, hasta el año 2010 fue el billete más valioso en Costa Rica.

Aunque Lyra publicó *Cuentos de mi Tía Panchita* por primera vez en 1920, debido al éxito del texto ella continuó reorganizando y añadiendo varios cuentos a la colección hasta su muerte (González 31). El texto se divide en dos partes: la primera incluye los cuentos de la Tía Panchita mientras que la

segunda sigue el estilo de los cuentos de Anancy. Ann González, experta en la literatura infantil de Centroamérica, ha notado que la fuente original de la segunda sección “es, sin duda, africana” (31, traducción mía). Sin embargo, el texto pretende insertar al personaje “típico” costarricense, es decir el “labriego sencillo” o campesino, en las historias. Resulta que Lyra crea un imaginario nacional en el cual el campesino termina representando a casi todos los habitantes de Costa Rica lo que, según nuestra lectura, constituye una suerte de purgación de las diversidades nacionales.

Sin embargo, hay quienes han comentado que *Cuentos de mi Tía Panchita* es una “rejection of European standards based on money and nobility as well as a social leveling device putting all Costa Rican on the same footing” (González, “Costa Rican Identity and The Stories of Carmen Lyra” 74). Esa afirmación del mensaje social de *Cuentos de mi Tía Panchita* se observa en las descripciones sobre el personaje de Tía Panchita. En las primeras líneas de la colección, el narrador describe a la tía de la siguiente manera:

Mi Tía Panchita era una mujer bajita, menuda, que peinaba sus cabellos canosos en dos trenzas, con una frente grande unos ojos pequeñines y risueños. Iba siempre de luto, y entre la casa protegía su falda negra con delantales muy blancos....Hacía mil golosinas para vender, que se le iban como agua y que tenían fama en toda la ciudad. En el gran armario...estaban los regalos que sus manos creaban para el paladar de los josefinos: las cajetas de coco y de naranja agria más ricas que he comido en mi vida; quesadillas de chiverre que muchas veces hicieron

flaquear mi honradez...Ella fue quien me narró casi todos los cuentos que poblaron de maravillas mi cabeza (7-8)

Lyra ha creado esa figura de la tía para hacerla más amable y, efectivamente, más accesible para la cultura popular costarricense. Simplemente dicho, es una mujer amable y pequeña que hace dulces y confites para su comunidad en San José. Si bien la imagen de Tía Panchita se alinea con casi cualquier comunidad costarricense de la primera mitad del siglo XX, el narrador aclara que Tía Panchita no es parte de la élite costarricense:

Las otras personas de mi familia, gentes muy prudentes y de buen sentido, reprochaban a la vieja señora su manía de contar a sus sobrinos aquellos cuentos de hadas, brujas, espantos, etcétera, lo cual, según ellas, les echaba a perder su pensamiento....Lo que sé es que ninguno de los que así hablaban, logró mi confianza y que jamás sus conversaciones sesudas y sus cuentecitos científicos, que casi siempre arrastraban torpemente una moraleja, despertaron mi interés. (8)

De modo que Tía Panchita forma parte del imaginario nacional al representar una Costa Rica humilde frente a los poderes del mundo de aquella época, a saber, los países europeos y Estados Unidos. Es decir, Lyra comienza a desarrollar las cualidades amables de Tía Panchita y, una vez establecidas, añade varios elementos rústicos que claramente contrastan con la percepción de la modernización de la época. En efecto, la Tía Panchita se había convertido en un símbolo de lo tradicional y lo propio de Costa Rica. Según González:

What Lyra is actually doing is creating a way for Costa Ricans to see themselves in relation to others, that is, she is helping to create a national imaginary. The most visible part of this national identity is the ‘tonto descalzo,’ or *campesino* with whom Costa Ricans identify. Even today, almost one hundred years after Lyra published her stories, Costa Rican children are still taught to identify with the national construct of the ‘labriego sencillo’⁴⁵ of their national anthem.

(Resistance and Survival: Children's Narrative from Central America and the Caribbean 32-33)

Aunque González se refiere al “labriego sencillo”, no hay que olvidar que la Tía Panchita también representa a toda la cultura costarricense. Es decir, no sólo sirve el labriego o campesino como un prototipo de la identidad nacional, sino que la Tía Panchita lo es también. En cierto sentido, la Tía Panchita comparte algunas de las mismas cualidades con Jack Mantorra puesto que es un personaje que cuenta las historias sobre la identidad de un grupo a través de la oralidad. Al mismo tiempo, Tía Panchita es solamente una figura en los cuentos puesto que es el narrador quien realmente cuenta las historias.

Cuando “la cultura urbana de Costa Rica (especialmente la josefina) empezó a europeizarse y a secularizarse con la expansión del café, un proceso que se intensificó en la década de 1840” (Molina 15), el narrador encontraba en la Tía Panchita la representación de esa resistencia contra la europeización del conocimiento, la cual es una manifestación de la colonialidad del saber. Así que

⁴⁵ González indica que este último término se usa en el himno nacional costarricense (74).

Tía Panchita prefiere los conocimientos locales a las ciencias modernas y, de ahí, da expresión a una denuncia contra esa jerarquía del saber que se nutre de las llamadas ciencias institucionalizadas “universales” para, así, deslegitimar cualquiera de las otras formas de conocimiento que nacen en las comunidades fuera de los centros del poder.

Por consiguiente, el modo en que el narrador retrata a Tía Panchita, por un lado, y a los otros miembros de su familia por otro, evoca la dicotomía que existe entre las ciencias europeas y los saberes tradicionales de Costa Rica ya que Tía Panchita –el pueblo, si se quiere– es sencilla mientras que los otros miembros de la familia como el tío Pablo, asumen aires de superioridad gracias a “sus ordenadas ideas” (8).

Aunque el narrador siente cariño por las explicaciones menos ordenadas de Tía Panchita, él cree al igual que los otros miembros de su familia que el conocimiento de Tía Panchita es inferior al conocimiento científico: “guardo las mentiras de mi tía Panchita al lado de las explicaciones [...] sobre la formación de animales, vegetales y minerales [...]” (8-9). A pesar de que el narrador estima los dos tipos de conocimiento, considera que la sabiduría de su tía consiste de “mentiras”.

Este punto de vista sobre los conocimientos universales frente a los locales destaca la diferencia fundamental entre *Cuentos de mi Tía Panchita* y *Los cuentos de Jack Mantorra* y *Los cuentos del Hermano Araña*. El primero de esos textos insinúa por lo menos que el conocimiento “moderno” desde los centros de poder es más importante que los saberes, pero como se ha

observado en el análisis de “Yemayá, jefa del pueblo”, los conocimientos afros no son menos importantes que los modelos desarrollistas de la modernidad.

Así que los cuentos de Anancy contados por el personaje de Tía Panchita representan una paradoja. Aunque el narrador confía en el conocimiento y en la personalidad de su tía, desvalora el significado de sus cuentos al calificarlos como “mentiras”. Efectivamente, *Cuentos de mi Tía Panchita* celebra la imagen folklorizada de la tía y del campesino en sus cuentos y lo hace de una manera que sigue jerarquizando las expectativas establecidas por la colonialidad. La paradoja es que la retórica narrativa del texto reconoce la identidad local mientras que la lógica que impulsa todo el discurso sigue sustentando la colonialidad.

Además, hay que tener en cuenta que *Cuentos de mi Tía Panchita* no acepta lo afro como un valor positivo salvo una vez en “La Cucaracha Mandinga”:

¡La Cucaracha Mandinga! Jamás podré expresar el picaresco encanto que este adjetivo de “mandinga”, puesto con tanta gracia a la par de “La Cucarachita”, por los labios de quién sabe qué abuela o vieja china, vaciaba en nuestro interior. ¿Mandinga? Ninguna de las definiciones que sobre esta palabra da el diccionario responde a la que los niños nos dábamos, sin emplear palabras, de aquel calificativo que se agitaba como una traviesa llamita nacarada sobre la cabeza de la coqueta criaturilla. (9)

Para el narrador, “mandinga” no representa lo que el diccionario de la Real Academia explica como una persona floja, sin energía (276). Al contrario, el

pasaje desafía la definición ofrecida por la autoridad del diccionario vinculando la palabra al “encanto” y a la espontaneidad. El narrador reflexiona sobre la palabra que, para él, representa el potencial de despertar algo positivo. Se nota esto en el tono discursivo del narrador puesto que la palabra representa “tanta gracia”.

Aunque “mandinga” es una forma de liberación para el narrador, éste no se relaciona todavía con la memoria simbólica africana. Es decir, el narrador intenta resignificar la palabra “mandinga”, pero todavía existe el problema de que, para la Real Academia Española y para el narrador, “mandinga” es una palabra española que desconoce que “mandinga” tiene sus raíces en el oeste de África (Canut 32; Macbrair v). Por lo tanto, mientras reconocemos la magnitud de resistencia del narrador contra la colonialidad del saber, hay que notar que el narrador todavía cae en la misma trampa colonial al invisibilizar la presencia africana de los cuentos de su tía.

La invisibilización o apropiación de los cuentos es una manifestación más de un multiculturalismo simplista que ocurre cuando “la diversidad se expresa en su forma más radical, por separatismos y etnocentrismos y, en su forma liberal, por actitudes de aceptación y tolerancia” (Walsh 46). El multiculturalismo no equivale a la interculturalidad que por su parte es una transformación verdadera del sistema mismo; más bien, es una manera de “tolerancia” de parte de la clase dominante hacia las culturas marginadas, pero eso obviamente no implica aceptación ni un cambio de las estructuras de poder. Por eso, si bien es cierto que el narrador no acepta “mandinga” como explica el Diccionario de la Real Academia Española, tampoco acepta su representatividad africana.

Del mismo modo, *Cuentos de mi Tía Panchita* pretende incorporar a todos los grupos costarricenses mediante una sola imagen que ha sido el “labriego sencillo”. El problema con este tópico sociocultural es que pretende reunir a las culturas tradicionalmente más marginadas y diversas como símbolo de un todo orgánico. Por lo tanto, este proceso de aculturación termina invisibilizando a las poblaciones afros e indígenas, por ejemplo, convirtiéndolos en “labriegos sencillos” y anónimos. Uno de los resultados es que los saberes ancestrales de la comunidad afrocostarricense desaparecen dentro de una exaltación inocua de un “labriego sencillo”, más ficticio que real. De igual modo, la representación de la naturaleza también se anula puesto que la no existencia de la comunidad afrocostarricense implica la no existencia de un territorio propiamente afro. Al perder su condición de hábitat natural con raíces profundamente ancestrales, se convierte en un mero recurso de extracción que ilusoriamente ayudará a Costa Rica a ser un país moderno.

Por esta razón, no hay que olvidarse del trasfondo de los cuentos. Por ejemplo, en “Tío Conejo y el yurro” (*Cuentos de mi Tía Panchita*), los personajes están en un bosque cerca de un yurro⁴⁶ que, debido a una sequía, tiene solamente “una miseritica de agua” (143). Tío Tigre, uno de los personajes que figura frecuentemente en los cuentos de Anancy, ⁴⁷ bebe del yurro, pero no deja que los otros animales se acerquen a tomar agua. Tío Conejo, el protagonista cuyas características se parecen mucho a las del Hermano Anancy, aunque es

⁴⁶ Arroyo

⁴⁷ “Hermano” Tigre es el nombre más común en los cuentos de Anancy tradicionales.

pequeño, es también astuto, resuelve engañar al tigre para tener acceso al agua.

Así el conejo se envuelve en miel y hojas y se mete una jícara a la boca para espantar al tigre. Con la jícara, le habla a Tío Tigre con voz de “Hojarascal del Monte” o sea, como una especie de monstruo para espantar al tigre. Hojarascal del Monte le explica a Tío Tigre que “toda la montaña es mía....Este yurro es mío y pedile a Dios que no me arrepienta de dejarte ir” (145). Tío Tigre, asustado, huye del paraje, y Tío Conejo bebe el agua del yurro hasta saciar la sed y, después, convoca despectivamente a los demás animales del bosque: “Bueno, ahora sí, manada de inútiles, vayan a beber agua, ya está todo arreglado. ¡Y síganme comiendo por detrás!” (145). Otra vez Tío Conejo les grita a los otros animales, aparentemente furioso al verlos llegar al yurro para tomar agua: “¡Eso es, así es como les gusta a ustedes todo, sinvergüenzones, a mama sentada! ¡Otra vez cojan cacho!” (146).

Lo que vale destacar del pasaje es que el agua es un recurso privatizable; el tomar agua del arroyo no es un acto comunal. De hecho, una de las diferencias fundamentales entre la obra de Lyra y la de Duncan es el hecho de que no existe una comunidad entre los animales en “Tío Conejo y el yurro”. Por otro lado, el concepto de comunidad y las prácticas comunitarias son un rasgo muy importante para los afrodescendientes como hicimos notar según los criterios del afrorrealismo: “la reafirmación del concepto de comunidad ancestral”.

En vez de compartir el agua entre los miembros de la comunidad, Tío Conejo y Tío Tigre intentan apropiarse del agua de los otros animales y, para Lyra, esto puede ser el mensaje que quería comunicar al lector. Al examinar el cuento desde esta perspectiva, se observa que la privatización de los recursos naturales no funciona puesto que Tío Tigre y Tío Conejo terminan saliendo del yurro. Es decir, los dos personajes que no quieren compartir el agua no la tienen al final del cuento. Pero, como señalamos, el problema con esta perspectiva es que nunca la relaciona con la importancia de la comunidad y su identificación con la naturaleza. Por lo tanto, el cuento logra revelar los problemas inherentes a capitalizar la naturaleza, pero como ocurre con el significado de “mandinga” y con la imagen del “labriego sencillo”, la presencia afro junto con sus saberes ancestrales se pierden. De modo que la representación de la naturaleza sigue sufriendo un desconocimiento.

Sea la que sea la orientación sociopolítica de Lyra, la misma colonialidad que hemos destacado en nuestro análisis repetidas veces todavía imposibilita una verdadera descolonización y transformación nacional. Es decir, la división entre los personajes y la naturaleza sigue imponiendo un *modus vivendi* de explotación y no de convivencia. Por lo tanto, el texto trata los problemas del campesino, pero continúa excluyendo la perspectiva de la naturaleza.

Debido a las frecuentes referencias a Dios, no estará de más analizar aquí la influencia del cristianismo con respecto a la representación de la naturaleza en *Cuentos de mi Tía Panchita*. La breve historia “Por qué Tío Conejo tiene las orejas tan largas” intenta dar una explicación humorística de por qué los

conejos tienen las orejas largas. Así el protagonista Tío Conejo quiere tener “una estatura mayor” (115), entonces vuela, con la ayuda de un zopilote “a las nubes adonde Tatica Dios” (115). “Tatica Dios” le indica a Tío Conejo que si éste quiere ser más grande, tiene que traerle un pellejo de león, otro de tigre y otro de lagarto con la condición de que Tío Conejo los mate primero (115). Desde el inicio del relato, se nota que Tatica Dios sólo quiere el pellejo de los animales, pero no desea que se coma ni se utilicen los restos de los tres animales que el conejo ha de matar. De modo que, el cuento confirma lo que el ecocrítico Lynn White ha aseverado astutamente sobre la influencia que el cristianismo ha ejercido sobre la naturaleza: “...Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects” (10). Esa actitud de indiferencia respecto de la condición de la naturaleza se hace patente en el personaje de Tatica Dios. Claramente, el cuento se basa en lo que ha sido llamado “la jerarquía judeo-cristiana”:

The Judeo-Christian view is hierarchical. God commands first; within the limits of those commands, man rules; woman is subject to man, as are all the creatures, for God has brought them to Adam for him to name (Gen. 2:18-24, 3:16). In this scheme, the one who is higher has the power to impose penalties or even to deny life to those who are lower. (Gunn Allen 245)

Esta explicación resalta la medida en que el cristianismo inspira la dominación de la naturaleza en *Cuentos de mi Tía Panchita* puesto que Tío Conejo tiene que engañar y matar a Tío Tigre, a “Mano” Leoncito y a “Mano” Lagarto para

complacer a Tatica Dios. Obviamente, la importancia de seguir los mandatos de Tatica Dios es lo más importante para Tío Conejo, pese a las consecuencias que sus acciones puedan causar, como la destrucción de una naturaleza siempre considerada objeto de la creación y nunca su sujeto.

Al final del cuento, Tío Conejo le presenta a Tatica Dios las pieles de los tres animales, pero el dios cristiano no está de buen humor:

–Bueno, ¿y qué hay con eso? –le preguntó [Tatica Dios] de mal modo.

–Nada, pues que usted me dijo que le trajera una piel de tigre, otra de león y otra de lagarto, muertos por mí, y aquí están. Y que si se las traía me haría más grande.

Nuestro Señor exclamó: –¡Ah gran indino! ¡Se me puso que te ibas a salir con las tuyas! ¡Ya me parece las que has hecho en la Tierra!⁴⁸

Entonces lo cogió de las orejas y les dio tan gran jalonazo que se las estiró tamaño poco. (Ha de saberse que antes, Tío Conejo tenía las orejas chirrisquitillas). Después le dijo:

–¡Y te me quitás de aquí, zángano!

Tío Conejo salió a pito y caja, sobándose las orejas y Tatica Dios al verlo por detrás, no pudo dejar de echarse una carcajada y con esto se le fue el mal humor. (119-120)

Además de mandarle a Tío Conejo a matar a los animales, Tatica Dios no agradece las acciones de Tío Conejo ni quiere las pieles de los animales

⁴⁸ Tal vez será la traducción al inglés de Elizabeth Horton: "Oh, you little rascal. I'll see that you get yours, it's coming to you! This is what I think of what you've done on Earth!" (180)

mueritos, lo cual insinúa una actitud de indiferencia por la naturaleza. El relato no es ambientalista aunque la naturaleza ocupa un lugar central en la narración. Indudablemente, se enfatiza en el comportamiento de los personajes más en su papel como miembros de la comunidad selvática. Hay que notar que la astucia de Tío Conejo es lo que le permite matar a los otros animales más fuertes y, por asociación, se puede concluir que Costa Rica, como un país más pequeño frente a Estados Unidos, Europa y ahora China, también puede tener éxito frente a esos poderes más fuertes. Respecto al papel de Tatica Dios en el cuento, Tío Conejo tiene que manejar su relación con él cuidadosamente porque no quiere que se le enoje. En este sentido, Tatica Dios representa el poder colonial en la medida en que engaña a Tío Conejo y que se enoja cuando descubre que éste no se ha muerto mientras trataba de matar a sus adversarios. De ahí nuestra propuesta de que los animales pueden ser los otros países latinoamericanos a los que Costa Rica tiene que ganar para satisfacer las necesidades económicas de los países poderosos del mundo. En otras palabras, Tatica Dios evoca la colonialidad y los poderes que ejercen dominio a partir de ella.

Al igual que los trabajadores bananeros de *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*, Tío Conejo tiene que destruir la naturaleza en su alrededor –es decir al tigre, al lagarto y al león– para sobrevivir bajo las condiciones impuestas por la colonialidad. Cuando por fin Tío Conejo cumple con sus órdenes destructivas, Tatica Dios lo desprecia. En efecto, Tío Conejo se encuentra en el mismo callejón sin salida de los obreros bananeros.

Esta revelación es importante porque demuestra que, otra vez, los mensajes de denuncia social en los cuentos de Lyra son importantes; sin embargo, sólo pueden ayudar al país a resistir a los poderes del mundo hasta cierto punto. Es decir, el texto enseña a defenderse contra las superpotencias del mundo, pero sin cuestionar la instrumentalidad económica de la naturaleza como un bien. Nuestra lectura de “Por qué Tío Conejo tiene las orejas tan largas” demuestra que Tatica Dios simboliza la explotación de la naturaleza y Tío Conejo representa a los costarricenses como agresores y víctimas de dicha explotación. La naturaleza es un recurso que Tío Conejo tiene que destruir para demostrar su lealtad a Tatica Dios, pero éste no está contento aún después de esa devastación, como la United Fruit Company nunca satisface la sed de explotar la naturaleza en Costa Rica.

La representación de la naturaleza en los cuentos de Anancy tiene un papel mucho más integral de lo que hemos visto en los relatos de Lyra. Aunque no hay duda de que los afrocostarricenses han tenido que confrontar el problema de la autodestrucción eco-cultural, el discurso narrativo en las historias de Anancy se enfoca en la naturaleza y la comunidad afro como un todo orgánico sin reducir la naturaleza a su materialidad.

La comparación entre los textos de Lyra y los de Duncan es particularmente útil porque hay varios de los mismos personajes en varios cuentos de cada uno. Aunque nuestras lecturas de los cuentos de Lyra pueden abrir otras maneras progresistas de pensar los mensajes fundamentales de su obra, lo que sí le falta a la interpretación de Lyra es una relación complementaria

y convivencial entre los personajes y la naturaleza en *Cuentos de mi Tía Panchita*. Por otro lado, los cuentos de Anancy de Duncan se basan en los saberes ancestrales africanos que están íntimamente vinculados a la naturaleza.

Al comparar las obras de los dos escritores, es de notar que Tía Panchita de Lyra y Jack Mantorra de Duncan comparten la función de contar una historia al narrador, pero como hemos señalado, el narrador de Lyra no confía en el conocimiento de Tía Panchita. Más bien, cree que los cuentos de Tía Panchita son “mentiras” que sirven sólo para la diversión de los niños. Aunque el narrador de *Cuentos de Jack Mantorra* y *Los cuentos del Hermano Araña* asevera que Jack Mantorra es una “cotorra”, es decir, repite todo lo que escucha, no duda del valor del conocimiento de Jack. La “Nota introductoria” de *Los cuentos de Jack Mantorra* destaca el papel de Jack Mantorra:

Jack Mantorra se basa para componer sus cuentos, en las tradiciones que heredó de su abuelito, que era un africano. De ahí vienen algunas de las historias. Otros nombres y otros relatos, viene del Caribe, de donde es el negrito cuentero, como hemos visto....Jack sabe que los niños y jóvenes son inteligentes. Por eso, sus cuentos los invitan a ustedes a pensar....Así que los cuentos que vas a leer, vienen también de muy cerca. Pues Jack Mantorra los contó pensando en ustedes. Yo, lo que hago es ponerlos por escrito. (2)

Como se puede ver, Jack Mantorra es mucho más complejo que Tía Panchita. Primero, Mantorra no solamente divulga los conocimientos de África y del Caribe, sino que también los contextualiza dentro de la experiencia

afrocostarricense. De manera que, su conocimiento es un elemento vital no sólo para establecer la actual identidad afrocostarricense, sino para recuperar esa identidad como constitutivo del imaginario nacional también. Es decir, el personaje de Jack Mantorra concreta la identidad afrocostarricense que, a la vez, es una respuesta al problema de la invisibilización de las comunidades afros en Costa Rica. Como bien señala Handelsman, “las referencias a África han de comprenderse como un aspecto integral de una estrategia general para combatir la colonialidad del poder y del saber” (*Leyendo la globalización desde la mitad del mundo* 73).

La correlación entre la colonialidad del poder y del saber se extiende hasta la colonialidad de la naturaleza puesto que, al invisibilizar los saberes afrocostarricenses –tanto ancestrales como los más recientes que se han desarrollado desde finales del siglo XIX, también se excluyen varias posibles alternativas para comprender la representación de la naturaleza en la literatura costarricense. Así que, desde la eco-culturalidad, el personaje de Jack Mantorra representa un intento de recuperar esos saberes afrocéntricos en los cuentos de Anancy que, además de combatir la colonialidad del poder y del saber, apuntan a la decolonialidad de la naturaleza.

Al volver a Tío Conejo, y con respecto a los otros personajes en los textos, es evidente que Tío Conejo y Hermano Araña (o Anancy) comparten varias cualidades. Cada protagonista es una combinación de héroe y antihéroe puesto que Tío Conejo y el Hermano Araña son más pequeños que su adversario, pero asimismo son más inteligentes y, con frecuencia, los dos

emplean el poder de su astucia. Consecuentemente, terminan usando su inteligencia para causar problemas en su comunidad. En efecto, los dos protagonistas son un tipo de marrullero o “trickster”, como ya hemos indicado. El personaje picaresco y pequeño de Tío Conejo y del Hermano Araña típicamente sirve para enseñar lo bueno que raramente se practica y lo malo que no se debe imitar. Por su parte, los otros personajes son las víctimas de los engaños de Tío Conejo y del Hermano Anancy. Una de las frecuentes víctimas del conejo y de la araña es el mismo animal, el tigre. En los cuentos de Tío Conejo se llama Tío Tigre y en los cuentos de Anancy de Duncan es el Hermano Tigre. Como adversario, siempre sufre por las travesuras de Tío Conejo/Hermano Araña.

Pese a las similitudes entre los cuentos de Lyra y Duncan, los elementos afrorrealistas y ecológicos en los textos de Duncan claramente se diferencian de los rasgos del “labriego sencillo” nacionalizado de Lyra. Sin desconocer la importancia de ese “labriego” o campesino, *Los cuentos del Hermano Araña* y *Los cuentos de Jack Mantorra* amplían la identidad nacional al añadir la presencia y el conocimiento cultural de los costarricenses de herencia africana.

La recuperación de la identidad afrocostarricense también revela una perspectiva *otra* sobre la representación de la naturaleza tanto en la literatura costarricense como en el imaginario nacional. Ya hemos señalado en páginas anteriores que a pesar de ciertas coincidencias superficiales entre “Tío Conejo y el yurro” y los cuentos de Anancy, la nacionalización de la identidad en *Cuentos de mi Tía Panchita* excluye las identidades frecuentemente marginadas, como las de los afrocostarricenses. Indudablemente, esa exclusión de la identidad afro

del imaginario nacional ha implicado una rotunda desvalorización general de varios conocimientos ancestrales afros de la naturaleza.

Al tomar en cuenta *Los cuentos del Hermano Araña* y *Los cuentos de Jack Mantorra* se evidencia la posibilidad de pensar la naturaleza desde una perspectiva *otra* que, en términos básicos, no conduce a la destrucción del planeta. Por lo tanto, conviene analizar primero el relato “La leña” de *Los cuentos del Hermano Araña* que expresa una conciencia afrorrealista y, al mismo tiempo, demuestra la medida en que los saberes desde la experiencia afrocostarricense sobre la naturaleza se diferencian de los del Valle Central.

Como estrategia de recuperar la voz afrocostarricense, “La leña” emplea el uso de la perspectiva intracéntrica puesto que el narrador insiste en que el cuento realmente es de Jack Mantorra. Como ya se sabe, Jack Mantorra es el “cuentero negro” que guarda la memoria colectiva afro y, así

representa el brujo o jefe de la tribu, que al atardecer, se daba a la tarea de contar las historias del Hermano Anansi a los niños; y representa a la abuela o al abuelo, en el contexto caribeño y de Limón, sentado sobre su hamaca meciéndose en el aire ardiente de la tarde, los niños junto a sus pies, ávidos de su palabra (Duncan, *Los cuentos de Jack Mantorra* 2)

En efecto, el cuento procede de un personaje estrechamente vinculado a las culturas africana y afrocaribeña. Es decir, no es una figura popular en el imaginario de Costa Rica como el “labriego sencillo” o la “viejecita” de San José. Más bien, es un personaje responsable por mantener la identidad afro en Costa Rica y, por lo tanto, esta figura y sus cuentos afrocéntricos

[constituyen] un espacio liminal donde la insistencia en la necesidad de mirar ‘casa adentro’ pone de relieve la medida en que la recuperación de lo afro conlleva un proceso interno de dinamización y actualización de los legados culturales heredados de los ancestros. (Handelsman, *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo* 95)

El primer personaje en “La leña” es el Hermano Gungú, cuyo nombre evoca la identidad africana puesto que “gungú” es una derivación del Bantú. El texto usa los nombres africanos para reivindicar la memoria simbólica africana, además de restituir la voz afro por medio de la terminología afrocéntrica, como explica Duncan en su artículo sobre el afrorrealismo.

No sorprende que la identidad del Hermano Gungú se relaciona con el territorio y la naturaleza: “...el Hermano Gungú hizo una finca de maíz tierra adentro, donde se juntan los ríos y empieza la quebrada” (8). Puesto que la población afrocostarricense no tenía acceso a otras regiones del país antes de la Guerra Civil, no había otra opción salvo conocer y trabajar bien el territorio de la provincia de Limón donde vivía. Al emplear los saberes ancestrales acerca de la naturaleza en “La leña”, se pretende recuperar y resignificar la presencia afro en Costa Rica desde el territorio. Es precisamente esa (re)apropiación del territorio tanto geográfico como literario lo que esos personajes afrorrealistas, como el Hermano Gungú y Jack Mantorra, contribuyen en cuanto a la reconfiguración del imaginario nacional. En efecto, su identidad es eminentemente diaspórica: se construye desde la herencia africana y, al mismo tiempo, desde la experiencia afrocaribeña en el territorio litoral costarricense.

Debido a que los afrocostarricenses no podían salir de Limón desde su llegada a Costa Rica en el siglo XIX y, así, dependían de su conocimiento ecológico de la región para sustentarse, no se puede olvidar que la afirmación del legado africano y del territorio costarricense en los cuentos de Anancy son fundamentales para la población afrocostarricense y su conocimiento de su propia sobrevivencia. Así que es valioso pensar de nuevo en la ubicación de la finca como una construcción planificada del Hermano Gungú y contextualizarla dentro del pensamiento eco-cultural. Es decir, la finca del Hermano Gungú como “tierra adentro” es el producto del conocimiento de un agricultor capaz de comprender que “en la barra de Colorado, la tierra es muy buena...para el maíz” (8). En efecto, para sembrar el maíz, hay que considerar la calidad de la tierra que, por su parte, se relaciona con la presencia del agua. El narrador reconoce la importancia del lugar precisamente porque registra toda una historia del pueblo afro y su capacidad de superar las limitaciones de la colonización forzada y, a través de una plena convivencia con la naturaleza, convertirse en protagonistas de dicha historia. Resignificar la naturaleza en el cuento y darle historicidad reconstruye la relación entre el territorio, la identidad y la naturaleza.

Tal vez sea una de las ironías de la historia nacional costarricense, pero hemos de comentar que la finca como lugar representativo de la historia afro en el cuento hoy día pertenece al Refugio Nacional Barra del Colorado⁴⁹, situado en el litoral caribeño cerca de la frontera con Nicaragua y a unos 20 kilómetros al norte de la comunidad afrocaribeña en el Parque Nacional Tortuguero. Así que

⁴⁹ El Refugio se creó en 1985, diez años después de la publicación de “La leña”.

la finca del Hermano Gungú ha sido reconstituida como un lugar ecológico dentro de un Plan Nacional de protección de tierras.

En resumidas cuentas, la ubicación de la finca del Hermano Gungú es importante porque descentraliza el Valle Central como el eje absoluto de la identidad costarricense. El haber creado un refugio en ese lugar es una manera de reconocer su biodiversidad. En este sentido, no se considera ese territorio como un lugar “desarrollado” según la colonialidad y la modernización. Recordemos que la anhelada identidad basada en el modelo de desarrollo estadounidense y europeo es ilusoria puesto que las compañías transnacionales y los gobiernos, tanto nacionales como extranjeros, se benefician de los recursos naturales del territorio para satisfacer sus cuotas de producción. Al mismo tiempo, la cultura y la tierra de los afrocostarricenses se están perdiendo entre los jóvenes atraídos por la modernización universalizada ejemplificada por las modas de San José y de otros países desarrollistas, olvidándose de los saberes ancestrales.

La pertenencia a la tierra no se debe desconocer puesto que implica vivir en un lugar sin destruirlo y, así, fortalecer la identidad. Lejos de esa idea, los países del imaginado “primer mundo” todavía siguen sus proyectos de desarrollo que “vampirescamente crecieron *a expensas* de otros, muchísimos: que los países *subdesarrollantes subdesarrollaron* (subdesarrollan) a los demás (Fernández Retamar, “Calibán quinientos años más tarde” 15). Inversamente, es posible leer “La leña” pensando en el Hermano Gungú como un símbolo de quienes no valoran la tierra como un mero objeto de extracción o de consumo,

sino como la máxima fuente de la vida. De modo que, destruir la naturaleza en nombre del progreso de Costa Rica equivale a iniciar todo un proceso de desterritorialización, el mismo que implica la destrucción de la historia, la identidad y la memoria colectiva de los afros que han pasado siglos conviviendo con sus tierras en el este del país. Como seguimos insistiendo, esos territorios representan la historia misma de los afrocostarricenses y, por lo tanto, trabajar y cultivar la naturaleza son prácticas vivenciales íntimamente relacionadas con la función de servir de guardianes de toda esa historia afro.

A diferencia de *Cuentos de mi Tía Panchita* donde el material se lee como “humildes llaves de hierro que abrían arcas cuyo contenido era un tesoro de ensueños” (9), la voz de Jack Mantorra es el saber comunal ancestral. Por eso, “La leña” es una afirmación de la realidad desde la cultura afro que reconoce el habla del elote de maíz y el machete. Aunque el único personaje que duda eso es el Hermano Araña, al final del cuento, la leña que carga comienza a hablarle también. Efectivamente, “La leña” no se encierra en la lógica eurocéntrica, demostrando que el Hermano Araña se ha equivocado al creer que las cosas no pueden hablar. Si se puede desprender del texto que existen múltiples maneras no occidentales de interpretar la realidad, hemos de concluir que así ha de ser también con la identidad nacional y la representación de la naturaleza.

Al pasar al cuento “El paseo del Hermano Araña” de *Los cuentos del Hermano Araña*, nuestra lectura se dirige a la medida en que la naturaleza forma parte de la identidad colectiva del pueblo afrocostarricense. Analizaremos la representación de la naturaleza desde el aforrealismo y la ecología, recordando

que si no se toma en cuenta el aspecto cultural del cuento, la perspectiva ecológica no tendrá mucho sentido.

El relato comienza como tantos otros cuentos de Anancy de Duncan; es decir, con una referencia a Jack Mantorra. El narrador explica que Jack le cuenta que el Hermano Tucumá⁵⁰ y el Hermano Araña van a pescar. Logran llenar un saco de una variedad de pescados, pero el Hermano Araña no se contenta con la mitad del saco y decide llevárselo todo. El plan del Hermano Araña es bastante sencillo: al caminar de regreso, el Hermano Araña va a fingir un robo y, durante la confusión, quitarle al Hermano Tucumá el saco de pescado. Esto lo hace sin problema, pero, después del robo, el Hermano Araña se cae sobre un bejuco en el camino y, así, pierde el saco, pero por lo menos se escapa de “la furia del Hermano Tucumá” (26).

Perdido después de escaparse del Hermano Tucumá, el Hermano Araña llega por casualidad a casa de su “eterno rival”, el Hermano Tigre. El Hermano Araña engaña al Hermano Tigre convenciéndole de que ha llegado a su casa para felicitarle por su cumpleaños aunque no lo es. Efectivamente, el Hermano Araña finge hacer un bien al Hermano Tigre para que éste devuelva el favor, cuando en realidad, no le ha hecho nada ya que no es el cumpleaños del Hermano Tigre. El engaño se realiza y el Hermano Tigre finalmente cree que el Hermano Araña realmente le quiere felicitar por el cumpleaños, pero se ha equivocado de fecha.

⁵⁰ Se conjetura que “tucumán” se refiere a un tipo de perico (*amazona tucumana*).

Una vez convencido de que la visita del Hermano Araña es de un amigo, el Hermano Tigre le invita a cenar y pasar la noche en su casa. No obstante, pese al gesto fraterno del Hermano Tigre, éste aún no es tan ingenuo para confiar totalmente en el Hermano Araña, como lo hizo el Hermano Tucumá, y le pone al Hermano Araña varias trampas para que no trate de comer las sobras de la cena. Cuando cree que el Hermano Tigre duerme, el Hermano Araña se levanta y va a la cocina donde están las sobras de la cena. Soporta cada sorpresa dolorosa hasta la última que termina siendo un cangrejo escondido en una olla. Los gritos del Hermano Araña llenan la casa y éste tiene que huir del furioso Hermano Tigre y se esconde en el gallinero. Sin embargo, la presencia del Hermano Araña en el gallinero les molesta a las gallinas y él tiene que buscar refugio en el cielo raso de la casa del Hermano Tigre y así, junto con una explicación sobre las arañas, es como el cuento concluye.

En efecto, el cuento es un tipo de moraleja que explica que si una persona trata mal a los demás, no hay que confiar en ella pese a su actitud benévola del momento. Además, si uno trata mal a los demás, uno va a caer en la trampa que él mismo ha creado. Pero, el cuento no termina con esa moraleja. Más bien, continúa elaborando otro mensaje que explica un fenómeno de la naturaleza:

Pero fue tan grande el escándalo de las gallinas, que [el Hermano Araña] tuvo que salir y viendo que el Hermano Tigre se acercaba, se encaramó al cielo raso. Allí vive todavía. Y si alguna vez usted se mete al cielo raso, fíjese bien. Allí lo verá todo escondido en algún rincón. Conste que eso

fue lo que dijo Jack Mantorra. Y como todos sabemos, tiene fama de cotorra. (27)

Si lo que Jack cuenta representa la memoria comunal costarricense, es notable que en esta última parte, la narración se detenga para explicar que el Hermano Araña todavía está escondido en el cielo raso.

En primer lugar, es valioso señalar que sólo al final del cuento se cambia la forma física del Hermano Araña. Antes de ese momento, él tenía la forma de un ser humano. Esto se sabe porque el Hermano Araña mete su *mano* en la olla en la que le muerde un ratón y, al sufrir la mordida del ratón, el Hermano Araña se soba los *dedos*. También se nota que tiene *labios* debido a que se los muerde para no gritar después de caer en la segunda trampa del Hermano Tigre. Una vez encaramado en el cielo raso, el Hermano Araña parece tener la forma de una araña. En este momento el narrador asegura que, según Jack Mantorra, eso fue lo que ocurrió.

Es importante que el narrador vuelva a explicar que el relato es de Jack Mantorra, que “tiene fama de cotorra”. La referencia a Jack Mantorra al final del relato es significativa porque el cuento reitera el valor del griot y de la memoria colectiva de los afrocostarricenses. El hecho de que el narrador se refiere a Jack Mantorra como una “cotorra” sugiere que es una persona a quien le gusta el chisme. Pero, según nuestra lectura, la “cotorra” no necesariamente simboliza algo negativo puesto que Jack Mantorra graba la memoria de la comunidad afro a través de la oralidad. Por consiguiente, la “cotorra” es el guardián de la

memoria colectiva afrocostarricense y, así, “El paseo del Hermano Araña” es uno de los recuerdos comunales que Jack ha preservado.

Al concluir el capítulo, merece señalarse que *Cuentos de mi Tía Panchita* de Carmen Lyra y los cuentos de Anancy de Quince Duncan presentan temas muy importantes con respecto a la representación de la naturaleza. Ante todo, la obra de Lyra se sitúa en el tema de denuncia social; sin embargo, es posible leer algunos de sus cuentos como “Por qué Tío Conejo tiene las orejas tan largas” desde una mirada completamente nueva que revela una conciencia ambiental dentro del contexto del papel de Costa Rica frente a las superpotencias del mundo. Al mismo tiempo, otros textos como la introducción de *Cuentos de mi Tía Panchita* revelan que la colonialidad del saber todavía penetra el pensamiento discursivo del narrador así que lo que la Tía Panchita ofrece no es tan importante como las ciencias occidentales. Además, hay una tendencia a excluir de la conversación la presencia afro de los cuentos que se originaron de los afrodescendientes. Son escasas las referencias a la historia diaspórica en Costa Rica y cuando se mencionan, como el ejemplo de la palabra “mandinga”, el narrador reapropia la palabra para que funcione para los niños del Valle Central sin reconocer la historia de la palabra. Los cuentos de Lyra son de mucho valor y representan un proceso paulatino hacia una representación intercultural de la naturaleza, pero hay que reconocer la ausencia de lo afro en ellos.

A diferencia de los relatos de Lyra, los cuentos de Duncan retratan la naturaleza de una manera más comunitaria que concuerda con las

características afros que él mismo destacó en su artículo sobre el afrorrealismo. De ahí, hemos podido vincular la conciencia ambiental con la cultura afrocostarricense en cuentos como “Yemayá, jefe del pueblo” y “La leña” entre otros en que la comunidad afro se identifica en parte por su territorio. El desplazamiento territorial es una forma de destrucción cultural y, puesto que los cuentos de Anancy de Duncan representan la naturaleza como una parte fundamental de la comunidad, el ambiente no se representa como un recurso natural que se debe explotar. En fin, los textos de Lyra y Duncan pueden leerse desde la eco-culturalidad para revelar nuevas maneras de interpretar la representación de la naturaleza en la literatura costarricense.

CAPÍTULO IV

La literatura cabécar vista desde un análisis eco-cultural de *Historias Cabécares*

“La literatura indígena de América Latina [...] ha estado, en mucho, al margen del canon literario que identifica a las distintas nacionalidades” (Zavala y Araya 269).

La presencia indígena en Costa Rica: historia y representación

A pesar de que Costa Rica pertenece a un istmo inter-oceánico e intercontinental que fue el “escenario de numerosos contactos precolombinos” (Tenorio 13), hoy día la población indígena en Costa Rica solamente cuenta con el uno por ciento de toda la población costarricense (Bozzoli y Guevara 26). La demografía indígena costarricense consiste en ocho tribus, a saber: los cabécares que habitan el territorio boscoso más grande del país en el este, los bribris que tienen la mayor población indígena en Costa Rica y que habitan la región talamanqueña (la cual incluye a Gandoca), los guiamíes o ngöbes que están en el Pacífico Sur. Es de notar que en Costa Rica los ngöbes constan de dos mil personas, pero en Panamá su población cuenta con más de cien mil personas. Los borucas y los térrabas se encuentran en la zona del Pacífico Sur de Costa Rica, al norte de los ngöbes y los guatusos que también se conocen como los malekus representan la tribu más pequeña en Costa Rica (Salazar Salvatierra 15-19).

Otra manera de clasificar a los indígenas costarricenses es según los territorios que ocupan. Marcos Guevara Berger y Eugenia María Bozzoli enumeran los grupos de norte a sur comenzando con los miskitos que migraron a Costa Rica de Nicaragua, después los malekus o guatusos, los chorotegas (Matambú), los huertares (Quitirrisí, Zapatón), los talamanqueños (los cabécares y los bribris), los térrabas o teribes, los borucas o brunkas y los guaymíes (ngöbes, bokotás) que están en las regiones más al sur del país (2). Actualmente hay veintidós territorios “oficialmente reconocidos” y la población indígena en total en Costa Rica se estima alrededor de 40.000 habitantes (Bozzoli y Guevara 5).

El concepto de territorio constituye un elemento fundamental para las identidades indígenas. Desde la llegada de los españoles a Costa Rica a principios del siglo XVI, los indígenas de Costa Rica han sido empujados hacia los lugares menos habitables. No sorprende que en la actualidad los indígenas se localicen en las reservas o “palenques” en las zonas más remotas de Costa Rica, lo que Guevara considera las “tierras inaccesibles” (78). En el caso de las dos reservas de los cabécares, Taynín y Telire, el terreno es muy escabroso debido a las pendientes que llegan hasta los 80 grados. No extraña que esos terrenos escarpados hayan obstaculizado las prácticas agrícolas para los indígenas. Sin una manera viable de subsistencia, está claro que los indígenas costarricenses están en peligro de extinción. Rodrigo Salazar Salvatierra ha observado al respecto: “Hoy en día, esta situación persiste y aunque existen

leyes que protegen las zonas indígenas, pareciera que la última frontera del indígena costarricense está destinada a desaparecer” (21).

Ya que muchos de esos grupos han sido designados a los márgenes de la sociedad, el gobierno puede ignorar sus problemas como, por ejemplo, la falta de instructores adecuados para las escuelas en las reservas indígenas. En el caso de los ngöbes en la Península de Osa, por varios años el gobierno no mandaba a un instructor de inglés a la reserva.⁵¹ En Costa Rica, donde el inglés es una materia requerida para graduarse de la escuela secundaria, está claro que el gobierno les negaba abiertamente a los jóvenes ngöbes la oportunidad de conseguir una educación adecuada.

Al mismo tiempo que el inglés ha llegado a ser un requisito obligatorio para graduarse de la escuela secundaria, se están perdiendo los idiomas indígenas de Costa Rica. Sin duda alguna, los efectos de la modernización y la globalización han ejercido un impacto notable sobre la cultura indígena. Los miembros mayores de la reserva ngöbe en la Península de Osa han comentado que muchos de los jóvenes han dejado sus propios estudios lingüísticos y culturales para pasar tiempo jugando a los videojuegos en La Palma, una comunidad cerca de la reserva que es un lugar de mucha influencia extranjera debido a su proximidad al Parque Nacional Corcovado.

A pesar de la existencia de varios estudios sobre los indígenas, la mayoría de la población costarricense sabe poco sobre su propia historia

⁵¹ Como voluntario para el Cuerpo de Paz en el sector de desarrollo comunal rural, fui invitado a enseñarles inglés a los estudiantes de la reserva ngöbe debido a que el gobierno no había enviado a un instructor de inglés allí. Sin un instructor para una de las materias requeridas, esos estudiantes estaban destinados a no graduarse.

ancestral. “[E]xisten muy escasa (sic.) referencias escritas” sobre la población cabécar según explica Guevara (78), quien lamenta el poco interés en el campo de las ciencias sociales sobre los cabécares. En muchos casos, los expertos aseveran que algunos de los idiomas milenarios en Costa Rica ya están extintos como el maleku (Salazar Salvatierra 17). En tal caso, la lengua que se usa en aquella reserva es el español. La jerarquía de las lenguas dominantes globalizadas sobre las locales pone de relieve una de las tácticas del Estado y de la Sociedad para mantener a varios grupos indígenas en el aislamiento.

Como anotamos en el capítulo anterior, el problema del eurocentrismo en Costa Rica ocurre tanto dentro del país como afuera y ha dominado en la formulación del imaginario costarricense. Según el historiador costarricense Iván Molina Jiménez:

La identidad nacional, que se configuró a partir de la década de 1880, se caracterizaba por su extroversión cultural (dada su orientación europeizante), su desprecio por lo centroamericano, y su énfasis en la excepcionalidad de Costa Rica, la cual tenía, según los políticos e intelectuales liberales, una decisiva base étnica. La visión oficial destacaba que el país, en contraste con sus vecinos del istmo, y sobre todo con Nicaragua, era una república blanca —una feliz Suiza de los trópicos—, cuyos gobiernos civiles y democráticos se afanaban por ofrecer a la población crecientes servicios educativos y sanitarios con el fin de garantizar la pureza y el progreso de una raza casi perfecta. (8)

Si los intelectuales y la élite costarricenses continúan considerándose como la “Suiza de los trópicos”, es decir, como una nación europea y, por lo tanto blanca, la posibilidad de que exista una presencia indígena en las letras nacionales será prácticamente imposible. Magda Zavala y Seidy Araya confirman esto al puntualizar:

La investigación local sobre lenguas y culturas indígenas, con la relativa excepción de Guatemala, sigue siendo muy deficitaria. Las universidades asumen, aunque de manera tímida, alguna labor, con resultados a veces, de escasa proyección. Las comunidades se quejan de no tener parte en el examen de los resultados y no ser partícipe de sus logros. (205)

La invisibilización de los indígenas del imaginario nacional debido al “mito de Suiza” dificulta que se reconozca los conocimientos de los indígenas que por su parte pueden contribuir a ese imaginario nacional.

Sin embargo, el imaginario y la realidad son dos cosas distintas y, aunque hay una insistencia en que Costa Rica sea la “Suiza de los trópicos”, esa visión imaginada del país no puede borrar la presencia física y cultural de los indígenas a pesar de que han sido relegados a las partes más remotas del país. Molina explica:

El énfasis en lo étnico, en vista de la inmadurez de los productos culturales de la “civilización tica”, permitía explicar la especificidad del país en términos no solo físicamente visibles, sino asociar la experiencia histórica de Costa Rica con la de la raza blanca (en su versión europea noroccidental y estadounidense), conceptuada como la base del

“progreso”, entendido en sus sentidos capitalista y positivista....La sociedad costarricense de principios del siglo XX era étnica y culturalmente diversa, y más compleja de lo que era imaginada. (9)

Esa visión de Costa Rica como un país supuestamente homogéneo y europeizado ha sido y sigue siendo un problema que crea una tensión patente en la actualidad. Por ejemplo, en la página web “geographia.com”, se explica – aunque no es totalmente correcto:

Having decimated the indigenous labor force, the Spanish followed a common policy and brought in African slaves to work the land.

Seventy-thousand of their descendants live in Costa Rica today, and the country is known for good relations among races. Regrettably, only 1 percent of Costa Rica's 3 million people are of indigenous heritage.

An overwhelming 98 percent of the country is white, and those of Spanish descent call themselves *Ticos*.

El imaginario del país según esta página web afirma el estereotipo de una Costa Rica casi totalmente blanca, pacífica y democrática, y no es la única en hacerlo. En realidad, esa representación del país parece ser la que predomina en los medios tanto dentro del país como a nivel global.

Sin embargo, la falta de una presencia indígena vital en el actual imaginario de Costa Rica es más aparente que real. Gracias a *Historias cabécares* (1989) que fue publicado bajo el auspicio del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, de Pueblos Indígenas y la Autoridad Sueca para el Desarrollo Internacional, algunos de los saberes ancestrales costarricenses

están al alcance de los lectores. En nuestro estudio, se revelarán algunos de esos conocimientos sobre la naturaleza de los cabécares que, sin duda alguna, apuntan a una manera *otra* de concebir cómo los seres humanos se relacionan con la naturaleza.

Una lectura eco-cultural de “El cazador de tepezcuintles/⁵² Kono Yëria”

“Otras prácticas, que parecían condenadas a la desaparición, retoman ahora vigencia, como las expediciones de caza de tortuga a Río Frío, actividad comunal que todavía involucra ritos en que se le “pide permiso” a la naturaleza para apropiarse de sus bienes, y que es un ejemplo de las prácticas sostenidas de aprovechamiento del medio” (Guevara 105).

El epígrafe que da inicio a nuestra lectura de *Historias cabécares* pone de relieve el pensamiento comunal como punto de partida al pensar en la representación de la naturaleza en la literatura costarricense. Esta postura hace patente la obvia contradicción de perspectivas con respecto a la representación de la naturaleza en Costa Rica en general. Por un lado, la modernización como producto de la colonialidad expone la relación entre el ser humano y la

⁵² Un tipo de mamífero roedor del bosque preciado por el rico sabor de su carne. Actualmente es ilegal cazarlo en Costa Rica. El nombre científico es *cuniculus paca*.

naturaleza en términos de explotar la naturaleza como un conjunto de “recursos” para que los centros de poder puedan “vivir mejor”. Ese tipo de desarrollo concibe el progreso únicamente en términos económicos sin comprender las complejidades culturales, sociales y ambientales. Al mismo tiempo, en cambio, *Historias cabécares* evidencia un pensamiento cultural y ecológico que demuestra que es posible vivir en convivencia con la naturaleza sin destruirla.

Esta colección de cuentos consiste de dos volúmenes que fueron publicados al mismo tiempo por el indígena cabécar Severiano Fernández Torres y la chilena Valeria Varas. Es significativo que casi todos los cuentos fueran relatados por Tolók Bótobö (1895-1980) puesto que las historias surgen directamente desde la comunidad cabécar. Según la introducción a *Historias cabécares*, Bótobö pertenecía al clan kībëgöröwak y, en 1905, “un español lo llev[ó] a bautizar y le [puso] su propio nombre, por lo que pas[ó] a llamarse Rafael Fernández Fernández” (9). La doble identidad de Bótobö se manifiesta en el texto según el modo en que fue escrito en castellano y en cabécar y, por lo tanto, lo indígena se incluye en la obra no como un pensamiento secundario ni como una idealización de los intelectuales, sino que presenta la propia perspectiva cabécar.

Al mismo tiempo, es imposible pasar por alto el hecho de que Bótobö no publicó *Historias cabécares*, sino que lo hicieron su hijo el académico y una diseñadora gráfica y arqueóloga chilena. De este modo, el texto sufre una suerte de mediación que también ha ocurrido en otras obras como *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la*

conciencia de Elizabeth Burgos. A pesar de dicha mediación, todavía es posible sacar de *Historias cabécares* mucha información originaria sobre la naturaleza. Se supone que, al traducir esas historias orales a una forma escrita se habrá perdido algo de la fuente original; sin embargo, el hecho de que el texto se ha publicado en español y cabécar sugiere la posibilidad de que la parte cabécar fue escrita directamente de las historias orales de Bótobö.

El primer cuento de nuestro análisis, “El cazador de tepezcuintles”, examina el cazador cabécar, Yëria, y su relación con Busúbulu, “el rey de todos los animales que hacen daño al hombre” (10). Esas dos figuras principales son personajes alegóricos: Yëria representa a los cazadores cabécares mientras que Busúbulu personifica los animales peligrosos en la selva. Por su parte, el cuñado de Yëria revela la armonía entre los dos y, de este modo, “El cazador de tepezcuintles” sirve para enseñar la importancia del equilibrio entre el ser humano y la naturaleza a través de una experiencia de cacería.

La descripción de la cacería en sí es importante porque es una práctica cultural fuertemente vinculada a la naturaleza. Al contrario, la modernidad con su cultura de supermercados se ha distanciado de la naturaleza y, por lo tanto, hay una disociación entre las acciones de esa cultura y sus consecuencias nocivas para el medio ambiente. De modo que, la conciencia medioambiental manifestada en las descripciones sobre la cacería en “El cazador de tepezcuintles” puede leerse como una manera de recuperar esa convivencia entre el ser humano y la naturaleza, la misma que la colonialidad ha puesto en desequilibrio.

Aunque el acto de cazar significa matar a los animales, también implica todo un proceso eco-cultural que surge desde la relación mutua entre el cabécar y la naturaleza. El relato enseña la importancia de cazar respetando la naturaleza y, en efecto, la cacería no es sinónimo de destruir la naturaleza, sino que pone de relieve una hiper-consciencia de ella. Conforme con esto, la conferencia de Ginebra de “El indígena y la tierra” afirma esa relación entre el indígena y la naturaleza:

La filosofía de los pueblos indígenas del Hemisferio Occidental ha crecido a partir de una relación con la tierra que data de miles de años. Se funda en la observación de leyes naturales y en la incorporación de esas leyes a todos los aspectos de la vida cotidiana. Esta filosofía es profundamente diferente de la ideología económica y geopolítica predominante que gobierna la práctica de las potencias industriales y las operaciones de las compañías multinacionales. La característica principal de la filosofía indígena es un gran amor y respeto por la calidad sacra de la tierra que ha dado luz y ha alimentado la cultura de los pueblos indígenas. (*El indígena y la tierra: conferencia de Ginebra, 12-18 de septiembre 1981*, 25)

Entonces, el cuento comienza enfatizando el entusiasmo de Yëria antes de ir a cazar los tepezcuintles con su cuñado y especifica los detalles de su preparación, como la tensión y el origen de su arco –hecho de “la mejor corteza de pejibaye sazón que tenía sembrado” (11)–, la cantidad de sus flechas y el proceso de hacer más flechas. En cierto modo, el texto relata una historia de un

cazador indígena por un lado, y describe una práctica cultural por otro. Por consiguiente, la naturaleza forma el eje del cuento en vez de funcionar como un mero paisaje que pone en escena la historia narrada.

Así que los detalles ambientales y culturales del texto resaltan la importancia de la convivencia que la colonialidad no toma en cuenta. Yëria y su cuñado reconocen las condiciones de la naturaleza como la “fuerte brisa” (13) que sopla en la selva. Este detalle aparentemente menor es, en realidad, muy significativo porque la brisa obliga a los cazadores a subir a un árbol para que los animales no los huelan. Por lo tanto, los cazadores aprenden y se adaptan a los elementos de la naturaleza. Otro ejemplo de eso es el hecho de que los cazadores dependen de la luz de la luna que está “clarita, clarita, por lo que [encuentran] el camino sin problemas” (13). La luz lunar es muy importante para que los cazadores puedan realizar la caza y, por consiguiente, es necesario incluir este dato en el texto. La inclusión de tantas descripciones sobre las condiciones de la naturaleza en el pasaje destaca el modelo de desarrollo cabécar que se basa en una aguda consciencia ecológica. Las preparaciones de los cuñados revelan una preferencia para adaptarse a la naturaleza, y su percepción sobre el medio ambiente evidencia una inteligencia profunda sobre el territorio donde viven.

Por el contrario, la búsqueda de la tecnología cada vez más avanzada no sirve como una verdadera forma de progreso porque el modelo de progreso de la colonialidad siempre termina destruyendo la naturaleza para poder avanzar. Esa estrategia indica una clara contradicción debido a que ese patrón de

desarrollo requiere un consumo infinito de los “recursos naturales” finitos para mantener una distancia entre los seres humanos y la naturaleza. Ese concepto se diferencia del tipo de progreso de los cabécares que se nutre del balance entre lo necesario y lo deseado en relación con el territorio donde viven.

La cacería no sólo demuestra la dinámica entre los cazadores y el territorio en términos de un equilibrio ecológico, sino que también pone de relieve el modo en que el territorio forma una parte básica de la identidad indígena. Por ejemplo, la fuente principal de los relatos de *Historias cabécares*, Tolók Bótobö, se describe en el “Glosario para los más curiosos” de la siguiente manera:

Lagarto Segundo. Los nombres antiguamente, se ponían de acuerdo con el lugar en que se nacía, en este caso, se debe a que en el lugar que vivieron su padre y él, existían lagartos. Segundo se refiere a que hereda el nombre de su progenitor. (2: 10)

Obviamente, los lagartos pueden representar una amenaza para los cabécares, pero también contribuyen a su identidad. Esa relación con el territorio se distingue drásticamente de la experiencia de la colonialidad. Sólo hay que recordar la frutera United Fruit Company que se enfocaba exclusivamente en rendir la más alta cantidad de bananas posible y, cuando se presentaba el problema de los hongos que atacaban la cosecha, la frutera combatía los hongos con químicos y, cuando esa estrategia no funcionaba, la compañía abandonaba la región. Para la United Fruit, el banano simplemente representaba un medio económico y el hongo representaba una potencial reducción de las

ganancias. Por el contrario, lo que es posible deducir del texto sobre el pueblo cabécar no es una negación de la naturaleza, sino una afirmación de ella.

Con respecto al reconocimiento y la aceptación de la naturaleza por parte de los cazadores cabécares, conviene recordar a Tom Brown, Jr. cuyo éxito como rastreador de renombre internacional merece mucha consideración especialmente porque aprendió sus métodos de un rastreador apache. La página principal de su escuela rastreadora informa que, "There can be no distinction between Tracking and Awareness; thus Tracking becomes the doorway to the Universe" (trackerschool.com). Brown, que aprendió desde muy joven las prácticas culturales y ecológicas de Stalking Wolf, un rastreador apache en Estados Unidos, celebra a los cazadores apaches y su conocimiento profundo sobre la naturaleza, algo que falta en las culturas occidentales basadas en la modernización. Según explica Brown:

Stalking Wolf was eighty-three when his grandson, Rick, introduced him to me, and I have not met anyone since who was so amazingly attuned to the natural world. He often told us stories with his hands, painting pictures of imminent weather changes and fluctuations in the lives of forest residents. He sometimes traced animal tracks to their source without taking a step. In a single track, he could read not only the biography of the animal that had left its signature, but chapters from the lives of all the others that were bound up with it. Like an archeologist reconstructing an animal from a single bone, he used tracks to piece together elaborate

structures of interlocking events. Taken in their entirety, those structures amounted to the entire fabric of the woods. (11)

Se observa que la inteligencia de Stalking Wolf sobre “la tela del bosque” se comparte con la de los cazadores cabécares en “El cazador de tepezcuintles”. Esa conciencia viene del respeto que las culturas apache y cabécar –entre muchos otros grupos indígenas en las Américas– sienten por la “Pacha Mama”, o madre naturaleza. Insistimos en que el acto de cazar de los cabécares no significa destruir la naturaleza como suele ser el caso en muchas regiones del mundo actualmente; más bien, forma una parte integral de la vida cabécar que demuestra el equilibrio entre el ser humano y el medio que le nutre.

Al volver al texto, se nota que Yëria y su cuñado cazan muchos animales el primer día, pero en los próximos días no hallan nada. En vez de cazar más animales, se encuentran con Busúbulu, “un viejito pequeñito” (14) que trae una culebra como un bastón, símbolo de que él puede controlar a los animales con sus “poderes especiales” (14).

Yëria interpreta la presencia de Busúbulu como una indicación de que los animales no van a aparecer porque Busúbulu “siempre” está donde Yëria y su cuñado cazan, prohibiéndoles la oportunidad de atrapar más animales. La conclusión de Yëria es bastante exagerada puesto que Busúbulu no estaba presente el primer día cuando los cuñados cazaron “muchos animales”; sin embargo, Yëria decide que la próxima vez que Busúbulu aparezca, lo va a atacar:

Basta, ya estoy cansado de este viejito. ¿Quién se ha creído? Siempre se para en nuestra zona de caza y no nos deja atrapar ningún animal. Si otra vez se aparece, lo voy a punzar con una flecha para que se asuste y no vuelva a molestarnos. (15)

Es obvio que Yëria no respeta el balance entre lo que la naturaleza provee y lo que el ser humano debe tomar de ella; para él no es más que la cuestión de explotar la naturaleza a cualquier costo. En vez de agradecer la buena caza del primer día, Yëria busca retribución por la mala caza de los siguientes días y decide que va a tirarle una flecha a Busúbulu. La actitud insolente de Yëria funciona para advertirles a los cabécares del peligro de no respetar la naturaleza y es una lección muy útil para reconsiderar el desarrollo en Costa Rica como los megahoteles de “ecoturismo” y la United Fruit Company. En otras palabras, al pensar en esa lección cabécar sobre la necesidad de respetar la naturaleza y ser parte de ella, es obvio que la colonialidad es un fracaso total.

Aunque la colonialidad ha sido la causa de la subyugación de los indígenas, también se promueve como la salvación de esos mismos problemas a través de la retórica de la modernidad. Concretamente, la tecnología se impone como el modelo ejemplar de lo moderno y en las comunidades indígenas se nota que la juventud se ha dejado seducir por esa imagen globalizada, resultando en la pérdida de su propia historia cultural y conocimiento ecológico y no queda ninguna duda de que la colonialidad ha sido una fuerte parte de la historia de los indígenas de Costa Rica. Por lo tanto, nuestra lectura analiza el

personaje de Yëria como una advertencia de los peligros actuales por tratar la naturaleza como un recurso explotable.

Entonces, mientras Yëria conspira para herir a Busúbulu, el cuñado medita sobre el hecho de que “el viejo no [puede] ser humano, sino un rey con poderes especiales” (15). Su actitud respetuosa con Busúbulu funciona como un contrapeso de las acciones irreverentes de Yëria puesto que el cuñado comprende que Busúbulu simboliza el nexo entre los seres humanos y la naturaleza. Si bien es cierto que Yëria no respeta a Busúbulu y sus poderes, también es cierto que el cuñado afirma el pensamiento de convivencia con la naturaleza que todavía forma la base del pensamiento indígena en Costa Rica.

Mientras el cuñado reflexiona sobre Busúbulu y Yëria conspira en contra de Busúbulu, el viejo aparece de nuevo. Esta vez Yëria logra herirlo con una flecha y Busúbulu grita “a la manera cabécar”: “cu, cu, cu, cu, me pica la avispa” (15) y sale corriendo. A pesar de su herida, Busúbulu regresa al sitio con su bastón de culebra e inmediatamente después una culebra aparece y muerde a Yëria que cae al suelo. El cuñado observa todo desde lo alto de un árbol, notando que Busúbulu se arrima a Yëria y le pide a un ayudante invisible que suba el espíritu de Yëria. El cuñado se sorprende al notar que la forma del espíritu que sale del cuerpo de Yëria es un mono. Una vez que Busúbulu y su ayudante se han ido “con su carga hacia lo profundo de la selva” (17), el cuñado se baja del árbol y ve que Yëria todavía está vivo, pero al llevarlo al palenque, Yëria muere inmediatamente. Así que el cuento termina con la siguiente moraleja:

Desde ese día, los cazadores han comprendido que, cuando van de cacería y se encuentran en el camino con una culebra, es mejor devolverse pues Busúbulu, el rey de los animales, el amo de las culebras, no les va a permitir coger ninguna presa. También saben que si sueñan con un mono, es que corren el peligro de ser mordidos por una culebra. (17-18)

Recalcamos que la relación entre el cabécar y la naturaleza es el núcleo de la historia y, por consiguiente, el relato funciona como una referencia pedagógica para los cabécares puesto que indica las conductas adecuadas para la cacería. No estará de más volver a señalar que el corpus de conocimiento cabécar se basa en su relación con la naturaleza, la misma que está ausente en la colonialidad y, consecuentemente, se nota que el tema de convivencia predomina en las historias orales de los pueblos indígenas costarricenses como asevera Adolfo Constenla:

Es un hecho bien conocido entre los estudiosos de las culturas indígenas de América que, en muchas de ella (no en todas, sin embargo), se da una actitud de reconocimiento de la necesidad de no abusar de la naturaleza, que pareciera no haber tenido parangón en la cultura occidental hasta la aparición en este siglo de los movimientos ecologistas. (119)

En el mismo artículo,⁵³ Constenla nota que en las tradiciones guatusas, bribris y cabécares, existe una preocupación por el delineamiento de los territorios y la

⁵³ “El respeto a vida animal en la tradición oral guatusa” (1999). Este artículo fue una recomendación de Anacristina Rossi.

importancia de no cazar más de lo necesario. Está claro que “El cazador de tepezcuintles” concuerda con lo que Constenla explica debido a su fuerte mensaje sobre los peligros de cazar demasiado. En este sentido, el relato también sirve como un aviso contra la explotación de la naturaleza.

Con respecto a la estructura narrativa de “El cazador de tepezcuintles”, se desarrolla en tercera persona onnipresente y la primera parte favorece la perspectiva de Yëria, pero empieza a cambiar por la de su cuñado una vez que Yëria decide que va a herir a Busúbulu. Desde entonces, el cuento le da prioridad al punto de vista del cuñado mientras que Yëria llega a ser un personaje secundario. Esta técnica narrativa funciona para enfatizar la diferencia entre Yëria y su cuñado así que hay un distanciamiento narrativo de Yëria una vez que él decide que va a atacar a Busúbulu para poder controlar la caza y, al mismo tiempo, el relato toma la perspectiva del cuñado después de este episodio.

Siguiendo el análisis sobre el narrador y su relación con los personajes, es de notar que nunca se revelan completamente los pensamientos de Busúbulu. Es un personaje misterioso y su existencia es bastante etérea; sin embargo, el hecho de que grita “a la manera cabécar” indica su pertenencia cultural a la comunidad cabécar. En este sentido Busúbulu es como Anancy porque es un miembro de su comunidad y, a la vez, es una manifestación de la naturaleza. En el caso de Busúbulu, esta identidad doble puede ser interpretada como un modelo para que los cabécares sepan cómo deben identificarse con la naturaleza. Por un lado, pertenecen a su sociedad, al mismo tiempo son parte

de la comunidad de la naturaleza, es decir el territorio mismo. La falta de una clara división entre los dos territorios es intencionada y, en realidad, representa un equilibrio que los cabécares deben asumir. Asimismo, Busúbulu, como Anancy, se percibe como un personaje bueno y malo al mismo tiempo. Esa representación señala un equilibrio ecológico que los cabécares tienen que reconocer y vivir.

Busúbulu no es el único personaje con una identidad multifacética. Al final del cuento se descubre que el espíritu de Yëria es un mono. En apariencia Yëria es un ser humano, pero interiormente es un mono. El hecho de que el espíritu de Yëria es un mono es significativo porque representa la posibilidad de ser mordido por una culebra. Lo que el mono demuestra según nuestra propuesta es que a pesar de querer dominar la naturaleza al cazar demasiado y herir a Busúbulu, en realidad Yëria no puede separarse de dicha naturaleza. Es decir, Yëria es un componente de la naturaleza puesto que aún después de la muerte, él vuelve a la naturaleza en forma de mono. Entonces, todo por controlar la naturaleza es en vano y, en lugar de lograr separarse de ella, termina expeditando su retorno a ella.

Este aspecto del relato es pertinente porque ofrece un modelo pedagógico para dejar de destruir el planeta que nos sustenta. El cuento confirma el comentario de Guevara que citamos al inicio de esta sección ya que la cacería es una práctica comunal e integral para la comunidad cabécar. No es una canasta de recursos; más bien, es un sistema de seres vivos y espíritus que requiere el permiso para cazar en él. Esta perspectiva contrasta con la

perspectiva de la colonialidad que, en nombre de proteger el medio ambiente, les exige a los indígenas que se conformen a las metas de la colonialidad respecto a la conservación y explotación de la naturaleza, y que dejen sus propias prácticas comunales.

La dicotomía entre cuidar el medio ambiente como recurso para promover la modernización y el concepto de convivir con la naturaleza es, sin duda, un asunto vital en nuestros días de calentamiento global, minería a cielo raso, monocultivo masivo, deforestación, construcción de represas de gran tamaño y la búsqueda de petróleo en lugares cada vez más remotos. Como hemos señalado, la diferencia entre la representación de la naturaleza desde la colonialidad y desde la perspectiva cabécar es notable. De hecho, los mencionados problemas actuales resultan de la colonialidad de la naturaleza. Al respecto, Nina Pacari, líder del movimiento indígena en el Ecuador, describe la ruptura entre el significado de la tierra según la colonialidad y el de los varios grupos indígenas en las Américas:

La tierra, en la noción occidental, se define como “el planeta que habitamos”, “parte superficial del planeta”, “tierra no ocupada por el mar”, “material desmenuzable de que principalmente se compone el suelo natural”....En cambio, en el mundo de los pueblos indígenas, no es sino *allpa-mama* que, según la traducción literal, significa madre-tierra....Hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada,

simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. (34)

Del mismo modo, Yëria, Busúbulu y el cuñado están estrechamente vinculados a la naturaleza hasta el punto en que es difícil discernir su identidad sin incluir la naturaleza como un rasgo determinante. Pacari señala que muchos rituales indígenas se relacionan con la madre-tierra y, de hecho, celebra la falta de un punto divisorio entre el ser humano y la tierra: “[C]uando nace un *wawa* (bebé) el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol que luego florecerá, dará fruto y nos brindará cobijo o sombra” (35).

“El cazador de tepezcuintles” expresa la necesidad de no sólo proteger la naturaleza, sino de volver a ser parte de ella. Una lectura eco-cultural de este cuento, y de los otros cuentos de *Historias cabécares* como un texto ejemplar de toda una tradición oral que la mayoría de costarricenses desconoce, significa un paso hacia la re-conceptualización de la representación de la naturaleza en la literatura de Costa Rica y en su imaginario nacional.

“El señor Sol y los niñitos huracanes/Sigëgölöpa Káwö Jémi Yabalá

Së'rikëwa”: reconstruyendo la representación de la naturaleza desde los cuentos originarios

“Aunque se ha quizás exagerado a veces con respecto a la vocación ambientalista de los

indígenas, es indudable que esta población tienen (sic.) un conocimiento del medio muchísimo más desarrollado que el de otros pobladores, resultado de siglos de adaptación y manejo racional de los recursos” (Bozzoli y Guevara 67).

Lo que se ha propuesto como un pensamiento *otro* en este capítulo no es nuevo con respecto a la representación de la naturaleza, el desarrollo y la relación entre los seres humanos y la naturaleza. De hecho, viene de las culturas milenarias que continúan viviendo según prácticas no basadas en un interminable crecimiento económico que, a su vez, depende de la manipulación y destrucción del medio ambiente para sustentarse. Lo que sí es nuevo de nuestra lectura es el intento de leer la literatura costarricense desde una perspectiva eco-cultural que por su parte insinúa un proceso de pensar *con* los grupos costarricenses cuyos conocimientos milenarios han sido invisibilizados. Esto no implica dejar a un lado la propia cultura del lector para adoptar una cultura ajena. Todo lo contrario, significa dialogar con todas las culturas en Costa Rica sin establecer, consciente o inconscientemente, jerarquías culturales. Por lo tanto, la inclusión de “El señor Sol y los niños huracanes” en el presente estudio es significativo porque incorpora la cultura cabécar en la literatura costarricense al mismo tiempo que nos permite profundizar el análisis crítico sobre la representación de la naturaleza en el relato.

“El señor Sol y los niñitos huracanes” intenta explicar el fenómeno de la naturaleza, específicamente en el amanecer, pero lo que hay que destacar sobre el texto no es la veracidad de la explicación del amanecer como un proceso científico, sino la manera en que el Sol, los “së´rikë”⁵⁴ y los cabécares forman una sola realidad. Es decir, la naturaleza se representa como otro miembro de la comunidad cabécar, o mejor dicho, el pueblo cabécar se reconoce como otro miembro de la naturaleza. Por eso, desde el título del relato es posible observar la manera en que el sol se conoce como “el señor Sol”; es decir, no es únicamente una estrella, sino un personaje con quien los cabécares tienen una relación mutua.

En vez de explicar el amanecer como un fenómeno científico, la descripción de la naturaleza es anecdótica puesto que el señor Sol y los “së´rikë” comparten ciertos rasgos con los seres humanos: el “señor” Sol es un “señor” que se acuesta cada noche, se levanta cada mañana aunque “le cuesta” hacerlo y bosteza como los seres humanos mientras que los “së´rikë” son “tres pequeños huracanes-niños traviesos” (11), es decir, no se describen sólo como huracanes, también son “niñitos”.

Esas cualidades resaltan dos saberes en conflicto —el científico y el mítico. Respecto al mítico, hemos visto en los capítulos anteriores lo difícil que es separar la identidad de la naturaleza de la de los seres humanos. Según este modo de pensamiento desde la perspectiva cabécar, el señor Sol no es

⁵⁴ “Niños que provocan las tormentas, los huracanes, los vientos. Son reales pero invisibles a los ojos de cualquier persona” (2: 10).

meramente una estrella que ilumina nuestro sistema solar como lo describen las ciencias occidentales, sino un personaje que merece respeto y consideración. Ésta es una de las diferencias fundamentales entre el punto de vista cabécar sobre la representación de la naturaleza y la perspectiva de las poblaciones arraigadas en la colonialidad: los rasgos humanos del sol evidencian una cercanía entre los cabécares y la naturaleza mientras que las ciencias occidentales mantienen cierta distancia entre los miembros de la sociedad y el medio ambiente.

El texto, que pertenece al segundo volumen de *Historias cabécares*, comienza con un narrador omnipresente que comenta el medio ambiente desde la perspectiva de los niños cabécares. Ellos se levantan muy temprano cada mañana para poder ver a otros niños, los “së´rikë” o tres “pequeños niños-huracanes, muy traviesos” (11). Los niños cabécares saben que los “së´rikë” son responsables por el amanecer puesto que esperan al señor Sol cada mañana para ayudarlo con su faena cotidiana de iluminar al mundo.

El señor Sol no protesta porque los “së´rikë” le ayudan porque él “se acuesta todas las noches bien cansado, después de haber trabajado durante el día” (11). De modo que, el texto hace patente que el amanecer es una simbiosis ecológica puesto que el sol depende de los “së´rikë” para levantarse y a su vez el sol provee lo necesario para que el maíz esté agradecido y los cabécares tengan el “calorcito” para vivir (11-12). No hay que pasar por alto la importancia del mito del maíz puesto que, para los indígenas mesoamericanos el maíz es “la materia prima que permite la creación de los humanos” (Zavala y Araya 255). A

pesar del uso de un lenguaje sencillo, el relato claramente demuestra la profundidad de la conciencia cabécar en torno a su manera de comprender la complejidad medioambiental: “[el señor Sol] nos da el calorcito necesario para vivir y la luz suficiente para que la vida crezca” (11).

El “yabá batásku” o el niño huracán más pequeño, siempre encuentra al señor Sol antes de los otros dos y le pregunta al señor Sol si aún está dormido y el señor Sol contesta que sí, “ya me levanto, ya es hora de trabajar” (13).

Aunque los “së´rikë” son traviesos, el señor Sol siempre está de buen humor cuando ellos se asoman y aun cuando ellos le jalen los bigotes para estirar sus rayos.

Según revela el narrador, “a esta hora de la mañana el señor Sol todavía tiene sus bigotes arrollados y se ve algo descuidadillo” (13), entonces los “së´rikë” ayudan al señor Sol a levantarse estirándole los bigotes: “Cada uno tira un puñado de bigotes de cada lado y van jalándolos más y más” (15). En la última parte del relato, el narrador anuncia que los bigotes del señor Sol “son la luz del alba que alumbra nuestro horizonte” (15) y cuando los niños huracanes los estiran, se hace más luz y hay más calor y, cuando todos los bigotes están estirados, significa que el sol ha salido totalmente.

Hay que subrayar que “El señor Sol y los niñitos huracanes” es el único cuento que se narra en el presente de *Historias cabécares* lo cual da la impresión de que el amanecer es un evento eco-cultural que ocurre indefinidamente. Es decir, el amanecer se describe como algo habitual en la manera en que cada mañana los niños huracanes despiertan al señor Sol que a

su vez produce el amanecer. De la misma manera, los niños cabécares son una parte de lo cíclico del amanecer según participan en esa práctica cultural y, aún más, el cuento representa una forma de pedagogía vivencial en que los niños cabécares aprenden naturalmente sobre la naturaleza.

Al pensar en la pedagogía vivencial de los cabécares, es notable que para Costa Rica, un país cuya economía depende de la imagen oficial de la naturaleza y de la manera en que sus habitantes cuidan el medio ambiente, el movimiento ecológico nacional ha sido un proceso impulsado desde la ciudad letrada para lograr un cambio de mentalidad a nivel nacional. Por lo tanto, se ha empleado una pedagogía instrumental desde el Estado para combatir esos problemas asociados con la protección del medio ambiente. Entonces, la idea de conservar el medio ambiente procede de la colonialidad y se la presenta a las comunidades rurales por medio del sistema escolar. Los esfuerzos escolares por conservar la naturaleza no proceden de las comunidades rurales, indígenas o afros⁵⁵ cuya propia pedagogía no se incluye en el currículo.

Mientras el Estado y las organizaciones no gubernamentales (extranjeras) han tenido iniciativas para enseñar a los niños en las escuelas a reciclar y a cuidar el medio ambiente, se presenta una paradoja: los adultos enseñan a los niños a reciclar, pero la jerarquía del saber no ha cambiado; es decir, los niños no contribuyen a la reconceptualización de la representación de la naturaleza.

Así, la representación de la naturaleza realmente no ha variado: se entiende que

⁵⁵ Es posible que, como es el caso de muchos de los obreros bananeros en las obras de Manuel Aguilar Vargas, las comunidades locales sí son conscientes de la importancia de no destruir la naturaleza, pero el gobierno y muchas organizaciones no gubernamentales no consideran la opinión de esas comunidades.

hay que cuidar la naturaleza porque es un conjunto de recursos que se deben de explotar más despacio para que todos tengan la oportunidad de disfrutar de ellos. En efecto, la idea de explotar la naturaleza todavía es la piedra angular de la lógica de “conservar” el medio ambiente. Efectivamente, esos programas de Estado han intentado proteger la imagen de Costa Rica como un defensor de la naturaleza, pero ignoran su verdadera conexión con ella. Esto se debe al hecho de que la representación de la naturaleza como un recurso considera el medio ambiente como una opción viable que puede atraer el (eco)turismo, los préstamos y las oportunidades económicas a Costa Rica.

Al contrario del modelo pedagógico instrumental de conservar el medio ambiente, los niños en “El señor Sol y los niñitos huracanes” no necesitan las lecciones escolares para observar y aprender de la naturaleza, lo cual revela una conciencia ecológica orgánica. Desde muy pequeños, los cabécares aprenden de la importancia de la relación entre ellos y la naturaleza y, por lo tanto, no hay que enseñarles explícitamente a cuidarla desde las escuelas. La pedagogía vivencial de los cabécares merece atención en “El señor Sol y los niñitos huracanes” puesto que los “së´rikë”, pese a ser “niños” pequeños y traviesos, tienen un papel sumamente importante en el ciclo de la vida y, efectivamente, su papel demuestra que cada elemento de la naturaleza es importante y tiene su lugar en el ciclo de la vida. Aunque esta lección no se basa en las ciencias occidentales, su mensaje no es menos importante y el hecho de que los cabécares han “protegido” el medio ambiente por tanto tiempo demuestra que su pedagogía vivencial es un modelo exitoso de desarrollo.

Entonces, se presenta una dicotomía: por un lado se está enseñando a los niños costarricenses a cuidar el medio ambiente a través del sistema escolar y, por otro, los niños cabécares ya saben cuidar y observar atentamente al medio ambiente sin esa iniciativa del Estado. Dicha dicotomía pone de relieve que las sociedades supuestamente “modernas” sólo articulan el desarrollo según el contexto económico. En cuanto al desarrollo ecológico, no podría estar más claro que los cabécares son los más desarrollados.⁵⁶

Las pedagogías distintas están en tensión: por un lado la pedagogía instrumental se ha establecido como lo oficial o universal mientras se ignora las pedagogías vivenciales. Si el gobierno y los habitantes desean proteger el medio ambiente, tienen que dejar de pensar que es un recurso explotable. Además, es necesario mirar a las sociedades indígenas milenarias y notar su perspectiva acerca del medio ambiente porque es una visión holística en la manera en que ellos también forman parte de la naturaleza. No basta pensar únicamente en términos científicos para describir la naturaleza sin hablar del convivir con la naturaleza.

“El señor Sol y los niñitos huracanes” es un relato muy breve, pero su manera de representar la naturaleza revela un pensamiento *otro* sobre la

⁵⁶ Los cabécares y en gran parte los indígenas en general no solamente son más desarrollados ecológicamente, sino culturalmente también puesto han vivido sin eliminar la diversidad cultural (y ecológica obviamente) en el mundo. Por el contrario, las sociedades arraigadas en la colonialidad no pueden hacer igual declaración ya que la globalización ha afectado dicha diversidad lingüística. Los idiomas indígenas del mundo se están disminuyendo 21% más rápidamente que las otras lenguas. La disminución dramática se debe a las “ever-growing social and economic pressures that are inducing ore en forcing people to switch from generally smaller, more geographically restricted languages to larger languages, especially global languages like Mandarin Chinese, Hindi, English, or Spanish....” (*Terralingua: Unity in Biocultural Diversity*).

naturaleza que humaniza la naturaleza por un lado y naturaliza a los seres humanos por otro. También abre un espacio en que el diálogo sobre la naturaleza y el desarrollo no es un monólogo de la clase dominante. En fin, el texto recupera lo natural de la naturaleza y de la humanidad.

“Cercas de púas en su corazón/Tebéli Yaká Ktséi Túmala Kichá Ska” y la cultura cabécar frente a la colonialidad de la naturaleza

“La actual población indígena centroamericana como sus hermanos de todo el continente comparte una situación deprimida, discriminada y asediada por nuevas políticas de destierro, despojo y asimilación forzosa; por ejemplo, mediante proyectos de explotación forestal, minera o hidroeléctrica. Algunos han logrado modelos de comunidad autónoma, donde los estados, empresas privadas y transnacionales, sin embargo, siguen reservándose un alto grado de intervención” (Zavala y Araya 205).

Comenzamos esta sección con un diálogo intertextual que consiste en dos comentarios importantes. El primero sirve de epígrafe para esta sección y pone de relieve la situación actual de los cabécares y la explotación de la naturaleza en nombre del progreso económico del país. El segundo viene del

etnólogo costarricense Rodrigo Salazar Salvatierra y nos ayuda a contextualizar nuestro análisis de “Cercas de púas en su corazón”:

A pesar de haber vivido una fuerte presión y sometimiento desde la conquista europea, algunas etnias conservan muchas de sus costumbres, tradiciones, idioma e inclusive los sistemas de agricultura. Esta situación ha provocado que a partir de la conquista, los indígenas han sido considerados como depredadores del bosque, holgazanes y otros calificativos peyorativos por parte de la sociedad dominante. Sin embargo, debido al deterioro ambiental, por ejemplo, la deforestación y degradación de los suelos, causado por las actividades de algunos sectores de la sociedad dominante en casi todos los confines del planeta, los estudiosos y amantes de la naturaleza han comenzado a observar que los patrones “primitivos” que aplicaban los indígenas para el uso del bosque lluvioso del neotrópico se acercaban al ansiado equilibrio con la naturaleza que tanto buscan los científicos de las ciencias agrícolas, ecológicas y sociales. (30-31)

Las dos citas describen bien las presiones ecológicas, políticas, económicas y culturales de la colonialidad sobre los cabécares por un lado y, por otro, un movimiento de resistencia contra esos modelos de desarrollo además del surgimiento de un pensamiento que no quiere seguir destruyendo el medio ambiente. Parte de este cambio de perspectivas se basa en la comprensión de que los saberes ancestrales de muchos grupos indígenas pueden contribuir a la

reconceptualización de la representación de la naturaleza en las letras costarricenses y, por extensión, nuestra propia descolonización como lectores.

La breve descripción introductoria de “Cercas de púas en su corazón” anuncia, aunque vagamente, que los cabécares todavía están luchando para vivir en Costa Rica sin dejar su propia cultura: “Situación real y actual sobre los cabécares que los autores recrean como narración” (27). Así, “Cercas de púas en su corazón” representa la realidad de la comunidad cabécar dentro de un país que está definiendo de nuevo su imaginario según una multitud de perspectivas sobre la representación de la naturaleza.

Desgraciadamente, los patrones de desarrollo y modernización establecidos por la colonialidad realmente no apuntan a un uso responsable de la naturaleza sino que se enfocan casi exclusivamente en crear beneficios económicos. Pero, en vez de llegar a esa ansiada solución económica, lo que realmente ocurre es que se desarrolla una dependencia de los elementos del medio ambiente que termina contribuyendo a la devastación de la naturaleza junto a las comunidades indígenas. Está claro que “Cercas de púas en su corazón” es un lamento de esa destrucción. La colonialidad de la naturaleza aflige aún a los seres divinos cabécares como el dios Sibö que al final del cuento, “está triste” (32). En este texto, la lectura eco-cultural nos permite poner de relieve la representación de la naturaleza y el desarrollo según la perspectiva de los cabécares que (sobre)viven en un país cuya política neoliberal intenta capitalizar la naturaleza para promover la economía nacional.

Como en los otros relatos de *Historias cabécares*, la parte introductoria de “Cercas de púas en su corazón” incluye una descripción de cada protagonista. En este relato, las descripciones pertenecen al ya mencionado Busúbulu, el rey de los animales, y a Sibö, “el dios de los cabécares, el creador de la vida y las costumbres” (28). Cada uno tiene poderes especiales e intenta asegurar que nadie “acapare” la naturaleza, es decir monopolizarla. Dicho acaparamiento se refiere a los mecanismos de desarrollo arraigados en la colonialidad que han desplazado a los indígenas y destruido la naturaleza, como señala Salazar Salvatierra en la cita que da inicio a esta sección del análisis. A pesar de sus poderes sobrenaturales, Sibö y Busúbulu no pueden impedir la colonialidad.

Concretamente, “Cercas de púas en su corazón” comienza y termina con el estado anímico de Sibö. Al inicio del cuento, Sibö está contento y la fuente de su felicidad es la relación que todos tienen con la naturaleza: “¡Sibö es tan alegre! Disfrutó con todos la creación del mundo” (29). El narrador señala que Sibö intenta proteger el equilibrio eco-cultural al insistir que la tierra y sus frutos son para compartir, no para monopolizar o destruir: “Por esto, quiso que los hombres compartieran y cuidaran lo que él había creado” (29). La relación religiosa de muchos grupos indígenas propone la convivencia con la naturaleza. Paula Gunn Allen confirma al notar:

The American Indian universe is based on dynamic self-esteem, while the Christian universe is based primarily on a sense of separation and loss. For the American Indian, the ability of all creatures to share in the process of ongoing creation makes all things sacred. (244)

Puesto que Sibö no quiere que se privatice la tierra, los resultados de las labores agrícolas de la comunidad deberían ser compartidas. Entonces, una de las prioridades de Sibö es asegurar que se realice su expectativa de que todos compartan y cuiden lo que él ha creado. Los hombres sabios tienen que dividir la tierra en épocas de cultivo y, así, los ancianos reparten las secciones agrícolas entre las familias indígenas (30).

Luego, el texto funciona como una forma de alabanza: gracias a Sibö, los cabécares tienen el aire para respirar, las gotas de rocío para humedecerse la cara, los ríos y los mares y, en fin, la tierra (29). Este agradecimiento hace eco en “El señor Sol y los niñitos huracanes” porque la perspectiva cabécar en torno a la naturaleza demuestra una actitud de gratitud en vez de una mentalidad que espera que la naturaleza provea sus “recursos” naturales una y otra vez para satisfacer la oferta y demanda del mercado global. Como se explicó en “El cazador de tepezcuintles”, el que no expresa la gratitud para la naturaleza puede perjudicarse, como se nota en el caso del cazador Yëria.

Una vez establecido el papel de Sibö y lo que éste espera de los cabécares, el narrador describe la relación que los cabécares tienen con el agua, su estado anímico y hasta la personalidad de ella:

...la única frontera que conocían era el agua. El agua es alegre, fresca, juguetona, corre por entre las piedras formando ríos. Los ríos no son eternos ni estáticos, varían su curso, cambian, se transforman; así también, las fronteras de los hombres variaban. (30)

Este pasaje subraya la importancia del papel del agua para las comunidades indígenas en Costa Rica. En lugar de ser un objeto inanimado que solamente sirve como un recurso disponible, el agua determina los territorios y es algo sagrado que merece respeto. Recalcamos la relación simbiótica entre los cabécares y la naturaleza en el sentido de que el agua no pertenece únicamente a los cabécares, sino que ellos también pertenecen al agua. De modo que, si no se respeta el agua, sufren los cabécares. En su informe para la UNESCO titulado “Cultura del agua de los pueblos indígenas de Costa Rica”, Felipe Montoya Greenheck, fundador y director de la organización MILPA⁵⁷ asevera que:

La cultura del agua entre los pueblos originarios del territorio de Costa Rica, es uno de los componentes que forman parte de sus culturas integrales, las cuales se han visto alteradas por su contacto prolongado y desigual con la cultura dominante española y mestiza. De forma paralela, la cultura del agua entre estos pueblos también se ha ido transformando. En tanto la naturaleza se ha visto deteriorada por una “cultura” de dominación, explotación y comercialización de sus diversos componentes, entre ellos, el agua, este elemento vital, también se ha degradado. La deforestación ha reducido enormemente los sitios de recarga acuífera, la capacidad de retención y de suplir de forma medida el preciado líquido. La contaminación, a la vez, ha convertido las aguas existentes, en insalubres. Predominan entonces,

⁵⁷ Misión de Intercambio entre Labradores para el Ambiente

crecidas peligrosas de aguas lodosas en épocas de lluvia, escasez en tiempos de sequía, y aguas, que en vez ser fuente de vida, por contaminadas con agroquímicos, desechos sólidos y aguas negras, se han convertido en amenaza de muerte. (8-9)

El agua es un recurso del medio ambiente y es un elemento cultural también. Montoya Greenheck señala que hay una “cultura entre los pueblos originarios” y “Cerca de púas en su corazón” indica la medida en que el agua contribuye a la cultura cabécar. Es decir, las descripciones del agua elaboran una postura muy estrecha entre los cabécares y el agua, como ya explicamos.

Por lo tanto, el agua, Sibö y los cabécares son felices, pero cuando se contamina la naturaleza, se perjudica a los dioses y a los cabécares también. De modo que, el artículo de Montoya Greenheck nos ayuda a comprender por qué “la cultura del agua” de los cabécares está directamente relacionada al medio ambiente. Montoya Greenheck tiene mucha razón al señalar que “el tema del agua siempre ha sido, y seguirá siendo, el tema fundamental de cómo vivimos, o como dejamos de vivir” (1).

Al leer “Cerca de púas en su corazón” se puede observar esa misma actitud de interrelación entre el agua, la sociedad y la cultura, pero algo que diferencia el artículo de Montoya Greenheck del relato cabécar es que el artículo funciona como una advertencia de lo que puede ocurrir, mientras que “Cerca de púas en su corazón” es un lamento de lo que ya ha ocurrido, no una posibilidad del futuro. Es decir, lo que los ecologistas y antropólogos como Montoya

Greenheck perciben como una amenaza ya es una realidad según la perspectiva de los cabécares.

Como seguimos señalando, la relación que los cabécares tienen con la naturaleza no es jerárquica porque no interpretan la naturaleza solamente como un medio para llegar a un fin; más bien, conciben su propia existencia como parte de la naturaleza. De cierto modo, la cultura de los cabécares se define en parte por los rasgos de la naturaleza. Este concepto hace eco de lo que Pacari describe como la “relacionalidad”:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano. (32-33)

De igual modo, el agua es feliz en “Cerca de púas en su corazón”, lo cual demuestra que la naturaleza experimenta emociones también. La interpretación cabécar del agua como un ser vivo profundiza la relación que los cabécares tienen con el agua y, en términos más generales, con la naturaleza, y esto es uno de los elementos fundamentales que explica por qué este grupo ha logrado vivir en armonía con la naturaleza por tanto tiempo. Junto con esa visión está la comprensión de que los cabécares y el agua son parte del mismo mundo y, como consecuencia, comparten ciertos rasgos. Por consiguiente, la naturaleza define las fronteras del territorio cabécar y, así, es un elemento importante para la construcción de la identidad cabécar.

El papel de Sibö también resalta lo que la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas señala con respecto a la identidad indígena y la tierra:

No podemos hablar de una identidad cultural indígena si no hay un espacio territorial que haya servido de ámbito para el desarrollo en el tiempo de este grupo (*Las comunidades indígenas de Costa Rica*, 3)

En “Cerca de púas en su corazón”, está claro que el territorio es un aspecto fundamental acerca de la identidad cabécar también:

Sibö había enseñado que los animales son nuestros hermanos y, como tales, debían ser cuidados, que el hombre y la naturaleza son uno solo, y que el día que desaparezca la naturaleza, desaparecemos todos con ella.

Esto practicaron los cabécares por cientos de años, hasta que llegaron otros hombres y pusieron cercas a sus corazones. (30-32)

Por su parte, las “cercas” del relato representan las limitaciones de la colonialidad y la proclamada modernidad que, en vez de liberar a los cabécares de la barbarie, han creado un desequilibrio entre los seres humanos y la naturaleza que ha encerrado a los cabécares cultural y ecológicamente.

Así que, las “cercas” no sólo son ecológicas; también son culturales como se puede observar en la siguiente cita:

Llegaron gentes hablando de cultura, sin reconocer la que los cabécares tenían, les quitaron sus tierras, les pusieron alambras de púas a las fronteras, derribaron los bosques, secaron los ríos y mataron los animales. (32)

No queda ninguna duda de que el bienestar de los cabécares se basa en el equilibrio ecológico y cultural y, por consiguiente, una cerca de púas es simbólica de la modernización y el progreso, especialmente en términos de la propiedad privada, además de una respuesta a la colonialidad cuyo concepto del “vivir bien” no es más que un sistema destructivo.

“Cerca de púas en su corazón” concluye al volver al punto de vista de Sibö: “Hoy Sibö está triste” (32). La frase es sencilla, pero expresa una preocupación profunda puesto que aún Sibö, un dios, es susceptible a la destrucción del ambiente. Su felicidad se convierte en tristeza puesto que, pese a su estatura divina, su deseo de que se comparta la tierra en vez de acapararla no se lleva a cabo debido a los efectos de la colonialidad. La existencia misma de Sibö depende del equilibrio eco-cultural. Si Sibö no puede detener esa destrucción, está claro que la población cabécar está en grave peligro dentro de un país reconocido a nivel mundial por sus iniciativas ecológicas.

Nuestra lectura de “Cerca de púas en su corazón” ha demostrado que al canon literario costarricense todavía le faltan textos interculturales y análisis eco-culturales que puedan indicar maneras *otras* para representar y conceptualizar la naturaleza. Además, la representación de la naturaleza no se confina a las fronteras de la literatura; más bien, es un tema que crece en importancia diariamente debido a la devastación ecológica, la marginación de las comunidades indígenas y afros en nombre del progreso y de la modernidad para un supuesto bienestar económico nacional. Lo que nos enseña *Historias cabécares* no sólo es una resistencia contra esos movimientos arraigados en la

colonialidad, sino que también es una afirmación de la cultura cabécar y su representación de la naturaleza. Es sumamente importante leer y dialogar con la literatura de los cabécares porque también representa la cultura costarricense. Ellos viven en Costa Rica desde antes de los europeos y siguen luchando “por mantenerse como pueblo” (33, vol. 2), pero su desplazamiento no ha cesado. Su inclusión en las letras nacionales no es únicamente importante para preservar la historia costarricense, sino para transformar el modo de concebir la representación de la naturaleza y el siguiente camino de desarrollo que el país busca.

Concluimos nuestro análisis con las palabras mismas de *Historias cabécares* que sintetizan las tres secciones que componen este capítulo:

Desde pequeños, los niños cabécares ayudan a sus padres en sus tareas, y llegan a ser hábiles cazadores y pescadores, también junto a ellos aprenden a fabricar sus instrumentos para estas labores. En la selva, poseen un gran conocimiento para identificar todos los animales y plantas que los rodean; de esta manera se defienden y sobreviven sin mayores dificultades. (33, vol. 2)

CONCLUSIONES

Nuestra lectura es pedagógica en la manera en que analiza varios textos costarricenses con una perspectiva dirigida hacia la decolonialidad. Así contribuye a un proceso de desaprender para aprender de nuevo a pensar la relación entre el ser humano y el medio ambiente. Puesto que intentamos superar las jerarquías epistémicas propias del legado colonial, es necesario pensar interculturalmente enfocándonos en los saberes *otros*. Este proceso es crítico para resignificar el papel del medio ambiente visto en la literatura y, de acuerdo a ese objetivo de análisis, hemos procurado demostrar que el punto de vista eco-cultural es una herramienta que nos ayuda a ponderar la relación entre el ser humano y la naturaleza no en términos binarios sino complementarios precisamente porque, según la perspectiva de varias culturas indígenas y afros, la naturaleza es su propio sujeto y no debe ser objetivizada. Es decir, hay una conciencia medioambiental muy profunda que se distingue de los movimientos ecologistas occidentales cuya institucionalización del saber promueve la exclusión de esos saberes *otros* y, como consecuencia, favorece la separación entre los seres humanos y la naturaleza. En este sentido, la academia depende de una suerte de (con)ciencia medioambiental. En otras palabras, se cree en las ciencias duras como fuente absoluta del conocimiento para pensar la representación de la naturaleza.

En el caso de la novela, *La loca de Gandoca*, Anacristina Rossi pone en tela de juicio el desarrollismo exclusivista en un territorio de mucha diversidad biológica y cultural que le quita a la tierra su condición natural para promover una noción “eco-turística” de progreso económico que, en realidad, será todo menos ecológica. Pero nuestra lectura no sólo considera este debate, sino que revela una tensión dentro de la resistencia misma contra ese desarrollismo. Aunque Daniela desea proteger el refugio Gandoca, hay una distinción entre la conciencia ecológica de las culturas locales y la “(con)ciencia” de ella. Es decir, Daniela representa una tensión eco-cultural porque quiere proteger el refugio y adopta ciertas prácticas culturales locales, pero piensa desde un espacio propio que la aleja de casi todos en el Refugio. A pesar de adaptarse a las creencias locales, Daniela sigue siendo un miembro de su propio espacio urbano y, por lo tanto, su defensa del Refugio no logra alterar realmente el sistema capitalista ni sus estructuras jerarquizadas que mantienen a las comunidades como personajes secundarios y terciarios que dependen que Daniela los salve.

Con respecto a la pedagogía ecológica, el segundo capítulo enseña de que los trabajadores locales en *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*, como el escritor Manuel Aguilar, no son de la academia y, por lo tanto, su conciencia medioambiental no es una “(con)ciencia” puesto que ellos no dependen de una explicación puramente científica para expresar una profunda inteligencia ecológica. Por su parte, la United Fruit, como una manifestación de la colonialidad del poder y de la naturaleza, no valora el conocimiento ecológico de los trabajadores y los considera inferiores a los extranjeros. A diferencia de

Daniela en *La loca de Gandoca*, no se considera a los obreros como excéntricos porque son del territorio y, por lo tanto, su identidad viene en parte de la naturaleza. De modo que, la importancia de proteger la naturaleza no es una resolución académica, sino una realidad a que ellos tienen que enfrentarse. Es decir, los obreros son parte de la naturaleza y la defienden porque están defendiendo su propia existencia.

Aunque es cierto que la United Fruit logra aislar y marginarlos, al mismo tiempo la naturaleza les provee a los locales un espacio de resistencia. Es obvio que la lógica de los gerentes de la frutera no tiene el mismo impacto en la selva que tiene en otros espacios, como en las plantaciones. De hecho, en la selva, la lógica de la frutera es completamente ilógica. Sin embargo, los obreros están destinados a destruir su único refugio puesto que tienen que talar la selva para hacer más plantaciones y para facilitar la construcción de carreteras. Son los trabajadores mismos que tienen que talar los árboles y, en este sentido, existe un tipo de suicidio puesto que ellos forman parte de la naturaleza y, al cortar y deshacer la naturaleza, ellos arruinan su propio territorio.

El tercer capítulo destaca la diferencia entre la representación de la naturaleza en los cuentos de Anancy publicados por Carmen Lyra, una educadora costarricense del valle central y por Quince Duncan, un afro-costarricense que, aunque nació en San José, creció en la costa caribeña. Hay una clara distinción entre los textos de Lyra y los de Duncan una vez que se los lee desde la eco-culturalidad puesto que la cultura de los afrocostarricenses y la de los blanco-mestizos hace patente las diferencias de la representación de la

naturaleza de cada texto. La cultura del texto de Lyra, incluso la expresión religiosa, revela una actitud no armoniosa entre los seres humanos y la naturaleza puesto que Tatica Dios maltrata a los animales de su propio reino. Tal perspectiva no se lee en los cuentos de Anancy de Duncan, o si existe, hay consecuencias negativas por tales acciones destructivas.

Entonces, nuestra lectura resalta la manera en que los cuentos de Anancy de Duncan transmite muchos conocimientos culturales importantes y, acaso implícitamente, reflejan una conciencia ecológica de convivencia parecida a la ideología del buen vivir de las poblaciones indígenas de la región andina del Ecuador, algo que está ausente en *Cuentos de mi Tía Panchita* de Lyra. Aunque esto no le quita valor a la obra de Lyra, demuestra que existen pensamientos *otros* que no son parte del canon literario costarricense y el imaginario nacional. Al señalar esas diferencias entre los textos de Lyra y Duncan, hemos destacado la dicotomía actual de perspectivas en que el discurso dominante de la hegemonía invisibiliza los conocimientos y saberes *otros* de Costa Rica. De manera que, hemos tratado de sacar a la luz esas perspectivas *otras* sobre la naturaleza en la literatura costarricense, las mismas que enseñan a convivir con la naturaleza en lugar de destruirla.

Del mismo modo, nuestra lectura eco-cultural señala en el capítulo cuatro que, a pesar de que el producto literario canónico de Costa Rica ya tiene obras con un enfoque ecológico, también existen otros textos como *Historias cabécares* que revelan un pensamiento que no separa el reino humano del mundo natural. Es decir, *Historias cabécares* expresa una realidad en que los

seres humanos son una parte de la naturaleza y deben obedecer las reglas de la selva. Este punto de vista hace evidente algo fundamental: la tribu cabécar ha podido vivir en Costa Rica por miles de años sin poner en peligro la diversidad ecológica y cultural de la región. Desgraciadamente, lo mismo no se puede decir del modelo predominante de desarrollo en el país que valora casi exclusivamente lo económico de la naturaleza. Aunque es cierto que se conoce a Costa Rica por su agenda medioambiental, en gran parte la naturaleza todavía se percibe como un “recurso” que se debe explotar a través del eco-turismo y la implementación industrial y agrícola. Obviamente, parte del esfuerzo pedagógico gubernamental se lleva a cabo a través del sistema escolar, pero esto puede ser problemático cuando el currículo se basa exclusivamente en el conocimiento de los académicos del valle central. Es decir, el conocimiento sobre el medio ambiente y el desarrollo emana de los centros tradicionales del poder, específicamente el valle central, mientras que, para los cabécares, esta información viene directamente de la naturaleza. Efectivamente, las escuelas enseñan la ecología desde la (con)ciencia, sin tomar en consideración los saberes ancestrales de los indígenas y afros. Al fundar el sistema escolar en los saberes afros e indígenas, sería posible contemplar una transformación significativa respecto a la conciencia medioambiental, y la literatura podría funcionar como una efectiva herramienta pedagógica para realizar tal transformación.

Como hemos observado en nuestra tesis, la colonialidad todavía tiene un papel medular en las medidas pedagógicas en que se percibe la naturaleza en la

literatura y en el modelo de desarrollo. Seguimos desafiando ese punto de vista que insiste en la economía como la única base para definir el valor y el progreso. Es necesario reiterar que el proceso de democratizar las perspectivas sobre el medio ambiente no sugiere que volvamos a vivir en el pasado, sino que ampliamos las dimensiones del diálogo sobre la ecología, las culturas y el tipo de desarrollo que ocurre en el país. Enfatizamos la revalorización de la noción de la naturaleza como mero objeto para servir a los seres humanos, los sujetos. Nuestra lectura considera la naturaleza como su propio sujeto en que los seres humanos también son sujetos que necesitan convivir con la naturaleza. Efectivamente, desafiamos esa noción binaria en que hay un sujeto y un objeto. No intentamos trocar el sujeto por el objeto tampoco, porque eso sería continuar el pensamiento binario puesto que solamente se ha invertido el orden de sujeto y objeto. Al contrario, sugerimos que los seres humanos y la naturaleza son sujetos complementarios.

Con respecto al pensar en dualidades en vez de los constructos binarios, es importante sacar a la luz que nosotros no somos únicamente sujetos en este proceso de releer la naturaleza en la literatura. También somos los objetos de nuestro estudio puesto que, como los lectores, nos desafiamos a repensar nuestros propios legados coloniales. Es decir, mientras que leemos la literatura tomando el papel de sujeto, también somos el objeto del ejercicio del desaprender y aprender de nuevo utilizando los saberes *otros* en el proceso.

Así, nuestra lectura mira más allá del binario de sujeto y objeto y apunta hacia una dualidad en que los objetos tradicionales, como la naturaleza, también

son los sujetos. Desde entonces, se nota que la relación con la naturaleza es complementaria y se nutre de la diferencia, al contrario de la colonialidad que insiste en la homogeneización de los seres humanos y la monoculturalización de la naturaleza. Esta dualidad es, en efecto, una forma de pedagogía decolonial para repensar no sólo la representación de la naturaleza en la literatura, sino también para reconceptualizar nuestro propio papel en el mundo.

En conclusión, hay una clara diferencia sobre la representación de la naturaleza entre la colonialidad y esas culturas cuya existencia se relaciona íntimamente con el territorio natural al que pertenecen. Una posición eco-cultural revela una diferencia en la pedagogía ecológica desde las ciencias occidentales y la de las sociedades costarricenses cuyos saberes sobre la naturaleza, el territorio y la cultura siguen siendo invisibilizados en las letras nacionales. Mientras nuestro estudio pone de relieve una manera importante para leer estos textos, también reconoce que la lectura sobre la representación de la naturaleza en la literatura costarricense es un proyecto continuo. Es decir, aunque hemos señalado que existen maneras *otras* para facilitar una lectura profunda sobre la representación de la naturaleza, nuestro estudio no es una conclusión sobre esta temática. Más bien, es un paso, entre muchos otros, hacia la decolonialidad de la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto. "Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces."

Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora. Ed. Alberto Acosta and

Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. 15-23. Print.

--- and Esperanza Martínez. Ed. *El buen vivir: Una vía para el desarrollo*. Quito:

Abya- Yala, 2009. Print.

Adabra, Kodjo. *Mongo Béti ou l'écriture d'un révolté en exil: anatomie, analyse et*

impact de ses critiques à travers ses articles dans «Peuples noirs,

peuples africains» (1978 à 1991). Diss. U Tennessee, 2010. Web. 15 Dec.

2010.

Aguilar, Manuel. *Los papeles de Silvio Víctor*. San José: Editorial UCR, 2007.

Print.

---. *Cuentos y relatos del Pacífico Sur*. San José: Editorial UCR, 2008. Print.

"Anacristina Rossi: Costa Rica." *Literarische Agentur Mertin*. n.d. Web. 12 Dec.

2012.

Arias, Arturo. "Literary Production and Political Crisis in Central America."

International Political Science Review / Revue Internationale De Science

Politique. 12.1 (1991): 15-28. Print.

Asher, Kiran. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in*

the Pacific Lowlands. Durham: Duke U P, 2009. Print.

Bello, Andrés. "La agricultura de la zona tórrida." *Obra literaria*. Ed. Pedro

Grases. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, Print.

- Benson, LeGrace. "A Long Bilingual Conversation Concerning Paradise Lost: Landscapes in Haitian Art." *Caribbean Literature and the Environment: Between Nature and Culture*. Ed. Elizabeth DeLoughrey, Renée Gousson, and George Handely. Charlottesville: U of Virginia P, 2005. Print.
- Bozzoli, María Eugenia and Marcos Guevara. *Los indígenas costarricenses en el siglo XXI: Algunas perspectivas para la acción*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2002. Print.
- Breslin, Patrick. *Lessons of the Elders: Juan García and the Oral Tradition of Afro-Ecuador*. n.d. Web. 18 Feb. 2014.
- Brown, Tom. *The Tracker*. New York: Berkley Books, 1996. Print.
- Bucheli, Marcelo. "Multinational corporations, totalitarian regimes and economic nationalism: United Fruit Company in Central America, 1899–1975." *Business History*, 50:4 (2008): 433-454. Print.
- Canut, Cécile. "Perceptions of Languages in the Mandingo Region of Mali: Where Does One Language Begin and the Other End?" *Handbook of Perceptual Dialectology*, Ed. Daniel Long and Dennis Preston Vol. 2. Amsterdam: Benjamins, 2002. Print.
- Carrere, Ricardo. "El desarrollo y los bosques." *El buen vivir: Una vía para el desarrollo*. Ed. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. Print.
- Castro-Gómez, Santiago and Ramón Grosfoguel. Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. *El giro decolonial Reflexiones para*

- una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed.
- Castro-Gómez and Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. Print.
- Ceballos-Lascurain, Héctor. "Ecotourism and Ecotourism Development in the 21st Century." *Ecotourism and Conservation in the Americas*. Ed. Amanda Stronza and William Durham. Cambridge, MA: CABI, 2008. Print.
- Chang, Giselle. Introducción. *Cuentos tradicionales afrolimonenses*. Ed. Chang, et al. San José: Editorial Costa Rica, 2006. Print.
- Chapman, Peter. *Bananas: How the United Fruit Company Shaped the World*. Edinburgh: Canongate, 2007. Print.
- Chomsky, Aviva. *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940*. Baton Rouge: Louisiana State U P, 1996. Print.
- Constenla, Adolfo. "El respeto a la vida animal en la tradición oral guatusa." *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica* 25.2 (1999): 119-134. Print.
- Cracking the Golden Egg*. Dir. Charlene Music and Peter Jordan. Conceived by Martha Honey. Center for Responsible Travel, 2010. Film.
- "Chronology." *United Fruit Historical Society*. n.d. Web. 29 Sept. 2013.
- Cros, Sandoval M. *Worldview, the Orichas, and Santería: Africa to Cuba and Beyond*. Gainesville: U P of Florida, 2006. Print.
- Duncan, Quince. "El afrorealismo: una dimensión nueva de la literatura latinoamericana." *Istmo: Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 10 (2005):

- <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>. Web. 30 Nov. 2011.
- . *Los cuentos de Jack Mantorra*. San José, Costa Rica: Nueva Década, 1988. Print.
- . *Los cuentos del Hermano Araña: tal como los cuenta el famoso Jack Mantorra, alias La Cotorra*. San José, Costa Rica: Nueva Década, 1991. Print.
- and Carlos Meléndez. *El negro en Costa Rica: Antología*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica, 1972. Print.
- Edelman, Marc. *Campesinos contra la globalización: movimientos rurales en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005. Print.
- El indígena y la tierra: conferencia de Ginebra, 12-18 De Septiembre 1981*. Sucua, Morona Santiago, Ecuador: Mundo Shuar, 1983. Print.
- Elolongué, Epanya Yondo. *La place de la littérature orale en Afrique et la pensée universelle*. Chatillon-sous-Bagneux: Les Presses de l'imprimerie S.E.G., 1976. Print.
- Escobar, Arturo. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?" n.f. n.d. Web. 11 Oct. 2010.
- Evans Braziel, Jana. "Caribbean Genesis: Language, Gardens, Worlds." *Caribbean Literature and the Environment. Between Nature and Culture*. Ed. Elizabeth DeLoughrey, René Gosson, and George Handley. Charlottesville: U of Virginia P, 2005. 110-126. Print.

Evans, Sterling. *The Green Republic: A Conservation History of Costa Rica*.

Austin: U of Texas P, 1999. Print.

"Excéntrico." *Diccionario de la lengua española*. 22nd ed. 2001. Print.

"Bijagua de Upala." *Explore Costa Rica*. Roberto Fernández Morales, n.p. 1 Oct.

2012. Web. 12 Oct. 2013.

Fallas, Carlos Luis. *Mamita Yunai*. Buenos Aires: Platina, 1956. Print.

Fernández, Severiano y Valeria Vargas. *Historias cabécares*. San José, Costa

Rica: U of Costa Rica P, 1989. Print.

Fernández Retamar, Fernando. "Calibán quinientos años más tarde."

Conference presented at U of New York, 1992. Print.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. México, D.F.: Siglo

XXI, 2004. Print.

"Costa Rica." *Geographia*. interKnowledge Corp. n.d. Web. 5 Aug. 2013.

Glotfelty, Cheryll. Introduction. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Ecology*.

Ed. Glotfelty and Harold Fromm. Athens: U of Georgia P, 1996. Print.

Gómez-Gil, Orlando. *Historia crítica de la literatura hispanoamericana: desde los*

orígenes hasta el momento actual. New York: Holt, Rinehart, and

Winston, 1968. Print.

González, Ann. "Costa Rican Identity and the Stories of Carmen Lyra." *The Latin*

Americanist. 52.1 (2008): 73-82. Print.

---. *Resistance and Survival: Children's Narrative from Central America and the*

Caribbean. Tucson: University of Arizona Press, 2009. Print.

González Picado, Jezer. Introducción. *Los papeles de Silvio Víctor*. San José: Editorial UCR, 2007. Print.

“Griot.” *Merriam-Webster Dictionary*. n.d. Web. 29 Dec. 2013.

Grosfoguel, Ramón. “La descolonización de la economía, política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo colonialidad global.” *Tabula Rasa*, Jan.-June (2006), 17-46. Print.

Gudynas, Eduardo. *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Quito: Abya-Yala, 2003. Print.

---. “Seis puntos clave en ambiente y desarrollo.” *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Ed. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009. 39-49. Print.

Guevara, Berger, and Castro R. Chacón. *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas*. Costa Rica: García Hermanos, 1992. Print.

Gunn Allen, Paula. “The Sacred Hoop: A Contemporary Perspective.” *The EcocriticismReader: Landmarks in Ecology*. Ed. Glotfelty and Harold Fromm. Athens: U of Georgia P, 1996. Print.

Handelsman, Michael. “De la dominación al buen vivir: América Latina como proyecto civilizatorio ‘otro’.” *América Latina: los próximos 200 años*. Ed. Mario Campaña. Barcelona: CECAL-Guaraguao (2011), 144-177. Print.

---. *Género, raza y nación en la literatura ecuatoriana: hacia una lectura decolonial*. Barcelona: Centro de Estudios y Cooperación para América Latina, 2011. Print.

---. "Don Goyo y el sumak kawsay". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*.
71 (2010), 279-94. Print.

---. *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo: Identidad y resistencias en el Ecuador*. Quito: El Conejo, 2005. Print.

---. *Lo afro y la plurinacionalidad: el caso ecuatoriano visto desde su literatura*.
Quito: Abya Yala, 2001. Print.

---. "RE: Quick question: cultural-ambiental as a term?" Message to the author.
14 June 2013. E-mail.

Honey, Martha. *Ecotourism and Sustainable Development: Who Owns Paradise?*
Washington, DC: Island Press, 2008. Print.

Hopkins, Jack. *Policymaking for conservation in Latin America : national parks, reserves, and the environment*. Westport: Praeger, 1995. Print.

Horton, Lynn. *Grassroots Struggles for Sustainability in Central America*.
Boulder: U P of Colorado, 2007. Print.

"Index of Linguistic Diversity." *Terralingua: Unity in Biocultural Diversity*. n.d.
Web. 12 Nov. 2013.

Kearns, Sofia. "Introduction". *The Madwoman of Gandoca*. By Anacristina Rossi.
Trans. Terry J. Martin. Lewiston: Edwin Mellen P, 2006. 1-10. Print.

---. "Otra cara de Costa Rica a través de un testimonio ecofeminista." *Hispanic Journal* 19.2 (1998): 313-39. Print.

Kearns, Sofia. "Anacristina Rossi: testimonio y lucha por la conservación ambiental de Gandoca-Manzanillo." *Confluencia*, 16 (2000): 110-123.
Print.

- Lander, Edgardo. "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought." *Nepantla: Views from South*, 1.3 (2000), 519-532. Print.
- . "Tendencias dominantes de nuestra época: ¿se nos agota el tiempo?" *Compendium*, 22 (July 2009): 85-106. Print.
- . "Hacia otra noción de riqueza." *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Ed. Alberto Acosta y Esperanza Martínez. 31-37. Print.
- "Latinoamérica perdió el 30% de su biodiversidad." *El Universo* 14 July 2013. n.p. Web 15 July 2013.
- Lyra, Carmen. *Cuentos de mi Tía Panchita*. San José, Costa Rica: Legado, 2010. Print.
- , and Elizabeth Horton. *The Subversive Voice Of Carmen Lyra: Selected Works*. Gainesville: University Press of Florida, 2000. *eBook Collection (EBSCOhost)*. Web. 19 Mar. 2014.
- Macbrair, Robert. *A Grammar of the Mandingo Language: With Vocabularies*. London: Wesleyan-Methodist Missionary Society, 1839. Print.
- "Mandinga." *Diccionario de la lengua española*. 22nd ed. 2001. Print.
- Manes, Christopher. "Nature and Silence." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Ecology*. Ed. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm. Athens: U of Georgia P, 1996. Print.
- Mariaca Iturri, Guillermo. *El poder de la palabra: ensayos sobre la modernidad de la crítica literaria hispanoamericana*. La Habana: Casa de las Américas, 1993. Print.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Barcelona: Linkgua, 2009. Print.

"Matando la culebra." *Columna Frente a Frente*. 2 Feb. 2010. Web. 20 June 2013.

May, Stacy, and Galo Plaza. *The United Fruit Company in Latin America*.

Washington, 1958. Print.

Meza Sandoval, Gerardo. "Square dance y el calypso limonense: una revisión comparativa." *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales* 6 (2005): 1-12. Print.

---. "De Calypso y los calipsos." *Revista Comunicación*. Web. 30 Nov. 2011.

Mignolo, Walter. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica."

Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Ed. Catherine Walsh, Freya Schiwy, and Santiago Castro-Gómez.

Miller, Shawn William. *An Environmental History of Latin America*. New York:

Cambridge U P, 2007. Print.

Molina Jiménez, Iván. *Costarricense por dicha: identidad nacional y cambio*

cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2002. Print.

---, and Steven Palmer. *The History of Costa Rica*. San José: U of Costa Rica P, 2004. Print.

- Montoya Greenheck, Felipe. "Cultura del agua de los pueblos indígenas de Costa Rica: Final Report." *UNESCO.org.uy*. United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization, Oct. 2005. Web. 11 Oct. 2011.
- Mora Rodríguez, Arnaldo. Presentación. *Cuentos tradicionales afrolimonenses*. Ed. Chang, et al. San José: Editorial Costa Rica, 2006. Print.
- Mosby, Dorothy. *Place, Language, and Identity in Afro-Costa Rican Literature*. Columbia: U of Missouri P, 2003. Print.
- Pacari, Nina. "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas." *Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora*. Ed. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. 31-37. Print.
- Pacheco, Gilda. "Cuentos De Mi Tía Panchita Como Una Manifestación Del Género Denominado Literatura Infantil." *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad De Costa Rica*. 30.2 (2004): 33-46. Print.
- Palmer, Paula. *Wa'apin Man: La historia de la costa talamanca de Costa Rica según sus protagonistas*. San José: Inst. del Libro, 1986. Print.
- Polsgrove, Carol. "True fiction: Costa Rican novelist tells stories that need to be told." Interview with Anacristina Rossi. n.p., n.f. Web. 10 Dec. 2012.
- Postema, Joel. "Ecology and Ethnicity in Anacristina Rossi's *La loca de Gandoca*." *Cincinnati Romance Review* 27 (2008): 113-24. Print.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social." *Journal of World Systems Research*, 6.2 (2000), 342-386. Print.

- Quiroga, Dania. "Sumak kawsai: Hacia un nuevo pacto social en armonía con la Naturaleza." *El buen vivir: Una vía para el desarrollo*. Ed. Alberto Acosta and Esperanza Martínez. Quito: Abya-Yala, 2009. 103-114. Print.
- Ramsey, Paulette. "Representations of Anancy in Selected Works of the Afro-Costa Rican Writer Quince Duncan." *Afro-hispanic Review*. 18.2 (1999): 32-36. Print.
- Restrepo, Eduardo and Axel Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: U del Cauca, 2010. Print.
- Rivera, José Eustasio. *La vorágine*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985. Print.
- Rojas Pérez, Walter. *¿Desarrollo sustentable? Consideraciones en torno a tres novelas costarricenses de tema medioambiental: Mamita Yunai, La loca de Gandoca y Única mirando al mar*. Diss. U of Utah, 2005. Print.
- Rossi, Anacristina. *La loca de Gandoca*. San José: Legado, 2005. Print.
- Salazar Salvatierra, Rodrigo. *El indígena costarricense: una visión etnográfica*. Cartago, Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2006. Print.
- Santamaría, Aider. Personal conversation. 29 Dec. 2011.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993. Print.
- Schmink, Marianne and José Ramón Jouve-Martín. Editor's Forward. *Contemporary Debates on Ecology, Society, and Culture in Latin America*. By Latin American Research Review. Pittsburg: U of Pittsburg P, 2011. 3-10. Print.

- Tenorio, Luis Alfaro. *Reservas indígenas de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, 1990.
- Tovar, Enrique. "Gandoca no está loca." *La República* 27 May 1995: n. p.
Editorial Legado S.A. Web. 14 June 2012.
- "Tracking." *Tom Brown, Jr's Tracker School*. Tracker LLC, n.d. Web. 3 Jan. 2014.
- Tuaza, Luis. *Etnicidad, Política Y Religiosidad En Los Andes Centrales Del Ecuador*. Riobamba, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2012. Print.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala, 2009. Print.
- . "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial." *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. 47-62. Print.
- . "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento." *Interdisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Ed. Catherine Walsh, Freya Schiwy, and Santiago Castro-Gómez. Quito: Abya-Yala, 2002. 175-214. Print.

---. "Afro and Indigenous Life-Visionsin/and Politics: (De)colonial Perspectivas in Bolivia and Ecuador." *Revista de Estudios Bolivianos*, 18 (2001), 47-67.

Print.

White, Lynn. "The Historicial Roots of Our Ecological Crisis." *The*

EcocriticismReader: Landmarks in Ecology. Ed. Glotfelty and Harold

Fromm. Athens: U of Georgia P, 1996. Print.

"Yemayá." *Ago Laroye*. n.d. Web. 17 Oct. 2013.

Zavala, Magda y Seidy Araya. *Literaturas indígenas de Centroamérica*. Heredia:

Universidad Nacional de Costa Rica, 2008. Print.

Zimmerer, Karl. "'Conservation Booms' with Agricultural Growth? Sustainability

and Shifting Environmental Governance in Latin America, 1985-2008

(Mexico, Costa Rica, Brazil, Peru, Boliva." *Latin American Research*

Review 46 (2011): 82-114. Print.

"Zompopa." *Diccionario de la lengua española*. 22nd ed. 2001. Print.

VITA

Andrew Ray was born in West Virginia on May 13, 1978. He is the only son of the late Dr. Wesley Ray and Janet Ray and older brother of Emily Dunn. He was lured to Tennessee in 1997 to study Recording Industry at Middle Tennessee State University where he ultimately earned a B.S. in Recording Industry and a B.A. in Spanish. After serving in the Peace Corps in Costa Rica with his wife, Diana, Andrew finished his Master's Degree in Spanish at the University of Tennessee and completed his PhD in Modern Foreign Languages and Literatures with a concentration in Spanish in August 2014.

Andrew is married to Diana Ray and they have three children: Miles, Oliver, and Lilian.