

Elena Oliva*

Rigoberta Menchú y Quince Duncan: intelectuales, literatura y exclusión

Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos

Universidad de Chile

me.oliva@gmail.com

Introducción

El presente trabajo plantea una reflexión en torno a la emergencia de intelectuales indígenas y afrodescendientes en Centroamérica desde un ámbito particular del campo cultural, la literatura contemporánea. La motivación para centrar el análisis en el trabajo escrito de estos sujetos, entendido como un discurso identitario y subalterno, radica justamente en este último aspecto. Recordando la pregunta que Gayatri Spivak realizara hace unos años atrás: ¿puede hablar el subalterno?, interesa volver la mirada hacia un espacio históricamente colonizado por el sujeto metropolitano y blanco: el campo intelectual, o la ciudad letrada si se prefiere, lugar en el que estos sujetos subalternos escasa o nulamente han tenido participación, pues la tendencia ha sido relegarlos a ámbitos culturales no letrados ni escriturales y ligados a la no racionalidad, como la danza, la cultura oral o los rituales religiosos. Sin pretender menospreciar estas actividades culturales, importan para esta reflexión los intelectuales indígenas y afrodescendientes desde su trabajo letrado, de modo que la literatura se transforma en una puerta de entrada para desde ahí intentar comprender la tardía aparición en el espacio público de sus obras (segunda mitad del

* Socióloga. Estudiante del Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.

siglo XX) y las repercusiones que éstas han tenido en el estudio de la diversidad cultural en la región.

La propuesta para este trabajo, entonces, es poner en relación la escasa participación de indígenas y afrodescendientes centroamericanos en el campo cultural intelectual y letrado con una matriz de exclusión que funciona a nivel de sociedad, no sólo centroamericana sino latinoamericana, que los ha ubicado en una estructura de alteridad cuya conformación tiene origen en el período colonial y que continuamente se ha resignificado en el periodo republicano. Esta común posición de “otros” ha sido constante como forma de organización social, y las prácticas de discriminación y racismo son una evidencia actual del funcionamiento de esta estructura de alteridad: “en América Latina, el racismo contra los pueblos indígenas y descendientes de africanos es un problema social considerable” (Van Dijk 21) que se expresa en un discurso racista, elaborado por las elites, que ayuda en la perpetuación de la exclusión de sujetos indígenas y afrodescendientes de nuestras sociedades. En este sentido, las prácticas y discursos racistas constituyen una piedra de tope más en la construcción y consolidación de Estados democráticos en Centroamérica.

A partir de lo expuesto anteriormente, este trabajo se divide en dos partes. En la primera, se aborda la problemática de diversidad cultural en Centroamérica mediante la revisión de la situación actual de exclusión y racismo, explorando en las raíces históricas de ésta, para luego, en una segunda parte, ligar dicha estructura de alteridad con el espacio literario a partir de dos autores, la quiché-guatemalteca Rigoberta Menchú y el afrocostarricense Quince Duncan. La elección de estos autores se debe, por un lado, al papel fundacional de sus obras, instalando uno el testimonio, muchas veces ligado a sectores oprimidos como el indígena, e inaugurando otro la narrativa afrocaribeña, y por otro lado, a que ambas obras aparecen en un momento de emergencia del indígena y afrodescendiente como sujeto histórico en Centroamérica.

Pueblos indígenas y afrodescendientes en Centroamérica: condiciones actuales e históricas de la estructura de alteridad

Preguntarse por qué ha sido tan escasa la participación en el ámbito intelectual y literario de indígenas y afrodescendientes en una Centroamérica claramente pluriétnica, nos puede llevar por, al menos, tres caminos. Uno, cargado de prejuicios y tendiente a encontrar una respuesta en el carácter no racional de estos pueblos que no estarían imbuidos en una cultura letrada, unido a su flojera y a la no disposición para aprender; otro, más bien posmoderno, que haría hincapié en el choque de culturas, enfatizando en el hecho de que la escritura no corresponde al universo cultural de estos pueblos, sino al occidental, ubicándolos inmediatamente fuera de la Modernidad; y un último camino que insistiría en la revisión del contexto social y los antecedentes históricos de estos pueblos en relación al desarrollo de las sociedades centroamericanas. Este último recorrido es el que aquí interesa explorar.

Según el antropólogo chileno José Bengoa (“Culturas”), es durante la década de 1970 que en América Latina comienza un proceso de “etnogénesis”, es decir, de recuperación de identidad, de afirmación del carácter étnico y de una reapropiación cultural de importancia, dando inicio a un periodo de “emergencia indígena”, denominación que tiene una doble connotación, pues se trata tanto de la “aparición” de un sujeto que estaba “oculto”, a la vez que dicha aparición supone un grado de urgencia (Bengoa, *La Emergencia*). Este proceso de etnogénesis y emergencia es el que daría paso, en la década de los 90, a los diferentes movimientos indígenas en el continente como el Levantamiento Indígena en Ecuador (1990), la conmemoración de los 500 años de la llegada de los españoles a América (1992) o el Movimiento de Liberación Nacional Zapatista en Chiapas, México (1994).

En el caso de las comunidades afrodescendientes en Latinoamérica la situación no ha sido diferente. A pesar que sus movimientos por la lucha de sus derechos y el reconocimiento como sujetos de su propia historia tiene larga data, iniciándose a finales del siglo XIX y principios del XX con Jean Price Mars (haitiano), Marcus Garvey (jamaíquino) y Aimé Césaire (martiniqués),

entre otros, ha sido en las últimas décadas del siglo XX que “la conciencia y resistencia de los latinoamericanos negros –que tienen una tradición heroica, aunque repetidas veces reprimida– ha dado origen a una lucha concertada y exitosa, en parte, por los derechos civiles” (Van Dijk²³).

Esta situación de visibilidad de los distintos pueblos étnicos no es ajena para Centroamérica. Tal como lo señala el *Segundo Informe sobre Desarrollo Humano en Centroamérica y Panamá* publicado por el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) en 2003, ha habido un cambio cualitativo con respecto a las tendencias asimilacionistas y de aculturación en la subregión latinoamericana, enfatizando que

sobre todo en las dos últimas décadas del siglo XX y a inicios del XXI algunos grupos de la población, especialmente indígenas y afrodescendientes, se han convertido en actores sociales y políticos que reivindican para sí el derecho de autoadscripción, llamándose “pueblos”, naciones o comunidades étnicas con derechos económicos, sociales, culturales y políticos inéditos hasta hace veinte o treinta años atrás (PNUD 333).

Según este estudio, varios y notables son los avances que estos pueblos han alcanzado, sobretodo a nivel de organización local, consiguiendo incluso apoyo internacional para sus fines. Además, el PNUD destaca los progresos en torno a las políticas públicas que los distintos Estados centroamericanos han impulsado a su favor, en relación a diferentes temas, como tierras y territorio, educación bilingüe y salud tradicional. También subraya que cinco de los siete países – sólo Belice y El Salvador quedan excluidos– han reconocido constitucionalmente el carácter multiétnico de su población.

La visibilización y los reconocimientos obtenidos legal, constitucional y socialmente, fueron posibles gracias a tres hechos específicos: primero, la participación de organizaciones indígenas y étnicas en los movimientos armados que azotaron Centroamérica durante los años 70 y 80; segundo, la organización política de los indígenas que en toda América Latina comienza a verse,¹ y, tercero, el desarrollo de una jurisprudencia internacional en torno a los derechos humanos que

¹ En el caso de Centroamérica, es Guatemala el país con mayores niveles efectivos de organización política.

reconoce la importancia de los derechos específicos de estas etnias en el contexto de globalización.

Además, estos avances se han visto facilitados en un escenario de postguerrilla en el que todos los esfuerzos están concentrados en construir y consolidar, según sea el caso, Estados democráticos. La pregunta que cabe entonces es si alcanzar un Estado democrático es suficiente para avanzar hacia una sociedad sin exclusiones. La respuesta es que no. En Centroamérica no sólo la guerrilla ha sido nefasta para la fundación de sociedades plurales, sino que también las dictaduras cafetaleras, la intervención extranjera que formó guetos –o enclaves– al interior de los países y el predominio oligárquico de un grupo que concentra el poder económico y político negándose a entrar en el juego democrático, todo lo cual forma parte de una herencia colonial que ha penetrado las sociedades centroamericanas formalmente independientes, manteniendo dinámicas de exclusión en todos los niveles de la sociedad. En este sentido, alcanzar Estados democráticos es el marco institucional para garantizar el avance hacia una sociedad más inclusiva.

En efecto, los indicadores de desigualdad de oportunidades son aun alarmantes cuando de poblaciones indígenas y afrodescendientes se trata. En Guatemala, por ejemplo, que tiene alrededor de un 50% de población indígena, datos del PNUD señalan que “hacia 1998, el 74% de la población indígena era pobre (contra un 41% de los no indígenas), mientras que el 39% de los indígenas estaba en situación de extrema pobreza (contra un 15% de los no indígenas)” (PNUD 354).

Los datos de alfabetización, indicador de la educación, y por lo tanto de las oportunidades de estas poblaciones, no son más alentadores. Hacia el año 2000, en Costa Rica el 80% de la población indígena estaba alfabetizada (frente a un 95% de los no indígenas), en Guatemala esa cifra disminuía al 50% (frente a un 79% de no indígenas), mientras que en Panamá alcanzaba un 62% (ante un 95% de población no indígena). En el caso de grupos afrodescendientes la situación es inversa, pues estos grupos tienen un alto nivel de alfabetización. En Costa Rica, por ejemplo, la alfabetización de los afrodescendientes alcanza un 96% (frente a un 95% conformado por el

resto de la población, excluyendo a indígenas) y un 92% en Nicaragua (ante un 74% del resto de la población, excluyendo a indígenas). Estos datos fueron obtenidos en base a población mayor de 15 años que declararon alguna lengua indígena y el inglés como lengua materna, respectivamente. (PNUD 355, 356).

Los antecedentes expuestos plantean una serie de limitaciones sobretodo para hacer generalizaciones certeras para el conjunto de Centroamérica. Sin embargo, sí nos dicen mucho sobre la continuidad de su condición de “otros”, es decir, sobre una larga historia de discriminaciones. La obtención de esta información se hace a partir de los censos poblacionales, que recién en la década de los 90 comenzaron a introducir criterios de identificación étnica, indispensables para estudiar las condiciones de vida de estos grupos. Pero, por otro lado, estos datos precarios son sin duda un avance que permite constatar que la situación de los afrodescendientes ha mejorado sobretodo en comparación con la posición de los pueblos indígenas, al menos en lo que a educación se refiere. Desde otro frente investigativo, el lingüista de los Países Bajos, Van Dijk corrobora esta información al señalar que

los latinoamericanos descendientes de africanos siguen siendo discriminados de múltiples maneras, pero por lo general se les reconoce como parte de la sociedad. En cambio, los pueblos indígenas en general son ignorados y asociados con la distancia geográfica y el retraso, el primitivismo; se dice que viven “en otra época” y que son, en realidad, una raza “inferior” en las formas más patentes de discurso racista. (34).

El cruce de estos argumentos nos advierte que la superación de las condiciones de pobreza y analfabetismo no es sólo una cuestión de subir un grado en la escala de medición. La posibilidad de ascender socialmente está influida por múltiples factores, entre ellos los de discriminación y explotación que ciertamente funcionan en la sociedad centroamericana y que han hecho de los indígenas el sector más excluido de la población. Esta situación de exclusión es posible entenderla bajo la idea de estructura de alteridad, que tiene profundas raíces históricas y que permite comprender la larga trayectoria de segregaciones que indígenas y afrodescendientes han tenido.

Denomino estructura de alteridad a una serie de instituciones, funciones y prácticas que se establecen a partir de dos aspectos: la raza y, en relación a ésta, la división social del trabajo, cuyos orígenes se remontan a la conquista y colonización de América por Europa.

La raza no se trata de una condición innata, sino de una elaboración teórica que naturalizó las diferencias culturales entre sujetos y/o pueblos como una diferencia biológica que ubica a unos en una situación natural de superioridad y a otros en una posición natural de inferioridad, ambas determinadas por rasgos fenotípicos. A partir de estas diferencias se origina una división política que separa la raza de la etnicidad, de modo que la primera se refiere sólo a diferencias fenotípicas, más fijas y difíciles de sortear, mientras que la segunda apunta a diferencias culturales, cuyas fronteras pueden ser traspasadas al manipular los significantes culturales, como vestimenta, lengua, lugar de residencia, entre otros. Esta separación tiene consecuencias sobre todo a nivel del conocimiento. Las diferencias que estableció este pensamiento durante siglos, legitimó una oposición que separa el fenotipo de la cultura, como si las características físicas, el cuerpo, no fueran culturalmente construidas.

Esta idea de raza, entonces, sirvió para legitimar las relaciones de dominación impuestas por la conquista, de modo que tales identidades fueron asociadas a determinadas jerarquías, lugares y roles, tanto en la estructura social como en la estructura de relaciones de producción. Raza y división del trabajo se reforzaron mutuamente de modo que “cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular” (Quijano 205): dirigentes, tributarios y esclavos, o lo que es lo mismo, europeos –blancos–, indios y negros.

Bajo el prisma eurocéntrico, desde donde se origina este modo de pensamiento, indios y negros a pesar de ser entendidos como una otredad, quedan ubicados en distintas posiciones del orden colonial y, como tal, fueron definidos de distintas formas. La categoría “indio” fue un término amplio durante la conquista y colonia, “aplicable a cualquiera que viviera en las Américas antes del encuentro europeo y a sus descendientes, ahora súbditos de España” (Silverblatt 462). Se trata entonces de una categoría colonial, pues no había “indios” en América antes de 1492. Bajo esta denominación y de manera oficial, los indios fueron entendidos como un

grupo al que había que proteger y explotar a la vez. Básicamente tributarios, en trabajo o bienes, constituían una categoría administrativa determinada y, en ese sentido, institucionalizada.

Los negros, gente proveniente de África en calidad de mano de obra esclava, llegan a América en el siglo XVI mediante una migración forzosa, conocida como diáspora negra. Denominación otorgada por el color de la piel, a diferencia de los indios, los negros tenían una posición ambigua institucionalmente. Según el antropólogo inglés, Peter Wade, “aunque tenían derechos consagrados en la legislación, era algo poco sistemático y desigual, y el interés principal estaba en el control, no en la protección” (37-38).

Entendiendo que estas denominaciones y valoraciones se modifican en cada zona y país de América Latina, en Centroamérica también adquieren particularidades. Cuando los europeos, específicamente españoles penetran la zona hoy conocida como Centroamérica, durante el siglo XVI, la población indígena era cuantitativamente considerable. Sin embargo, durante el siglo y medio posterior a la conquista, su disminución en algunos sectores fue drástica, mientras que en otros simplemente desapareció. Según la historiadora costarricense, Rina Cáceres

en el oeste y el sur, donde en el momento de la conquista habitaba el 61% del total, la población indígena logró recuperarse paulatinamente, mientras que en Honduras, Nicaragua y Costa Rica, donde habitaba el 30%, el descenso fue continuo. Y fue justamente en esta región donde se asentó en mayor número la población de ascendencia africana durante el período colonial. (84).

Y es que la presencia africana en Centroamérica es una herencia colonial, y si bien es cierto que esta región no era esencial para los comerciantes de esclavos, éstos llegaron al igual que negros libertos por distintas vías y tempranamente a sus territorios, pues, de hecho no todos fueron esclavizados y su integración a la sociedad centroamericana pasó por otros canales y labores. Por ejemplo, la población de ascendencia africana que llegó con los españoles, fue utilizada en las primeras formas de explotación de los indios. Muchos afrodescendientes fueron parte de milicias; otros, en los centros urbanos se dedicaron a la sastrería, carpintería, tejidos, zapatería, empleados domésticos, mientras que en zonas rurales fueron arrendatarios. También

funcionaron como intermediarios que contrataban a los indios cuando los españoles no podían esclavizar a estos últimos. En este sentido, la posición institucional ambigua de la cual nos habla Wade, permitió a los afrodescendientes aprovechar a su favor los intersticios de la estructura colonial para obtener mejores posiciones sociales que la de esclavos. No obstante, no hay que olvidar que la estructura colonial era estamental, es decir, funcionaba en base a criterios de raza y status, de modo que a pesar de estos roles, los descendientes de africanos seguían teniendo una posición inferiorizada ante los blancos y mestizos.

Los africanos y sus descendientes, aunque no fueron considerados parte de la estructura colonial y potencialmente corrían el riesgo de ser los parias de la sociedad, en la práctica llegaron a ser los interlocutores de la elite, de modo que quienes ocuparon el último peldaño en la sociedad colonial centroamericana fueron, en términos generales, los indígenas.

Ahora bien, con el fin de las administraciones coloniales y a pesar de la influencia del liberalismo europeo con sus categorías integradoras y formalmente horizontales como ciudadanía o Estado-nación, las posiciones de inferioridad tanto de indígenas como de afrodescendientes, desde el imaginario colonial al nacional se mantuvieron, evidenciando una continuidad en las dinámicas de dominación y explotación que el sociólogo peruano Aníbal Quijano, ha denominado colonialidad. La colonialidad, es preciso establecerlo, no es equivalente al colonialismo. Este último se trata de una ocupación territorial y administrativa directa por parte de un país metropolitano, mientras que la colonialidad remite a situaciones coloniales en la fase actual donde dichas ocupaciones han sido prácticamente erradicadas del sistema-mundo. En este sentido, no podemos pensar que sólo con la independencia del poder jurídico-político-administrativo por parte del Estado-nación se ha terminado con las relaciones de dominación, explotación y subalternidad, y tampoco que estos nuevos Estados nacionales han cesado de reproducirlas.

En efecto, una segunda oleada migratoria de afrodescendientes a Centroamérica, se produjo a finales del siglo XIX para la construcción de ferrocarriles y el trabajo en las plantaciones bananeras, en la cual llegaron miles como mano de obra libre, pero barata, a vivir a lugares

inhóspitos y absolutamente aislados de la sociedad nacional, como los jamaíquinos que llegaron a la costa caribe costarricense.

El caso de los indígenas tampoco fue mejor una vez instalados los Estados nacionales. En Guatemala, por ejemplo, “el indígena, que durante la época colonial había sido reconocido jurídicamente como grupo sociorracial y gozaba de cierta autonomía para garantizar la buena marcha del Estado corporativo, perdió todos sus derechos y se transformó en un ser invisible” (Casaús Arzú 235) y además culpable del lento desarrollo del país. Es más, “las elites intelectuales y políticas [de ese país], en las décadas de 1920 y 1930, apostaron por un modelo de nación eugenésica, racista y excluyente, en lugar de imaginar una nación homogénea o mestiza” (Casaús Arzú 236).

En la estructura de alteridad se cruzan entonces prácticas de colonialidad, de sometimiento, segregación y subordinación, con prejuicios sociorraciales para justificar la dominación y explotación de un grupo –blanco, o más precisamente mestizo, y más pequeño– frente a una mayoría indígena y a los grupos afrodescendientes. Actualmente, los efectos de esta estructura son posibles de observar no sólo en los roles que estos grupos ocupan en el mercado laboral o en el ámbito político –que es lo que generalmente exploran los estudiosos del tema–, sino que también en otros espacios sociales. El campo intelectual es una de esas esferas olvidadas desde la cual podemos aproximarnos a esas dinámicas de exclusión basadas en una alteridad étnica y prejuicios raciales.

¿Cuántos intelectuales de origen indígena y afrodescendientes participan hoy del espacio cultural centroamericano?, ¿cuándo entraron a ese espacio y con cuáles temáticas?, ¿cómo se relaciona esto con una estructura de alteridad vigente?, son algunas de las interrogantes que a continuación propongo abordar.

Rigoberta Menchú y Quince Duncan. Una discusión sobre el testimonio y auge de relatos étnicos en el campo cultural centroamericano

En la introducción al libro *Traspatio Florecido*, el guatemalteco Rafael Cuevas Molina comienza su análisis con el siguiente diagnóstico: “a pesar de que la cultura se evidenció como un objeto de estudio susceptible de ser estudiado desde su propia especificidad, no se contempló su abordaje regional” (13). A raíz de ello este autor propone emprender un análisis explicativo “que engarce la dinámica particular de la cultura, con el de la sociedad [centroamericana] en su conjunto” (14) durante la década de 1980. La importancia de remitirse a su libro es que releva el estudio del campo cultural² en un momento histórico clave para Centroamérica, ya que los años 80 significaron el fin de la guerrilla y el comienzo de los procesos de paz y restauración democrática acompañados de la paulatina implementación de un modelo neoliberal de gestión estatal. Es en este escenario donde, tal como antes fue mencionado, se visibilizan los grupos étnicos de la sociedad dada su participación en dichos procesos políticos, pero también culturales. En efecto, Cuevas Molina destaca como tema del campo cultural centroamericano lo étnico, sobre todo para Guatemala, Nicaragua y Costa Rica, planteando la marginación, opresión y deslegitimación que, en distintos grados, sufren las expresiones culturales indígenas y afrodescendientes en estos países.

Desde un ámbito específico del campo cultural, la literatura, existe otro libro, de reciente edición (2007), denominado *Diccionario de la Literatura Centroamericana*, que responde a un esfuerzo similar al de Cuevas Molina. Se trata de una investigación regional para reunir en un libro consultivo a los autores –narradores, poetas y dramaturgos– ya clásicos de las letras centroamericanas junto con los escritores más jóvenes de la región. En palabras de su coordinador, el costarricense Albino Chacón,

² Rafael Cuevas Molina define campo cultural como “el sistema de relaciones (que incluye artistas, editores, marchantes, críticos, agentes, funcionarios, público) que determina las condiciones específicas de producción y circulación de sus productos” (14, 15).

el Diccionario incluye a autores que han logrado un reconocimiento internacional y cuya obra se lee y estudia en los centros académicos, pero también a aquellos cuyo conocimiento hasta ahora había estado más bien restringido a las fronteras nacionales; a pesar de su inobjetable calidad y producción, muchos de los libros son inhallables en las librerías de los países vecinos (viii).

Se trata, por tanto, de una vasta e incluyente compilación que consta de 480 autores centroamericanos.

A partir de esta confiable fuente, es posible constatar que sólo existen seis autores de origen indígena y afrodescendiente, en conjunto: Humberto Ak'abal (k'iché, Guatemala), Luis de Lión (kakchiquel, Guatemala), Rigoberta Menchú (maya-quiché, Guatemala) y Aristeydes Turpana (kuna, Panamá), y los afrodescendientes Eulalia Bernard (Limón, Costa Rica) y Quince Duncan (Limón, Costa Rica). Este dato cuantitativo me parece relevante para ilustrar el funcionamiento de una estructura de alteridad que también permea el campo intelectual.

Relacionado con los datos del apartado anterior, sin duda que las tasas de analfabetismo existentes son una variable decisiva para entrar a la “ciudad letrada”; sin embargo la educación no es la única variable de acceso al campo intelectual; lo étnico juega un rol importante. En Costa Rica, para poner un ejemplo revelador, el porcentaje de alfabetizados es mayor para los afrodescendientes que para el resto de la población, no obstante esa medición considera a los de habla inglesa y la sociedad costarricense es de habla castellana, de modo que existe una barrera idiomática, más allá de que se pueda ser bilingüe, que valida un idioma por sobre otro. Dicho de otra manera, el que estén altamente alfabetizados no implica que sean o que puedan ser integrados a la sociedad hegemónica, pues ésta es de habla castellana. Es más, en la Constitución Política de la República de Costa Rica de 1949 se establece el español como idioma oficial y sólo se reconoce el cultivo de lenguas indígenas (Art. 76), (ver Barié) sin hacer mención alguna sobre lenguas étnicas, concepto que incluiría al idioma inglés de Limón.

Estos y otros aspectos, como la falta de educación bilingüe, de una malla curricular que considere la historia de los grupos étnicos para los planes educacionales de toda la población, la

falta de oportunidades laborales, la discriminación en las prácticas cotidianas, entre otros, son elementos que se concatenan para hacer angosta la puerta de entrada a la actividad intelectual para sujetos indígenas y afrodescendientes.

Es por eso que llaman la atención estos seis autores, pero sobretodo dos de ellos por la importancia que han tenido sus obras, el impacto que han provocado en la academia y sociedad centroamericana y mundial, y por las re-ediciones de sus libros más destacados. Me refiero a Rigoberta Menchú y Quince Duncan.

Quince Duncan es afrocostarricense, nació en 1940 en San José, pero se crió en las cercanías de Limón, capital provincial de una de las zonas de la costa atlántica habitada por descendientes africanos que llegaron de Jamaica para trabajar, a fines del siglo XIX, en la construcción ferroviaria y en las plantaciones bananeras instaladas por norteamericanos en el país. Su trabajo escrito es amplio y consta de novelas, historias cortas y ensayos, así como críticas culturales y literarias; sin embargo su temática ha sido una: la cultura de la zona Atlántica y del pueblo limonense en Costa Rica. En efecto, sus investigaciones se han centrado en la cultura de los pueblos afrodescendientes y el racismo, destacándose por su lucha por la defensa de los derechos de estos pueblos.

En 1972 este autor irrumpe en la escena cultural y literaria del país con el libro *El negro en Costa Rica*, escrito junto al historiador Carlos Meléndez, el cual se publicó en ocasión de conmemorarse el primer centenario de la llegada de los negros de origen jamaicano a Limón, causando gran interés en el público lector, al punto que se ha re-editado once veces, siendo la última el año 2005. En esta obra hace un recorrido por la historia y las condiciones de aquel momento de los negros en Costa Rica instalando en el imaginario costarricense –blanco y pretendidamente diferente a una Centroamérica mestiza e indígena– la participación en la construcción nacional de los afrodescendientes limonenses y con ello la visibilización de sus costumbres y aportes culturales, y la desmitificación de la historia oficial nacional.

Este estudio histórico y social, que además integra ensayos e investigaciones de otros autores, instala varias cuestiones de interés. En primer lugar corre el velo de los prejuicios que

señalan a los negros como un pueblo atrasado y sin cultura, mostrando el proceso mediante el cual los negros antillanos construyeron Limón a partir de sus conocimientos sobre edificación y cómo se asentaron trasladando su religión, sus festividades, sus costumbres, vestimentas, idioma y sistema educacional. Con respecto a esto último Duncan señala: “a veces se afirma que gran parte de la población negra del país es analfabeta o lo era en el pasado. Este concepto es totalmente falso a partir de los primeros años del siglo XX” (*El negro* 140), lo que ratifica Meléndez al sostener que “[e]l trabajador antillano venía con un nivel cultural de cierto valor, puesto que el gobierno británico venía desde 1865 realizando un significativo esfuerzo por la educación sobretodo por la alfabetización del campesino negro” (Duncan, *El negro* 80).

En segundo lugar, entrega una visión histórica del trayecto de los afrodescendientes por la estructura de alteridad colonial y luego republicana de Costa Rica. El negro que funda Limón es un sujeto antillano, jamaiquino, que no planeaba establecerse en las costas atlánticas de Costa Rica; por el contrario llegan con la intención de trabajar, juntar dinero y retornar a Jamaica. Se trata, por lo tanto, de un negro distinto al colonial. Michael Olien, antropólogo norteamericano, plantea que, en efecto, no existe continuidad entre el negro colonial, el negro antillano y el negro costarricense de la actualidad; sólo los une el pasado africano. Según este autor, el negro colonial desapareció como grupo étnico distinto, a principios del periodo republicano, producto del mestizaje y la emigración, de modo que el negro que llega de las Antillas sería de un nuevo tipo, que trajo consigo su cultura afrocaribeña. Además, los negros antillanos, a diferencia del colonial, “desempeñaron pocos cargos de bienestar, prestigio y autoridad, en la sociedad de Costa Rica vista en su conjunto” (Olien 291), en parte porque el funcionamiento de ésta ha sido en las tierras centrales, aislándolos geográfica y socialmente, confinados a la zona atlántica y prohibiéndoles, al menos consuetudinariamente, el paso más allá de Turrialba. Situación que sólo cambió a partir de la guerra civil de 1948, luego del triunfo de Figueres, durante el cual se derogan las leyes que los discriminaban y se dictan otras que facilitan su incorporación a nivel de ciudadano, es decir, recién desde mediados del siglo XX adquieren identidad legal. Este negro es ya segunda o tercera generación de los inmigrantes antillanos de fines del XIX, y en su mayoría adopta la ciudadanía

costarricense. Se trata del negro costarricense que habla español, comienza a tener participación política y se dispersa por todo el país, a pesar que muchos migran hacia Estados Unidos; no obstante, los que se han quedado penetran todas las áreas de la vida nacional, “[p]rácticamente no hay un campo de la sociedad costarricense, en que no estén presentes los afrocaribeños” (Duncan, *El negro* 161).

En tercer lugar, este lento avance hacia una integración respetuosa en la sociedad costarricense se conecta con la constatación que hace Duncan, en este y otros estudios, sobre el racismo como una variable aun presente y que cruza todas las dinámicas sociales, y que por cierto mantiene y fundamenta una estructura de alteridad.

El racismo es una de las temáticas que más ha desarrollado este autor y de hecho tiene varios títulos sobre estas investigaciones, entre los que destacan *Teoría y práctica del racismo* (1984) y *Ensayo Contra el silencio* (2001). A propósito de este tema, en una entrevista realizada en 2004 al diario *La Nación*, Duncan señala ante la pregunta por el racismo en Costa Rica, lo siguiente:

Lo que voy a decir es válido en general para América Latina. Nosotros tuvimos una herencia colonial con un sistema de castas, que si bien no fue muy fuerte en Costa Rica, las ideas asociadas a él sí permearon a todos. Del sistema de castas heredamos la teoría del blanqueamiento que permitía a las familias blanquearse en seis generaciones. Hoy en día esto se nota a la hora de apreciar a los seres humanos: la gente te habla de facciones finas lo que significa facciones europeas. Eso está allí en el fondo, cuando te dicen: “Es tan linda, no parece negra,”

Otro elemento es la eurofilia, que es la admiración casi enfermiza por ciertos valores culturales europeos. Esa admiración ha estado en nuestra historia y sigue vigente: hace unos años un ingeniero escribió en el periódico preocupado porque existía la posibilidad de traer vietnamitas y decía que un buen costarricense no puede pensar en la posibilidad de desmejorar nuestra raza. Aún se cree que el costarricense por antonomasia es blanco.

El tercer elemento es la etnofobia, temor por la diversidad, por nuestras etnias; un temor muy grande al pensar que la diferenciación atenta contra la unidad de la nación. No se puede ser afrocostarricense porque es

peligroso; hay que ser costarricense. La diferenciación va contra la idea de que somos igualíticos; ser igualíticos es ser blancos, católicos y hablar español, entre otras características.

Estos elementos son las tres patas del banco sobre las cuales se sostiene el racismo costarricense. (“Entrevista”).

El racismo, para Duncan, no permite a los afrodescendientes ser en libertad, por lo que se requiere precisamente de una liberación por parte de estos pueblos ante el trauma que se ha heredado de la colonia. Parte de la solución a dicha problemática pasa por el reconocimiento de su existencia, enfatizando, por ejemplo, que la falta de estadísticas sobre la realidad étnica es de por sí una manifestación de racismo, ya que oculta las injusticias bajo una falsa máscara de igualdad que justifica la falta de medidas que cuenten a las personas por filiación étnica a pesar de que sí se cuentan por sexo y edad. Efectivamente, las cifras con las que se ha contado en este trabajo fueron obtenidas de organismos internacionales que funcionan, como más arriba se dijo, en base a los censos poblacionales de cada país, que muy poca y deficiente información entregan sobre los aspectos étnicos de la sociedad.

A pesar de la mayor participación de estos grupos en la sociedad costarricense, el racismo aun persiste transformándose en un desafío avanzar hacia sociedades democráticas en lo que a diversidad cultural se refiere, pues Costa Rica mantiene una democracia estable desde 1948, diferenciándose del resto de los países centroamericanos que sufrieron la guerrilla y revolución. Esta es otra cuestión de interés que nos plantea la obra de Duncan.

La situación de Costa Rica difiere, en los años 70 y 80, de la convulsionada región centroamericana, pues desde 1948 asume el poder el sector más modernizante de la burguesía nacional que implanta un modelo nacionalista de inspiración socialdemócrata que le dio estabilidad política al país. En ese contexto no represivo, de paz y bonanza, sale a luz el tema étnico desde el ámbito intelectual y literario conjugándose estos aspectos para instalar vanguardistamente una problemática que estallará, a nivel continental, recién a fines de la década de los 80.

Desde el punto de vista literario, este autor inaugura en su país una narrativa afrocaribeña, denominada afrorealismo. Los autores que el mismo Duncan ubica en esta tendencia, como Pilar Barrios (Uruguay), Manuel Zapata Olivella (Colombia) Quince Duncan (Costa Rica) Cubena (Panamá) y por supuesto Nicolás Guillén (Cuba), ocupan un lugar liminar en el canon literario. Las razones según nuestro autor son varias:

Desde la más simplista, como recurrir a la popular tesis latinoamericana según la cual no existe un problema etnoracial sino un problema de clases (lo que no explica porqué los Obispos no son indígenas) o su contrario, reducirlo todo a la presencia de estereotipos racistas heredados de la colonia y cultivados cuidadosamente por teóricos latinoamericanos (Sarmiento, Bunge y otros). Entre estas dos tesis extremas, que resultan reduccionistas en este contexto, es posible ensayar una gama de explicaciones intermedias. (Duncan, “El Afrorealismo” 1).

El funcionamiento de las dinámicas racistas de la estructura de alteridad cegaron la identificación de una literatura que recoge elementos afro, hispánicos y latinos para dar forma a una narrativa propia que busca restituir la voz afroamericana, reivindicar una memoria simbólica propia, visitar históricamente la diáspora africana, reafirmar un concepto de comunidad ancestral y adoptar una perspectiva intra-céntrica. En resumen, se está frente a una tendencia que rescata el mestizaje y la diversidad étnica asumiendo su condición de africanos, latinos e indígenas.

Una canción en la madrugada (1970) y *La rebelión pocomía* (1976) se inscriben en esta tendencia afrorealista, en los que el autor explora temáticas sociales, culturales y políticas pero desde la cotidianidad; es a través de las acciones habituales de sus personajes que nos aproxima a la vida limonense, con sus problemas y alegrías, entre la pobreza y las segregaciones, mostrándonos una realidad diversa culturalmente. Existe en ambos cuentos una propuesta ideológica sobre la negritud, que no se queda sólo en un planteamiento estético sino que avanza hacia una reflexión sobre la convivencia cultural en una total correspondencia con los postulados afrorealistas:

En el proceso de búsqueda de identidad, reconciliación con su herencia cultural arrebatada, y asunción de su etnicidad afro hispánica, los afrorealistas nos llaman a no considerar la diversidad étnica como un peligro para la unidad nacional, sino que corresponde abrazarla como nuestra gran riqueza. (Duncan, “El Afrorealismo” 8).

El aporte que hace Duncan desde la literatura y como intelectual a la visibilidad de la diversidad étnica de Costa Rica, Centroamérica y América Latina, instalando tempranamente los temas del racismo y la necesidad de una afirmación identitaria de los grupos afrodescendientes, lo ubican como uno de los autores más destacados al momento de analizar la emergencia de los grupos afrodescendientes como sujetos históricos activos en la construcción de las sociedades latinoamericanas.

En el caso de Rigoberta Menchú y su testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, el rol que juega ella como intelectual y su obra en la emergencia de un sujeto indígena empoderado de su identidad e historia es igualmente importante. El impacto de esta obra fue acompañado de una discusión a nivel académico en torno al testimonio, evidenciando el lugar subalterno que los indígenas ocupan en este ámbito, y a nivel de la sociedad en general, dando a conocer la opresión, discriminación y pobreza extrema de su pueblo.

Rigoberta Menchú es una mujer indígena perteneciente a una de las veintitrés etnias en Guatemala, la quiché. En un viaje a Francia, con sólo 23 años y como parte de su acción política, ella es contactada para narrar sus vivencias como indígena durante la guerrilla guatemalteca. Es así como conoce a Elizabeth Burgos, antropóloga venezolana-francesa y editora del libro en cuestión, el cual aparece publicado por primera vez en 1983 por Casa de las Américas. En este relato, que según Burgos trató de intervenir lo menos posible, Menchú recorre su vida, la de su familia y la de su pueblo relatando las duras condiciones de vida, de trabajo, la pobreza y escasez en la que vivían, las malas condiciones de salud y vivienda, todo lo cual se entroncaba con el comienzo de la guerrilla y la resistencia de los más oprimidos de Guatemala, los campesinos e indígenas. La tortura y la muerte, así como la violencia psicológica por parte del ejército, en una

metáfora casi perfecta del accionar de los conquistadores y colonizadores en busca de riquezas y tierras, también es rememorado con profunda crudeza, haciendo imposible no estremecerse con su historia.

Pero, al salir a la venta, estos atroces relatos pasaron a un segundo plano, pues el libro desató una larga y controvertida discusión académica sobre el testimonio como género literario. De este debate ilustrado, ya largamente tratado, interesa rescatar aquellos argumentos que nos permitan visualizar cómo los intelectuales indígenas son relegados a una posición inferiorizada en el campo intelectual, literario y universitario. No se trata solamente de un debate en torno a la autoría de la obra, sino además sobre la veracidad del relato y sobretodo, de la posición y legitimidad que el testimonio y su sujeto, el subalterno, tienen dentro de la ciudad letrada.

Para muchos autores, el testimonio nace en los años 60 en los países convulsionados del Tercer Mundo. Es entendido como un género de resistencia, cuya obra se fundamenta en los relatos orales de todos aquellos sujetos que pertenecen a algún sector oprimido: clase trabajadora, campesinado, obreros, indígenas, negros, mujeres. Se trata, por lo tanto, de un espacio letrado que da cabida a las confesiones, a la voz, de sujetos carentes de poder.

Sin embargo es una voz mediada. En la elaboración de un texto de testimonio, Bárbara Dröscher identifica tres posiciones: la del informante, del editor y del lector. Las dos primeras son las que nos interesan. En sus palabras:

El informante tiene que ser una persona apropiada, con características específicas y una biografía original pero a la vez representativa. Su posición social tiene que ser marginalizada o, por lo menos, pertenecer a una clase *subalterna*; tiene que estar excluido del discurso público dominante y del discurso profesional; finalmente, tiene que aparecer como una persona concreta, con género, edad y nombre [...] Mientras que el informante legitima su discurso por la propia experiencia, el editor legitima el suyo por la autoridad de sus conocimientos y por su capacidad como autor. Es el editor y no el informante, el que garantiza la autenticidad del relato. (4).

Para esta autora, cuando el informante es un sujeto indígena, éste actúa como puente intercultural, es decir, como una conexión entre dos culturas. En el caso de Menchú, se refiere a

ella como una traductora indígena que tiene una posición paradójica, pues como traductora asume una posición de poder, pero como indígena sigue siendo subalterna. Al respecto Dröscher señala:

este encuentro cultural asimétrico es de carácter doble. Si, por un lado, abre un espacio para el diálogo entre las diferentes culturas y constituye un puente que permite la comunicación, por otro lado, la necesidad de la traducción confirma que, de hecho, hay fronteras, además de que afirma el carácter bipolar de los conflictos. (10).

De todo lo dicho hasta el momento, se pueden poner varios aspectos en cuestión. Por ejemplo, el uso de la oralidad como propio del testimonio, en tanto género literario, es inexacto del momento en que otras disciplinas también tienen la oralidad como una fuente. Por otro lado, se ha pretendido que el sujeto subalterno sea el protagonista del género testimonial, pero el testimonio recoge también muchas otras voces no necesariamente oprimidas ni vulneradas por la guerrilla. Werner Mackenbach, filólogo alemán, lo releva cuando señala que

también en los países centroamericanos, que no vivieron directamente los conflictos armados entre la guerrilla y el Estado –como es el caso de Costa Rica, Honduras y Panamá– existe una significativa producción testimonial, que no corresponde a la premisas dogmáticas del discurso dominante sobre el testimonio. Esta producción ha sido ignorada casi por completo por los “maestros del pensamiento” del discurso testimonial que han reducido Centroamérica a tres países: Guatemala, El Salvador y Nicaragua. (7).

Y, finalmente, cuando el informante es perteneciente a un grupo étnico, se nos propone que sea tratado como un sujeto “otro”, con la distancia que aquello precisa. Que exista entre el informante y el editor una relación de poder asimétrica, cuando es este último el garante de autenticidad, no resulta discutible, pero sí lo es el maniqueísmo con el que Dröscher aborda la posición de Menchú, pues nunca llega a señalar los procesos de mestizaje y transculturación que están inmersos en su relato, ubicándola constantemente en una posición de “otredad” cultural, es decir, de subalterno.

Elizabeth Burgos, en un trabajo posterior al libro sobre Rigoberta, enfatiza en el mestizaje como un elemento que hay que tener presente al momento de leer su testimonio, increpando a

aquellos que interpretaron la alteridad de Rigoberta como una categoría absoluta. Sobre esta dimensión de mestizaje, Burgos señala:

La narración de Rigoberta Menchú es, ante todo, la expresión de un proceso de pensamiento mestizo, y tal vez haya sido ese su mayor atractivo, pese a habersele negado, precisamente, esa dimensión. Su relato está atravesado, de parte a parte, de manera ejemplar por la dinámica que gobierna los procesos de mestizaje en general, y, en particular, demuestra de manera reveladora, los efectos de mestizaje en el seno de las comunidades indígenas causados por la acción de la cultura político-militar de la guerrilla, y la influencia de la versión religiosa de la Teología de la Liberación. (“Memoria” 5).

Obviar el mestizaje, de manera estratégica o no, permite distinguir con mayor facilidad una posición subalterna que acomoda a los académicos del campo intelectual. El concepto de subalternidad remite a la idea de subordinación expresada en términos de clase, casta, oficio u otra forma. (ver Guha). Desde el punto de vista académico se trata de un sujeto carente de poder de (auto) representación, incapaz de ser conciente de su propia historia; es por lo tanto, un sujeto excluido, marginado, al que no se le reconoce iniciativa propia, capacidad de decisión y tampoco proyecto político. El subalterno es un sujeto infantilizado intelectualmente e inhabilitado para expresarse con su propia voz.

La subalternidad es entonces, una manifestación actual y académica de la dominación y explotación bajo nuevos patrones, y en ese sentido una continuación de la estructura de alteridad, lo que deja claro John Beverley al señalar lo siguiente con respecto a la obra de Menchú:

El debate no fue tanto sobre el uso de *Me llamo Rigoberta Menchú* como un documento del mundo del subalterno –la cultura occidental siempre ha dependido de reportes sobre y desde lo subalterno, sino sobre el hecho de poner este texto en el centro de un conjunto de lecturas requeridas de los estudiantes de una universidad cuya función primaria es la de reproducir las élites locales, nacionales y transnacionales. (4).

Esto corrobora la incomodidad que genera un o una intelectual indígena en el ámbito tradicional del conocimiento.

La perspectiva de la subalternidad, desde el testimonio en la literatura hasta los estudios culturales, perpetúa un modelo paternalista de conocimiento y una visión esencialista de la identidad, ya que eterniza una situación de precariedad y analfabetismo que impedirá a los indígenas o grupos afrodescendientes alcanzar el status de intelectual, que escriban sus propios libros y que hablen con su propia voz sin mediación alguna.

Ahora bien, la obra de Rigoberta Menchú, como testimonio, adquirió una importancia inusitada no sólo por el debate a nivel académico que generó, sino además porque surgió en un momento histórico que será la antesala de la visibilización del sujeto indígena, a nivel centroamericano y de toda América Latina, como un activo de nuestras sociedades.

A diferencia de la obra de Quince Duncan, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* fue publicado en medio de una situación de guerrilla y de una fuerte opresión por parte de un Estado racista. En su relato, ella denuncia la historia de un pueblo continuamente violentado y despojado, interpelando a las elites de poder –político, económico, cultural, ideológico– sobre su responsabilidad en ello y evidenciando además la situación no sólo de su pueblo maya, sino de todos los indígenas de Latinoamérica:

Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar. Me cuesta mucho recordarme toda una vida que he vivido, pues muchas veces hay tiempos muy negros y hay tiempo que sí, se goza también pero lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo. (Burgos, *Me llamo* 21).

Esa conexión entre lo local y lo global, entre la experiencia individual y colectiva, movilizó la memoria histórica y colectiva de los sujetos étnicamente discriminados, dando pie a una revalorización positiva de su identidad indígena.

La guerrilla jugó un rol fundamental en la relevancia que adquirió su relato, pues la participación de los indígenas en ese proceso revolucionario posibilitó su inserción en la sociedad

como sujetos políticos, como elementos activos capaces de movilizar socialmente a un amplio grupo. Esto trajo como consecuencia, en Guatemala, la reacción racista de parte de las elites, desencadenando prácticas genocidas:

la apropiación por parte del indígena de su propia historia y su incorporación masiva a la vida política a través de organizaciones revolucionarias desató y desencadenó en este núcleo de poder todo este inconsciente colectivo de exterminio [...] El temor a una rebelión del indio y el deseo solapado de exterminarlo se unía en una coyuntura histórico-política que terminaría en un etnocidio. (Casaús Arzú 256- 257).

El relato de Menchú no es sólo una denuncia, es la entrada del sujeto indígena al ámbito público y por lo tanto a la capacidad de autorepresentarse. Si bien resulta innegable que “[s]in la influencia internacional de las redes de apoyo del Ejército Guerrillero Popular (EGP), sin la guerra en El Salvador, y sin la polarización que causó en los medios progresistas norteamericanos y en los de la izquierda europea la amenaza de invasión norteamericana a Nicaragua, nunca hubiese alcanzado el testimonio de Rigoberta Menchú semejante poder de convocatoria” (Burgos, “Memoria” 20), no lo es menos que “[e]n el marco de la posguerra, Rigoberta Menchú también es objeto de un proceso de reajuste de su papel en el contexto actual de Guatemala, determinado por el poder que detenta como imagen y por su influencia internacional” (Burgos, “Memoria” 28). En este sentido ha sido un aporte a la construcción de una Centroamérica más democrática y conciente de la diversidad cultural de su pueblo.

El relato de Rigoberta fue revolucionario en muchos aspectos; tal vez no fue el primer testimonio y mucho menos étnico, pero sentó un precedente contemporáneo de la lucha indígena y se transformó en un referente ineludible si de intelectuales indígenas se trata.

Consideraciones finales

La propuesta de abordar bajo un marco conjunto a Duncan y Menchú buscó analizar el funcionamiento de una estructura de alteridad en el campo intelectual centroamericano. A lo

largo del trabajo varias marginaciones en común se pueden constatar: la reivindicación identitaria presente en sus escritos, la importancia de la memoria colectiva frente a la oficial, el vanguardismo de su obra en un contexto donde lo étnico adquiere relevancia, y la discriminación que en el campo literario han sufrido. Con respecto a esto último, en ambos autores existe una denuncia sobre la invisibilización que el canon literario ha hecho de los indígenas y grupos afrodescendientes como autores. El afrorealismo y el testimonio, al menos el aquí tratado, no estarían al nivel de las grandes tendencias de la literatura ni sus autores de los grandes intelectuales. Esa falta de reconocimiento, tanto en la academia centroamericana como mundial, sin duda tiene relación con un componente racista vigente en las dinámicas sociales, y del cual el campo intelectual tampoco se libera.

Bibliografía

- Barié, Cletus Gregor. *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: un panorama*. Bolivia: Instituto Indigenista Interamericano (México), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México) y Editorial Abya-Yala (Ecuador), 2003.
- Bengoa, José. “Culturas Indígenas: de la invisibilidad a la visibilidad”. *La Cultura durante el período de la transición a la Democracia, 1990-2005*. Eds. Bárbara Negrón y Eduardo Carrasco. Santiago de Chile: Ediciones Consejo de la Cultura, 2006. 283- 301.
- Bengoa, José. *La Emergencia Indígena en América Latina* (2ª Edición). Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2007 (versión actualizada).
- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI Editores, 2000 (decimosexta edición).
- Cáceres, Rina. “Indígenas y africanos en las redes de la esclavitud en Centroamérica”. *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. Ed. Rina Cáceres. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001. 83- 100.
- Casaús Arzú, Marta. “Prácticas sociales y discurso racista de las elites del poder en Guatemala (siglos XIX y XX)”. *Racismo y discurso en América Latina*. Ed. Teun Van Dijk. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007. 229- 283.

Chacón, Albino, coord. *Diccionario de la Literatura Centroamericana*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 2007.

Cuevas Molina, Rafael. *Traspatio Florecido. Tendencias de la dinámica de la cultura en Centroamérica (1979- 1990)*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 1993.

Duncan, Quince. *El negro en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica, 2005.

Olien, Michael. "The Negro in Costa Rica: The Ethnohistory of an Ethnic Minority in a Complex Society". Dissertation. University of Oregon, 1967.

PNUD. *Segundo Informe sobre Desarrollo Humano en Centroamérica y Panamá*. San José: Proyecto de Estado de la Nación, Editorama S. A., 2003.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ed. E. Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2003. 201- 246.

Silverblatt, Irene. "El surgimiento de la indignidad en los Andes del Perú central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de 'indio'". *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. V. 3: La formación del otro. Ed. Miguel León-Portillas et al. Madrid: Siglo XXI, 1993. 459- 481.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología* 39 (enero-diciembre 2003): 297- 364.

Van Dijk, Teun. "Racismo y discurso en América Latina: una introducción". *Racismo y discurso en América Latina*. Ed. Teun Van Dijk. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007. 21- 34.

Wade, Peter. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2000.

Documentos electrónicos

Beverley, John. "El subalterno y los límites del saber académico".
<http://sergiomansilla.com/revista/descargar/l_mites_del_saber_acad_mico.pdf>.

Burgos, Elizabeth. "Memoria, transmisión e imagen del cuerpo". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2005). <<http://nuevomundo.revues.org//index537.html>> (puesto en línea el 8 de febrero de 2005).

Dröscher, Barbara. "El testimonio y los intelectuales en el triángulo atlántico. Desde El Cimarrón, traducido por H. M. Enzensberger, hasta la polémica actual en torno a Rigoberta Menchú, de Elizabeth Burgos." *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 2 (julio-diciembre 2001).
<<http://collaborations.denison.edu/istmo/n02/articulos/intel.html>>.

Duncan, Quince. “El Afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana.” *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 10 (enero-junio 2005). <<http://collaborations.denison.edu/istmo/n10/articulos/afrorealismo.html>>.

“Entrevista a Quince Duncan”. Obtenida en:
<http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_reconocimiento/quince%20duncan.htm>

Guha, Ranajit. “Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática”. <<http://www.unc.edu/~restrepo/intro-eccs/guha-prefacio-1.pdf>>.

Mackenbach, Werner. “El testimonio en Centroamérica: entre memoria, historia y ficción. Avatares epistemológicos e históricos.”
<<http://catedrahumboldt.vinv.ucr.ac.cr/Mackenbach-testimonio.pdf>>.