

**Naranjas: el cultivo del silencio, la violencia y la exotización indígena en *La mujer habitada***

Jennifer Gómez

*The Ohio State University*

La novela *La mujer habitada* de Gioconda Belli hace una crítica feminista sobre el rol de las mujeres tanto en el espacio público como el espacio privado aunque su propósito subversivo es reinscribir a las mujeres dentro del discurso del proyecto sandinista revolucionario nacional. Para lograr los objetivos antes dichos, la novela se vale de una narración que alterna entre las experiencias de Lavinia, una combatiente sandinista, e Itzá, una guerrillera indígena. Este ensayo examina el tema indígena dentro del texto y critica el uso de la voz indígena para construir un paralelismo entre la lucha de estas poblaciones contra los conquistadores españoles y la lucha sandinista en Nicaragua. En base a lo anterior, mi tesis es que, aunque el objetivo de la novela de Belli consistió en reinscribir las mujeres dentro de un marco sandinista revolucionario nacional, la misma exotiza al sujeto indígena, reproduciendo esquemas dominantes de corte occidental eurocéntrico, que continua dejando la voz indígena en las márgenes del texto en un sentido derrideano. Aunque el pensamiento sandinista nunca sostuvo prácticas imperialistas, los parámetros occidentales que lo enmarcan resultan problemáticos desde una perspectiva subalternista cuando la misma ideología revolucionaria se transmite a *La mujer habitada*.

Es de señalar que, en su momento, el texto llegó a representar el máximo de conciencia posible de la izquierda latinoamericana en su conjunto, hasta que dicha ideología quedó caduca al final del periodo guerrillero (1990). Empero, es precisamente la híbrida premisa de corte marxista-guevarista-humanista que ya ha sido extensamente criticada en los últimos 15 años lo que resta el poder discursivo de los personajes indígenas y contribuye a la exotización de los mismos en el texto.

## Las naranjas y el mito de la hibridez

En el texto, Belli utiliza la voz de una mujer indígena, Itzá, para establecer lazos simbólicos y cadenas metonímicas de sentido entre su lucha contra los españoles durante la conquista y la lucha de los sandinistas contra la dictadura Somocista. La continuidad histórica en el plano textual se pone en tela de juicio desde el momento en que el árbol de naranjas aparece como el receptor del espíritu de Itzá.

A medida que el espíritu de Itzá va expandiéndose por las ramas del árbol de naranja de Lavinia hasta terminar en las naranjas que empiezan a madurar, un pequeño proceso de cultivación comienza. Al terminar, el fruto de éste resulta ser el silencio, la exotización y la aplicación de violencia epistémica hacia los personajes indígenas en general, y hacia Itzá en particular. la misma descripción de los momentos en que Lavinia se prepara para consumir su primer vaso de jugo de naranja—la esencia de Itzá—demuestra la alteridad Lavinia en relación a Itzá cuando la primera examina la textura de la naranja, le hace una llaga mortal y deja el jugo caer en un vaso cristalino (Belli 44). Itzá reconoce las intenciones de Lavinia y responde con someterse al poder de Lavinia y darse como ofrenda:

Sentí miedo cuando la vi salir al patio con la intención clara en sus ojos y en sus movimientos . . . Ella nos abrió de un tajo. Un arañazo seco, casi indoloro. Luego los dedos asiendo la cáscara y el fluir del jugo. Placentero. Como romper la delicada tensión interna. Similar al llanto. Los gajos abriéndose. Las delicadas pieles liberando sus cuidadosas lágrimas retenidas en aquel mundo redondo. Y posarnos en la mesa. Desde la vasija transparente la observo. Espero que me lleve a los labios. Espero que se consumen los ritos, se unan los círculos. (Belli 44)

Itzá expresa una alegría incontenible ante la posibilidad de entrar al cuerpo de Lavinia, a pesar de que al unirse con Lavinia perderá cierta medida el rol de agente. Al consumir la esencia de Itzá, Lavinia crea una relación híbrida entre ambas que ya comienza con la subordinación del personaje indígena.

Como las narraciones del siglo XIX, el romanticismo que acompaña los mitos del mestizaje está presente en el texto. Sin embargo, la relación es problemática porque en estos casos, el personaje indígena es el que se presta para después renunciar a la memoria colectiva que antes existía independientemente de lo nacional. De hecho, cuando Itzá se incorpora en el árbol de naranjas, reinstituye la hegemonía de los gustos europeos, pues las naranjas representan en el texto la preeminencia de los apetitos occidentales. Es más, en el siguiente parlamento, la misma Itzá describe la supremacía de las frutas europeas por sobre las nativas a su ambiente:

Me alegro de haber encontrado este árbol. Fue de las pocas cosas buenas que trajeron los españoles . . . No a todos les gustaban. En cambio nosotros las devorábamos porque su jugo es fresco y refrescante. No es como el mango que lo deja a uno más sediento. Aunque también me hubiera gustado ser mango. *Pero tuve buen tino*. No sé qué hubiera hecho de haber emergido en el cactus que está tan cerca. No me gustan los cactus. Sólo me recuerdan los arañazos en las piernas.

(Énfasis mío, Belli 37)

Las frutas nativas no satisfacen: los mangos son inútiles para saciar la sed, y el cactus no pasa de ser una planta espinosa—cualidades indeseables para Itzá, y presumiblemente para el lector también. Mientras que Itzá contrasta la forma y el sabor de la naranja con la del mango y el cactus, la narradora valida una postura que presta más valor a los frutos que han sido importados a las Américas y que ahora son más deseables y preferidos que las frutas nativas.

Poco después de esta afirmación, Itzá se identifica con las construcciones ideológicas Europeas al suponer que éstas fueron introducidas por los colonizadores españoles: “‘La tierra es redonda y achatada como una naranja’. Era el gran descubrimiento de los españoles. Me río de ellos. La tierra es como yo” (Belli 37). Itzá valida los “descubrimientos” de los españoles y los da como hechos en lugar de acentuar el extenso conocimiento geográfico, astronómico y científico de las poblaciones indígenas antes de la conquista. Al relegar estos logros a los márgenes, Itzá silencia la trayectoria cultural de las poblaciones nativas tal como lo hicieron los conquistadores que llegaron inicialmente al nuevo mundo. Por tanto, favorece la epistemología de la ideología occidental y se vuelve incapaz de reconocer la importancia de la cultura. No puede ver la suya como un verdadero aporte a la cultura occidental.

### **La antropofagia**

El lente imperialista que después afectará las representaciones de la sexualidad indígena también se extiende a la descripción de los sacrificios que se dice fueron cometidos por las poblaciones indígenas en el texto. Sin embargo, es de notar que si los relatos de los sacrificios han atraído a los lectores de los relatos desde la conquista es principalmente porque desestabilizan las normas establecidas de la moralidad mientras provocan la imaginación con imágenes de la barbarie. Tomando en cuenta el largo romance occidental con esta narrativa—desde sus descripciones en las crónicas de la conquista hasta su implementación dentro del texto en cuestión—es indudable que siguen siendo uno de los atributos más comunes en la descripción de los indígenas precolombinos. El texto de continuación a una tradición literaria que explota las imágenes del sacrificio humano y el canibalismo.

Antes de abordar la discusión del sacrificio dentro del texto, vale la pena revisar el discurso que ha circulado sobre este tema desde los tiempos de la conquista hasta los más

recientes. Carrasco define “el sacrificio” de una manera más amplia que incluye el canibalismo y el sangramiento ritual, al igual que el consumo de bebidas, la abstinencia sexual, y el gasto de dinero para el Día de los Muertos (Carrasco 23). Sin embargo, las representaciones comunes son del sacrificio humano y el canibalismo, ya que estos suelen satisfacer el imaginario nostálgico del lector que se atiene a una visión primordial de los indígenas. Por consiguiente, existen diversas aproximaciones a la investigación del sacrificio humano: “La explicación ecológica, la cual propone que ‘ellos comían a los humanos por la proteína y la ganancia económica’; y la explicación cultural, la cual explica que ‘ellos ritualmente intercambiaban regalos en forma de muslos, corazones, cráneos, y sangre’” (La traducción es mía, Carrasco 11). En contraste, una tercera propuesta es que los actos de sacrificio humano se llevaron a cabo con el propósito religioso de renovar al mundo y que este siguiera centrado y continuara dividiendo el tiempo en día y noche (Carrasco 22).

Aunque estos diferentes discursos toman diferentes caminos, es necesario enfatizar que los tres se basan en las observaciones descritas por los españoles durante la conquista, las cuales están respaldadas por relatos pos-conquista y la evidencia arquitectural que se ha interpretado bajo el mismo criterio occidental. De esta manera, se debe poner bajo tela de juicio cualquier “evidencia” que pretenda confirmar los actos de sacrificios fueron cometidos por los mayas, aztecas u otras poblaciones indígenas. Sin embargo, en lugar de problematizarlos, el narrador los reproduce para describir a los nahuas de la región nicaragüense. Refiriéndose a la repetición de estos dramáticos relatos sin cuestionar su validez, Hulme recorre el camino de la epistemología occidental hacia el oriente: “El discurso del salvajismo ha cambiado muy poco desde la ‘investigación’ de Herodus hacia los vecinos ‘bárbaros’ de Grecia. El sitio se ha mudado, pero las descripciones del Amazonas, Anthropophagi y Cynocephali se han mantenido constantes...

este discurso fue hegemónico en el sentido que proveyó un vocabulario popular para construir ‘la otredad’” (La traducción es mía, Hulme 368). Las imágenes que aparecen en este texto responden a los anhelos primitivos del lector puesto que reiteran las representaciones que siguen las pautas tradicionales en relación a los indígenas y el primitivismo.

Las primeras imágenes de la exotización del sacrificio ocurren justo después que Lavinia toma el jugo de naranja, mientras que el espíritu de Itzá es diseminado dentro del cuerpo de Lavinia. Itzá relata sus impresiones al explorar el interior del cuerpo de Lavinia:

Así latían los corazones de los guerreros cuando el sacerdote los sacaba del pecho.  
 Latían furiosos apagándose. A mí me daba pesar verlos arrancados de su morada.  
 Pensaba que los dioses debían apreciar este regalo de vida. ¿Qué más podíamos  
 darles que el centro de nuestro universo, nuestros mejores, más aguerridos  
 corazones? (Belli 48)

Itzá establece una conexión entre el acto antropófago de Lavinia y los sacrificios que afirma que los nahuas cometían. La forma en que Itzá admira el corazón latiente de Lavinia, facilita el consumo de tales imágenes para el lector occidental, ya que sugiere que el corazón de los mestizos late como el centro del universo de los indígenas.

Conjuntamente, esta abertura al discurso de los actos de sacrificio incluye referencias al imaginario católico, que también juega con la imposición de la moralidad. Por ésta razón, el tema de los múltiples dioses de los indígenas se yuxtapone con el dios singular de los españoles y se elabora a través de la indicación que los dioses abandonaron a los indígenas y que estos no tuvieron otro recurso más que aceptar la religiosidad de los españoles:

Yarince se hizo bautizar para probar la palabra de los españoles. También para  
 conocer qué dones podía aprender de su dios que fueran útiles a nuestro pueblo . .

. Nos dimos cuenta que a ese dios tampoco le éramos gratos. Quizás él les pedía sacrificios de “indios”. (Belli 48)

Nuevamente, midiéndose con la misma medida de la moralidad, los indígenas parecen carecer de algo concreto que los pueda guiar después de ser desamparados y relegados al olvido por sus propios dioses. Sin la protección de estos, los indígenas se representan como bárbaros desligan de la moralidad para cometer atrocidades que sirven tanto para agradar a sus dioses y cumplir con las “tradiciones” indígenas que se ven en peligro de desaparecer.

En lugar de representar los hechos como atrocidades, las descripciones están ligadas a una melancolía que resulta como respuesta a los cambios que están a punto de desaparecer. En el texto se vislumbran rasgos del discurso del salvaje cuyo desarrollo toma un curso equivocado y lo convierte en un caníbal. Este armazón es vital para las descripciones de los sacrificios humanos del texto, particularmente para aquellas que reflejan la necesidad de imponer una versión de la moralidad occidental. La primera instancia en el texto que invita al lector a mirar a través del lente de la moralidad las acciones indígenas sucede cuando Tocateyde, un anciano sacerdote de la tribu, reúne a cuarenta ancianos y ancianas para decirles que han sido seleccionados para ser sacrificados a los dioses. Aunque Itzá indica que estos sacrificios fueron dolorosos para la comunidad entera, los detalles que acompañan el relato los hechos están acompañados por la epistemología occidental.

Tocateyde fue sacando uno a uno sus corazones en el improvisado altar a Xipe Totec... Tocateyde les quitó la piel. Uno a uno, cuarenta de nuestros guerreros, se vistieron con aquellos mantos *terribles*... Nuestra pena se hizo al lado cuando *imaginamos a los españoles mirando lo que nosotros veíamos*. Sin duda no podrían soportarlo. Sin duda sus *bestias* se espantarían... Los vimos retroceder...

pero después parecieron llenarse de furia. Nos embistieron gritando que éramos “herejes”, impíos. (Énfasis mío, Belli 62-63)

Estas imágenes contienen varios puntos de interés para este análisis, principalmente porque indican que el sacrificio se llevó a cabo para afirmar la representación de la inmoralidad que ya tenían los españoles. Es decir, los indígenas cometieron estos actos en sincronía con las suposiciones de los conquistadores sobre su bestialidad; tan fuerte es la extensión de la moralidad occidental impuesta por el texto, que Itzá agrega que hasta los caballos que montaban los españoles juzgarían estos actos como inhumanos. Por otra parte, al subyugar el luto de la comunidad y enfatizar con la furia de los españoles ante el espectáculo de sacrificio, se ofrece una explicación moral desde la perspectiva española que justifica la matanza que ocurre inmediatamente después de su enfrentamiento.

Itzá refuerza lo mismo cuando recuerda a su amiga Mimixcoa, una niña que el cacique designó desde una temprana edad a ser ofrecida a los dioses precisamente “por su carácter grave y dulce” (Belli 272). El énfasis en su inocencia invita al lector a imponer un juicio de valor sobre el sacrificio humano. Itzá recuerda:

Sabía que iba a morir. No verme más, no ver las flores en los campos, el maíz dorado, el tinte púrpura de los atardeceres, la entristecía. Pero, por otro lado estaba contenta porque viviría con los dioses . . . El día del sacrificio, caminé con mi madre entre los guerreros encargados del orden, hasta el cenote sagrado. A Mimoxcoa la llevaron junto con otros niños y doncellas bellamente engalanadas . . . Los sacerdotes recibieron a Mimoxcoa en el nacom, la plataforma de los sacrificios. La despojaron de su capa de plumas y sólo vestida con un sencillo



lienzo blanco, la arrojaron al agua. Antes de perderse en la fuente que siempre mana, me miró dulce y largamente. (Belli 273)

De nuevo aparecen las mismas tendencias de caracterizar a los indígenas como impávidos a la moralidad, asesinos de los indefensos.

Sin embargo, la representación de la barbarie no es monolítica ni en este texto ni en los discursos sobre los indígenas que han sido producidos desde los tiempos de la conquista. Al contrario, los anhelos primitivos que promueven la proliferación de estos relatos de sacrilegio son alimentados por el concepto del salvaje noble. Bajo esta propuesta, se expone que los indígenas pueden salir de la ignorancia porque sus caracteres aun no han sido manchados por la avaricia, la crueldad y los malos hábitos que son atribuidos a la modernidad resultante de la civilización (Carrasco 7). El texto similarmente propone las dos caracterizaciones de los hombres salvajes y los salvajes nobles. En varios instantes se describe a indígenas como sujetos cuya propensidad para la violencia deviene de su falta de una estructura moral para prevenir actos en contra de la humanidad. Sin embargo, estas mismas descripciones aluden que los actos de violencia que ellos cometen son justificados bajo dos razones: el instinto de defensa propia o la ignorancia que los lleva a confiar en los dioses que dirigen sus comunidades. El acto antropófago que da inicio a la hibridización implica que no se pueden denunciar completamente los indígenas, pero aun es preciso romantizarlos. El dilema ideológico dentro del texto sólo se puede resolver a través de la proyección de las fantasías de los combatientes indígenas en contraste con las tácticas adoptadas por los sandinistas en el tiempo moderno. De esta forma, se busca establecer un punto de encuentro con el pasado indígena que se mantenga en los márgenes y a la vez ceda poder a la construcción moderna de una nación unida en la lucha por la liberación.

## Los cuerpos al centro

Aunque el texto intente demostrar una alianza con el pasado indígena, esta perspectiva cede a un imaginario colonial que coloca a los cuerpos al centro de un discurso que se ve teñido por las representaciones de los conquistadores. El narrador usa imágenes primitivas para plantear que la sexualidad indígena tiene una doble cara: por un lado representa la falta de restricciones que se impusieron después de la conquista y por otro lado que la construcción social de género resulta en una limitación para las mujeres. Las representaciones hacen hincapié en los sentidos de los personajes indígenas a la vez que se objetivan sus cuerpos, pues se representan a través de una mirada imperialista que no cuestiona las fuentes que reproducen una visión monolítica de las prácticas sexuales indígenas.

Con el cuerpo al centro de la experiencia indígena, el narrador controla a los personajes indígenas de tal manera que su posición de privilegio queda sumergida bajo una representación de los mismos como sujetos que carecen de la razón y la lógica que los llevaría a ejercer poder de gestión. Como lo indica hooks, “la ‘verdadera’ diversión está en traer a la superficie aquellas fantasías inconscientes ‘sórdidas’ y aquellos anhelos de contacto con el otro que están sumidos en lo secreto (y no tan secreto) de la estructura de la supremacía blanca” (La traducción es mía, Belli 22). El afán por poseer los cuerpos de los otros en la narración muestran la necesidad occidental de recolonizar a los personajes indígenas a través del uso de representaciones mitológicas de la sexualidad indígena.

El narrador objetiva a los cuerpos indígenas a través de una mirada voyeurista que resulta problemática cuando impone un juicio de valor al hacerlo. De manera similar a los españoles, la mirada voyeurista del narrador mantiene la jerarquía social vía la condena de la inmoralidad. Además, se basa en una representación de la sexualidad primordial que la limita a

las sensaciones que reinscriben un discurso feminista sin que la mujer sienta placer. Tal como lo indica hooks, “el deseo de hacer contacto con aquellos cuerpos considerados otro, sin ninguna aparente pretensión de dominar, ablanda la culpa del pasado y hasta toma la forma de desafiado gesto donde uno niega compromiso y conexión histórica [a las estructuras de dominación]” (La traducción es mía, hooks 25). Por consiguiente, la coherencia de esta narrativa depende de los momentos donde los mismos indígenas aceptan sin cuestionar la violencia ideológica de estas construcciones. En uno de estos instantes, Itzá indica:

Yarince decía que yo quería su alma, que mi deseo más profundo era soplarle en el cuerpo un alma de mujer. Lo decía cuando le explicaba mi necesidad de caricias, cuando le pedía manos suaves . . . Para él, el amor era pulque, hacha, huracán. Lo apaciguaba para que no le incendiara el entendimiento. Le temía. Para mí en cambio, el amor era una fuerza con dos cantos: uno de filo y fuego y otro de algodón y brisa. (Belli 199)

La representación es de una mujer indígena que sirve con un receptor para la angustia sexual del hombre indígena—construcciones que promueven la perspectiva del exotismo para examinar la sexualidad del subalterno. Simultáneamente, representan al sexo como un medio para la disminución del conocimiento, pues el hombre lo usa para impedir a reflexión ya que es una fuerza incontrolable que se opone al orden inherente en la razón.

En las instancias donde *La mujer habitada* narra las recolecciones sexuales de Itzá y Yarince junto a las de Lavinia y Felipe, se hace evidente que éste es un mecanismo narrativo estratégico para promover la pasión primitiva de los personajes indígenas como sustituto al sexo vainilla que se atribuye a los sujetos limitados por la cordialidad religiosa:

Fue como volver a vivirlo . . . se desaforaba su vientre cual si quisiera anidarlo, atraerlo hacia dentro, hacerlo nadar en su interior para volver a darlo a luz. Se amaron como nos amábamos Yarince y yo cuando él regresaba de largas exploraciones de muchas lunas. Una y otra vez hasta quedar agotados, extensos quietos en aquel mullido petate . . . se aman como animales sanos, sin cotonas, ni inhibiciones. *Así amaba nuestra gente antes que el dios extraño les prohibiera los placeres del amor.* (Énfasis mío, Belli 34-35)

Lo anterior implica que los personajes contemporáneos efectivamente recuperan el derecho a explorar sus cuerpos al invocar la conexión que ellos asumen que los indígenas tienen con el cuerpo. Es decir, la liberación sexual que profesan haber adquirido les es únicamente brindada por medio de la explotación de las imágenes sensualizadas de los cuerpos indígenas. El efecto es objetivar un mito sexual y plantar al fondo detalles primitivos para tentar al lector.

La objetivación de los cuerpos indígenas dentro del anhelo primitivo de rebeldía sexual sin consecuencias morales o religiosas se invoca principalmente porque el narrador habla desde un espacio dominado por la prohibición católica que niega el placer sexual y establece normas de género binarias. Mientras que esta exotización se emplea para satisfacer los gustos imperialistas del lector, lo que no se lleva a cabo es la problematización de cómo el imaginario católico ha saturado la erotización sexual al igual que la construcción de las normas del género.

La primera instancia donde lo anterior se da conocer ocurre después que Itzá ha empezado sus combates con Yarince y ésta rompe con las normas sociales que la llevan a ser marginada:

Debía haberme quedado en la tienda, pero de todas formas, había desafiado lo que es propio para las mujeres, yéndome a combatir con Yarince. *Era considerada*

*una “texoxe” bruja, que había encantado a Yarince con el olor de mi sexo.*

(Énfasis mío, traducción mía, Belli 62)

Es de notar que el término “brujería” y su lazo con la sexualidad femenina formaron parte del discurso religioso europeo durante el siglo XVI y fue esencial durante el periodo colonial para imponer silencio a las prácticas religiosas indígenas. Sin embargo, la conexión que el narrador establece dentro del texto con la represión sexual de la mujer no está abiertamente aliada con las instituciones occidentales, sino con las culturas indígenas. De esta manera, el texto presenta una narrativa del progreso, ya que construye la imagen de una mujer indígena oprimida por las costumbres anticuadas del pasado que *únicamente* encuentra liberación social y sexual por medio de los cambios que ocurren después de la invasión de los españoles. Los detalles culturales que el texto ofrece para establecer las normas opresivas de la cultura indígena se utilizan principalmente para afirmar que las mujeres indígenas disfrutaban de menos opciones que las mujeres del mundo occidental.

En sus parlamentos, Itzá indica que sus únicas opciones como mujer durante la conquista eran morir en el combate o ser violada por los colonizadores (Belli 122), lo que la lleva a optar por la lucha. Su decisión contradice el deseo de su madre, quien le recuerda que el lugar apropiado de la mujer es en el hogar donde se ha enterrado su ombligo (Belli 106). Sin embargo, la guerra ha despertado a Itzá de tal manera que ella ahora “[reconoce] la desventaja de haberse pasado el tiempo cultivando el ocio y la docilidad” (Belli 105). Es así como Itzá se distanció de la opresión cultural que de otra forma hubiera contribuido a su aniquilación. Tomando en cuenta que este dilema es descrito por a través del lente nostálgico imperialista que proviene una epistemología occidental, el concepto de “la muerte por la cultura” propuesto por Narayan (1998) es relevante ya que, propone que es la cultura propia la que lleva a la aniquilación del

sujeto subalterno. El valor de juicio que implica la denuncia de “muerte por cultura” se da a conocer cuando otras mujeres de la tribu marginan a Itzá porque se ha ido de su pueblo para unirse a la lucha contra los españoles. Es aun más evidente cuando se describen las tradiciones indígenas como limitaciones que contribuyen a la aniquilación de las mujeres puesto que no se les permitió participar en la resistencia. Itzá llega a aceptar la orden de Yarince de no involucrar más mujeres en el combate, pero lamenta las restricciones sociales que impone la tradición:

Las mujeres se reunían a mi alrededor. Escuchaban mis historias. Querían saber sobre la guerra con los españoles. Ninguna hubo, empero, que preguntara si podía unirse a nosotros. Creo que no se les ocurría que pudiese ser posible. Para ellas, yo era una “texoxe”, bruja. Les hablé de las decisiones de las mujeres de muchas tribus de no parir hijos para no dar esclavos a los españoles. Sus ojos fijaban en el suelo. Las más jóvenes reían pensando que disvariaba. (Belli 122)

Itzá representa la máxima libertad femenina de su momento, lo que sólo el caso de Lavinia en la época contemporánea va a superar. Entre todas las mujeres que le rodean, sólo Itzá se ha atrevido a renunciar las tradiciones para evitar su aniquilación y adquirir el conocimiento y poder que las mujeres tradicionales no poseen. Entre ellas, sólo Itzá está informada de la invasión española eminente y sus consecuencias sociales. La ignorancia de las mujeres refuerza la necesidad de participar en un movimiento nacional antitradicional (cuando aun no existe la nación) para la libertad personal de las mujeres y la afirmación de una visión cultural. Es una contradicción: la utopía subalterna cultural sólo se puede adquirir a través de una metodología occidental con el fin de la creación de un estado moderno que una las cosmovisiones de todos sus habitantes.

## Los discursos retóricos

La historia de la conquista en las Américas se caracteriza no sólo por la imposición del poder de los españoles por medio de la religión y la espada, sino también porque éste fue un proceso que fracturó el sistema ideológico de las naciones indígenas que ya existía antes de la conquista. En lugar de la escritura pictográfica y la historia oral que formaba parte de la tradición indígena, los españoles impusieron sus propias versiones de la historia vía el uso de la palabra escrita y consolidaron su poder por medio de la institucionalización de la filosofía occidental. El armazón de esta tradición filosófica impuso un sistema de binarios opuestos, cuya división fundamental fue la del cuerpo y la mente. Dentro de este discurso, la eminencia de la mente resta en la razón, la objetividad, y el control de los instintos que se le atribuye, mientras que la inferioridad del cuerpo se evidencia en la irracionalidad, las intuiciones, y la sexualidad implacable (Descartes 130-133). La rúbrica occidental forja el camino para que los colonizadores y mestizos sean definidos como los creadores de la cultura mientras que la cultura indígena se representa como la base popular sobre la que se construye.

La misma relación binaria está presente en *La mujer habitada*. La narración enmarca a reinscribir a los mestizos dentro de una historia de lucha y resistencia, pero invalida la lucha indígena al hacerla dependiente de la primera. La dependencia se crea porque la palabra, o el derecho al discurso, en manos de los mestizos, es justo como los relatos eurocéntricos de la conquista de siglos antes. Los personajes indígenas se inscriben dentro de un campo mítico militarista, mientras que la batalla definitiva de los sandinistas ocurre sobre la anterior. A lo largo del texto, el narrador coloca a los personajes dentro de una jerarquía donde los hombres revolucionarios contemporáneos asumen la máxima agencialidad, seguidos por la mujer revolucionaria burguesa contemporánea que se siente restringida por sus privilegios; y

finalmente, los indígenas que residen en lo imaginario. Si bien el hombre indígena refleja poco poder de gestión en relación a los personajes contemporáneos, el poder de gestión de la mujer indígena depende de la hibridización que ocurre entre su historia y la de la revolucionaria contemporánea.

Desde el momento que habita el cuerpo de Lavinia, Itzá se convierte en “sólo el eco de una sangre que *también* le pertenece [a Lavinia]” (Énfasis mío, Belli 93). Itzá indica que le gustaría tomar acción y dirigir los eventos, pero reconoce que ella sola no puede efectuar los cambios. Aunque sea una combatiente, ocupa un lugar subordinado que sigue las mismas pautas establecidas desde el tiempo de la colonia; es el subalterno imaginario cuyo único propósito es propulsar a Lavinia hacia la acción política, pero quien no se vale de poder de gestión propio. El mismo texto depende de las instancias donde Itzá se silencia a si misma tras contraponer la lógica mestiza contemporánea con la indígena antigua. Llega un momento en que ella misma declara que es incapaz de ordenar sus pensamientos de la misma manera en que Lavinia lo hace: “En su tiempo lineal, se unen los acontecimientos por medio de la lógica” (Belli 44). Este tipo de observaciones privilegia la construcción de los no indígenas especialmente porque son esos personajes los que apoyan las ideologías establecidas desde la conquista.

El hecho de que Itzá sólo pueda contar su historia porque habita el cuerpo de Lavinia subraya el hecho que Itzá carece de poder de gestión propio; sin el cuerpo de Lavinia, no podría retener la memoria ni poder organizar su historia coherentemente para el lector. Itzá reflexiona sobre sus experiencias, pero se limita al terreno de los instintos sueltos sin el orden impuesto por la razón:

Muchos asuntos me son incomprensibles, debido al tiempo que ha recorrido el mundo. Pero hay cantidad de relaciones inmutables; lo primario sigue siendo



esencialmente semejante. Comprendo sin temor a equivocarme, la paz y el desasosiego; el amor y la inquietud; el anhelo y la incertidumbre; la vitalidad y la pesadumbre; la fe y la desconfianza; la pasión y el instinto. (Belli 69)

Al disiparse dentro del cuerpo de Lavinia, Itzá pierde la capacidad de relacionarse concretamente con su ambiente y en lugar de ello está infinitamente ligada a los sentimientos e impulsiones que experimenta como una sustancia diluida. Sin embargo, cuando estas tendencias instintivas la llevan a manifestarse de forma específica, se reprocha ella misma. Responde a su conflicto interno con castigarse a pesar de que es el discurso proveniente de los aparatos coloniales los que la mantienen en una posición subalterna:

Estoy abatida en ella. No conozco este entorno, sus manejos, sus leyes. No sé medir estos peligros desconocidos. Creía estar lejos ya de los impulsivos vivos. Pero no es así. Cuando mi deseo es muy intenso, ella lo siente con la fuerza con la que yo lo imagino. Debo ser cauta. *Me apagaré en su sangre.* (Énfasis mío, Belli 174)

La representación esencialista que reproduce el narrador no sólo consolida la subjetividad subalterna de Itzá, sino también impide que ella tenga un papel significativo en la lucha contra los españoles. La historia de Itzá permanece dentro del poder y la manipulación de aquellos con acceso a la palabra. Desde la apropiación de su historia a través de las narraciones que validan los prejuicios presentes en la narrativa indigenista hasta la fecha de su publicación, hasta la objetivación que demuestra Lavinia cuando da a conocer que últimamente está teniendo sueños con “relación [a] los indios... con arcos y flechas, cosas así...” (Belli 205), Itzá y su pueblo no pasa de ser un instrumento conveniente histórico.

Tal como lo indica Pastor, la historia de la conquista está compuesta de omisiones y silencios. Esto les fue concedido a los españoles a través de la práctica de utilizar las crónicas de la conquista como un monólogo que validó su adherencia a la razón. En su análisis de las crónicas, Pastor mantiene que estos relatos se crearon bajo una ilusión de objetividad porque demostraban una coherencia infalible con los postulados occidentales, de manera que “la claridad y la coherencia mismas definían las categorías lógicas de las estilísticas europeas” (La traducción es mía, Pastor 134). A lo largo del texto se demuestra una adherencia a los patrones narrativos establecidos por los españoles cuando se describe la epistemología occidental en contacto con los indígenas. Esto ocurre por parte de la narradora, quien maneja el discurso, pero también lo respalda Itzá en ocasiones como la siguiente:

Recordé la fascinación de los espejos. Con ellos lograron atrapar nuestra atención los españoles. Al principio creíamos que era una burla aquella imagen repitiendo todos nuestros movimientos. Hasta que nos dimos cuenta que nos estábamos viendo por primera vez. Claro, claro, no como el reflejo ondulado y fugaz de las aguas de los ríos. Y nos fascinamos. (Belli 50)

A través del uso de imágenes que no les atribuyen conocimiento científico a los indígenas antes de la conquista, la narradora los reinscribe dentro del campo de lo irracional e ilógico. Por tanto, aunque el proyecto de la novela fue siempre renunciar todos los patrones dominantes, da importancia a los métodos utilizados por los conquistadores para asumir poder, en dado caso “[justificando] con lógica impecable, la conquista, su crueldad y violencia” (Pastor 136).

### **La nación, la patria**

La voz que continuamente resalta en el texto para arrasar al lector es la que clama: “¡Ah! Yarince y quizás todo fue en vano. ¡Quizás no queda ya ni el recuerdo de nuestros combates!”

(Belli 42). Desde la entrada de Itzá en las primeras páginas de la novela hasta la “ofensiva final” sandinista que ocurre hacia el final del texto, se cultiva el silencio y la exotización indígena para distender un manto de violencia teórica sobre las poblaciones indígenas del pasado y las existentes en el presente. Todo esto sucede en nombre de una revolución que, bajo un discurso liberal, promueve la unión étnica en nombre de una nación unida cuya batalla verdadera, como lo señalan Negri y Hardt, es la crisis de la modernidad: “la co-presencia contradictoria de la multitud y el poder que desea reducirla al reglamento del uno” (La traducción es mía, 97). Por consiguiente, se promueve una identidad nacional homogénea, y se niega la existencia de la multitud, con el propósito de “esconder y / o eliminar diferencias [algo que corresponde con] la subordinación racial y la purificación social” (La traducción es mía, Negri y Hardt, 103).

Mientras tanto, un grupo hegemónico (sandinista) se convierte en el cuerpo representativo de la población nacional entera y permanece detrás de la consolidación del estado, negándole así agencia a los constituyentes subalternos—cuyas identidades separadas de aquella que construye la nación son negadas. Tal como lo indican Negri y Hardt: “El concepto de la nación y las prácticas del nacionalismo son desde el comienzo puestas en camino no hacia la república, sino hacia . . . lo total, es decir, el código totalitario de la vida social” (113). Por esta razón, a pesar de su idealismo, la comparación de los dos momentos históricos de contención de poder—la lucha indígena contra la conquista española y la lucha sandinista contra el régimen de los Somoza—se debe problematizar. En la representación de los pueblos, cuerpos e ideologías indígenas reproducen ciertos mitos con el propósito de elaborar y promover un plan para una nación moderna de liberación. De esta forma se borra no solamente las fronteras del tiempo sino también las barreras de poder entre los mestizos, quienes representan la homogeneidad deseada,

y los indígenas, que deben ser borrados del panorama nacional para prevenir que las múltiples voces puedan fracturar el concepto de la nación que se promueve.

Por consiguiente, la comparación de estas batallas históricas construye la narrativa de tal manera que la aniquilación de la población indígena es justificada porque provee la base para que el “verdadero” proyecto revolucionario tome lugar. En “la ofensiva final”, como he tomado la libertad de llamarla, Itzá ofrece su última y más detallada comparación entre estas dos contenciones de poder:

Los guerreros que rodean a Lavinia guardan silencio. No tienen chimallis para defenderse del fuego enemigo; olvidados están ya el atlatl, el arco y las flechas, los tlacochtli envenenados. Ellos no se preparan el cuerpo con aceite antes de batalla y me imagino que cuando se encuentren con el enemigo, no ulularán los caracoles, ni sonarán los pitos de hueso su agudo chillido ensordecedor. (Belli 313-314)

Y tiene razón Itzá, las tácticas indígenas han quedado en la antigüedad; con la nueva nación surgen nuevas técnicas de lucha pertenecientes a la modernidad. En su propia voz ella añade: “¡Ah! Pero qué digo, ¡qué recuerdo! Mis recuerdos son viejos *aun* para mí” (Belli 314). Por lo tanto, entre las proclamaciones de la erradicación de la opresión y del poder soberano de la dictadura de Somoza por los sandinistas, las poblaciones indígenas de Nicaragua podían ser escuchadas solamente por medio de representaciones míticas, como símbolos de una antigüedad sobrepasada, como puertas de entrada hacia la sociedad moderna de liberación.

Dentro del texto, tanto como dentro de la nación que fue construida en Nicaragua después de la revolución sandinista, nunca hubo espacio para la multitud, ni mucho menos para las poblaciones indígenas de la costa del atlántico que quisieron formar su propio estado fuera

del terreno gobernado por las visiones nacionalistas del sandinismo. Referente a esto, la afirmación que resuena es: “Nadie poseerá este cuerpo de lagos y volcanes/ esta mezcla de razas/ este pueblo amante de maíz” (Belli, 338). Más adelante, Itzá pinta el mundo utópico que devolverá las riquezas robadas por la conquista española:

Desde [la sangre de Lavinia] vi el triunfo de los ximiqui justicieros /...Vencieron sobre el odio con serenidad y teas de ocote ardientes./ Pronto veremos el día colmado de la felicidad/ Los barcos de los conquistadores alejándose para siempre./ *Serán nuestros el oro y las plumas/ el cacao y el mango/ la esencia de los sacuanjoches/ Nadie que ama muere jamás.* (Énfasis mío, Belli 338)

No obstante, es la nación mestiza la que permanecerá viva en cuanto se logre la liberación tan codiciada por las poblaciones marginadas; su vitalidad dependerá de las riquezas prometidas por los mitos indígenas.

¿Cómo se construye la nación? Al final del texto, se ha reconstruido a través de una nostalgia que reinventa la objetivación del pasado, despierta los sentidos del consumo imperialista del lector y excluye a las poblaciones indígenas del presente. Como lo señala Jameson:

La producción cultural ha sido manejada de nuevo dentro de la mente, dentro del sujeto monádico: ya no puede mirar directamente hacia el mundo real como punto de referencia sino debe, como dentro la cueva de Platón, trazar las imágenes del mundo dentro de las mismas paredes que lo confinen... parecemos estar condenados a buscar el pasado histórico por medio de nuestras propias imágenes populares y estereotipos del pasado, el cual permanece por siempre fuera del alcance de nuestras manos. (La traducción es mía, Jameson 10)

Dentro del texto, los modelos de la modernidad no entregan la misma satisfacción que resulta después de una reconstrucción nacional de memoria histórica usando fragmentos cuidadosamente seleccionados del pasado. De esta manera, se conserva la imagen de una nación de masas unidas tanto en el presente como en el futuro y el pasado para sosegar la inseguridad que resultó en la necesidad de construir tal utopía. Jameson se refiere a esto como “el pastiche: en un mundo donde la innovación estilística nunca más será posible, lo único que queda es imitar a los estilos muertos, hablar por medio de las máscaras y con las voces de los estilos dentro de un museo imaginario” (Jameson 7). Si las únicas representaciones indígenas que se utilizan en estas construcciones—literarias y nacionales—siguen desplazando las atrocidades de la historia de la conquista (y re-conquista por medio de la renovación de la nación), entonces sigue siendo permisible disminuir a las poblaciones indígenas del presente.

## Obras citadas

Belli, Gioconda. *La mujer habitada*. México: Editorial Diana, 1989.

Cabrera, Vicente. "Textos, contextos y metatextos: *La mujer habitada* de Gioconda Belli."

*Revista Interamericana de Bibliografía/Inter-American Review of Bibliography* 49.1-2  
(1999): 249-65.

Carrasco, David. *Religions of Mesoamerica: cosmovision and ceremonial centers*. San Francisco: Harper San Francisco, 1990.

Cohen, Henry. "A feminist novel in sandinista Nicaragua: Gioconda Belli's *La mujer habitada*."

*Discurso: Revista de Estudios Iberoamericanos* 9.2 (1992): 37-48.

Descartes, René. "Arguments demonstrating the existence of God and the distinction between soul and body, drawn up in geometrical fashion." *The great books of the Western world: 31 Descartes/Spinoza*. Ed. Robert Maynard Hutchins. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952. 130-133.

Edwards, Alice. "El cuerpo revolucionario en *La mujer habitada* de Gioconda Belli." *Torre de Papel* 5.3 (1995): 41-56

Galindo, Rose Marie. "Feminismo e intertextualidad en *La mujer habitada* de Gioconda Belli."

*Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura* 13.1 (1997): 88-98.

---. "Feminismo y política en *Despierta, mi bien despierta* de Claribel Alegría y *La mujer habitada* de Gioconda Belli." *Hispanófila* 119 (1997): 73-80

Hart, Michael y Negri, Antonio. "The sovereignty of the nation-state." *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 93-113.

hooks, bell. "Eating the other." *Black looks: race and representation*. Boston: South End Press, 1992. 21-39.

- Hulme, Peter. "Columbus and the cannibals." *The post-colonial studies reader*. Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. New York: Routledge, 1995. 365-369.
- Jameson, Frederic. "Postmodernism and consumer society." *The cultural turn: selected writings on the postmodern, 1983-1998*. New York: Verso, 1998. 1-20.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses." *The post-colonial studies reader*. Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. New York: Routledge, 1995. 259-263.
- Narayan, Uma. "Cross-cultural connections, border-crossings and 'death by culture': thinking about dowry-murders in India and domestic violence murders in the United States." *Dislocating cultures: identities, traditions and Third-world feminism*. New York and London: Routledge, 1998.
- Pastor, Beatriz. "Silence and writing: the history of the conquest." *1492-1992: Re/discovering Colonial Writing*. Eds. R. Jara and N. Spadaccini. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. 121-163.
- Said, Edward. "Orientalism." *The post-colonial studies reader*. Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. New York: Routledge, 1995. 87-91.