fervor en la amistad y la compañía y de entusiasmo ante la vida, no sé de quién he aprendido más: si de él o de ella. Tampoco sabría decir qué secretos lazos les ha unido en el ejercicio de estas nada comunes virtudes, pero sospecho que por esas virtudes se escogieron mutuamente. Y que las *afinidades electivas,* de que hablaba Goethe, cristalizaron entre los dos rara y hermosamente.

Le comenté un día a Gonzalo Sobejano que, en este ensayo, intentaba un a modo de crítica «hospitalaria» (me dio por llamarla así, y ya se comprenderá por qué). Recuerdo que me contestó que era eso algo insólito (aludiendo quizá a las veces en que los escritores son impunemente «saqueados» por el usurpador, los usurpadores). Puestos ya a libertades, vaya esta otra e igualmente insólita: estampar una dedicatoria, a posteriori, en la que uno de los dos destinatarios sea precisamente la persona sobre quien se ha escrito aquello que se dedica.

Y amparado en tal libertad, ésta sería la mía: Para Clara y Claudio, con un abrazo... *pero abrazo hasta el fin que nunca afloja.*

JOSÉ OLIVIO JIMÉNEZ
Agustín de Foxá, 16-18
28016 MADRID

La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas

A partir de los años cuarenta, en Centroamérica, se manifiesta, en una serie de relatos de unos cuantos autores vinculados biográficamente con la «zona maya», el transparente proyecto de articular el texto literario de modo radical —y no sólo temático o referencial— con el mundo indígena [1]. Centrándonos en dos de las novelas más significativas de esta serie, *Hombres de maíz* (1949), del guatemalteco Miguel Angel Asturias, y *Balún Canán* (1957), de la chiapaneca Rosario Castellanos, trataremos de presentar, sucintamente y a modo de hipótesis, las líneas convergentes y divergentes de este proyecto literario.

[1] Incluimos en esta serie, sin pretensiones de exhaustividad, los textos siguientes (se indica el año de la primera publicación y el «país de origen»: E. ABREU GÓMEZ: *Canek,* 1940, Yucatán; M. A. ASTURIAS: *Hombres de maíz,* 1949 y *Mulata de tal,* 1963, Guatemala; R. CASTELLANOS: *Balún Canán,* 1957, *Ciudad Real,* 1960 y *Oficio de tinieblas,* 1962, Chiapas; E. ZEPEDA: *Benzulúl,* 1959, Chiapas; C. A. CASTRO: *Los hombres verdaderos,* 1959, Chiapas. Los guatemaltecos F. Herrera y M. Monteforte Toledo, contemporáneos de los precedentes, practican una narrativa indigenista de corte más tradicional. Ediciones usadas: *Hombres de maíz,* Buenos Aires, Losada, 1968, 6.ª edición; *Balún Canán,* México, F. C. E., 1957.

I. La zona maya

La zona maya, bien se sabe, no corresponde a ninguna entidad nacional moderna. Se extiende, grosso modo, del istmo de Tehuantepec hasta el río Ulúa (Honduras), e incluye parcial o totalmente, según las fronteras actuales, los estados mexicanos de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán, y el territorio de Quintana Roo, así como las repúblicas independientes de Guatemala, Belize y Honduras. Para hacer resaltar la ya antigua identidad sociocultural de la zona maya, no protegida por ninguna frontera política, nos permitiremos una pequeña incursión en la historia regional.

Mucho tiempo antes de la conquista española, en los siglos que preceden y suceden a las repetidas irrupciones de los toltecas o nahuas del norte, los grupos mayanses, diseminados a través de regiones muy variadas en cuanto a su altura sobre el nivel del mar y su ecología, van creando no precisamente un imperio, sino, más bien, una especie de civilización común, policéntrica y cambiante. Las señas de identidad de la civilización maya son, en primer lugar, la pertenencia a una familia lingüística común, la de los idiomas mayanses, el exitoso cultivo de una planta sagrada, el maíz, y una religión agrícola dotada de un calendario sofisticado. Los excedentes de la producción alimenticia auspician la aparición de un régimen teocrático con una casta sacerdotal poderosa, que promueve la construcción de centros ceremoniales imponentes.

La resistencia de los principados mayas a la conquista española resulta encarnizada, especialmente en Yucatán. Durante la época colonial, la parte meridional de la zona maya funciona, con el título de gobernación de Guatemala y Chiapas (una audiencia existe en Guatemala desde 1543), como apéndice del virreinato de Nueva España; Yucatán, a su vez, se convierte en otro apéndice del mismo virreinato [2].

En el siglo XIX, después de la independencia y la provisional incorporación al efímero imperio mexicano de Iturbide (1822-1823), la zona maya —pero ya sin la península de Yucatán, sacudida por movimientos separatistas— formará parte de la casi nonata e inestable Confederación de las Provincias Unidas de Centroamérica, para dividirse progresivamente en los estados y territorios mencionados al comienzo [3].

La historia reciente de los diferentes fragmentos de la zona maya presenta, pese a todo, una serie de paralelismos notorios, en parte comunes a toda Centroamérica: conservadurismo y autoritarismo político, ausencia o fracaso de proyectos nacionales o regionales que incluyan la participación de la población indígena, casi siempre mayoritaria; atraso social, debido, sobre todo, a la demora, la interrupción o la incoherencia de la reforma agraria; frecuentes sublevaciones indígenas, a veces de gran envergadura [4]; resistencia cultural de las colectividades indígenas y desconfianza frente a la arrogancia de la clase dominante *ladina;* penetración imperialista bajo formas

---

[2] La conquista de Yucatán, muy difícil, dura de 1527 a 1546. Los caciques Canek de Ta Itzá (Petén, actualmente Guatemala) resisten a los españoles hasta 1695. Cf. M. DE LA GARZA: *Literatura maya,* Biblioteca Ayacucho, núm. 57, Caracas, y R. KONETZKE: *América latina II: La época colonial,* España-México, Siglo XXI, 1979, 9.ª edición.

[3] Cf. G. SANDNER/H. A. STEGER (editores): *Lateinamerika,* Frankfurt, Fischer, 1973, y L. CARDOZA Y ARAGÓN: *Guatemala: las líneas de su mano,* México, F. C. E., 1976, 3.ª edición.

[4] Las sublevaciones indígenas de mayor alcance en épocas relativamente recientes fueron: en Yucatán,

destructoras, como la del monocultivo regional (plátano, café, henequén, azúcar, etc.), y la de la extracción petrolífera, a expensas de la agricultura de autoabastecimiento.

En su configuración sociocultural, pese a la extremada fragmentación política, los aspectos comunes a toda la zona maya predominan, hoy todavía, sobre los aspectos divergentes. Entre todos los aspectos comunes, el de mayor relevancia, para nuestro propósito, es la importancia demográfica, cultural y sociopolítica que conserva la población indígena en esta zona. El sector indígena de la población, que pertenece en su casi totalidad a alguna de las veinte o más colectividades de habla mayanse, se estima, según estadísticas más bien reticentes, a más del 50 por 100 de la población global (años cincuenta); en grandes áreas de la zona maya sigue conservando, en realidad, un predominio casi absoluto: tal es el caso del interior de Yucatán, de los Altos de Chiapas y Guatemala [5].

Si agregamos a todas estas consideraciones histórico-demográficas el fenómeno de la supervivencia de elementos indígenas en las culturas populares mestizas, *ladinas,* sobre todo en el campo y las aglomeraciones pequeñas [6], resulta evidente que un narrador culto de esta zona, a menos de carecer totalmente de sensibilidad popular o, más escuetamente, de vínculos con el campo, la provincia o los estratos inferiores de la ciudad, no puede cerrar los ojos ante la abrumadora presencia indígena; dicho de otro modo, no puede no documentarla de alguna manera en sus escritos.

II. La segunda vida del «Popol Vuh»

Antes de entrar de lleno en nuestra problemática, nos parece útil señalar algunas particularidades del pasado literario de la zona maya. De todos los pueblos de la

---

la «guerra de las castas», que duró aproximadamente de 1850 a 1910 y que originó la división político-administrativa de la península de Yucatán; su eco resuena en *Canek,* de Abreu Gómez. En Chiapas, la sublevación mesiánica de los chamulas-tozotziles, 1868-1870 (V. VICENTE PINEDA: *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas. Gramática de la lengua tzel-tal,* Chiapas, Imp. del Gobierno, 1888), novelada por R. Castellanos en *Oficio de tinieblas.* En Guatemala, insurrecciones de San Juan Ixcoy (1898), Totonicapan (1905), Patzicía (1944), v. JEAN-LOUP HERBERT et al.: *Indianité et lutte de classes,* París, Union générale d'éditions, 1972, coll. 10/18.

[5] Para dar una idea por lo menos aproximativa de la magnitud relativa y absoluta de la población indígena en la zona maya, ofreceremos a continuación algunas cifras demográficas indicativas, provenientes de varios censos y estimaciones bastante recientes. Para imaginarse la situación de los años cuarenta y cincuenta, se puede partir de la observación de que la población indígena, en cifras absolutas, sigue creciendo ligeramente, pero que su porcentaje de la población global tiende a disminuir. Las cifras en sí dependen, por una parte, de la definición de lo que es un «indio», y por otra, de la sinceridad de las respuestas.

Guatemala (censo de 1964): 4.287.700 habitantes, de los cuales 1.904.000 indios; según la Enciclopedia Británica, 15. edición (1975) habría unos 920.000 quichés-cakchiqueles-tzutujiles, 350.000 mames, 300.000 kekchis, 20.000 ixiles, etcétera. Península de Yucatán (censo de 1970): 1.138.061 habitantes, de los cuales 443.050 indios, en su mayoría mayas yucatecos. En Tabasco (E. B., 1975), habría 30.000 choles (incluidos algunos que viven en Chiapas), 20.000 chontales, etcétera. Chiapas (censo de 1970): 95.783 tzotziles, 99.412 tzeltales y (estim E. B. 1975) 12.000 tojolábales, etcétera. En Honduras, según un censo de 1961, hay un 20 por 100 de indios: los chortíes, entre Honduras y Guatemala, son (estim. E. B. 1975) 33.000. Belize, ex-Honduras británico (censo de 1970): 10 por 100 de indios, en general yucatecos.

[6] V. R. N. ADAMS: *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala,* Guatemala, Minist. Educación Pública, 1956.

América prehispánica, los de habla mayanse fueron los que trabajaron con mayor ahínco en el perfeccionamiento de la escritura glífica, los que atribuyeron la mayor importancia a la escritura para la conservación y la transmisión del discurso «literario» (religioso, mítico, histórico). Es plausible que sea por la misma razón que algunos pueblos mayas, al revelárseles la ventaja del alfabeto para la transcripción fonética de los textos, lo adoptaron con mucho entusiasmo. Al contrario de los quechuas y de los aztecas, que lo usaban casi exclusivamente para pedir cuentas a la administración española y negociar con ella, los mayas lo dedicaron a sus propios fines historiográficos, mitográficos, y otros. Esta diferente actitud frente a las potencialidades del alfabeto repercutió naturalmente en las prácticas literarias de las zonas respectivas. En México y el Perú, el uso de la escritura alfabética por parte de ciertas personalidades indígenas o mestizas permitió la producción, dentro del circuito colonial, de una literatura escrita híbrida o «mestiza», que coexistía con la literatura indígena propiamente dicha, de tradición oral y de práctica colectiva [7]. En la zona maya, en cambio, el alfabeto favoreció el surgimiento de una literatura clandestina, escrita —mediante el alfabeto— por indígenas y destinada a los mismos indígenas. El primer texto que se podría calificar, en la zona guatemalteco-chiapaneca [8], de mestizo, porque ostenta el impacto del discurso indígena en la escritura española, fue el que reunió las *Historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala,* redactado al comienzo del siglo XVIII por el padre Francisco Ximénez [9]. El manuscrito ofrece la primera traducción al español del *Popol Vuh,* o «Libro (del) común», texto sagrado de los quichés, que ellos mismos habían adaptado al alfabeto en el siglo XVI, sin darlo a conocer a ninguna autoridad española.

Ahora bien, precisamente el *Popol Vuh* y otros textos mayas antiguos, traducidos al español en fechas más recientes, se convertirán en uno de los puntos de partida decisivos para los proyectos novelescos de Asturias, R. Castellanos, o Abreu Gómez; al modo de una reserva de discurso indígena, estas narraciones alimentarán uno de los ejes de significación de los relatos modernos [10]. El otro estímulo decisivo, que cristalizará también en eje significativo, es, sin lugar a dudas, la preocupación «indigenista» de los autores, su afán de contribuir a solucionar el problema político más explosivo de Guatemala, del oriente de Chiapas, de la península de Yucatán: la situación sociocultural y política sin salida a que están sometidos los indios. Dicho de otro modo, si la realidad social, tal como la viven y sufren los indios, abastece a estos

---

[7] Cf. M. LIENHARD: «La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario», *Revista de crítica literaria latinoamericana,* núm. 17, págs. 105-115. Lima, 1983.

[8] La crónica de FRAY DIEGO DE LANDA: *Relación de las cosas de Yucatán* (hacia 1560), México, Porrúa, 1978, 11. edición, si bien ofrece una invalorable información acerca de los mayas, no muestra la huella del discurso indígena en su escritura.

[9] Publicado por C. SCHERZER, Viena, Gerold, 1857.

[10] Se trata, sobre todo, del *Popol Vuh* maya-quiché (trad. A. Recinos, México, F. C. E., 4.ª edición, 6.ª reimpresión, 1970), del *Libro de los libros de Chilam Balam* yucateco (trad. A. Barrera Vásquez y S. Rendón, México, F. C. E., 1969, 4.ª edición), de los *Anales de los cakchiqueles* (trad. A. Recinos en M. DE LA GARZA: *Literatura maya,* op. cit.). E. Abreu Gómez «se encomienda» a varios textos yucatecos menos conocidos. Asturias extrae materiales de la información azteca de Sahagún (cf. *Historia general de las cosas de Nueva España,* edición y traducciones de A. M. GARIBAY, México, Porrúa, 1979, 4.ª ed.).

escritores con abundantes materiales testimoniales, los relatos antiguos les proponen una serie de formas y de motivos literarios de apariencia indígena. Dentro de este modo de producción literaria, los grupos indígenas actuales, en tanto que portadores de contenidos y formas culturales y artísticas, no juegan sino un papel marginal. Este límite, la escasa permeabilidad de los textos narrativos con respecto a las culturas indígenas vivas, es un rasgo constitutivo de la literatura *ladina* en la zona maya: a la imposible inmersión en el mundo indígena, ella sustituye la sugestión de su presencia.

III. «Balún Canán»: testimonio y autocrítica

¿Cómo llega a concretarse tal proyecto literario «ladino» en la realidad textual de las dos novelas? El comienzo de la obra de R. Castellanos —título, epígrafe, diálogo inaugural— resulta una puesta en escena muy gráfica de la solución que se dará ahí a los problemas narrativos planteados:

BALUN CANAN

Musitaremos el origen. Musitaremos
solamente la historia, el relato.
Nosotros no hacemos más que regresar;
hemos cumplido nuestra tarea; nuestros
días están acabados. Pensad en nosotros,
no nos borréis de vuestra memoria, no
nos olvidéis.

El libro del consejo

I

...Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo...

—No me cuentes ese cuento, nana.

—¿Acaso hablaba contigo? ¿Acaso se habla con los granos de anís?

—No soy un grano de anís. Soy una niña, y tengo siete años.

Detrás del breve enunciado en lengua *tzeltal, Balún Canán* («los nueve guardianes», nombre antiguo de la ciudad de Comitán), se oculta una novela escrita en *español;* la palabra indígena debe sugerir al lector su inmersión en el universo desconocido de los indios tzeltales del oriente de Chiapas. El epígrafe —dos citas del *Popol Vuh* maya-quiché, en español— desemboca sin transición, desbordando los límites consuetudinarios de un epígrafe, en un discurso directo pronunciado por una voz indígena, que abre el relato. Esta voz, como se descubre luego, pertenece a la nana (niñera) de la narradora, supuestamente una niña de siete años. A nuestros ojos aparece así una articulación precisa —aunque ficticia— entre el discurso indígena antiguo, el discurso

indígena actual y el universo narrativo de la novela: el viejo discurso del *Popol Vuh* de los quichés sobrevive en el de la nana tzeltal, que sobrevive, a su vez, en «línea materna», en el de la novela. Mediante esta articulación, la novela se atribuye a sí misma, sin duda para legitimarse, una ascendencia *Popol Vuh.* No escapa a nadie que tal genealogía es imaginaria, porque escamotea no sólo la cuestión de la transición de un idioma a otro (quiché-tzeltal-español), sino, también, la oposición fundamental que existe entre una narratividad arcaica y el discurso novelesco moderno. La retórica del discurso de la nana no es (ni podría ser) la de los indios tzeltales contemporáneos [11]; no es siquiera (como sí hubiera sido posible) la del discurso oral de los indios castellanizados; su verdadero modelo, como se puede constatar al parangonarla con las citas del *Popol Vuh,* es la retórica hierática, lapidaria e incantatoria de los textos mayas antiguos... traducidos al español. Resulta que el texto novelesco, cuando quiere sugerir la presencia del discurso indígena contemporáneo, recurre, paradójicamente, al modelo que le ofrecen las traducciones de los textos mayas antiguos.

Una serie de otros fragmentos de «discurso indígena auténtico», diseminados a lo largo de la novela, tienden a confirmar esta observación. Varios de ellos, muy curiosamente, corresponden a la modalidad menos típica (y menos verosímil) del discurso indígena: representan textos redactados en español para lectores indígenas. Tal es el caso de los memoriales acerca del pasado remoto e inmediato de la hacienda de Chactajal, escritos, respectivamente, por el «hermano mayor de la tribu» (primera parte, XVIII), y el líder campesino Felipe (segunda parte, VII). Muy semejante a estas «crónicas indígenas» es el conjunto de la segunda parte de la novela, que relata, protegida por un epígrafe del *Chilam Balam de Chumayel* [12], y animada por un aliento épico, a veces muy poderoso, el cataclismo que acaba con la hacienda. En resumen, la autora, para convencer al lector de la ascendencia e inspiración indígena del texto, opta por inspirarse en el discurso prestigioso y reconocible de los textos mayas antiguos, cuya eficacia mitológica ya se ha convertido, con el pasar de los siglos, en encanto literario. La relativa ventaja que implica esta estrategia narrativa es, precisamente, la de ofrecer al lector hispanófono un discurso indígena «familiar», por su parentesco, con el del *Popol Vuh* en español, y otros textos semejantes. Su desventaja, en cambio, radica en una relativa inautenticidad congénita, en rigor casi inevitable en una novela indigenista *ladina:* la esencia oral viva del discurso indígena queda forzosamente fuera de su campo; el universo referencial, en este caso el de los indios tzeltales, no interviene sino escasa o indirectamente en la escritura, y no desempeñará papel alguno en la difusión-recepción del libro.

Ahora bien, el mero hecho de atribuir a una colectividad maya actual, sumida en la miseria y desprestigiada a los ojos de los representantes de la ideología dominante, un discurso indígena aureolado por el prestigio del *Popol Vuh,* sí constituye quizá la

---

[11] El discurso oral actual de los *bats'il winik* (tzeltales) se puede conocer hasta cierto punto a través de los textos bilingües de C. A. CASTRO: *Narraciones tzeltales de Chiapas,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1965.

[12] Este epígrafe resume y da el tono de la crónica que constituye la segunda parte (pág. 75).

> «Toda luna, todo año, todo día, todo viento camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono.»
>
> CHILAM BALAM DE CHUMAYEL

confesión de un fracaso literario, representa también un paso adelante hacia el pleno reconocimiento de los valores indígenas *actuales*. Uno de los méritos principales de *Balún Canán*, además, es el hecho de no ocultar su ambigüedad indigenista constitutiva. La autora, en efecto, introduce ficcionalmente su propia situación de escritora *ladina:* la narradora de la primera y de la tercera parte de esta novela-retablo, una niña asombrada, crédula-incrédula frente al mundo de los indios tzeltales, corresponde autobiográficamente a la niña Rosario Castellanos, hija de un hacendado (o ex hacendado) de Chiapas [13]. Y si el discurso indígena no alcanza una autenticidad plena en esta novela, aunque sí a veces una gran belleza [14], el de la niña-narradora extrae, sin duda, su carácter imaginativo y poético de la relación privilegiada que tuvo la niña *ladina* con el mundo tzeltal. Es a partir de esta perspectiva también que se evocan numerosos elementos materiales y espirituales de la cultura tzeltal, no falseados sino filtrados a través de una conciencia infantil (el volador, el *dzulúm*, Catashaná, los *nahuales*, la leyenda de las tres humanidades, etc.) [15].

IV. «Hombres de maíz»: un mito guatemalteco

Con el despliegue de una imaginación verbal descomunal y llena de humor, verdaderamente asombrosa, el escritor guatemalteco Miguel Angel Asturias intenta resistir, en *Hombres de maíz*, a los condicionamientos socioculturales que pesan sobre la escritura novelesca (neo-indigenista) en la zona maya. Las líneas de fuerza que operan en esta novela ostentan no pocas convergencias con las de *Balún Canán* y de *Oficio de tinieblas* [16], la segunda novela de R. Castellanos; las divergencias se hallan,

---

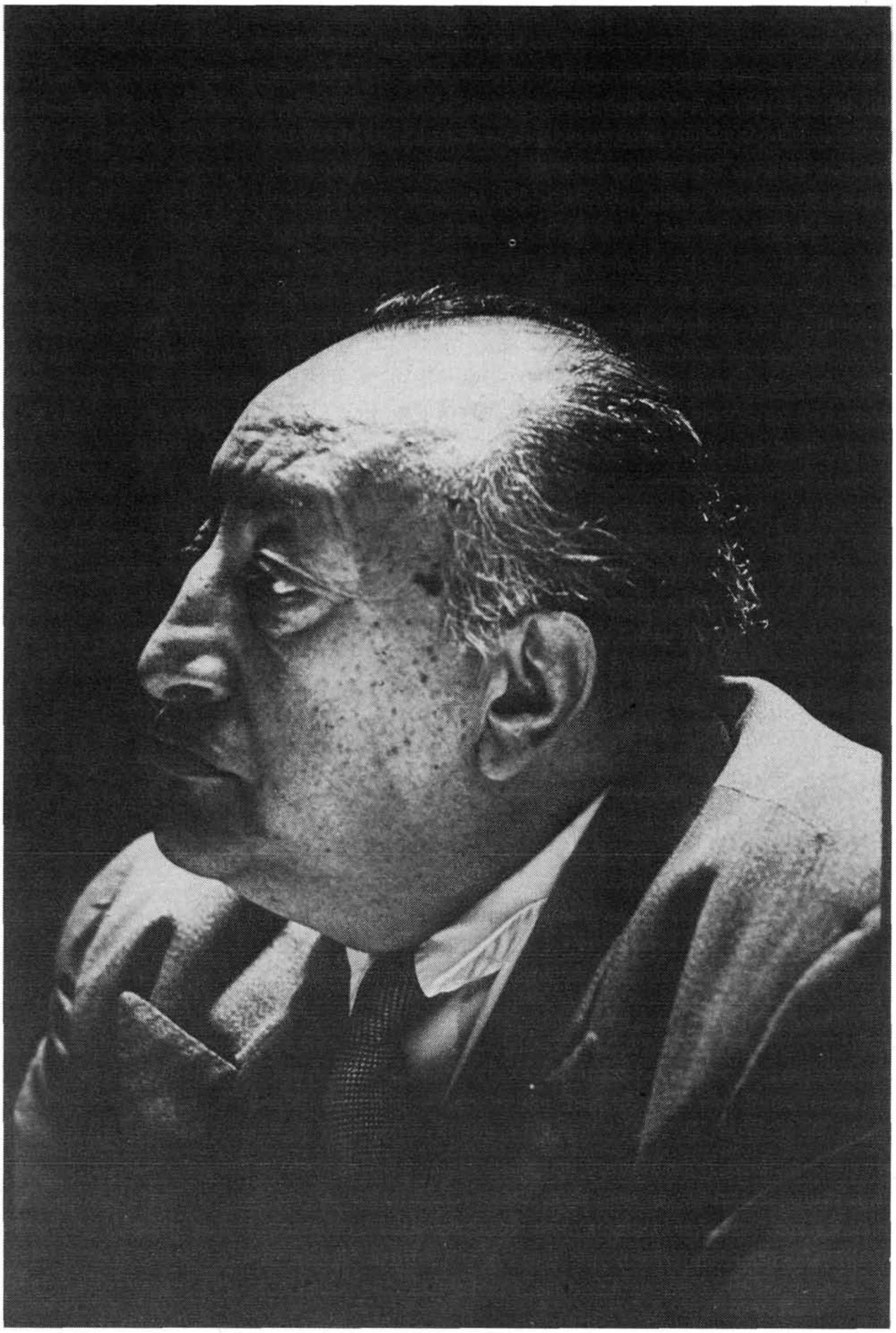
[13] R. Castellanos nació como hija de un terrateniente de Chiapas y vivió su niñez en una hacienda cerca de Comitán, entre indios de habla tzeltal (ignoramos si la escritora llegó a dominar este idioma). A raíz de la reforma agraria impulsada por Cárdenas (1934-40), su padre repartió y regaló sus propiedades (¿a quién?: v. G. W. LORENZ, entrevista con R. Castellanos en *Dialog mit Lateinamerika*, Tübingen-Basel, Erdmann, 1970, págs. 275-315.

[14] Véase, por ejemplo, esta meditación alrededor del eje *agua*, que tiene al parecer resonancias tzeltales (*ja:* agua):

> Los que por primera vez conocieron esta tierra dijeron en su lengua: Chactajal, que es como decir lugar abundante de agua.
>
> El gran río pastor llama, con su voz que suena desde lejos, a los riachuelos tributarios (...). Pero desde que nacen llevan su nombre, su largo nombre líquido —Canchaníbal, Tzaconejá—, para entregarlo aquí, para perderlo y que se enriquezca la potencia y el señorío de Jataté.
>
> Agua donde se miró el mecido ramaje de los árboles. Agua, amansadora lenta de la piedra. Agua devoradora de soles. Todas las aguas no son más que una: ésta, con su amargo presentimiento del mar (p. 192).

[15] Estos elementos «filtrados» serían difíciles de controlar, tanto más que la cultura tzeltal se divide prácticamente por municipios (v. A. Vila Rojas, *Los tzeltales*, México, I.N.I., 1977, 4.ª ed.).

[16] El argumento de la segunda novela neo-indigenista de R. Castellanos, *Oficio de tinieblas* (1962), se basa en el gran susto histórico de los *ladinos* de Chiapas, la insurrección mesiánica de los tzótziles (1868-70), que culmina con la crucifixión de un niño indígena (v. Pineda, *op. cit.)*, engendrado —según la novela— por un *ladino*. En este relato, R. Castellanos suprime la narradora «ladina» de *Balún Canán* y le sustituye una instancia épica y anónima, casi divina, capaz de asentarse, según las necesidades del momento, en las conciencias indígenas (sobre todo, la de la sacerdotisa Catalina) y *ladinas*. La retórica se acerca a menudo a una de tipo *Chilam Balam*. El transcurso alucinante de la narración se alimenta de la puesta en escena de movimientos multitudinarios, encabezados por los protagonistas carismáticos Catalina y Winiktón (*winik:*



Miguel Angel Asturias en 1959. (Foto de Jesse A. Fernández.)

ante todo, en la mayor o menor importancia de la función testimonial en la relación estética del texto con el mundo indígena real.

El comienzo de la novela de Asturias —título y primeros párrafos— alude ya indirectamente a los dos ejes previsibles y efectivos del texto: uno, derivado de las narraciones mayas antiguas, y otro, de la resistencia indígena moderna. Los «hombres de maíz» son, por una parte, los de la cuarta humanidad —la definitiva—, creada por los dioses maya-quichés del *Popol Vuh;* son también, en oposición a los maiceros *ladinos,* que producen con fines de lucro, los indios cultivadores del maíz sagrado para su propio uso. Como sucedió años antes en *Canek* (1940), del yucateco E. Abreu Gómez, como sucederá en *Balún Canán* (1957) y en *Oficio de tinieblas* (1962), de R. Castellanos, el conflicto central de *Hombres de maíz* (1949) se basa en un acontecimiento sintomático de la historia indígena moderna, concretamente en la lucha que libraron hacia 1900 los indios (ixiles) de Ilóm (noroeste de Guatemala), encabezados por el cacique y brujo Gaspar Hijom, contra un grupo de colonos mexicanos que intentaron ocupar, con la autorización del gobierno guatemalteco, las «tierras de nadie» de los indios [17].

A partir de estos dos ejes (mitología maya-quiché antigua, historia contemporánea de los indios mayanses), Asturias, probablemente sin la intención de crear un relato culturalmente verosímil, juega imaginativamente con una multitud de elementos histórico-culturales, mitológicos, simbólicos y verbales, extraídos de una reserva casi infinita: textos mayas y mexicanos clásicos, imaginería surrealista, historia e infrahistoria regional, sociolectos guatemaltecos, etcétera. No nos incumbe aquí inventariar la arqueología del texto, empresa realizada magistralmente por G. Martín en su edición crítica de *Hombres de maíz* [18]; nos limitaremos a presentar algunas observaciones generales acerca de la articulación de este texto narrativo con el mundo indígena.

Contrariamente a lo que se puede constatar en las dos novelas de R. Castellanos y en la gran mayoría de los relatos indigenistas mexicanos, y aun andinos, *Hombres de maíz* no se refiere, fuera de alusiones sin valor estructural [19], a ninguna colectividad indígena en particular, pese a la ubicación geográfica precisa de algunos escenarios novelescos (Ilóm, cf. más arriba; San Miguel Acatán, Cuchumatanes, Huehuetenango). El mundo de esta novela, considerado en general por los lectores como «maya», es en realidad un mundo imaginario o mítico, no por tener que ver con alguna mitología maya en el sentido que dan los etnólogos a esta palabra, sino por constituir mediante la escritura, a partir de elementos dispersos y heterogéneos, un mito literario *ladino,* guatemalteco, tendencialmente nacional. La «atmósfera maya» que cree detectar el lector en el texto se debe menos a la presencia inobjetable de elementos documentales

---

hombre, en tzeltal). Con esta novela, Chiapas se dota de una suerte de contradictoria epopeya nacional, que ubica la identidad socio-cultural de la región en la lucha a muerte entre indios y *ladinos.*

[17] Según un artículo no firmados aparecido en *El Imparcial* de Guatemala del 4 de enero de 1927, reproducido por G. Martin en su edición crítica (cf. n. 18), pp. 245-46.

[18] *Hombres de maíz,* edición crítica de Gerald Martin, G. Meo Zilio, París, Klincksieck y México, F.C.E., 1981.

[19] Así, en el cap. XVI, p. 173, aparece inesperadamente una alusión a la etnia de los indios que viven en San Miguel Acatán: la de los «chuj», pequeño grupo de (estim. Encicl. Brit. 1975) 13.000 miembros.

difícilmente controlables, que a una serie de hábiles artificios mitográficos de Asturias.

El primero, y quizá el de mayor alcance significativo, es el hallazgo de la «poética maya» que se aprecia en el capítulo inaugural (y en otros lugares) del texto. Esta poética combina de modo feliz una enunciación lapidaria de efecto hierático, la antropomorfización de la tierra, conocidos símbolos mesoamericanos (la serpiente, el conejo), imágenes de montaje sugestivo (la «culebra de seiscientas mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, pájaros y retumbos»), un vocabulario regional y una repetitividad que el lector asocia, por lo menos desde los trabajos de F. Boas [20], con las literaturas primitivas. Ninguno de estos ingredientes, naturalmente, se puede atribuir con exclusividad a algún grupo maya existente, pero su combinación transmite la ilusión de una presencia maya.

En el mismo orden de ideas, los mitos, los ritos, las creencias y los símbolos indígenas que asoman en *Hombres de maíz* proceden muy a menudo de fuentes mesoamericanas antiguas, cuya pertinencia no es ya etnográfica, sino literaria. En el texto de Asturias, por consiguiente, tales elementos no están al servicio de una función documental, sino cumplen el papel de elementos narrativos autónomos de «sabor indígena». La curación de la ceguera de Goyo Yic, por ejemplo, se inspira en la medicina azteca prehispánica, mientras que la creencia en los *nahuales* (dobles), representada ficcionalmente en la aventura del correo Nicho, existe actualmente entre los mayas [21]. Sin embargo, la búsqueda de Goyo Yic devuelto a la videncia, y el descenso nahualístico de Nicho encuentran su significación no en el nivel de las prácticas mayas o aztecas, sino en el mundo novelesco asturiano convertido en mito *ladino*.

Otro artificio del texto, el de fortalecer la ilusión de una presencia maya mediante la inyección de una fuerte dosis de voces de origen indígena (no sólo maya), desenmascara en un segundo nivel su estatuto *ladino:* estas voces, que son meros guatemaltequismos, elementos del léxico *ladino,* no tendrían obviamente ninguna razón de ser en un discurso auténticamente indígena. La configuración lingüística global de *Hombres de maíz* demuestra, por si era necesario, que Asturias no estuvo buscando ninguna vinculación documental o mimético-realista con el mundo indígena. En los diálogos de la novela, por ejemplo, el escritor no se preocupa de atribuir a los protagonistas indios un lenguaje especial que sea un equivalente castellano de su propio lenguaje, como sí lo hizo Arguedas en el Perú: los indios asturianos hablan, con regocijo y contra la verosimilitud, aún entre ellos, en *ladino* [22].

Ahora bien, la falta de vinculación con un universo indígena concreto, lejos de

---

[20] F. Boas, *Primitive art* (1972), New York, Dover, 1955, pp. 299-348.

[21] En las secuencias de la curación de Goyo Yic (le debo el dato a G. Martin), Asturias sigue de cerca a Sahagún *(op. cit.,* Libro X, cap. XXVIII, párrafos 14-19). Respecto al nahualismo, acerca del cual se encuentran opiniones bastante divergentes, véase, por ejemplo, F. Termer, *Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika,* Ibero-amerikanisches Archiv, IV, Heft 3, Berlín, octubre 1930.

[22] Según Adams, *op. cit.,* hacia 1950, en las montañas del oeste y noroeste (escenario novelesco de *Hombres de maíz)* prevalecen las comunidades de tipo tradicional, donde todas las mujeres y algunos hombres son aún monolingües de un idioma mayanse (pp. 23-24). Podemos agregar que los indios bilingües también hablan entre ellos preferentemente el idioma nativo.

disminuir el valor literario de *Hombres de maíz,* neutraliza tan sólo su valor de documento etnográfico. De todos modos, ¿con qué colectividad maya concreta habría podido identificarse un escritor de origen capitalino, formado como abogado, estudioso en París de la cultura maya clásica y arqueológica, para no mencionar sino tres etapas en la vida de Asturias? [23]

Hombres de maíz, si no es un documento etnográfico, es un documento de la cultura guatemalteca *ladina:* un mito literario de Guatemala.

V. Dos estéticas ladinas

Para concluir estas reflexiones, volveremos muy brevemente sobre la cuestión de las convergencias y divergencias que se han podido apreciar entre las estrategias narrativas respectivas de dos novelas que hemos ubicado dentro de una misma serie literaria. La vinculación testimonial con el mundo tzeltal en *Balún Canán* o la elaboración de un mundo maya imaginario en *Hombres de maíz* revelan dos actitudes distintas, no sólo en términos estéticos (realismo testimonial vs. realismo imaginativo), sino también en su ideología. En *Balún Canán,* R. Castellanos valoriza la cultura tzeltal por sí misma y en su relación con el universo *ladino,* mientras que para el autor de *Hombres de maíz,* la cultura maya imaginaria constituye uno de los elementos centrales para una identificación cultural guatemalteca. En este sentido, aunque con matices, si R. Castellanos resulta ante todo indigenista, Asturias tiende hacia una forma de nacionalismo. Sin embargo, en su coincidente incapacidad para acercarse de modo más auténtico a la cultura indígena, las dos novelas son típicos productos de una intelectualidad *ladina* centroamericana y aun mesoamericana, totalmente desligada de las culturas indígenas vivas. Formulándolo en términos positivos, pondremos de relieve la apertura que significa este tipo de narrativa: las dos novelas retratan una conciencia intelectual *ladina* que intuye el papel necesariamente relevante de los indios en cualquier proyecto de construcción de sociedades viables en la zona maya.

MARTÍN LIENHARD
11, rue de l'Aubèpine
1205 GENÈVE (Suiza)

---

[23] A través de una serie de entrevistas de los años sesenta (cf. G. Lorenz, *op. cit.,* pp. 351-399, o L. Harss, *Los nuestros,* Buenos Aires, Sudamericana, 1978, pp. 87-127), Asturias creó el «mito» de su «indianidad», que se apoya en la reivindicación de una ascendencia maya por línea materna y de una niñez casi indígena en Salamá, así como en las traducciones al castellano de textos mayas. Queremos aclarar a este respecto que la madre de Asturias fue una maestra que se casó con un hombre que sería, en el momento del nacimiento de M. A. Asturias, presidente de la Corte Suprema de Guatemala (G. Lorenz): no llegaba a tanto una india «maya» hacia 1900; además, Asturias no menciona nunca cuál fue su idioma nativo. Salamá, donde Asturias vivió algunos años a comienzos de siglo, y de donde procedía su familia materna, había sido en épocas anteriores territorio *pipil* (un grupo no maya, sino *azteca);* en todo caso, en tanto que cabecera de una provincia mixta (Baja Verapaz), se trataría más bien de un pueblo *ladino.* En cuanto a las traducciones de Asturias (que no hablaba, según confesión a Harss, ningún idioma nativo), basta aclarar que se hicieron a partir de versiones francesas realizadas por el maestro parisino de Asturias, G. Raynaud.