



Vol. 9, No. 2, Winter 2012, 319-340  
[www.ncsu.edu/acontracorriente](http://www.ncsu.edu/acontracorriente)

## **Postcolonialismo e hibridez en dos cuentos de Monterroso**

**Luis Alfredo Intersimone**

Texas State University

La invención satírica, el humor, la mordaz crítica política y la ironía son las corrientes que campean más vigorosamente en la obra de Augusto Monterroso, con un claro fin de denuncia antiimperialista y anticolonial. *Obras completas (y otros cuentos)*, publicado en 1959, contiene dos de sus relatos más célebres en donde estos elementos saltan a la vista: “Mr. Taylor” y “El eclipse.”

Según testimonio del autor, “Mr. Taylor” fue escrito en 1954 como una respuesta al golpe de estado que EE.UU. organizó para derrocar al presidente Arbenz de Guatemala ese mismo año (Noguerol 30; Ruffinelli 23-4). El protagonista del cuento homónimo es un “gringo pobre,” perdido en la selva amazónica, a quien un indio le regala una cabeza reducida. De inmediato, Mr. Taylor establece una sociedad con su tío, Mr. Rolston de Nueva York, por la cual “se comprometía a obtener cabezas humanas reducidas en escala industrial, en tanto que Mr. Rolston las vendería” (103). El *entrepreneur* convence “al guerrero Ejecutivo y a los brujos

Legislativos” de que el negocio enriquecería a la comunidad, con lo cual podrían a su vez importar de EE.UU. un “refresco bien frío.” Al poco tiempo, el intercambio produce escasez de materia prima y el gobierno se ve obligado a pasar leyes draconianas que fomentan el corte de cabezas y la guerra con tribus vecinas. Al final, a pesar del progreso que trae aparejado el *boom* económico, el éxito acaba poco a poco con la tribu; el último envío a Nueva York es la misma cabeza sonriente del empresario norteamericano.

Curiosamente, los protagonistas tanto de “Mr. Taylor” como de “El eclipse” comparten la situación inicial: están perdidos en la selva y tienen hambre. En este último caso, el protagonista es un fraile del siglo XVI que había llegado a la zona maya con la intención de evangelizar pero que, desahuciado, decide dejarse morir. De repente, le sale al paso un grupo de indios, quienes pretenden sacrificarlo. Pero el sacerdote, gracias a su “cultura universal” y a su “arduo conocimiento de Aristóteles,” está al tanto del próximo acaecimiento de un eclipse. Para disuadir a los mayas de sus intenciones asesinas, amenaza con apagar el sol. No obstante, los naturales terminan arrancándole el corazón a pesar de la intimidación, debido a que ya conocían “las infinitas fechas en que se producirían eclipses [...] sin la valiosa ayuda de Aristóteles” (148).

### *Gestos postcoloniales*

Partiendo de la base del postcolonialismo como una teoría que apunta a deconstruir los discursos con que la hegemonía colonial construye al otro, oponiéndole una versión desde el punto de vista del colonizado (de Sousa Santos 144; Castro-Gómez 265), se perciben de inmediato varios gestos postcoloniales en ambos relatos. En primer lugar, en sintonía con una obra colonial arquetípica, *Heart of Darkness* de Joseph Conrad, “Mr. Taylor” es una historia enmarcada cuyo narrador es un anónimo “otro.” Según Edward Said, la estructura es significativa. Por un lado, “Conrad shows us that what Marlow does is contingent, acted out for a set of like-minded British hearers, and limited to that situation” (24). Por otro, el espacio entre el narrador y sus oyentes (que ocupan subsidiariamente la posición del lector) se cierra en sí mismo eliminando la posibilidad de alternativas no-imperialistas.

Pero a diferencia de Conrad, Monterroso devuelve a la escena la posibilidad de un afuera, de otra historia, la historia del “otro”: “Menos rara, aunque sin duda más ejemplar—dijo entonces el otro...” (101), da inicio de esta manera el cuento. La dialéctica del adentro/afuera apunta a develar una ruptura o quiebre en los márgenes del orden imperial que se concibe como un todo.<sup>1</sup> En el caso de “Mr. Taylor”, el narrador “otro” como deíctico señala un lugar de oposición: oposición al protagonista, oposición al lector-oyente, oposición también a un o unos narradores previos que pudieron haber contado otra/s historia/s. El relato enmarcado es por lo tanto un guiño que anuncia la perspectiva del afuera, la del colonizado o subalterno.

Un segundo gesto, en el caso de “El eclipse,” se encuentra en el mismo título (*leit-motiv* y actante principal del relato) que juega con un intertexto colonial simbólico. Said afirma que las tinieblas de la novela de Conrad representan el contraste de la *mission civilizatrice* colonial, que pretende introducir ambigüamente la luz en la oscuridad de la barbarie (29-30). En “El eclipse,” esta oscuridad ocurre tanto para un europeo como para un indio, y tanto uno como otro tienen el poder de entenderla, de iluminarla con la razón y la ciencia astronómica. De lo que Conrad y Marlow no se dan cuenta es que lo que vieron “disablingly and disparagingly, as a non-European ‘darkness’ was in fact a non-European world *resisting* imperialism” (Said 378).

En el cuento de Monterroso, es innegable la relación entre la resistencia indígena (que se manifiesta al mismo tiempo como violencia física y como resistencia epistémica) y el fenómeno astronómico que encarna la posición liminal de los bordes del todo imperial, con su ambigua fluctuación entre luz y tinieblas. La dialéctica de la luz/oscuridad enfatiza el problema de la transparencia como metáfora de la verdad y la autoridad en

---

<sup>1</sup> De acuerdo a Walter Mignolo, “[el] pensamiento descolonial presupone [...] la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial)” (“Pensamiento des-colonial” 14). Para John Kraniauskas, “the hegemonic imaginary is structured by what it excludes,” posibilitando la unificación social desde un “afuera constitutivo” (740).

tanto mandatos del orden colonial.<sup>2</sup> El eclipse encarna a la perfección el choque colonial: entre la oscuridad de la ignorancia y la luz del conocimiento, entre un adentro (el misionero) que se cree poseedor del saber y un afuera (los indios) que también lo ostenta y entre los deseos ambiguos del mismo colonizador.

Si “El eclipse,” desde una lectura postcolonial, pone en escena el conflicto entre el colonizador y el colonizado, entonces un tercer gesto postcolonial es nuevamente otro juego intertextual; esta vez, podemos considerar como referentes simbólicos del colonizador y el colonizado a Próspero y Calibán, los personajes de *The Tempest* de Shakespeare.<sup>3</sup> Según la “práctica de lectura oposicional” desarrollada por algunos teóricos postcoloniales, el personaje de “Caliban forms the most adequate symbol of Latin-American culture: Caliban learns to speak thanks to Prospero, but at the same time he uses this knowledge to curse Prospero” (Lie 187). Tanto en “Mr. Taylor” como en “El eclipse”, el colonizado lleva el acto lingüístico de la maldición a su ejecución definitiva: la ejecución del colonizador, en el primer caso por decapitación (y reducción de cabeza,) en el segundo por extracción del corazón.

Calibán, como se sabe, es anagrama de caníbal. El tema de la antropofagia nos remite a los inicios de la vanguardia americana, con el célebre escrito de Oswald de Andrade, *Manifiesto antropófago* (1924). Pero en Monterroso la antropofagia está aludida simbólicamente; en ninguno de los cuentos se come al extranjero, sino que se lo sacrifica en un caso por posibles motivos religiosos, y en el otro por razones económicas. La antropofagia o el canibalismo (primeras expresiones del discurso colonial moderno a partir de Montaigne) reflejan la ambivalencia del gesto colonizador en la producción de su propia identidad y la del otro (de Sousa Santos 155-6). Tal ambivalencia aparece representada y satirizada en Monterroso. En ningún otro momento es más evidente que hacia el final de

---

<sup>2</sup> Según Homi Bhabha, “the field of the ‘true’ emerges as a visible sign of authority only after the regulatory and displacing division of the true and the false” (*Location* 110).

<sup>3</sup> Obviamente, quien realiza una lectura colonial de esta obra desde América Latina es Roberto Fernández Retamar, con una serie de artículos que a su vez son una respuesta al *Ariel* de Rodó. Nadia Lie recuenta la genealogía de este debate.

“El eclipse”, con el sacrificio del sacerdote y su corazón chorreando ensangrentado en la mano del indio, lo cual remite a imágenes populares del misionero devorado por aquellos a quienes quiere convertir.

Es pertinente entonces que los temas a los que la crítica de Monterroso se refiere con frecuencia sean el etnocentrismo, el choque de culturas y el colonialismo en América Latina (Noguerol 15, 28; Ruffinelli 25; Corral 74-7; Tenorio). Mi interés es poner en diálogo la teoría postcolonial con los dos cuentos, extrapolando la posición virtual que Monterroso toma con respecto a determinados postulados teóricos. El análisis constará de dos pasos: en primer lugar, partiendo de las ideas de Homi Bhabha, un examen del juego simbólico que la hibridez, el mimetismo o imitación y la ambivalencia operan en los cuentos; en segundo lugar, la articulación del fetichismo como objeto de la producción (post)colonial con la producción en el sentido de la economía política, tal como lo entiende el marxismo.

Los análisis de Bhabha se sustentan en el marco histórico del colonialismo en la India y, por extensión, en el resto de Asia y África, o sea de los pueblos que alcanzaron su independencia entre las décadas del '40 y del '70 del siglo XX. El postcolonialismo como teoría aplicada a América Latina tiene que lidiar con el hecho de que la “descolonización”—el proceso de independencia—tuvo lugar unos 150 años antes (Mignolo, “Geopolitics” 231). Esta rama crítica surgió en su mayor medida, como se sabe, del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos que introdujo una serie de conceptos para tratar de entender la peculiaridad del continente: colonialidad de poder, modernidad/colonialidad, análisis del sistema mundial, etc.

Para diferenciar la situación latinoamericana de la de Asia y África se estableció la distinción entre colonialidad y colonialismo. Para Walter Mignolo, la colonialidad es “the overall dimension of modernity” (“Geopolitics” 228), mientras que el colonialismo conservaría su sentido más restringido como explotación directa de subalternos nativos por parte de una élite blanca. Esta distinción se articula con una “estructura” sociohistórica, el sistema mundial colonial-moderno, que consiste en la

jerarquización global de los países divididos en metrópolis o centro y periferia (Quijano 188).

Para Boaventura de Sousa Santos, el rasgo más relevante del colonialismo británico se halla en una “extrema polarización” que rehuyó todo tipo de mezcla racial, mientras que en el colonialismo ibérico la mezcla entre el nativo y el colonizador dio lugar al mestizaje (150). La hibridez, la ambivalencia y el mimetismo de Bhabha se pueden afirmar en la diferencia de orden cultural y epistémico en el caso británico; en el latinoamericano, las relaciones diferenciales aparecen más complejas. Al analizar el colonialismo portugués (que se puede equiparar al español), de Sousa Santos afirma que “[t]he existence of ambivalence or hybridity is, therefore, trivial” debido a la “miscegenation” (151).

Sin embargo, la perspectiva del sistema mundial colonial-moderno engloba no sólo las formas materiales de dominación (económica, militar, etc.), sino también epistémicas (Castro-Gómez 264). En este punto, la teoría postcolonial latinoamericana le hace un guiño a la díada foucaultiana poder-conocimiento. Por lo tanto, el aspecto epistémico sí genera diferencia. De hecho, para Aníbal Quijano, la independencia de los países de América Latina presenta “an apparent paradox: independent states of colonial societies” (213), producto de la división racial del trabajo entre la élite criolla blanca y los subalternos indios, mestizos o negros. Una de las ironías de las historias de Monterroso es el silencio simbólico del mestizaje, que cumple una función ideológica precisa, según se verá en su momento. Como se desprenderá del análisis propuesto, la diferencia latinoamericana no sólo manifiesta la existencia de fenómenos como la hibridez o el mimetismo, sino que también permite enriquecerlos.

Por esta razón, hay algunos autores, como John Kraniuskas, que rescatan las ideas de Bhabha no por su índole psicológica o psicoanalítica, sino epistémica (742). Si bien algunos latinoamericanistas critican ciertas posturas del intelectual indio (como en el caso reciente de Mark Driscoll), sus ideas han resultado útiles para analizar la interacción entre colonizador y colonizado. De hecho, el puente entre la versión angloparlante y la latinoamericana del postcolonialismo está dado por el mencionado

Quijano, para quien la razón de la colonialidad de poder se halla en la construcción y dominación racial.

En mi opinión, examinar el funcionamiento de las ideas de Bhabha en las alegorías monterrosianas nos permite llegar a los límites del análisis y superarlo desde una postura más materialista, percibiendo en los relatos analizados las críticas y limitaciones que autores como Neil Larsen, E. San Juan y otros han señalado. De hecho, éstos no establecen mayores distinguos entre el postcolonialismo de origen angloparlante y el latinoamericanista, ya que ambos parten o incurren en los mismos postulados (y limitaciones) teóricos. En resumen, se puede coincidir con la crítica de Kraniauskas al analizar la utilidad de Bhabha para América Latina: “cultural concerns—however dislocated and/or unconscious they may be—obliterate political economy, that is, capital as a determining—temporalizing—instance (both of and by cultural form)” (754). Es esta última instancia la que me interesa rescatar.

*Fetichismo, hibridez, imitación*

En “Mr. Taylor,” las cabezas son un símbolo, una sinécdoque o metonimia del deseo colonial: una parte por el todo, una cabeza por el cuerpo. Es lo que Homi Bhabha llama la “metonimia de la presencia,” la fijación del deseo colonial en un objeto desplazado (*Location*, cap. 6). En las partes del cuerpo se actualizan los objetivos estratégicos de la colonialidad del poder y por lo tanto la ambivalencia de su discurso y de su deseo. Si la cabeza es una “parte-objeto,” se la debe considerar asimismo un fetiche que permitiría potencialmente, según Bhabha, la sublevación, la resistencia al efecto colonial de poder “that turns the discursive conditions of dominance into the grounds of intervention” (*Location* 112). Es decir, lo que se denomina “hibridez.”

Pero al mismo tiempo la “parte-objeto” se transforma en otra cosa: “mimicry, like the fetish, is a part-object that radically revalues the normative knowledges of the priority of race, writing, history. For the fetish mimes the forms of authority at the point at which it deauthorizes them” (“Of Mimicry” 385). La parte-objeto es entonces el punto de encuentro de

la inter-dicción y la ambivalencia, de la desautorización (*disavowal*) y el mimetismo.

La insurgencia del colonizado se manifiesta cuando Mr. Rolston recibe como último envío la cabeza de Mr. Taylor, el colonizador. El efecto sorpresa que pretende provocar “Mr. Taylor” se basa precisamente en que la expectativa de Mr. Rolston (y del lector) era descubrir una cabeza indígena, pero el paquete contiene una copia, una imitación: la cabeza del colonizador que se ha trastocado en el objeto de su deseo. “The ‘part’ (which must be the colonialist foreign body) must be representative of the ‘whole’ (conquered country), but the right of representation is based on its radical difference” (Bhabha, *Location* 111).

Bhabha establece una diferencia entre el objeto-fetiché y lo que él llama el objeto-híbrido, que perturba la identidad colonial “*after the intervention of difference*” (*Location* 115). El objeto-híbrido (en nuestro caso, la cabeza) mantiene “the actual semblance of the authoritative symbol.” En el ejemplo del intelectual indio, el símbolo autorizado o autorizador es una Biblia inglesa entregada por los colonizadores a sus súbditos colonizados. Monterroso complejiza este mecanismo en tanto la cabeza de Mr. Taylor, símbolo de autoridad, es devuelta a sus amos tras atravesar un proceso de transformación que lo asemeja a (la cabeza de) los colonizados.

A partir de este punto, se problematizan los conceptos de hibridez y ambivalencia en el relato. Como una suerte de ambivalencia invertida, el relato introduce un mecanismo particular que consiste en dar vuelta los términos del fetiché-imitación. Con posterioridad a la intervención de la diferencia, Mr. Taylor, la autoridad colonial, imita a (la cabeza de) los indígenas, volviéndose (reduciéndose a) uno/una de ellos, y no a la inversa. O sea, la hibridez se reproduce literalmente en (con) el propio cuerpo del colonizador.

Dentro del esquema lacaniano-postestructuralista de Bhabha, la cabeza (del nativo) es el objeto-fetiché/objeto-híbrido, el producto del deseo colonial que substituye y marca la ausencia del deseo (*Location* 115). ¿Cuál es sino el valor de uso que los compradores norteamericanos le dan a esas cabezas reducidas y por las cuales hay tanta demanda? El narrador

asegura que los consumidores yanquis compren las cabezas movidos por “una fuerte inclinación por las manifestaciones culturales de los pueblos hispanoamericanos” (Monterroso 103). El “producto” es exhibido como un objeto estético, un adorno que asume metonímicamente la diferencia cultural: el resultado (producto) de un pensamiento salvaje que recurre a la violencia para la expresión de sus impulsos artísticos y culturales. Un símbolo de status para el comprador, que bien podría haber comprado un Picasso o un Gauguin, pero que compra literalmente (la cabeza de) un indio.

Este objeto-fetichismo es al mismo tiempo el sitio de desautorización o denegación (*disavowal*) del deseo colonial “that denies the chaos of its intervention as *Entstellung*, its dislocatory presence in order to preserve the authority of its identity” (Bhabha, *Location* 111). La atribución de valor estético al objeto permite al colonizador desplazar y denegar su violencia (la “presencia dislocatoria,”) proyectándola a la diferencia del Otro que “produjo” el objeto artístico, para así preservar el rol aséptico de autoridad civilizada. La cultura, para Monterroso, es la operación de la violencia: “a colonial space of intervention and agonism” (*Location* 115). Aquí también se encuentra la ambivalencia invertida, en tanto el objeto de culto/cultura para los compradores norteamericanos *ya lo es, con anterioridad*, para los indígenas. Es decir, éstos le atribuyen a las cabezas un valor de uso cultural: exhibición de status social, amuleto religioso, artístico, o lo que fuera. Los norteamericanos adaptan, copian e incorporan esos usos.

Se comprende entonces que para Bhabha (tal como se manifiesta en los cuentos de Monterroso,) la ambivalencia de la hibridez tenga un aspecto positivo debido a su impulso sublevador. “The ambivalence of colonial authority repeatedly turns from mimicry—a difference that is almost nothing but not quite—to menace—a difference that is almost total but not quite” (“Of mimicry” 386). O sea, por un efecto del discurso de poder colonial, a causa de la ruptura (*split*) que se da en el mismo discurso colonizador debido a su *disavowal*, se posibilita la agencia del subalterno y se pueden apelar las “marcas” o “signos” de autoridad. Pero estos “signos” o “marcas” son sólo una “presencia vacía” (*Location* 112-3). ¿Por qué el

subalterno habría de obedecer signos que no sólo no acarrear fuerza simbólica sino que se reducen simplemente a meros “significantes” vacíos?

Para que esos “signos” o “marcas” funcionen, para que se dé lugar el reconocimiento de la autoridad, existe una instancia que Bhabha deja de lado y que Monterroso se encarga de representar: la instancia de la producción. El sitio de esta representación ocupa precisamente el lugar central: la cabeza. Debemos suponer que su centralidad sinecdóquica en relación con el cuerpo es a la vez una segunda metáfora que subraya la centralidad de este *leit-motiv* en la estrategia de resistencia que ofrece “Mr. Taylor”.

### *Fetichismo y desarrollo*

En su capacidad diseminatoria, el significante “cabeza” se vuelve símbolo, y en este sentido su productividad textual se potencia. Es factible atribuir un segundo valor metafórico al objeto-híbrido.

Como sugiere Bhabha, la agencia del subalterno surge luego de un proceso nacido del mismo seno del colonialismo. Pero esto es prácticamente una *petitio principii*, porque sin opresión no puede haber intervención subversiva. Por ello, la semejanza que manifiestan los procesos coloniales en los cuentos de Monterroso con el objeto-híbrido y con el objeto-fetichismo, en cuanto al surgimiento de la intervención, radica en un proceso interno del mismo sistema (re)productivo. La rebelión surge en el momento en que se agota (la producción d)el fetiche. Sin embargo, este proceso, en su estadio final, guarda mayor semejanza con el fetichismo mercantilista del marxismo que con los efectos ambivalentes de un mecanismo discursivo o psíquico.

Las cabezas son el sitio de operación del fetichismo en el sentido marxista, lo encarnan literalmente: es el lugar donde las relaciones entre seres humanos se interpretan como relaciones entre cosas. La misma mercancía es un ser humano (cabeza por cuerpo es el ejemplo por excelencia de la sinécdoque, al igual que corona por rey, etc.) y las relaciones entre (con) seres humanos se consideran relaciones entre (con) cosas. En el capitalismo “salvaje” (y aquí habría que pensar que Monterroso anticipa la expresión, pues su capitalismo tiene lugar en la selva), el orden

fetichista se invierte: las relaciones entre cosas (mercancías) se vuelven relaciones entre (de) seres humanos (cabezas), porque las mismas cabezas (seres humanos) son mercancías. O sea que en su punto extremo, cuando se fetichiza al mismo ser humano, a su cabeza, se llega a un momento de inversión que desnuda lo que Slavoj Žižek llama la “fantasía ideológica,” sustentada en la denegación (*disavowal*, nuevamente) de la “abstracción real” del fetichismo mercantilista (cap. 1).

Todo este proceso ocurre, como mencioné antes, debido al agotamiento de la producción, cuando el sistema capitalista entra en crisis debido a sus propias contradicciones internas. Este momento coincide (o provoca) el surgimiento de la resistencia con una negación de la denegación (*disavowal*), lo que se podría considerar como la elaboración de la conciencia del subordinado u oprimido. El interrogante que surge es hasta qué punto intersectan las ideas de Bhabha (que se sustenta en Derrida y Lacan) con la postura de Monterroso.

“Mr. Taylor” muestra una transacción fáustica, en el sentido de Marshall Berman (cap. 2), o sea un proceso con un doble momento dialéctico de creación y destrucción. La fábula pone en escena el dilema trágico de las poblaciones coloniales: aceptar la civilización del blanco para alcanzar el desarrollo y entrar al mismo tiempo en un sistema de mercado destructivo, o quedarse con las propias tradiciones y modo de producción pero sin las ventajas del progreso moderno. La ironía reside en que el desarrollo del capitalismo implica abrazar la producción en serie, lo cual sistematiza la barbarie (ahora se reducen las cabezas en proporción aun mayor que antes, a escala industrial.)

Es preciso tener en cuenta el contexto de la enunciación en el análisis de Monterroso; no sólo la coyuntura política puntual—el golpe de estado a Arbenz—sino también el horizonte intelectual de la época. Hacia los años de escritura de *Obras completas*, se hallaba en plena efervescencia el movimiento desarrollista impulsado por Raúl Prebisch a partir de 1948, cuando fue elegido director de la CEPAL. La teoría de Prebisch proponía para América Latina la industrialización por sustitución de importaciones (ISI), para eliminar la desigualdad en los términos de intercambio económico (Grosfoguel 316-22).

En el cuento, es clara la representación de esta desigualdad: la materia prima que los indios le ofrecen a Mr. Taylor—las cabezas humanas—no posee el mismo valor de uso ni de cambio que el “refresco bien frío,” un producto manufacturado, que éste les vende a su vez. Aun sin ser mencionada por su nombre, la bebida es una transparente referencia a la Coca Cola, ícono de la transnacionalidad capitalista.<sup>4</sup> La colonialidad como “sistema mundial”<sup>5</sup> emerge entonces con la llegada del comprador de cabezas, cuando se establece un intercambio comercial a nivel internacional (EE.UU.-tribu.)

La referencia a un mercado libre globalizado articula el dependentismo de Prebisch con el concepto de desarrollo desigual y combinado, proveniente de la tradición marxista. De acuerdo a E. San Juan, *Jr.*, “uneven and combined development is discernible in the co-presence of a modern sector (usually foreign dominated or managed by the state) and a traditional sector characterized by precapitalist modes of production and ruled by merchant capitalist and feudal/tributary ruling classes” (232).

El sector moderno aparece representado, obviamente, en la figura de Mr. Taylor. Los poderes “guerrero Ejecutivo” y “brujo Legislativo” son la clase dominante (“merchant capitalist and feudal/tributary”) que maneja el estado y negocia con el yanqui, ofreciendo la semblanza de modernidad y desarrollo en las “vereditas” y “bicicletas” que aparecen junto con el refresco (Monterroso 105). El sector tradicional se completa con aquellos indios que se dedican a la “manufactura” de las cabezas; paradójicamente—aunque perfectamente funcional desde el punto de vista del capitalismo—, son éstos mismos quienes proveen la materia prima para la producción: “Dada la prosperidad del negocio [de las cabezas,] llegó un momento en que del vecindario sólo iban quedando ya las autoridades y sus señoras” (107). Tales “autoridades” (observar la coincidencia con el término predilecto de crítica en Bhabha) habían logrado “elevar la mortalidad a un nivel grato a los intereses de la Compañía,” imponiendo la pena de muerte

---

<sup>4</sup> Ruffinelli hace notar esta alusión (25).

<sup>5</sup> Mignolo analiza este concepto (“Geopolitics” 228-30), que proviene sobre todo de Immanuel Wallerstein.

“hasta la falta más nimia” (105-6). O sea que los únicos beneficiados de los términos de intercambio son la clase dominante.

Hay que señalar que la transposición narrativa de la teoría de la dependencia en Monterroso no es completa, ya que en sus relatos no se desprende necesariamente un corolario que conduzca a la ISI, debido probablemente a la tesitura irónica que mantiene el autor hacia el “desarrollo” que aporta el capitalista Mr. Taylor. Lo que sí está presente en el cuento es la apelación a la relación de producción desigual y combinada entre los indígenas y EE.UU.: cabezas por Coca Cola.

Si consideramos la tribu de reducidos de cabezas como una alegoría de América Latina, o más precisamente de la nación (latinoamericana), podemos ver en esta situación un reflejo del “colonialismo interno.” De acuerdo a Aníbal Quijano, se trata de la “paradoja” de estados modernos independientes basados en la dominación “colonial” de ciertas minorías étnicas (212, 224). Si bien Quijano hace hincapié en las relaciones de raza,<sup>6</sup> Monterroso eclipsa estas relaciones en tanto una sección de la misma tribu-etnia es la encargada de explotar al resto de la sociedad. Esto explica asimismo la ausencia de españoles o criollos en el cuento, lo cual representa, a decir de Said, la “partida de los amos blancos” que dejó a los colonizados con una nueva burguesía “who in turn often ran the new countries with a callous, exploitative tyranny reminiscent of the departed masters” (19).

El “colonialismo interno” del estado, al administrar los negocios con el extranjero, hace posible el colonialismo “externo” entre EE.UU. y América Latina.<sup>7</sup> Los poderes “guerrero Ejecutivo” y “brujo Legislativo,” modelados en las formas republicanas democráticas modernas, configuran la élite autóctona que se beneficia de los términos de intercambio. Por lo

---

<sup>6</sup> Toda la elaboración teórica de la “colonialidad de poder” de Quijano pivota en la hipótesis de que “race is, without doubt, the basic category” (190). Ver también 182-3.

<sup>7</sup> Lo que para Quijano es una “aparente paradoja” en los estados nacionales latinoamericanos, se ve normalizado como mera explotación social de una clase a otra. En este sentido, Mignolo afirma un “double bind” en los estados nacionales: “on the one hand, to enforce the colonial politics toward indigenous communities and, on the other, to establish alliances with metropolitan colonial powers” (“(Post)Occidentalism” 97). Pero ambos aspectos están intrínsecamente ligados y no existe contradicción entre ellos. Said es más coherente al hablar de este “double bind” como un dilema que enfrentan las poblaciones colonizadas (19).

tanto, la crítica apunta a la división de clases dentro de la sociedad colonizada, entre una élite burguesa gobernante asociada al poder colonizador y el resto de la sociedad.

Es necesario advertir la divergencia entre el autor guatemalteco y los postulados de Bhabha, en tanto “[t]he postcolonial perspective [...] departs from the traditions of the sociology of underdevelopment or ‘dependency’ theory” (*Location* 173). La principal fuente de discrepancia yace en el concepto mismo de desarrollo (y también el de progreso,) al que los teóricos postcoloniales acusan de pertenecer a la epistemología de la Ilustración europea, responsable de la colonialidad de poder (Grosfoguel 320-1; Castro-Gómez 271; Mignolo, “(Post)Occidentalism” 112). Como hacen notar varios autores, esta postura es congruente con la renuencia del postcolonialismo en introducir en el debate la lucha de clases y el factor económico.<sup>8</sup>

O sea que, si bien Monterroso representa en sus fábulas, en un plano simbólico, el mecanismo de la hibridez y ambivalencia, en otro nivel (en el plano de los actantes y los mecanismos narrativos, si se quiere), articula una propuesta diferente. Frente a la temporalidad disyuntiva que propone Bhabha (*Location*, cap. 9), Monterroso presenta la temporalidad del desarrollo desigual y combinado de diversos modos de producción que se superponen en el encuentro (post)colonial entre el subalterno indígena y el hegemónico. Y frente a una agencia (“contingent agency”) que surgiría del juego simbólico de intersubjetividades, en el intersticio del discurso “contingente,” “indeterminado,” en ese “liminal moment of identification—eluding resemblance—[that] produces a subversive strategy of subaltern agency” (185), Monterroso escenifica la sublevación como violencia en el momento en que el sistema productivo material se agota por su mismo éxito, ejemplificando narrativamente el momento utópico de superación del capitalismo del que hablaba Marx.

---

<sup>8</sup> Ver por ejemplo Larsen, San Juan y Ahmad (Introduction y cap. 5).

*Epistemología y modernidad*

También “El eclipse” ilustra la crisis epistémica en el discurso colonial mediante la violencia, en el momento del encuentro del “amo blanco” con sus futuros colonizados. Según Quijano, “Europeans imagine themselves as the exclusive bearers, creators, and protagonists of [...] modernity” (191). Éste es el problema que enfrenta fray Bartolomé en “El eclipse” y que es la causa de su perdición.

La desautorización del discurso colonial del fraile se ve claramente puesta en escena como una “contradictory articulatio[n] of reality and desire” (Bhabha, “Of Mimicry” 386), entre el deseo narcisista del fraile de ver a los indígenas como seres atrasados a los que puede controlar con su conocimiento científico y la realidad que lo desmiente. Pero, ¿hay ocasión para que en el *discurso* del fraile emerja la subjetividad dividida (“split subject”), para que se perciba deformado en el otro como en un espejo o una “transparencia negativa” (según los términos de Bhabha)? ¿O sea, para que lo aflija el “efecto de incertidumbre” (*Location* 113) que es prerrogativa de la hibridez que ostenta el poder colonial?

El fraile se presenta ante los indios seguro de sí mismo, de su poder, “confiado, no sin cierto desdén” (Monterroso 148). Pero inmediatamente, sin solución de continuidad, su corazón es arrancado sobre la piedra de los sacrificios; entre un momento y otro no media sino un espacio en blanco. La hibridez “reverses the *formal* process of disavowal” (*Location* 114), pero el misionero no la alcanza por un proceso discursivo sino a través de su muerte. El cuento pone en escena un proceso de colonización truncado desde su raíz; o sea, pone en escena una suerte de utopía anti-colonial.

La hibridez, como el mimetismo, debe surgir desde “the tension between the synchronic panoptical vision of domination—the demand for identity, stasis— and the counter-pressure of the diachrony of history—change, difference” (Bhabha, “Of Mimicry” 381). Si bien ocurre lo primero (fray Bartolomé ve a los indios como objetos de la diferencia a ser dominada), el proceso diacrónico de la historia alcanza su realización, paradójicamente, por la eliminación del sujeto colonizador. O sea que la contra-presión de la diferencia y el cambio es tan poderosa en este caso que trunca la dominación colonial. El cuento no es más que una articulación

inmediata de dos estampas (la perorata del fraile y su ejecución, casi sin desarrollo narrativo) en donde el proto-colonizador se ve inmovilizado todo el tiempo, primero por el cansancio y el hambre, luego por las ataduras a las que lo someten los indios.

Lo que hay que preguntarse es qué les permite a éstos interrumpir el proceso colonizador. La clave está en que la hibridez posibilitaría “that other ‘denied’ knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority—its rules of recognition” (*Location* 114). Para Bhabha, ésta sería la instancia de la resistencia y la subversión que emerge en el mismo seno del discurso o del sujeto colonialista. Pero, como acabamos de ver, el sujeto colonial continúa “unificado” hasta su muerte y no puede revertir su proceso de *disavowal*. Lo que sucede es que los indígenas del cuento ya poseen “other ‘denied’ knowledges” *con anterioridad* al encuentro colonial.

Refiriéndose al desarrollo del conocimiento científico, Quijano afirma: “it would be ridiculous [...] to attribute to non-European cultures a mythical-magical mentality, for example, as a defining trait in opposition to rationality and science as characteristics of Europe” (191). “El eclipse” se puede considerar una representación de esta noción, o sea el rechazo de las “reglas de reconocimiento” (prejuicios) de la modernidad europea. El desenlace de la intriga gira en torno al hecho de que “los astrónomos de la comunidad maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles” las fechas de los eclipses solares y lunares (148).

Aquí se imponen dos observaciones. En primer lugar, el conocimiento que los mayas del cuento manejan es astronómico. Desde el punto de vista de la epistemología occidental, este conocimiento es científico y no mágico-mítico. Obviamente, esta clasificación no acuerda con las formas culturales amerindias de saber. Es decir, la *episteme* indígena (maya, azteca, o la que fuera,) no contempla la existencia de la ciencia, en tanto este concepto pertenece a la formación cultural europea con la división de las esferas del saber (ciencia, religión, filosofía, política, etc.) que tiene lugar a partir del Renacimiento. No obstante, el *contenido* de este conocimiento es el mismo porque las fechas de los eclipses son las mismas, más allá de las diferencias en los sistemas de notación cronológica.

El cuento escenifica perfectamente la relación intrínseca entre poder y saber. El saber en mano de los indios, proveniente del campo de la astronomía, se convierte en un arma que neutraliza el efecto de poder que Fray Bartolomé pretende ejercer sobre ellos para manipularlos.<sup>9</sup> La *coincidencia* del conocimiento maya con el europeo les permite a los indios evitar que sea usado como una forma de control en su contra.

En segundo lugar, tanto colonizador como colonizados saben lo mismo, pero el colonizador *no sabe que los otros también saben*. El desenlace inesperado del relato funciona porque se desmienten las expectativas del lector, ya que *el lector ignora lo mismo que el protagonista*. En ese momento, el *leit-motiv* irónico del burlador burlado acarrea la sorpresa del final, que sólo es posible por la identificación del lector ideal con las formas del saber occidental. No hay otro receptor para el cuento más que el que pertenece a la tradición europea. De otra manera, el cuento no funcionaría como tal, porque un “lector maya” sabría que los nativos conocen las fechas del eclipse y que no hay salvación posible para Fray Bartolomé. O sea, la sorpresa final, la ironía y el sentido de justicia poética (macabra y exagerada) se sustentan en la reconstrucción de una mirada y un *ethos* occidental.

La estrategia puede ejemplificarse con el inconsciente error de interpretación en que incurre un crítico de Monterroso. Al repasar el cuento, Corral declara: “el lector puede preguntar por qué ellos [los indios] se sorprenden de que una persona que no es maya sepa lo que ellos” (77). Lo curioso es que jamás los indios se muestran sorprendidos. En este efecto de “misreading” se puede leer el juego entre prejuicio y conocimiento. Corral proyecta sobre el lector el etnocentrismo del misionero, lo que hace que el crítico termine identificándose con el protagonista y atribuyéndole a los indios la asunción, *invertida*, que el mismo Fray Bartolomé tendría sobre los indios. Pero en realidad el final sorpresivo *debería* llevar al lector a preguntarse *por qué pudo pensar que una persona que es maya no sabía lo que un europeo*. La “sorpresa” de los mayas es en realidad la sorpresa,

---

<sup>9</sup> Es significativo el nombre del misionero, que reenvía a un personaje histórico clave para la historia colonial: Fray Bartolomé de las Casas.

denegada, del lector-crítico. En el mejor de los casos, a este acto fallido Freud lo llamaría proyección.

Para Mignolo, la descolonización consiste en “a particular deconstructive strategy that I would rather call the decolonization of philosophy (or any other branch of knowledge, natural sciences, social sciences, and the humanities)” (“Geopolitics” 239). En Monterroso, esta estrategia deconstructiva se encuentra encauzada no hacia el conocimiento en sí (la filosofía y las ciencias, ya sean naturales o sociales,) sino hacia la mirada que presupone la incapacidad o la ausencia de saber. El “esquema mental” de la modernidad que critican los postcoloniales postula que “[k]nowledge that is not produced in the centers of power or in circuits controlled by them is declared irrelevant and ‘prescientific’” (Castro-Gómez 279). Desde el punto de vista europeo (que, recordemos, es el punto de vista o la focalización del cuento mismo,) no es posible considerar un conocimiento como pre-científico si coincide con el occidental. La toma de partido monterrosiana a favor de la descolonización supone la producción del conocimiento propio, cualquiera sea éste y sin prejuicios que lo (des)califiquen por ser occidental o no.

#### *Postcolonialismo y más allá*

Para sintetizar, se puede decir que en “Mr. Taylor” la conciencia del subalterno surge a través del agotamiento del sistema productivo por su mismo éxito. Con respecto a su contraparte hegemónica, en “El eclipse” la conciencia del discurso/sujeto colonizador (Fray Bartolomé) no parece alcanzar este estadio de rechazo de la *disavowal*, debido a su muerte. En ambos cuentos, la resistencia y la subversión, por lo tanto, parecen surgir de un lugar heterogéneo al discurso colonial. Según Bhabha, en el espacio de lo híbrido las identidades discriminatorias se rompen y se expone el terreno de intervención colonial, dando lugar a la emergencia de conocimientos o saberes marginados. La ironía es que el “conocimiento negado” de los indígenas es idéntico al del europeo.

Más arriba hice notar que el concepto de hibridez corre el riesgo de incurrir en una *petitio principii*. La observación es semejante a la crítica

que realiza Niel Larsen.<sup>10</sup> Sin embargo, no se puede negar la utilidad de la teoría para explicar el funcionamiento de ciertos aspectos simbólicos en la narración. Las ideas sobre el fetichismo y el mimetismo son muy productivas para entender el interés del colonizador en la adquisición de las cabezas como “the desire for a reformed, recognizable Other, as *a subject of a difference that is almost the same, but not quite*” (Bhabha, “Of Mimicry” 381, subrayado del autor).

Al mismo tiempo, es necesario tomar el fetichismo en un doble aspecto, vale decir como fetichismo mercantilista de acuerdo al marxismo. Las teorías postcoloniales intentan fundar en la situación objetiva del sujeto subalterno “descentrado” el surgimiento de una conciencia subversiva por medio de esta misma particularidad *per se*. Monterroso hace hincapié en que la conciencia surge de la situación productiva: las cabezas como símbolo metonímico del fetichismo mercantilista y al mismo tiempo de la conciencia de clase. En el relato, las contradicciones sociales se agudizan a medida que la producción se acelera, debido a que la entrada en el sistema capitalista global implica precisamente el exterminio de la población. Es esta instancia de producción-extermínio la que provee en definitiva la sublevación por la violencia y de la toma de conciencia del subalterno *como praxis*.

En este punto, cabe interrogarse sobre las posibilidades de conciliar la teoría postcolonial con sus contrapartes, el marxismo y la teoría de la dependencia. ¿Es posible que el postcolonialismo, al hablar de “sistema mundial,” posibilite la introducción del mercado internacional como desarrollo desigual y combinado? Aníbal Quijano, de hecho, tiene una posición más matizada con respecto a las ideas de Prebisch que Bhabha, Mignolo o Grosfoguel.<sup>11</sup> Aunque es imposible zanjar aquí el debate, se puede pensar en que Monterroso propondría una articulación entre el mimetismo y la hibridez como mecanismos psíquicos, simbólicos y

---

<sup>10</sup> Para Larsen, el argumento de Bhabha, amén de mostrarse “blatantly idealist,” incurre en un razonamiento circular, por el cual la agencia subversiva del colonizado surge espontáneamente de la misma situación colonial: la ambivalencia se transmuta en hibridez y ésta en emancipación (147).

<sup>11</sup> Para Quijano, Prebisch “underscored [...] the nucleus of the historical model for the control of labor, resources, and products that shaped the central part of the new global model of power” (188). Sin esto, “the concept of a ‘modern world-system’ [...] cannot be properly or completely understood.”

discursivos y el fetichismo mercantilista como estadio final para alcanzar la conciencia. En última instancia, se podría entender el surgimiento de la sublevación o resistencia, en tanto conciencia subalterna, como *praxis*, en el sentido de Terry Eagleton, para quien la escisión conciencia-praxis es una falsa dicotomía (144).

### Obras citadas

- Ahmad, Aijaz. *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. Londres y Nueva York: Verso, 1992.
- Afzal-Khan, Fawzia y Kalpana Seshadri-Crooks, eds. *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham y Londres: Duke UP, 2000.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- . "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse." *Modern Literary Theory. A Reader*. Eds. Philip Rice y Patricia Waugh. New York: Arnold, 2001. 380-7.
- Berman, Marshall. *All that is solid melts into air*. New York: Simon & Schuster, 1982.
- Castro-Gómez, Santiago. "(Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge." Moraña, Dussel y Jáuregui 259-285.
- Corral, Wilfredo H. *Lector, sociedad y género en Monterroso*. México: Universidad Veracruzana, 1985.
- De Sousa Santos, Boaventura. "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity." Moraña y Jáuregui 139-83.
- Mark Driscoll. "Looting the Theory Commons: Hardt and Negri's *Commonwealth*." *Postmodern Culture* 21.1 (2010) 15 Oct. 2011. <<http://muse.jhu.edu.lib-proxy.txstate.edu/>>.
- Eagleton, Terry. *Why Marx Was Right*. New Haven y Londres: Yale UP, 2011.

- Kraniauskas, John. "Hybridity in a Transnational Frame: Latin Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies." *The Latin American Cultural Studies Reader*. Eds. Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo. Durham y Londres: Duke UP: 2004. 736-59.
- Grosfoguel, Ramón. "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America." Moraña, Dussel y Jáuregui. 307-34.
- Larsen, Neil. "DetermiNation: Postcolonialism, Poststructuralism, and the Problem of Ideology." Afzal-Khan y Seshadri-Crooks 140-56.
- Lie, Nadia. "Countering Caliban. Fernández Retamar and the Postcolonial Debate." Moraña y Jáuregui 185-208.
- Mignolo, Walter D. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference." Moraña, Dussel y Jáuregui 225-258.
- . "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto." *Telar* V.6 (2008): 7-38.
- . "(Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality." Afzal-Khan y Seshadri-Crooks. 86-118.
- Monterroso, Augusto. *La oveja negra y Obras completas (y otros cuentos)*. México: Lecturas Mexicanas, 1986.
- Moraña, Mabel, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, eds. *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham y Londres: Duke UP, 2008.
- Moraña, Mabel y Carlos A. Jáuregui, eds. *Revisiting the Colonial Question in Latin America*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- Noguerol, Francisca. Introducción. *Augusto Monterroso*. Ed. Francisca Noguerol. Madrid: Ediciones Eneida, 2004. 11-76.
- Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification." Moraña, Dussel y Jáuregui.
- Ruffinelli, Jorge. Introducción. *Lo demás es silencio. La vida y la obra de Eduardo Torres*. Augusto Monterroso. Ed. Jorge Ruffinelli. Madrid: Cátedra, 1986. 9-48.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- San Juan, Jr., E. "Postcolonialism and the Problematic of Uneven Development." *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*. Eds.

Crystal Bartolovich y Neil Lazarus. Cambridge: Cambridge UP  
2002. 221-39.

Tenorio, Antonio. "La condición posmoderna en la cuentística de Augusto  
Monterroso." *Altertexto 2* (2003): 97-129.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Londres y Nueva York:  
Verso, 1989.