

Delaware Review of Latin American Studies

Vol. 15 No. 2 December 31, 2014

La realidad como fundamento de la imaginación en *La cándida Eréndira*

Elsa Cajiao Cuéllar
Departamento de filologías extranjeras y sus lingüísticas
Estudios ingleses
UNED--España
ecajiao@terrassa.uned.es

N.B. Artículo publicado originalmente en 2000 en la antigua revista digital neoyorquina The Modern Word (www.themodernword.com/gabo/gabo_paper_cajiao2.html) editada por Allen Ruch. La presente edición incorpora algunas modificaciones menores respecto a la original.

Resumen

Este ensayo es un extracto de la tesis de maestría presentada en la Universidad Autónoma de Barcelona (España) el 22 de Diciembre de 2000 bajo el título "La síntesis poética de la realidad en *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*". En él analizo el relato a la luz de su contexto histórico, cultural y geográfico para dilucidar la síntesis poética que García Márquez dice hacer de la realidad.

Me atrevo a pensar que es una realidad descomunal [la de Latinoamérica], y no sólo su expresión literaria, la que ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creatividad insaciable, pleno de desdicha y belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortunada, hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad.

Gabriel García Márquez, *La soledad de América Latina* (Conferencia Nobel, 1982)

Esta cita del discurso del Nobel resume con precisión el eterno temor de García Márquez de que su universo narrativo sea considerado fantástico, sin anclaje en la realidad cultural y geográfica en que nació y creció. Sorprende, sin embargo, en las muchas interpretaciones que se han hecho de su obra, la poca importancia que suele darse al análisis comparado de ésta con el medio del que se nutre. Aunque diversos investigadores han localizado numerosos datos y personajes históricos que aparecen reflejados de un modo u otro en su obra, no son pocos los críticos que han tomado como datos rigurosamente históricos hechos que García Márquez distorsionó para adecuarlos a exigencias estrictamente literarias. Tal es el caso de la *Masacre de las bananeras*: en *Cien años de soledad* el número de muertos asciende a tres mil, cuando en realidad estos fueron alrededor de ochenta. Esta última cifra de por sí no disminuye la gravedad del suceso, pero sí pone de manifiesto a dónde puede llevar el "todo vale" de algunos críticos. El propio García Márquez, en una entrevista que le hicieron en 1990, explica la razón por la que aumentó el número de muertos:

Fue un problema para mí cuando descubrí que no se trató de una matanza espectacular. En un libro en el que las cosas se magnifican, tal como en *Cien años de soledad*... necesitaba llenar todo un tren con cadáveres. No podía ceñirme a la realidad histórica. (...) Así que me decidí por 3.000 muertos porque esto se acomodaba a la dimensión del libro que estaba escribiendo. La leyenda ahora se ha aceptado como historia.¹

En su artículo *Fiction as History: the Bananeras and 'One Hundred Years of Solitude'* (1998), Posada Carbó demuestra que esa cifra de tres mil muertos es hoy aceptada comúnmente por los críticos literarios como un dato histórico. Y es que tras muchas interpretaciones aparentemente *fenomenológicas* lo que hay de verdad es falta de rigor en la investigación y excesiva confianza del crítico en su propia intuición.

La crítica sobre la *C.E* no es una excepción. Por un lado, son bien pocos los estudios dedicados a este relato y, por el otro, los que se han hecho, además de breves, han tenido poco o nada en cuenta su fuente cultural y geográfica inspiradora. Si, como dice García Márquez, un relato es “una transposición cifrada de la realidad, una adivinanza del mundo², cualquier intento de echar luz sobre las claves narrativas de la *C.E.* exige adentrarse en ese caldero espeso de la realidad social de que se ha nutrido su autor.

La *C.E.* se desarrolla en La Guajira, departamento peninsular del Caribe colombiano. Aunque García Márquez nació a varios kilómetros de esta región, sus vínculos afectivos con ella son muy estrechos. La familia de su abuela (con quien vivió hasta los ocho años) provenía de la Guajira. García Márquez creció rodeado de mujeres: su abuela, “que hablaba de los muertos como si estuvieran vivos”; sus tres tías, “mujeres fantásticas que vivían instaladas en sus recuerdos remotos, todas con sorprendentes aptitudes premonitorias y a veces tan supersticiosas como las indias guajiras que componían la servidumbre de la casa”.³ Como dice Rainer Maria Rilke, la patria de todo ser humano es la infancia. Las experiencias de esta edad marcan nuestro modo de ser y de ver el mundo más que el determinismo biológico impuesto por nuestros genes. Consciente de ello y de su importancia crucial para un escritor, García Márquez emprendió viaje hacia la Guajira no para conocer sino para reconocer sus raíces:

En 1949 (...) andaba vendiendo enciclopedias y libros técnicos a plazos por los pueblos de la Guajira colombiana. En realidad era un pretexto para reconocer la región donde había nacido mi madre, y sobre todo donde la habían mandado sus padres para contrariar sus amores con el telegrafista de Aracataca. Quería en primer término compararla con lo que había oído decir desde niño, y explorarla aún más por mi cuenta, porque había presentido que allí estaban mis raíces de escritor.⁴

Antes de adentrarnos en el estudio del entorno geográfico y cultural en que se asienta el relato es preciso hacer mención de algunos aspectos sociales generales de Colombia y, en particular, de una experiencia personal del autor (bastante conocida y citada por la crítica) en la que dice haberse basado para construir su historia de Eréndira. Según Palencia-Roth, García Márquez la recuerda de este modo:

Hace muchos años, en una noche de parranda de un remoto pueblo del Caribe conocí a una niña de once años que era prostituida por una matrona que bien hubiera podido ser su abuela.⁵

En la biografía de García Márquez escrita por Dasso Saldívar, la historia aparece más pormenorizada:

Pero la historia que más lo conmovió fue la de la anodina y escuálida niña quien, según García Márquez, conoció por estos lares [en algún pueblo del departamento de Sucre, entre 1944 y 1945] cuando ya era consciente de que tarde o temprano sería escritor. Explotada de forma inclemente por una matrona que él imaginó como “su abuela desalmada” en uno de sus relatos más célebres, “andaba en un burdel ambulante que iba de pueblo en pueblo, siguiendo el itinerario de las fiestas patronales y llevando consigo su propia carpa, su propia banda de músicos y sus propios puestos de alcoholes y comidas (...). Su estancia en el pueblo fue sólo de tres días, pero la memoria que dejó duró mucho tiempo.⁶

Por razones que desconoce el biógrafo, García Márquez no precisa cuál es ese “pueblo remoto del Caribe” pero, de acuerdo con sus indagaciones, se atreve a conjeturar que debió de ser algún lugar del departamento de Sucre (a bastante distancia de la Guajira). Saldívar recalca también el hecho de no haber podido encontrar otro testigo presencial que le corroborara el suceso. Si la veracidad de este hecho en concreto ha sido o no desvirtuada por el recuerdo, tiene poca importancia. Lo que cuenta es que la sociedad colombiana de por aquella época no tenía mecanismos legales para proteger a los menores (ni a las mujeres, dicho sea de paso) de los abusos dentro de su propia familia. Es sabido que sólo hasta hace unas pocas décadas la defensa de los derechos del niño ha pasado a ser una preocupación social y política casi universal y lo mismo sucede con los derechos de la mujer. Incluso los españoles no tienen que remontarse mucho en su memoria histórica para recordar que los malos tratos a las mujeres por parte de sus maridos eran considerados “rencillas familiares” que deberían resolverse en privado ya que la ley no preveía ningún castigo para los maltratadores más allá de la amonestación. Además, la culpa del maltrato revertía en la víctima “quien algo habría hecho para merecerlo”. La sociedad colombiana no ha sido pionera ni mucho menos en la defensa de estos derechos. La ley ha cambiado, es cierto, pero no toda la sociedad se ha sensibilizado al respecto. Personalmente, oí decir no hace mucho a un varón colombiano viajado y con educación universitaria que “pegarle a la mujer es un asunto privado, no me jodan. Nadie tiene derecho a meterse en la vida de uno”.⁷

En muchas de sus obras García Márquez ha demostrado sentir una gran conmiseración por la suerte de las

prostitutas y de otras muchas criaturas a quienes la miseria, la ignorancia, el abuso de poder o la simple intransigencia han abocado a destinos infaustos. Las putitas que se venden por hambre en el prostíbulo de Pilar Ternera en *Cien años de soledad*, la joven Laura Farina cuyo cuerpo es utilizado por su padre como moneda de cambio para comprar favores en *Muerte constante más allá del amor* y la misma Eréndira no son más que transcripciones poéticas de una realidad que testimonia y ejemplifica García Márquez en sus memorias sobre las prostitutas que comerciaban con sus cuerpos en la misma fatigosa y rudimentaria embarcación en que él y su madre atravesaban el río Magdalena con destino a Aracataca:

Nada como aquella mala noche para ponerla a prueba [a su madre]. Los mosquitos carniceros, el calor denso y nauseabundo por el fango de los canales que la lancha iba revolviendo a su paso, el trajín de los pasajeros desvelados que no encontraban acomodo dentro del pellejo, todo parecía hecho a propósito para desquiciar la índole mejor templada. Mi madre lo soportaba inmóvil en su silla, mientras las muchachas de alquiler hacían la cosecha de la noche en los camarotes cercanos. Una de ellas había entrado y salido del suyo varias veces, siempre con un hombre distinto, y al lado mismo del asiento de mi madre. Yo pensé que ella no la había visto. Pero a la cuarta o quinta vez que entró y salió en menos de una hora, la siguió con una mirada de lástima hasta el final del corredor. «Pobres muchachas», suspiró. «Lo que tienen que hacer para vivir es peor que trabajar.»⁸

Los datos objetivos muestran desnuda esta realidad. Aunque el siguiente informe sólo ofrece cifras estadísticas de la prostitución femenina en Bogotá, la situación puede extrapolarse al resto del país, si se tiene en cuenta que la pobreza y la debilidad de las instituciones gubernamentales son aún mayores en un sinnúmero de pueblos colombianos:

According to studies conducted in 1991 by the Chamber of Commerce of Bogotá, 14,211 prostitutes worked in downtown Bogotá. Yet other agencies, such as the District Health Secretariat (Secretaría de Salud) stated in 1976 that there were 200,000 prostitutes in the city. Also in 1976, the Police spoke of only 4,451. This tremendous disparity reflects the lack of reliable information on the women engaged in this occupation.

According to the 1991 study by the Chamber of Commerce of Bogotá, the leading inducement to prostitution is lack of income (36.3%), followed by lack of skills training (27.4%), domestic violence (22.3%), unemployment (10.2%), and other reasons (3.8%). According to the Chamber of Commerce: "From these causes, one can deduce that 73.8% of this phenomenon is fundamentally due to economic factors. Breaking down the causes that induce prostitution by age range, the lack of income has the greatest percentage weight at 21 years of age. Next the lack of skills training, for the same age brackets. These two aspects are intimately correlated and indicate that the more mature a woman is, the more conscious she is of the situation. Among those under 21 years, the principal cause for practicing prostitution is violence in the home. Significantly, among the population 9 and 10 years old, no other factor appears to be a cause for practicing prostitution." This report adds that 82.4% of prostitutes are ages 15 to 40 years; 37.7% are 21 to 30 years old; 24.7% are from 31 to 40 years old; and 20% are 15 to 20 years old. Most worrisome is that 8.4% of the prostitutes in downtown Bogotá are girls ages 9 to 14 years, totalizing 1,200 girls or adolescent young women. Yet the report acknowledges that this figure has probably been under-reported, since younger sex workers are often hidden away due to fear of prosecution under laws prohibiting corruption of minors.⁹

Si la situación de los derechos humanos en Colombia no fuese tan horrenda y si García Márquez no se hubiese declarado cientos de veces una persona comprometida políticamente contra las miserias de nuestro país, podríamos aceptar como válidas las lecturas que se han hecho de la C.E. resaltando básicamente su atmósfera carnavalesca y su "permanente tono de zumba y el predominio de lo imaginario sobre lo real".¹⁰ En todo caso, podemos aceptarlas como especulaciones teóricas en torno a la gramática narrativa, a la estructura literaria,¹¹ pero no como interpretaciones del texto en concreto. Una lectura atenta de los pasajes más dramáticos del relato, por ejemplo, de aquellos donde se narra la primera violación de Eréndira (p. 95) o su dolor físico y absoluta desolación cuando llama a la abuela para decirle que se está muriendo (p. 105), desmontan por fuerza esta apreciación de que lo cómico predomina sobre lo trágico. Lo cierto es que la realidad social de Colombia es tan grotesca y tan desmesurada que el humor (sobre todo el humor negro) constituye, tanto en la vida real como en la literatura, el principal escape de la imaginación frente al horror. *La virgen de los sicarios*, de Fernando Vallejo es, creo yo, la sátira más refinada y el paradigma más ajustado y sintético de cómo en Colombia utilizamos el humor negro como alivio del alma cuando la realidad nos desborda. No se trata de un recurso nuevo sino de un aspecto muy arraigado de nuestra idiosincrasia. Por allá en la época de la llamada *Violencia* (no sé cómo puede designarse la de ahora; con auxilio del humor podría llamarla *Violencia2* o *Superviolencia*), entre los años 1945-

1960, el idioma se quedaba corto para adjetivar los asesinatos, así que se inventaron nuevos términos, como *corte de franela* o *picada a tamal*. El humor negro es patente y escalofriante. El primer término servía para designar la decapitación a la altura de la clavícula. La inocente *franela* —una camiseta hecha de la tela que lleva el mismo nombre— es la que crea el contraste e introduce el humor. El segundo término indica “hacer picadillo con mucha sevicia a la víctima”. El tamal es una comida muy popular en Colombia: consiste en una masa de maíz o arroz envuelta en hojas de plátano, con pedazos o hebras de carne dentro, en diversas formas y con guisos diversos. Por último, es preciso recordar que García Márquez vivió su juventud en plena época de la *Violencia*, y aunque ésta nunca tuvo en la costa caribeña los tintes macabros que en las regiones del interior, su impacto configuró la conciencia de todos los colombianos.

Características de la Guajira y su relación con la *Cándida Eréndira*

La historia de la *C.E.* se abre ofreciéndonos una imagen del desbordamiento de las fuerzas de la naturaleza y como contrapunto la imagen monolítica y solitaria de la mansión de argamasa en que viven la abuela y Eréndira. Este mundo que puede ser sentido y pensado como el castillo de Drácula en los Cárpatos o la Montaña de Thorin, el rey Elfo del *Hobbit* de Tolkien, sucede que también puede ser visto si uno se aventura por las tierras desérticas de la Guajira colombiana. Su clima es caliente, seco e inhóspito. El viento tempestuoso y las lluvias torrenciales bajo las que se perpetra la terrible violación de Eréndira, son fenómenos estacionales característicos de la región. Estos rasgos climáticos de la Guajira no sólo afectan al paisaje sino también a su ecosistema en el más amplio sentido de la palabra e incluso a su desarrollo histórico y se reflejan, como veremos, en la estructura de la *C.E.*

La Guajira es una zona bajamente poblada, a causa sin duda del rigor de su clima. Tiene una extensión de 20.848 km² y una población de 348.433 habitantes¹² de los cuales casi un tercio vive en la capital, Riohacha. Si se compara su densidad de población, 17 hab/km², con, por ejemplo, la de la provincia de Barcelona, que es de 615 hab/km² (17.500 hab/km² en la capital), se puede comprender una de las razones por las que la abuela lleva a Eréndira de pueblo en pueblo sin escampar de su empeño de seguir hacia la costa y de allí a la isla de Aruba. Ciertamente, el paisaje puede llegar a ser un determinante importante del género literario. Tanto es así que podemos hablar de poesía bucólica o novela pastoril, o que resulte impensable escribir novelas de vagabundos al estilo de *Of Mice and Men* de John Steinbeck u *On the Road* de Jack Kerouac en países de reducida extensión y densamente poblados. El *Western*, con sus grandes espacios abiertos y el desierto, es también un buen ejemplo del vínculo indisoluble que a veces se establece entre el género y el paisaje.

El contrabando, el sistema socioeconómico y la política

Pero mientras que la naturaleza despiadada de la Guajira ha constituido un factor disuasorio para el asentamiento de nuevos pobladores, su ubicación estratégica en el mar Caribe ha facilitado el comercio ilícito desde tiempos de la colonia. A partir del siglo XIX, las Antillas Holandesas —Aruba en particular— se convirtieron en uno de los principales lugares desde donde se introducen mercancías de contrabando a Colombia a través de pequeñas bahías sobre el Caribe. “Entre estas últimas eran notorias ciertas enseñadas de la Guajira, que le dieron a la península su carácter de fuera de la ley”¹³. Por otra parte, los indios guajiros (wayúu), primitivos habitantes del desierto de la Guajira, se caracterizaron por la feroz resistencia que presentaron a la colonización europea:

El Guajiro fue uno de los pocos grupos indígenas que mantuvo independencia dentro de su territorio. Son conocidos los diversos intentos de conquista y pacificación de la Guajira durante los siglos XVI, XVII y XVIII, que convirtieron a la península en un reducto sumamente peligroso; además, los esfuerzos de evangelización llevados a cabo por los misioneros capuchinos, franciscanos y dominicos siempre fueron rechazados.¹⁴

Esta resistencia llevaba aparejado, naturalmente, un desprecio por las costumbres y leyes que querían imponérselos. Durante la primera mitad del siglo XVIII los guajiros, dueños de toda la costa, comprometían la economía del Nuevo Reino de Granada “por el comercio ilícito que mantenían con los holandeses, los obstáculos que oponían a la pesca de perlas y el control que ejercían sobre el camino a Maracaibo”.¹⁵ Según un informe de don Cecilio López Sierra, cacique al servicio de la Corona española, los indios eran ladrones, prepotentes y rebeldes a Dios:

(...) están haciendo escarnio de las santas imágenes y vestiduras sacras, poniéndoselas por trisca y mofa, y haciendo las hechuras chiros, sirviéndose de los cálices para beber sus chichas.¹⁶

En estas dos citas aparecen varios de los elementos que forman el entramado social y el modo de vida que se reflejan en el relato, como son el contrabando —convertida en una actividad a gran escala en el siglo XIX—, la repulsa de los nativos por las instituciones eclesiásticas y la figura del comerciante holandés. Aruba (territorio holandés hasta 1986) y, en general, las Antillas holandesas han sido la zona geográfica del Caribe insular con la

que más comercio ha tenido Colombia gracias a su cercanía, pero también a la cadena de comerciantes existente desde siglos atrás.¹⁷

La ruta del contrabando que quiere seguir la abuela (p. 96) no es pues fruto de la imaginación del autor sino algo tomado de la vida real, como tampoco es el padre de Ulises (el héroe redentor de Eréndira) un personaje construido a partir de una figura mítica o legendaria sino que personifica y singulariza al colono holandés. Ulises, aparte de su ascendencia sobrenatural (su abuelo tenía alas), refleja un fenómeno cultural real. La intensificación del comercio favoreció la penetración de los rasgos culturales nuevos en la sociedad indígena y propició el mestizaje, generalmente de madre india y padre “civilizado”. Son precisamente estos mestizos los que incluso hoy en día “controlan el acceso a los recursos de fuera de la localidad, y tienen el monopolio del costoso y popular transporte en camión, en toda la península”.¹⁸

El collar de perlas descubierto por Eréndira en el camión que las conduce fuera de su miserable rancharío tampoco es una escena propia de un mundo fantástico sino rigurosamente pegada a la realidad. El comercio de contrabando, como una actividad de impacto significativo sobre la economía del Caribe colombiano, se había llevado a cabo en la costa desde tiempos coloniales y perdura hasta ahora.¹⁹ “En la década de 1940, el contrabando proveniente de Venezuela, Aruba y Curaçao incluía sedas japonesas, whisky escocés, cigarrillos americanos, enlatados, y armas y municiones estadounidenses. A su vez, el dividivi, las perlas, pieles y ganado, entre otros, eran los principales productos que se exportaban de contrabando”. Un informe consular estadounidense de 1941 que cita Posada Carbó reza:

Es absolutamente cierto que Riohacha y la Guajira viven del contrabando. (...) Los productos de contrabando surten cada tienda de Riohacha y la Guajira, y quizás, cada tienda desde Riohacha a Fundación. (...) La libertad de movimiento de mercancías y gentes (de todas nacionalidades) a lo largo de esta costa con prácticamente ninguna interferencia por parte de los funcionarios del gobierno colombiano, es típica de la falta generalizada de ley en la región, y es indicativa del hecho de que potencialmente cualquier cosa puede suceder aquí sin que el gobierno colombiano lo sepa o sin que el gobierno haga nada al respecto.²⁰

Otro de los pasajes del relato que puede explicarse a la luz de las implicaciones sociales que tiene el contrabando es aquel donde la abuela interpela a un camionero para que le ayude a rescatar a su nieta de manos de los misioneros (pp. 114-115). Pero antes de ello y a modo de paréntesis, quisiera ofrecer una interpretación –atrevida, quizá– de la razón por la que García Márquez bautizó con el nombre de *Amadís* al marido y al hijo de la abuela. Aparte de ser el *Amadís de Gaula* uno de sus fetiches literarios (al igual que *Francis Drake* lo es como personaje histórico), creo que su evocación en la *C.E.* no obedece al mero capricho: en la novela de caballerías del ciclo artúrico –a la que es afín el *Amadís de Gaula*– los caballeros se rigen por un ideal de igualdad (la mesa redonda simbolizaba la inexistencia de diferencias de rango) y una unidad de principios.

El puente que puede extenderse entre los caballeros medievales y los contrabandistas costeños es la vida nómada, el enfrentamiento continuo con el enemigo, que en el caso de los contrabandistas es el Estado y el fisco en particular, y la protección que se brindan unos a otros, en pie de igualdad, contra el enemigo común. Las condiciones en que se desarrolla el contrabando son explicadas del modo siguiente por Tomás Eastman al Consejo de Ministros de Bogotá:

Los contrabandistas forman una especie de hermandad que goza de mal disimuladas simpatías aun entre las gentes que no tienen ese oficio en las regiones donde se ejerce. Cuando un contrabandista hace una jugada hábil, no cree haber cometido un delito, sino haber burlado a unos agentes del gobierno, que trataban de quitarle lo que él estima su propiedad. Las gentes le ríen las estratagemas y le compran a bajo precio los artículos de matute. Las mismas autoridades no gastan con el contrabandista la severidad que debieran, tal vez porque no advierten que en cada fraude de esa naturaleza hay dos delitos a un tiempo: uno contra el fisco y otro contra los comerciantes honrados, a quienes se les promueve una competencia que tiene tanto de insostenible como de tramposa.

No es infrecuente que en la hermandad ingresen personas de posición, que desde luego ponen al servicio de los intereses gremiales las influencias de que disfrutan.²¹

La solidaridad entre contrabandistas no es a cualquier precio sino que está basada en un código de honor, como el de los caballeros. Veamos ahora sí por qué la abuela no consigue el apoyo de tan importante gremio cuando, siendo familiar de contrabandistas, parecería merecedora de él.

Tradicionalmente, las misiones que han operado en la Guajira y en otras regiones de la costa no estaban ligadas al poder político y su carácter filantrópico las hacía a menudo actuar en su contra. “Es en Cartagena de Indias, el centro mismo del mercado de esclavos, donde el catalán Pedro Claver se declara esclavo de los negros y dedica su vida a convivir con los esclavos moribundos”.²² El dominico Bartolomé de las Casas marca la línea ideológica que ha de seguir la Orden en su trabajo de evangelización en las colonias. Enemigo acérrimo de la crueldad, de las Casas sostenía que la conversión de los indígenas debía llevarse a cabo únicamente mediante la persuasión; jamás valiéndose de las armas o cualquier otro tipo de violencia. Por su parte, la misión Capuchina que desde 1880 ha desempeñado un importante papel en la educación en la Guajira, tampoco ha mostrado interés en convertirse en poder fáctico económico o político.

Esto hace comprensible que los contrabandistas no quisieran enemistarse con unas congregaciones que no se inmiscuían en sus negocios ni constituían amenaza alguna para el desarrollo de su comercio. De ahí que se negaran a ayudar a la abuela:

–Se equivocó de puerta –dijo [el contrabandista]–. Si cree que somos capaces de atravesarnos en las cosas de Dios, usted no es la que dice que es, ni conoció siquiera a los Amadises, ni tiene la más puta idea de lo que es el matute (p. 115).

La abuela, como ex mujer de contrabandista, debería estar enterada de las reglas de la *hermandad* y del alcance de la solidaridad gremial. Por eso el hombre no reconoce que ella sea quien dice ser. Bien distinta es la actitud de los contrabandistas cuando la policía intercepta a uno de sus camiones para preguntarles a sus ocupantes si han visto la camioneta de granja cargada de pájaros en que han huido Ulises y Eréndira:

–Nosotros no somos chivatos –dijo indignado [el conductor]–. Somos contrabandistas.

Nuestro último comentario sobre el contrabando en la Guajira y su relación con la *C.E.* es con respecto a las naranjas preñadas de diamantes que cultiva el padre de Ulises. Los críticos suelen quedarse en la observación superficial del hecho fantástico llegando incluso a tergiversar la metáfora hasta tal punto de desvirtuar su simbolismo. Tal es el caso de uno que en un lapsus habla de *naranjas de oro*.²³ Estas naranjas mágicas no son más que una síntesis poética del modo en que se camuflan los géneros de contrabando bajo bienes cuyo comercio es lícito. Tres son las menciones en el texto a esta tapadera: 1) Los sacos de arroz que lleva el primer camión que transporta a las dos mujeres encubren en realidad un cargamento de perlas legítimas (p. 97); 2) las jaulas de pájaros con que va cargada la camioneta del padre de Ulises encubren un cargamento de naranjas de contrabando y 3) las naranjas que ocultan dentro diamantes constituyen una metáfora sintética de la ocultación.

Este juego de ocultaciones lo lleva García Márquez aún más lejos con la descripción de los soldados que hacen fila para acostarse con Eréndira. Éstos pretenden ridículamente hacer parecer que están “emboscados para un combate” colocándose ramas de almendros en la cabeza (p. 103). Es decir, como no están ‘cumpliendo con su deber’, hacen la pantomima de un entrenamiento táctico. La aparición de los soldados y la descripción de su comportamiento tampoco son gratuitas sino que ayudan a completar este fresco de la Guajira rural. Posada Carbó describe el escaso “espíritu militar” de los costeños citando a J.H. Palacio:

No es que las gentes de la Costa sean ‘timoratas’ para la guerra; es que carecen de espíritu de subordinación y de disciplina, tan necesarios en la formación del sol.²⁴

La situación política y económica de la región que se refleja en el relato es, además de lamentable, fiel a la realidad. Una vez que la abuela “rescata” fraudulentamente a Eréndira de los misioneros, reemprende con nuevos bríos la *reconquista* y explotación de lo que considera suyo: se hace con un salvoconducto de la máxima autoridad de la región, el senador Onésimo Sánchez, para seguir comerciando con el cuerpo de su nieta con toda impunidad, por todo el territorio, incluido el de las misiones. El senador (que es el personaje protagonista en el relato *Muerte constante más allá del amor*) es el típico político demagogo y corrupto, para quien la ley tanto divina como humana sólo es papel mojado y cuya actitud es propiciada por el limitado control que el Estado centralista puede ejercer sobre una población reducida, dispersa por un vasto territorio, y una pobreza generalizada.

Todos los pueblos que recorren las dos mujeres son a cual más miserable, un reflejo de la pobreza real de las zonas rurales de la región más septentrional del departamento. La falta de poder adquisitivo de muchos habitantes queda patente en el hecho de que la abuela claudique en su intención de recibir solo pagos en metálico y rigurosamente la cantidad por ella estipulada. Así, cuando los clientes no tienen suficiente dinero, acepta que completen el pago con “medallas de santos, reliquias de familia, anillos matrimoniales, y todo cuanto fuera capaz de demostrar, mordiéndolo, que era oro de buena ley aunque no brillara” (p. 101). Dada la dificultad de tener acceso desde España a bibliografía más especializada sobre las zonas rurales de la Guajira, me remito al

testimonio de mi amigo Luis Moya, nativo del pueblo de Villanueva (al sudeste del departamento) y en la actualidad profesor de psicología en la Universidad de Illinois:

En cuanto a la prostitución de Eréndira, te confirmo que, por lo menos en mis tiempos [se refiere a los años entre 1946 y 1969] nada de eso era raro, pero supongo que hoy en día debe de ocurrir menos debido al mayor nivel de educación y, hasta cierto punto, al factor de la liberación femenina. En realidad, casi estoy seguro de que ya no ocurre porque las diferencias sociales ya no son tan drásticas como entonces. Aún en los años 50 y 60 era muy común que los pudientes (los “ricachones”) tuvieran mucho poder y se aprovecharan de las necesidades económicas de nuestro pueblo. Se valían de la plata [dinero] para “comprar” y “perjudicar” a las señoritas. Y aquellos que tenían influencia política también usaban su poder para conquistarse a las mamás y las abuelas para obtener el sexo en una forma u otra. La prostitución en nuestra región era legal pero tenía que llevarse a cabo en sitios determinados y supervisados por la ley. Pero a un nivel más privado ocurrían las “compras” de las hijas y las nietas.

La Guajira era una intendencia cuando yo era pequeño y estaba muy abandonada por los gobernantes hasta que subió al poder el dictador Rojas Pinilla [1953-1957]. Ese señor fue el primero que nos llevó escuelas, centros de salud y parques infantiles. Villanueva y la mayoría de los pueblos de allá tienen más de 400 años de fundados, sin embargo, el progreso se demoró mucho en llegar. A nosotros no nos molestaba mucho porque no conocíamos lo que era el progreso. Creo que éramos felices con lo que teníamos antes de que Rojas se acordara de nosotros.²⁵

La religión católica y el sistema de representación wayúu

El primer intento de liberación de Eréndira de las garras de su abuela es llevado a cabo por los misioneros católicos. Este pasaje constituye una síntesis del papel histórico de las misiones en la Guajira, de la tenacidad de sus misioneros y de cómo la legitimación trascendente de su doctrina se estrella estrepitosamente contra el pragmatismo de los candidatos a recibir la “Fe de Cristo”.

La abuela reconoció entonces la forma y la dicción peninsulares del misionero, y eludió el encuentro frontal para no descalabrarse contra su intransigencia. Volvió a ser ella misma.
–No entiendo tus misterios, hijo (p. 112).

Aquí la abuela se hace eco de la nula disposición de los guajiros para aceptar la pretensión de los misioneros de ser los portadores de la Voluntad de Dios y de Verdades absolutas. Es un caso de transposición literaria, porque la abuela no es wayúu, o bien ella encarna la transculturización a la inversa. Es notorio, más adelante en este mismo pasaje, que la abuela llama *aríjuna* al misionero que le intercepta el paso. *Aríjuna* o *Alíjuna* es el término que utilizan los guajiros para designar al “blanco” y más generalmente a toda persona que no sea wayúu. Este fenómeno de transculturización de la abuela no es extraño en América. Rubert de Ventós lo llama *La conversión a América* y lo ilustra así:

Náufrago en las costas de Yucatán, Gonzalo Guerrero y algunos de sus compañeros consiguen alcanzar Islas Mujeres donde son encarcelados y esclavizados por los indios. (...) Guerrero, se deja crecer el pelo, se agujerea las orejas, se casa y es padre de los primeros mestizos, por los que no duda en pasarse de bando y morir luchando en Chetumal contra las tropas españolas de Montejo. “Id vosotros –cuenta Bernal Díaz que había respondido unos años antes a los españoles que querían rescatarlo–: yo tengo la cara tatuada y las orejas agujereadas. ¿Qué dirían los españoles viéndome así? Y ved, además, qué bellos son mis niños”. Primer apóstata; o primer converso. La historia de la seducción de América comienza.²⁶

No es Rubert de Ventós el único que ha puesto de manifiesto esta conversión a la inversa (o la *Contraconquista* como la ha llamado Lezama Lima) ni está confinada a la historia de América. El cine ha popularizado esta seducción en películas como *Motín a bordo*, *La delgada línea roja*, *Bailando con lobos* o *Indochina*, aunque de una manera más bien idealizada. La conversión de la abuela no parece haber sido fruto del embrujo amoroso ni de una atracción consciente por el modo de vida de las comunidades guajiras, ni tampoco sólo una cuestión de intereses. Es el desierto el que ha absorbido a la abuela, como ha absorbido a Kurtz la selva en *El corazón de las tinieblas*. Al decir que desconoce los misterios de la fe cristiana, la abuela no sólo está adoptando una actitud astuta “para no estrellarse contra la intransigencia del español”, sino que está revelando, al menos en parte, la verdad. Esto se corrobora a lo largo del relato en el culto que le rinde a sus dos muertos –siguiendo creencias y rituales wayúu– y en los trances chamánicos en que entra durante el sueño (de los que es intérprete Eréndira), gracias a los cuales es capaz de percibir el futuro.

Para los wayúu, al igual que para la abuela, “el ciclo de vida no termina con la muerte, ya que la gente continúa relacionada con los restos del difunto, en un comienzo con el cuerpo entero, y después con los huesos”.²⁷ Creen además que los muertos siguen existiendo bajo la forma de espíritus (llamados *yolujas*) y que todos los días, al menos durante unos años, su presencia puede ser percibida. Este sistema de representación del mundo de los muertos sirve para explicarnos el extraño mandato de la abuela a Eréndira de darle de beber a los *Amadises*, cuyas tumbas tiene en el patio, y avisarles que no entren en la casa, y para relacionarlo asimismo, en *Cien años de soledad*, con los espíritus de los muertos que deambulan por la casa con corporeidad absolutamente visible, y la llegada de Rebeca a la familia de los Buendía provista de un escueto equipaje compuesto por un baulito de ropa y un talego de lona donde llevaba los huesos de sus padres.²⁸

Los entierros son acontecimientos muy importantes en la sociedad wayúu. Después de velar al muerto, el cuerpo es colocado en una fosa o en una tumba de cemento (como las de los *Amadises*). Con mucha frecuencia, el cuerpo del difunto es trasladado, incluso a grandes distancias, al territorio de sus parientes uterinos donde se lleva a cabo un segundo entierro en el que se observan, al igual que en el primero, varias prácticas rituales y un número considerable de tabúes. Según el antropólogo Michel Perrin, que realizó un concienzudo y minucioso estudio sobre los indios wayúu, la trascendencia que tiene para esta cultura la relación con el mundo de los muertos es enorme.

Los huesos serán transferidos a la urna única y muy grande donde se amontonan los muertos del matriclan o del matrilinaje (...). Pero a este sentido profundo del ritual se añade otro sentido que los guajiros perciben tal vez más claramente: añadir a los restos de los ancestros anónimos del matriclan o del matrilinaje los muertos de un resto reciente significa simbólicamente el paso de lo individual a lo colectivo, y también, por esta adición periódica, nutrir la esperanza de que el grupo durará eternamente.²⁹

A la luz de la exposición de Michel Perrin, Juan Moreno Blanco intenta explicar en su ensayo sobre el imaginario precolombino de García Márquez, la razón por la cual la abuela en la *C.E.* y Rebeca en *Cien años de soledad* acarrear con los despojos de sus muertos.³⁰ Dice el profesor Moreno: “El sentido sagrado que rige el comportamiento con los despojos de los muertos en la cultura wayúu explicaría el hecho de que la abuela se conduzca ante los huesos como si una condición indispensable para darles sepultura no se cumpliera”.⁽³²⁾ Efectivamente, la condición de extranjeros de los *Amadises* impide que puedan ser enterrados junto a sus ancestros, pero habría que tener en cuenta que, antes del incendio de la casa, la abuela no mostraba ninguna intención de mudar la sepultura de sus difuntos. Sucede algo semejante con los huesos de los padres de Rebeca. Una explicación más clara de estos dos casos nos la ofrece la creencia wayúu según la cual allí donde están enterrados sus muertos es donde cada persona tiene su lugar y, en caso de que una familia tenga que abandonar su territorio, debe llevar consigo a sus muertos, situación que sólo es generada por la desgracia. Del pasado de Rebeca nada sabemos, pero todo indica que es el infortunio lo que la ha arrojado de su tierra y la ha llevado a buscar refugio donde sus parientes –los Buendía– que también emigraron tiempo atrás.

Esta creencia es, pues, la que explica la tozudez con que la abuela se empeña en acarrear sus muertos en lugar de dejarlos “descansar” donde han sido enterrados (como haría cualquier cristiano) y no la imposibilidad de realizar un segundo funeral. En cuanto a Rebeca, sus padres probablemente murieron a causa de un ajuste de cuentas, cosa habitual entre los wayúu, para quienes la justicia es informal y privada. Los agravios son resueltos entre las partes implicadas o entre los miembros de la familia en que ocurren.

Las resonancias del sistema de representación wayúu así como de su sistema de organización social en *Cien años de soledad* y en otras obras de García Márquez son numerosas. Es de notar, en cuanto a lo dicho de la justicia como asunto privado, que las únicas personas que se oponen a la explotación de Eréndira son justamente los misioneros católicos. La respuesta más evidente nos puede nublar aspectos muy importantes de la sociedad guajira. La tendencia inmediata es pensar que lo único que se pone de manifiesto es la repulsa de los misioneros hacia la prostitución porque ésta subvierte la moralidad cristiana. Pero García Márquez nos muestra mucho más que eso: el pago de una indemnización o la satisfacción con violencia son las medidas tradicionales mediante las que se cobran los guajiros los daños ocasionados por otras personas, pues carecen de instituciones legales para dirimir las disputas. De ahí, resulta natural que sea la abuela quien decida el modo de obtener una compensación por la destrucción de su casa. Es dentro del contexto de esta estructura social como podemos entender si bien no el método inhumano elegido por la abuela para cobrarse la deuda sino la naturalidad –no exenta de compasión– con que lo impone, y la naturalidad con que lo aceptan tanto Eréndira como quienes se cruzan por su camino. El carguero del camión que las transporta por primera vez quiere llevarse a Eréndira después de mantener relaciones sexuales con ella (como pago por el viaje) y así se lo manifiesta a la abuela:

–Eréndira se va conmigo, si usted no ordena otra cosa. Es con buenas intenciones.

La abuela lo examinó de cuerpo entero, sin disminuirlo, sino tratando de calcular el verdadero tamaño de sus agallas.

–Por mí no hay inconveniente –le dijo– si me pagas lo que perdí por su descuido. Son ochocientos sesenta y dos mil trescientos quince pesos, menos cuatrocientos veinte que ya me ha pagado, o sea ochocientos setenta y un mil ochocientos noventa y cinco.³¹

El camión arrancó.

–Créame que le daría ese montón de plata si lo tuviera –dijo con seriedad el carguero–. La niña lo vale. (p. 98)

Volvamos ahora al papel desempeñado por la Iglesia Católica en la Guajira y su reflejo en la *C.E.* Como ya se ha comentado, a través de diversas órdenes misioneras (jesuitas, dominicos, capuchinos, etc.) la Iglesia participó en la colonización de América, por el lado de la conquista espiritual, y en innumerables ocasiones se puso de parte del indio frente a la barbarie de sus compatriotas españoles. Sin embargo, los misioneros defensores de la humanidad de los indios y a menudo de sus tierras, no lo fueron de sus culturas. Ejercieron lo que Rubert de Ventós llama “la filantropía mística”³² en nombre de un saber superior. Mas su convencimiento inicial de que los indios, con paciencia, podían ser instruidos en las leyes divinas y de conseguir mediante la “iluminación espiritual” su conversión a la fe católica no dio los resultados esperados. Fue necesario el trapicheo, el engaño, el chantaje e incluso la fuerza bruta. Los misioneros que aparecen en la *C.E.* no se enfrentan a menores dificultades en su afán evangelizador, con lo que para cristianizar recurren al mismo “método del espejito” con que cuatrocientos años atrás Colón cautivó al indígena:

Por esa época los misioneros rastrellaban el desierto persiguiendo concubinas encinta para casarlas. Iban hasta las rancherías más olvidadas en un camioncito decrepito, con cuatro hombres de tropa bien armados y un arcón de géneros de pacotilla. Lo más difícil de aquella cacería de indios era convencer a las mujeres, que se defendían de la gracia divina con el argumento verídico de que los hombres se sentían con derecho a exigirles a las esposas legítimas un trabajo más rudo que a las concubinas, mientras ellos dormían despernancados en los chinchorros. Había que seducirlas con recursos de engaño, disolviéndoles la voluntad de Dios en el jarabe de su propio idioma para que la sintieran menos áspera, pero hasta las más retrecheras terminaban convencidas por unos aretes de oropel. A los hombres, en cambio, una vez obtenida la aceptación de la mujer, los sacaban a culatazos de sus chinchorros y se los llevaban amarrados en la plataforma de carga, para casarlos por la fuerza (p. 118).

Como le dice el obispo al virrey en *Del amor y otros demonios*: “Hemos atravesado el mar océano para imponer la ley de Cristo, y lo hemos logrado en las misas, las procesiones, en las fiestas patronales, pero no en las almas” (p. 138). Es en el intercambio de bienes materiales en lo que se fundamenta la conversión espiritual. Esta ironía se refleja en la *C.E.* cuando la abuela convence –en un abrir y cerrar de ojos y mediante la *bondad* del dinero– a un adolescente para que en lugar de hacer la Primera Comunión, se case con Eréndira:

–Dime una cosa, hijo –le preguntó con su voz más tersa–. ¿Qué vas a hacer tú en esa cumbiamba?

El muchacho se sentía intimidado con el cirio, y le costaba trabajo cerrar la boca por sus dientes de burro.

–Es que los padrecitos me van a hacer la primera comunión –dijo.

–¿Cuánto te pagaron?

–Cinco pesos.

(...) –Yo te voy a dar veinte –dijo la abuela–. Pero no para que hagas la primera comunión, sino para que te cases (p. 119).

De cómo vuelve Eréndira a caer en manos de su pérfida abuela puede interpretarse como una metáfora de la ineficacia histórica de la iglesia en su defensa de los nativos frente a la ferocidad de los encomenderos. No obstante, esto solo no bastaría para explicar la razón por la que Eréndira, a pesar de sentirse feliz en el convento regresa con su abuela “por voluntad libre, verdadera y definitiva” (p. 120). Esta manera de obrar se explica mediante unos referentes más universales y abstractos relacionados con la psicología del poder, que tanto interesa a García Márquez. Eréndira está unida a la abuela por una especie de “Síndrome de Estocolmo”, trastorno psicológico en que la víctima desarrolla una morbosa dependencia afectiva de su verdugo. La relación entre ambas mujeres es patológica, sadomasoquista, semejante a la que retrata Liliana Cavani en su película *Portero de noche*, donde una joven judía, varios años después de acabada la Segunda guerra mundial, vuelve a encontrar a su verdugo, un oficial nazi que esconde su identidad trabajando como portero de noche. La joven (Charlotte Rampling) abandona a su marido, un músico apuesto y famoso, para unirse a su antiguo verdugo y vivir

con él una pasión destructora que la conduce a la muerte.

Para terminar este apartado vale la pena hacer mención de otros puntos de apoyo sobre los que se edifica el relato. Los cuales, además de haber sido poco explorados, son terreno resbaladizo para el crítico. Por muy esforzada que sea su investigación, no logrará iluminar todos los ángulos y pliegues del relato, pues García Márquez tiene la socarrona costumbre de escribir en sus libros “adivanzas” para sus amigos y en varias ocasiones se ha referido a las *grandes tonterías* que han llegado a decir los críticos en su intento de descifrarlas. Hay además otros elementos, que sin llegar a ser tan crípticos, constituyen verdaderos quebraderos de cabeza porque hacen referencia a cuestiones folclóricas o mitológicas de la región que no se pueden descubrir fácilmente (por ejemplo, a través de enciclopedias o libros de historia) porque pertenecen al terreno de la tradición oral africana o amerindia. Tal es el caso de la alusión al canto de la lechuza. En la *C.E.* el reclamo de esta rapaz nocturna es aparentemente un simple código secreto y arbitrario que Ulises emplea para comunicarse con Eréndira. En una capa de significación más profunda, este sonido se asocia con la muerte de la abuela. Hace las veces de la trompeta apocalíptica del ángel exterminador. Este símbolo tiene sus raíces en una creencia del Caribe —que se extiende tierra adentro hasta el sur de los Estados Unidos³³—según la cual cuando se oye graznar a una lechuza es que alguien va a morir en casa.

Hay también numerosas alusiones al folclore popular de la costa atlántica colombiana que sirven para urdir la estructura del relato.

El folclore

El ambiente de feria en que transcurre la *mala-aventura* de Eréndira ha sido a menudo citado por la crítica, mas no conozco ningún estudio que lo relacione con la idiosincrasia de nuestro pueblo. Si se desconoce ese ambiente de fiesta continuo en que viven los colombianos, y muy especialmente los costeños, y la costumbre de encontrar cualquier ocasión propicia para el baile, se deja la interpretación a medias y se confina tácita y erróneamente esta atmósfera al terreno de lo fantástico o se la relaciona con el supuesto tono burlesco del relato. En una ocasión Octavio Paz dijo que los estadounidenses estaban dispuestos a todo para ayudarnos menos a leernos. Yo añadiría que no sólo no están dispuestos a leernos sino a conocernos. Un tanto de lo mismo pasa con Europa. Por el contrario y sin temor a exagerar, se puede decir que los intelectuales y escritores (o aprendices de ello) latinoamericanos consideran el viaje *iniciático* a la *Meca* intelectual (París, Londres, Roma, Barcelona) un requisito indispensable de su formación. En cuanto a Estados Unidos, consumimos su cultura queriendo y sin querer en forma de hamburguesas, enlatados cinematográficos, cine laureado y cine independiente, discos, literatura buena y mala y un largo etcétera más. En cambio, la cultura de nuestro pueblo no llega a los *Número* uno de occidente más que transformada en mito o en desecho. Somos un pueblo fantasma visto fuera de nuestras fronteras como un subproducto de la imaginación exuberante de nuestro Nobel. Irónicamente, es el corte de franela y otras técnicas de la muerte las que nos devuelven un fragmento de vida en la prensa extranjera, al menos por unos minutos, pero sólo para hundirnos más en el abismo del olvido. Porque, díganme, ¿a qué investigador sensato se le ocurriría adentrarse en nuestra tierra con el ánimo altruista y científico de conocer nuestra cultura y ganar, a riesgo de perder la vida, una modesta plaza en la universidad? Hay, sin duda, cientos de lugares más en el mundo que pueden satisfacer a menor costo la curiosidad intelectual de cualquier investigador.

Esta breve digresión sirve para apuntalar mi argumento de que el desconocimiento de la cultura del caribe colombiano hace que muchos aspectos funcionales de este relato no quepan dentro de las interpretaciones que se han hecho o se juzgan como fantásticos. Tal es el caso de la aparición del compositor de música vallenata Rafael Escalona hacia el último tercio de la narración. Coincide su presencia con un cambio brusco de punto de vista. El narrador pasa a la primera persona para remarcar la veracidad y el carácter de crónica de lo narrado y anunciar a modo de prolepsis el desenlace trágico de los acontecimientos.

El conocimiento de quién es Rafael Escalona y la índole de la música vallenata nos ayudará a esclarecer su función en el relato.

Rafael Escalona (1926) es el compositor más importante de este tipo de música, que recientemente ha alcanzado fama internacional gracias a su divulgación (no siempre con la aprobación de los vallenatos ortodoxos) por parte del popular cantante Carlos Vives. El término “vallenato” representa a la vez al grupo humano, la música y al trovador popular de la región. La costa atlántica de Colombia y más específicamente la región de Valledupar es la cuna de esta música. El vallenato se nutre de las tradiciones musicales indígenas, negras y europeas. Los españoles introdujeron, además del romance, una métrica rígida para la versificación en el canto vallenato: las estrofas de cuatro versos y la décima. Su grupo instrumental está compuesto por un acordeón diatónico (proveniente de Europa), un tambor o caja vallenata (de origen africano) y la raspa indígena o guacharaca. La región vallenata, aislada durante años del resto del país (la primera carretera data de los años treinta) ha conservado una fuerte identidad cultural. Quizás este aislamiento explica la importancia del trovador vallenato que

ha recreado en sus cantos la historia cotidiana de sus gentes. Además de llevar noticias de aquí y allá, el vallenato ha sido música de parrandas, de desafíos, de fondas y de burdeles. Por eso está obligadamente ligada a la sórdida vida de Eréndira y de su abuela desalmada.

La composición de una canción sobre la historia de Eréndira por parte de Rafael Escalona pertenece, según mis indagaciones, al terreno de la ficción, en tanto que la información que da García Márquez sobre sí mismo (como narrador) es rigurosamente cierta: en 1949 se dedicaba a vender enciclopedias y libros técnicos por los pueblos de la Guajira.

El colono holandés

Como hemos visto, el padre de Ulises no es fruto de una imaginación delirante sino un personaje representativo de la realidad social del caribe colombiano, allegado a la Guajira aprovechando los aires favorables del intenso comercio que desde allí mantenía y mantiene Colombia con las Antillas holandesas. Este personaje presenta en su personalidad unos rasgos muy significativos. Por un lado, es un contrabandista (es decir, ni más ni menos que un delincuente desde la perspectiva del Estado) y por el otro, un esposo fiel (él no va a la cola de los hombres de Eréndira), un buen padre y un devoto cristiano, como lo atestigua su biblia raída por muchas y largas lecturas (p.123). Estas características contradictorias hacen al personaje, irónicamente, coherente con su contexto social. Como holandés que es, debe de ser protestante y, probablemente, calvinista. Como es sabido, la doctrina de Calvino propugnaba la idea de que el éxito en los negocios era evidencia de la gracia divina. Pero no fueron los protestantes los únicos que trajeron esta visión del mundo a las colonias. Los jesuitas impulsaron el desarrollo económico y comercial entre los nativos partiendo de un individualismo que, respaldado en la *dirección de la intención*, podía llegar a justificar acciones tales como “el uso de pesas falsas a quien en conciencia considerara injustos los precios impuestos por el Estado”. Así, la vida cotidiana del padre de Ulises que transcurre entre sus naranjales, el comercio en camión y la lectura devota de fragmentos bíblicos es la imagen viva no de lo fabuloso o maravilloso sino de lo corriente y cotidiano en la Guajira. Es el retrato del típico comerciante norteamericano afincado en una tierra donde la existencia social se controla y regula al margen del Estado. Para construirlo, le han bastado a García Márquez cuatro pinceladas certeras, que constituyen una de las máximas expresiones de la economía de estilo que caracteriza a su obra.

Con esto termino el análisis de los factores de la realidad geográfica y social que apuntalan la trama y la estructura de la *C.E.* consciente, sin embargo, de que inevitablemente otros elementos de ese *caldero social* presentes en la narración habrán quedado inexplorados. Soy consciente también de que toda visión del mundo es fragmentada y singularizada por nuestra subjetividad, la cual está configurada a su vez por nuestras experiencias, formación, inteligencia y sensibilidad. Creo, no obstante, que el énfasis puesto en la subjetividad hoy en día, en la aproximación fenomenológica a los textos, acaba convirtiendo la interpretación –en los casos más extremos– en un ejercicio más psicológico que filológico, que nos proporciona más información sobre la sensibilidad e ideología del intérprete que de la materia que supuestamente ha analizado, es decir, la obra en cuestión. Por este motivo y sin discutir la validez de dichas aproximaciones, he preferido seguir un método sobre todo inductivo.

II

Otras fuentes de la imaginación: mitos, creencias y supersticiones

Mi abuela me contaba las cosas más atroces sin conmoverse como si fuera una cosa que acabara de ver. Descubrí que esa manera imperturbable y esa riqueza de imágenes era lo que más contribuía a la verosimilitud de sus historias. Usando el mismo método de mi abuela, escribí *Cien años de soledad*.

Gabriel García Márquez, *El olor de la guayaba*

A diferencia del cuento de hadas y de la épica clásica, en el *realismo mágico* de García Márquez los elementos sobrenaturales o maravillosos no suelen tener una función causal. No afectan al mundo sino que lo reflejan. Desde luego, no el mundo físico tal como lo percibimos sino tal como lo conciben los personajes de sus relatos que son, a su vez, la imagen especular de un conglomerado humano real, a saber, de los pueblos del Caribe y en concreto, de la Guajira colombiana, en el caso que nos ocupa.

En su artículo *Les sources secrètes de Cent ans de solitude*.³⁴ Dasso Saldívar describe algunas anécdotas del viaje que hizo García Márquez a la tierra de sus ancestros en busca de sus orígenes y de sus raíces como escritor. Saldívar se refiere a este recorrido por los pueblos de La Guajira como un “verdadero trabajo de campo.” Una de las anécdotas referidas por Saldívar es el encuentro sorprendentemente amistoso entre García Márquez y Lisandro Pacheco, el nieto del hombre que el abuelo del escritor había matado en un duelo cuarenta años atrás. Saldívar señala la transposición literaria que de este hecho se da en *Cien años de soledad*, en el episodio del

duelo entre José Arcadio Buendía y Prudencio Aguilar (pp. 102-105). Lo relevante de este dato está en la relación que guarda con el mundo que se maneja en *Cien años de soledad*, que es a su vez, en gran medida, el mismo que se recrea en la *C.E.* Pero, ¿cómo podemos dar cuenta del contenido simbólico de este episodio en que dos hombres saldan un asunto de honor en un duelo a muerte? ¿Cómo es que tanto José Arcadio Buendía como Nicolás Ricardo Márquez (el abuelo de García Márquez) emprenden el camino del destierro y que, además, ninguna autoridad los castiga? Y, ¿qué ha estimulado la imaginación del autor para hacer que el espíritu del muerto continúe entre los vivos? Comencemos por analizar este último suceso.

¿Quién no recuerda el espectro desolado de Prudencio Aguilar bajo la lluvia en el patio de la casa de los Buendía en la Guajira? (p. 106) Hasta donde han llegado mis indagaciones, no se ha dado cuenta satisfactoria de este episodio tan significativo en la génesis de la saga de los Buendía y la fundación de Macondo. Creo que esto se debe a que el sustrato de la imaginería de García Márquez suele buscarse en fuentes occidentales, sobre todo en el mito griego y el cristiano y, en el caso de Saldívar, en la historia personal del autor. Una mirada al cosmos guajiro nos ha ayudado a encadenar los sucesos y a hallarles su lógica interna. Resumamos primero este episodio:

[José Arcadio Buendía reta a muerte a Prudencio Aguilar porque éste pone en duda su hombría en una gallera. Prudencio Aguilar resulta muerto. Pocos días después del mortal incidente, el espectro de Prudencio Aguilar aparece de noche reiteradamente en la casa de los Buendía]. Estaba lívido, con una expresión muy triste, tratando de cegar con un tapón de esparto el hueco de su garganta. [A Úrsula] no le produjo miedo sino lástima. Volvió al cuarto a contarle a su esposo lo que había visto, pero él no le hizo caso. “Los muertos no salen”, dijo. “Lo que pasa es que no podemos con el peso de la conciencia”. Dos noches después, Úrsula volvió a ver a Prudencio Aguilar en el baño, lavándose con el tapón de esparto la sangre cristalizada del cuello. Otra noche lo vio paseándose bajo la lluvia. José Arcadio, fastidiado por las alucinaciones de su mujer salió al patio armado con la lanza. Allí estaba el muerto con su expresión triste.

–Vete al carajo –le gritó José Arcadio Buendía–. Cuantas veces regreses volveré a matarte.

Prudencio Aguilar no se fue, ni José Arcadio Buendía se atrevió a arrojar la lanza. Desde entonces no pudo dormir bien. Lo atormentaba la inmensa desolación con que el muerto lo había mirado desde la lluvia, la honda nostalgia con que añoraba a los vivos, la ansiedad con que registraba la casa buscando el agua para mojar su tapón de esparto. “Debe estar sufriendo mucho”, le decía a Úrsula. “Se ve que está muy solo”. Ella estaba tan conmovida que la próxima vez que vio al muerto destapando las ollas de la hornilla comprendió lo que buscaba, y desde entonces le puso tazones de agua por toda la casa. Una noche en que lo encontró lavándose las heridas en su propio cuarto, José Arcadio Buendía no pudo resistir más.

–Está bien Prudencio –le dijo–. Nos iremos de este pueblo, lo más lejos que podamos, y no regresaremos jamás. Ahora vete tranquilo. (p. 106)

En primer lugar, consideremos un aspecto de la organización social de los wayúu: una de las instituciones *alijunas* que más les sorprende es la cárcel, pues, como hemos dicho, ellos suelen resolver sus conflictos de forma privada mediante el pago de una compensación. Cuando la ofensa es muy grave, el *castigo* (que más propiamente es una venganza) adopta la forma extrema del duelo a muerte o el destierro. En segundo lugar, consideremos uno de sus mitos del *Más Allá*: los wayúu tienen la creencia de que los *yolujas* o indios muertos permanecen largo tiempo entre los vivos (alrededor de un par de años, según varios mitos).³⁵ Los *yolujas* no son emanaciones amorfas ni fragmentos orgánicos como muchos de *nuestros* espectros occidentales sino seres con su corporeidad humana intacta. Se diferencian de los vivos sobre todo por ser silenciosos y noctámbulos. Estas tres características (conservación de la entidad corpórea, pérdida de la voz y existencia nocturna) definen precisamente al *yoluja* Prudencio Aguilar. Es también importante notar el paralelismo entre el comportamiento de Úrsula frente al fantasma y el de los wayúu con los *yolujas*. La presencia de los muertos es para ellos algo cotidiano, que puede inquietarlos pero no asombrarlos. De ahí podemos entender que a Úrsula el fantasma no le produjera miedo sino lástima.³⁶ Vemos pues que la simbiosis de un elemento de la organización social de los guajiros con uno de sus mitos modula la *huida de la Guajira* (reminiscencia de la huida de Egipto de Moisés y los judíos hacia la tierra prometida) y la fundación de Macondo. Es decir, es un ser sobrenatural el que, basándose en uno de los códigos de justicia terrestre de los wayúu, expulsa a los Buendía de su tierra originaria.³⁷ Es inevitable establecer otras asociaciones pues en todas las sociedades la muerte ha suscitado diversas creencias religiosas y creaciones literarias y no es excepción la nuestra. Podríamos decir que en *Hamlet* la representación del alma errante del rey

asesinado es en cierto modo semejante a la de Prudencio Aguilar. Pero la diferencia de tono entre los dos autores es abismal. En la tragedia de Shakespeare, la presencia del espectro es vista como algo espantoso, “pronóstico de alguna mudanza extraordinaria en el país”,³⁸ de un cataclismo en el orden político. Por el contrario, el fantasma de Prudencio Aguilar no es un anuncio de males terribles de dimensiones cósmicas sino, más bien, una mortificante y pertinente piedrecilla en la conciencia de los Buendía y aunque su intervención es decisiva en el destino de la familia y un pueblo entero (el futuro Macondo), lo es como el aleteo de una mariposa a las condiciones meteorológicas.

Ello se debe a que García Márquez no emplea habitualmente los fenómenos maravillosos o sobrenaturales como desencadenantes directos de las acciones, como en el cuento maravilloso, ni con la significación profunda que pudieran tener dentro de la cosmogonía a que pertenecen, sino aparentemente de forma gratuita, según la expresión de William.³⁹ En realidad, los utiliza como apoyatura para reflejar de manera poética la visión del mundo de la sociedad que de un modo u otro retrata y, simple y llanamente, como recurso literario estrictamente formal. García Márquez extrae el mito, las supersticiones y los símbolos de su contexto, como quien se valiera de retazos cortados aquí y allá para confeccionar un vestido. Siguiendo el símil, no se trata de retazos cortados al azar sino de piezas cuidadosamente elegidas. Valgan para ilustrar nuestro argumento tres paradigmas: los símbolos oníricos, el canto de la lechuza y la mujer araña.

Los sueños

Para los wayúu los sueños son parte del entramado cósmico y actúan como un nexo entre la realidad cotidiana y lo sobrenatural. Como en muchas otras culturas, los guajiros reducen la complejidad de los sueños a una serie de símbolos oníricos cuya clave de interpretación es acervo de todos. Sin embargo, estas claves son maleables “ya que el sueño debe a toda costa, prevenir la fatalidad del destino y prever el desenvolvimiento de las desgracias.” Perrin explica cómo se produce esta interpretación:

Quando un sueño no da órdenes claras será contado, al despertarse en la atmósfera íntima de la casa, al amanecer, en el momento del primer café. Si allí se descubre, a partir de las claves, que este sueño es portador de un mensaje catastrófico, se intentará hacerlo “pasar” con actos adecuados (que no citaremos aquí). Si todavía, el sueño permanece confuso, los oyentes pondrán atención, se harán relaciones con las claves más próximas, reduciendo o modificando ligeramente el mensaje, utilizando mecanismos intelectuales semejantes a aquellos que gobiernan las claves de los sueños más tradicionales: analogías, homologías, etc. En cada caso se intentará calmar la angustia del que sueña y de incitarle a la prudencia si la interpretación es desfavorable.⁴⁰

Veamos ahora su similitud con *La C.E.*. En la *puesta en contexto*, mientras Eréndira está bañando a la abuela a primera hora de la mañana, ésta le dice:

–Anoche soñé que estaba esperando una carta.
Eréndira, que nunca hablaba si no era por motivos ineludibles, preguntó:
–¿Qué día era en el sueño?
–Jueves.
–Entonces era una carta con malas noticias –dijo Eréndira– pero no llegará nunca (pp. 87-88).

Más adelante, cerca del desenlace del relato, la abuela le revela a su nieta otro de sus sueños vaticinadores de desgracias. Directamente, es premonitorio de la muerte:

(...) “Y además, tuve un sueño raro”.
–Era un pavorreal en una hamaca blanca –dijo [la abuela]
–Es un buen anuncio –mintió Eréndira– Los pavorreales de los sueños son animales de larga vida (pp. 149-150).

Al hablar con Ulises, Eréndira nos aclara el verdadero significado del sueño de la abuela.

–Ten cuidado, que ya tuvo un aviso de la muerte. Soñó con un pavorreal en una hamaca blanca (p. 151).

En estos dos pasajes, las claves interpretativas están en la voz de Eréndira. Ella se encarga de reducir las imágenes o mensajes oníricos a unidades mínimas de las cuales hace una interpretación según unas reglas que se suponen existentes en la sociedad en que se enmarca la historia. Eréndira concluye que la carta trae malas noticias porque ha sido recibida un jueves y luego añade que ésta no llegará nunca. Es imposible determinar qué

tipo de relaciones ha establecido la joven para unir el sueño con su peculiar explicación. Lo único que queda claro es su propósito de calmar la angustia que ha provocado en la abuela. Esta interpretación sigue el mismo patrón que la del sueño del pavo real. Esta ave es un anuncio de desgracias, pero Eréndira miente para tranquilizar a la abuela. Si el día jueves y los pavos reales tienen connotaciones negativas dentro de la sociedad guajira o en el Caribe en general, queda por descubrir, pero de todos modos, ello no representa ningún obstáculo para notar el sorprendente paralelismo de la función onírica entre la sociedad wayúu y el relato de la *C.E.* No sería razonable buscar influencias o analogías en textos occidentales ya que –aunque en las sociedades occidentales sigue coexistiendo la racionalidad con numerosas supersticiones– la función del sueño como presagio ha venido debilitándose desde la Alta Edad Media;⁴¹ en la actualidad su valor profético es nulo y ha quedado confinada su interpretación al psicoanálisis.

Desde el punto de vista formal, en la *C.E.* los sueños son utilizados como un potente recurso narrativo. Por un lado, sirven para reforzar el estilo anticipatorio del relato y la atmósfera fatalista que envuelve a sus personajes. Por el otro, para mantener la coherencia del punto de vista y aumentar sin dilatar el caudal informativo de la historia. Veamos de qué modo.

Estructuralmente, la *C.E.* coincide también con el cuento maravilloso en la escueta descripción de los personajes. Prácticamente todo lo que podemos inferir sobre su psicología proviene de las asociaciones mentales que establecemos a partir de nuestra propia experiencia, pues el punto de vista del narrador es eminentemente externo, salvo en algunas ocasiones que se permite someras incursiones en la mente de la abuela (el personaje más complejo) más para destacar estados de ánimo que pensamientos concretos. Para adentrarse en su mente y desvelar episodios significativos de su pasado así como los orígenes de Eréndira, el narrador se vale de los sueños de la abuela, ya que ésta habla dormida. Mediante esta técnica de *mostración*, es ella –y no el narrador– quien directamente revela al lector los vericuetos de su alma y el pasado que la atormenta. La ausencia de este recurso habría quitado coherencia al punto de vista o restado complejidad a este personaje terrible, o bien habría exigido alargar el relato y, en consecuencia, robarle intensidad, pues, en general, un cuento, por la brevedad y concisión intrínsecas a su naturaleza, no puede darnos una visión pormenorizada de los rasgos de carácter y de personalidad de los personajes o del héroe porque entonces, por la extensión necesaria, ya no sería un cuento sino una novela.

El canto de la lechuza

Es común denominador en las culturas con poco desarrollo de técnicas empíricas que el mundo sobrenatural tenga un significado altamente explicativo de los acontecimientos tanto trascendentales como cotidianos. Hemos anotado antes que el canto de la lechuza es considerado presagio de muerte y que esta es una creencia muy extendida, como di constancia de ello en la referencia a Faulkner. Cito aquí otra referida al pueblo dominicano, en palabras de un inspector del Ministerio de Educación:

El campesino vive en plano sobrenatural. Ninguna de las ocurrencias de la vida, deja de tener para él un significado misterioso. (...) Las enfermedades, las malas cosechas, las sequías, las tormentas, todas las calamidades, en fin, obedecen a una potestad maléfica que puede, de algún modo, conjurarse. (...) Cuando oyen graznar una lechuza o cuando las gallinas cacarean por la mañana y por la tarde –al levantarse y al acostarse– es que alguno de la casa va a morir. El andar con un solo zapato acarrea la muerte del padre o de la madre. Cuando muere uno en la casa, o en el vecindario, riegan el agua de todas las vasijas, porque el muerto se ha bañado con ella.⁴²

En *Blacamán el bueno, vendedor de milagros*, hay una alusión muy chistosa a esta fiebre supersticiosa y a sus rituales asociados: las tremendas palizas que Blacamán el malo le propinaba al bueno no eran mero sadismo sino un modo de conjurar la desgracia.⁴³

En la *C. E.*, el canto de la lechuza se sitúa en el mismo plano simbólico que el viento y los sueños como portador de mensajes funestos. Por otra parte, es un recurso estilístico que intensifica el papel fundamental de los signos (en este caso acústico) en una cultura donde el lenguaje escrito no desempeña ningún papel. Recordemos que la carta que usa como pasaporte la abuela para traficar con su nieta es un icono del poder, no un documento informativo:

El comandante del retén local saltó del chinchorro (55) a las seis de la mañana, cuando ella [la abuela] le puso ante los ojos la carta del senador. El padre de Ulises esperaba en la puerta.

–Cómo carajo quiere que la lea –gritó el comandante– si no sé leer.

–Es una carta de recomendación del senador Onésimo Sánchez –dijo la abuela.

Sin más preguntas, el comandante descolgó un rifle que tenía cerca del chinchorro y empezó a gritar órdenes a sus agentes. Cinco minutos después estaban todos dentro de una camioneta militar, volando hacia la frontera (p. 131).

El medio del que inicialmente se vale la abuela para hacerse publicidad es, irónicamente, el cartero, pero claro está, no mediante misivas sino haciendo correr la voz. En otro orden de ideas, el graznar de la lechuza, como los demás símbolos de carácter profético (el viento, la tormenta y los sueños) le sirven al autor para crear el clima de *suspense* que caracteriza lo fantástico: el lector sensible se mantiene en vilo cada vez que se menciona uno de estos elementos, porque siempre preceden y acompañan, en un clima *in crescendo*, las peripecias más aciagas. Sea el caso del viento que entra en el dormitorio de Eréndira “como una manada de perros” y vuelca el candelabro que provoca el incendio; el aguacero torrencial que anuncia y enmarca la violenta desfloración de la niña; los sueños y el canto de la lechuza que presagian la muerte de la abuela a manos de Ulises, quien, no olvidemos, es el que imita a la lechuza.

La mujer araña

La mujer araña es uno de los fetiches de la primera narrativa de García Márquez que simboliza la convergencia de mitos, creencias y leyendas de orígenes diversos en el Caribe colombiano. Aparece en *Cien años de soledad* (en versión “hombre víbora”), en *Un señor muy viejo con unas alas enormes*, en la *C.E.* y en *El otoño del patriarca*. Sincretiza los mitos de transformaciones de los guajiros con la noción de pecado del cristianismo.⁴⁴ Es una síntesis poética (sin lugar a dudas cómica) de las numerosas “supersticiones” (57) que perviven en la región a pesar de las pertinaces prédicas cristianas y del empeño de la Iglesia católica por imponer el cristianismo como credo único. Tanto en *Cien años de soledad* como en el conjunto de los relatos incluidos en la *C.E.*, el ambiente carnavalesco es una reminiscencia de las fiestas patronales del Caribe, en las que se mezclan rituales de procedencias diversas (europeos, amerindios y africanos). La desacralización del culto cristiano y su asimilación al universo caribeño la vemos también reflejada en el cura que levita bajo el efecto milagroso de una taza de chocolate, en la muchacha virgen que asciende al cielo (Remedios la Bella) aupada por unas limpiísimas sábanas blancas, en el judío errante que arrastra sus cansados pies por los polvorientos y ardorosos pueblos de la costa. Un sinfín de mitos y leyendas *vivientes* sincretizados en la desmesura del trópico.

Este sincretismo no sólo está presente en las fiestas patronales sino que forma parte de un modo de entender la vida, que se manifiesta incluso en la incipiente literatura escrita de los wayúu.⁴⁵ Sirva de ilustración el siguiente fragmento del poeta guajiro Juan Pushaina (1939 -):

José // es wayuu // y marido // de María. // Se enamoraron // en Uyatsira. // Se casaron // en Sirapuwa. // José // parece cojoreño // y María jarareña. // Una linda noche // al pie // del cerro A'yajuui // en el rancho // de José // entre chivos // y burros // al regazo // de María del cielo // bajó un niño. // Era el hijo de Ma'leiwa. // nuestro Tata Dios. // Jesús María y José vivieron en // Castilletes. // Allí el bebé // gateaba sobre // el espejo de agua // de la laguna // de Cocinetas. // También habitaron // en Winkuwa // donde Cristo // se irguió // y aprendió // a caminar // sobre // las aguas del golfo. (...) (La fiesta patronal).⁴⁶

En cuanto a su dimensión cristiana, el terrible castigo de la transformación en araña hace eco y satiriza de un modo deliberadamente pueril los no menos temibles castigos que amenazan al pecador en la vida eterna. El pavor a lo sobrenatural se inculca desde la infancia para crear –sin premeditación malvada– en los niños la estructura mental (o la disposición anímica) que facilite su control social en la vida adulta. Si en España se asusta a los niños con “el hombre del saco” para disuadirlos de un mal comportamiento, la imaginación popular colombiana no conoce límites para hacerlos entrar en vereda. García Márquez recuerda que, cuando caía la noche, su abuela lo aterrizaba con seres de ultratumba para que se estuviera quieto. El autor confiesa que esos temores han persistido a lo largo de su vida:

Todos los días de mi vida despierto con la impresión, falsa o real, de que he soñado que estoy en esa casa [la de sus abuelos]. No que he vuelto a ella, sino que estoy allí, sin edad y sin ningún motivo especial, como si nunca hubiera salido de esa casa vieja y enorme. Sin embargo, aún en el sueño, persiste el que fue mi sentimiento predominante durante toda aquella época: la zozobra nocturna. (...) y es que en la noche se materializaban todas las fantasías, presagios y

evocaciones de mi abuela. (...) De día, el mundo mágico de la abuela me resultaba fascinante, vivía dentro de él. Pero en la noche me causaba terror. Todavía hoy, a veces, cuando estoy durmiendo solo en un hotel de cualquier lugar del mundo, despierto de pronto agitado por ese miedo horrible de estar solo en las tinieblas, y necesito siempre unos minutos para racionalizarlo y volverme a dormir.⁴⁷

Es evidente la transposición literaria que de estos miedos hizo el autor en su obra. La mujer convertida en araña o el hombre en víbora por desobedecer a sus padres, “la mujer que tendrá que ser decapitada todas las noches durante ciento cincuenta años, como castigo por haber visto lo que no debía”,⁴⁸ el hombre al que se le secó el brazo por levantarlo contra sus padres son símbolos jocosos de este sistema pedagógico de “educar asustando”.

Al igual que en *Cien años de soledad*, en la *C.E.*, las imágenes parecen brotar con la misma facilidad que las flores silvestres en un campo fértil tras la lluvia. Esa capacidad asombrosa de García Márquez no se alimenta de una fantasía gratuita y desordenada sino de todas las manifestaciones y características que configuran las culturas del Caribe (entre otros, clima, geografía, organización social, economía, mitos, símbolos, leyendas, creencias y supersticiones) así como también de la tradición literaria occidental. Podríamos decir que la *C.E.* está construida mediante la hibridación de estilos y motivos amerindios y occidentales en una suerte de pastiche intencionadamente irreverente que, sin embargo, no opaca la enorme seriedad de su tema primordial: la explotación y el desamparo de los más débiles y el abuso de poder.

Notas

1 Palabras de García Márquez en una entrevista de Dan Weldom en *My Macondo*. Londres, 1990, según lo cita Posada Carbó en *El Caribe colombiano*, Bogotá, Áncora editores, p. 120.

2 *El olor de la guayaba*, Bogotá, La oveja negra, p.36.

3 *Ibíd.*, p. 8.

4 Prólogo de García Márquez a *El mismo cuento distinto* de Georges Simenon. Barcelona, Tusquets, 1994

5 *Notas de prensa*, 1980-1984, p. 332, según M. Palencia-Roth, *La línea, el círculo...*, pp. 159-160

6 Saldívar, Dasso. *García Márquez. El viaje a la semilla: la biografía*, Madrid, Alfaguara, 1997, pp. 263-264

7 Por desgracia, no puedo citar la fuente, pero la anécdota es rigurosamente cierta. Tampoco puedo sustraerme a la tentación de referirme a un informe publicado a mediados del año 2000 por el Instituto nacional de la mujer – aunque con ello rebaso el ámbito de este trabajo–según el cual en España hay 640.000 mujeres maltratadas.

8 García Márquez, *Vivir para contarla*, Barcelona, Mondadori, 2002, p. 14.

9 Ordoñez, Juan Pablo. *Social Cleansing, Human Rights, and Sexual Orientation in Colombia: “Poor Female Sex Workers”*. California, The Latin American Alliance, 1997.

10 Las lecturas de este tipo están probablemente influenciadas por el estudio de Vargas Llosa, *García Márquez: historia de un deicidio*. Lo que quizás no han tenido en cuenta estos críticos es que el análisis de Vargas Llosa de ningún modo se basa en el relato publicado en 1972 sino en el guión cinematográfico, del que sólo se publicaron algunos fragmentos en 1970. Es muy probable que el escritor peruano haya leído el texto inédito entero, siendo como era entonces amigo de García Márquez. Aquí no es sitio para extendernos en esta cuestión, pero el lector que tenga interés podrá comprobar que la película que hizo Ruy Guerra en 1983 (con guión de García Márquez) coincide con la descripción que nos da Vargas Llosa, no con el cuento de 1972. La historia de las dos mujeres es en esencia la misma, pero hay episodios distintos y el entorno está adaptado a las exigencias del lugar de rodaje, que fue México, no la Guajira.

11 La *C.E.* parte de la estructura de los cuentos de hadas e incorpora elementos fantásticos propios de este tipo de narraciones.

12 Censo de 1993. Fuente: Banco de la República de Bogotá. Prospecciones más actuales (1997) arrojan una cifra de 459.329 habitantes, pero se ha de tener en cuenta que el relato se ambienta en la Guajira anterior a 1972.

13 Posada Carbó, *El Caribe colombiano*, p. 399.

- 14** Vergara, Otto, "Guajiros", *Introducción a la Colombia Amerindia*, Bogotá, Instituto colombiano de antropología, 1987, p. 36.
- 15** Moreno/Tarazona 1984. Archivo histórico Nacional de Colombia, *Caciques e indios*, t. IV, Fl. 839, año 1764.
- 16** *Ibíd.*
- 17** Echavarría, Juan José, *Comercio de Colombia con el Caribe insular*. Bogotá, Fedesarrollo, 1984.
- 18** Vergara, Otto, "Guajiros", *Introducción a la Colombia Amerindia*, p. 37.
- 19** No olvidemos que la C.E. no refleja el modo de vida de la Guajira actual sino de mediados de siglo y aunque se publicó por primera vez en 1972, el año en que García Márquez se dedicó a recorrer la península fue 1949.
- 20** Posada Carbó, *El caribe colombiano*, pp. 398-400
- 21** *Ibíd.*, p. 402
- 22** Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*. Barcelona, Planeta, 1987, p. 56
- 23** Meneses, Carlos, "Un príncipe para Eréndira", *Quinientos años de soledad*, p. 264
- 24** Posada Carbó. *El Caribe colombiano*, p. 396
- 25** Luis Moya me ha autorizado a utilizar libremente la correspondencia que hemos mantenido sobre su tierra natal.
- 26** Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, p. 31
- 27** Vergara, Otto, "Guajiros", *Introducción a la Colombia Amerindia*, p. 34.
- 28** *Cien años de soledad*, P. 129. Manaure, el pueblo de donde proviene Rebeca, está en la Guajira.
- 29** Perrin, Michel, *El camino de los indios muertos*. Caracas, Monte Ávila editores, 1980, p. 203)
- 30** Moreno Blanco, Juan, "Una tradición precolombina en el imaginario literario de Gabriel García Márquez", *Poligramas* No., 14, 1997
- 31** El error de la resta podría ser una errata de imprenta, pero también, un error deliberado de la abuela, que acostumbra a liarle las cuentas a los demás, en provecho de ella, por supuesto.
- 32** Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, p. 55.
- 33** En *El ruido y la furia* de Faulker (Madrid, Cátedra, 1998) hay también una alusión al canto de la lechuza como portador de la muerte (p. 89).
- 34** Artículo publicado en la revista electrónica *Republique des lettres*: <http://www.republique-des-lettres.com/garciamarquez.html>. Consultado por última vez en Dic. De 2000.
- 35** Perrin, Michel, *Les chemin des Indiens morts*, pp. 178-181
- 36** *Cien años de soledad*, p. 106
- 37** Algunos críticos han querido ver aquí una alusión al mito cristiano de la expulsión del edén. Nada más lejos de la realidad. La tierra de los ancestros de Úrsula y José Arcadio, con sus temores siniestros y sus criaturas de fábula no evoca en absoluto un paraíso.
- 38** William Shakespeare, *Hamlet*. Acto I, escena i.
- 39** "Dossier García Márquez", *Quimera*, p. 12. N. 14-15. Barcelona, Febrero-Abril, 1992.
- 40** Perrin, Michel, "La lógica de las claves de los sueños. Ejemplo guajiro", *Antropología y experiencias del sueño*. Quito, Abya Yala, 1990, p. 79.

41 Schmitt, Jean Claude Schmitt, *Historia de la superstición*. Barcelona, Ed. Crítica, 1992.

42 Cita incluida por Francisco Ramón en "Macaraos del cielo, macaraos de la tierra: El hombre, sus dioses y sus creencias", *De tierra morena vengo*. Santo Domingo, 1987, pp. 140-142.

43 El relato está incluido en la edición de Mondadori de la C.E., P. 78.

44 La araña para los wayúu tiene un doble e importantísimo simbolismo. Por un lado, es una especie de Caronte que ayuda a los muertos en su tránsito al más allá. Por el otro, es Atia, la divinidad que enseñó a los guajiros el arte de tejer. Hay también una vieja leyenda guajira de una doncella, Waleker, que se transforma en araña y que encierra sentidos relacionados con el sueño y la muerte. (Véase Ferrer, Gabriel A., *Etnoliteratura wayuu*. Barranquilla, Universidad del Atlántico, 1998.).

45 Aunque la cultura wayúu está basada eminentemente en la tradición oral, su proceso de transición a la escritura ha sido constante durante el siglo XX

46 Pushaina, Juan. *Fiestas patronales*. Maracaibo, Universidad del Sulia, 1994.

47 *El olor de la guayaba*, p. 15

48 *Cien años de soledad*, p. 118

Bibliografía

Anderson Imbert, Enrique, *Teoría y técnica del cuento*. Ariel, Barcelona, 1992.

___ *El realismo mágico y otros ensayos*. Caracas, Monte Ávila editores, 1992.

Barbosa-Torralbo, Carmen, "Retórica de la irrealidad en la colección de cuentos La increíble historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada", *Quinientos años de soledad. Actas del Congreso Gabriel García Márquez* (1992). Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1997.

Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Tecnos, 1992.

Echavarría S., Juan José, *Comercio de Colombia con el Caribe insular*, Bogotá, Fedesarrollo, Revista Colombia exporta de Proexpo, marzo 1984.

Faulkner, William, *El ruido y la furia*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.

Ferrer, Gabriel Alberto, *Etnoliteratura Wayuu Estudios críticos y selección de textos*. Barranquilla, Universidad del Atlántico, 1998.

Francisco, Ramón, "Macaraos del cielo, macaraos de de la tierra. El hombre, sus dioses, sus creencias", *De tierra morena vengo. Imágenes del hombre dominicano y su cultura*. Santo Domingo, Sociedad industrial dominicana, 1987.

García Canclini, Néstor, "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina", *Postmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín, Langer Verlag, 1994.

García Márquez, Gabriel:

___ *Cien años de soledad*, Barcelona, Cátedra, 1997.

___ *Del amor y otros demonios*, Bogotá, Norma, 1994.

___ *El olor de la guayaba*. Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza. Bogotá, La oveja negra, 1982.

___ *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*, Barcelona, Mondadori, 1997.

___ *La soledad de América Latina*, Revista Anthropos No. 187, Noviembre-diciembre, 1999.

___ *Vivir para contarlo*. Primer capítulo de sus memorias, leído en público, en Ciudad de México, el 21 de marzo de 1998.

Lienhard, Martin (editor), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del*

siglo XX). Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

Meneses, Carlos, "Un príncipe para Eréndira", *Quinientos años de soledad. Actas del Congreso Gabriel García Márquez* (1992). Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1997.

Moreno Blanco, Juan, "Una tradición precolombina en el imaginario literario de Gabriel García Márquez", *Revista Poligramas, primer trimestre*, No. 14. Universidad del Valle del Cauca, 1997.

Ordoñez, Juan Pablo, "Social Cleansing, Human Rights, and Sexual Orientation in Colombia", (Introduction by Noam Chomsky). *The Colombia Human Rights Committee, and Proyecto Dignidad. Publicado en Internet por The Latin American Alliance*, 1997: http://www.latinsynergy.org/social_cleansing.htm.

Palencia-Roth, Michael, *Gabriel García Márquez: La línea, el círculo y la metamorfosis del mito*, Madrid, Gredos, 1983.

___ "Los peregrinajes de García Márquez o la vocación religiosa de la literatura", *Quinientos años de soledad. Actas del Congreso Gabriel García Márquez*(1992). Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1997.

Perrin, Michel, *Le chemin des Indiens morts*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1996.

___ "Pensar el sueño... y utilizarlo", *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1990.

Posada Carbó, Eduardo, *El Caribe colombiano: Una historia regional*. Bogotá, Áncora editores, 1998.

Rowe, William, "Dossier García Márquez", *Revista Quimera* Nos. 14-15, Febrero-Abril, 1992.

Rubert de Ventós, Xavier, *El laberinto de la hispanidad*. Barcelona, Planeta, 1987.

Saldívar, Dasso, *García Márquez. El viaje a la semilla: la biografía*, Madrid, Alfaguara, 1997.

– "Les sources secrètes de Cent ans de solitude", *Republique des lettres*, Enero, 1995. (<http://www.republique-des-lettres.com.garciamarquez.html>).

Shakespeare, William, *The complete Works*. London, University Books, 1980.